

Maria Regina Candido (org.)

Roma e as sociedades da Antiguidade

Política, Cultura e Economia



ISBN: 978-85-60538-20-7

MARIA REGINA CANDIDO
(org.)



ROMA E AS SOCIEDADES DA ANTIGUIDADE

Política, Cultura e Economia

NEA/UERJ
2008

Copyright© 2008: Todos os direitos desta edição reservados ao Núcleo de Estudos da Antigüidade (NEA), da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Revisão: Ronald Wilson M. Rosa

Diagramação: Prof. Ms. José Roberto Paiva

Foto da capa: Cesar, o senhor do mundo - óleo sob tela - séc. XIX

Adolphe Yvon - Museu de Artes da França. Quarta capa: foto da Via Ápia .

Tiragem: 100 exemplares

CATALOGAÇÃO NA FONTE

UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CCS/A

M684 Roma e as sociedades da Antigüidade: política, cultura e economia

/ Maria Regina Candido (org.) - Rio de Janeiro : NEA/UERJ, 2008.

114p. (Coleção Projeto Antigüidade).

Bibliografia.

ISBN: 978-85-60538-02-7

1. Roma . 2. Sociedades da Antigüidade.

3. História Antiga. I. Candido, Maria Regina. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Núcleo de Estudos da Antigüidade.

CDU:293.11

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária Mirna Lindenbaum, matrícula 34324-4



Dirigido por Maria Regina Candido

UERJ/NEA / IFCH / Departamento de História

Rua São Francisco Xavier, 524 –

Pavilhão João Lyra Filho • 9º andar • sala 9030 A

Maracanã • CEP: 20550-013

Tel: 2587-7295 e-mail: nea_hist@uerj.br / site: www.nea.uerj.br

Apresentação

O *Núcleo de Estudos da Antiguidade* como instituição que prioriza a relação ensino, pesquisa e extensão, desenvolve cursos e eventos regularmente, que possibilitam a formação profissional dos alunos e bolsistas de uma forma mais ampla, através da participação ativa junto à elaboração, organização e execução das atividades planejadas, assim como na produção de conhecimento sobre as sociedades antigas. Como equipe, o Núcleo de Estudos da Antiguidade, valoriza o trabalho coletivo e a cooperação entre alunos e professores, entre as disciplinas correlatas e entre as IES de tal modo que suas ações são sempre pensadas, organizadas e realizadas em conjunto.

O NEA/UERJ busca estimular seus integrantes a planejar, organizar e a executar atividades que resultem num crescimento acadêmico, no diálogo, no respeito, eficácia e responsabilidade em prol do coletivo. Assim, conseguimos desde a sua fundação em 1998 até hoje garantir para o NEA/UERJ uma atuação acadêmica dinâmica e acentuadamente positiva de ensino, pesquisa, extensão e divulgação da História Antiga Clássica no Estado do Rio de Janeiro e no Brasil através de cursos e eventos de extensão.

O Encontro de Estudos Romanos configura-se como um dos eventos realizado pelo NEA que mostrou ser o tema que possui uma crescente massa crítica como nos aponta a frequência tanto de interessados como ouvinte quanto comunicadores e suas pesquisas.

O evento nos aponta que Roma na sua fase de república e de império continua a fascinar e a fazer parte do imaginário social da modernidade. Segundo, Andrea Giardina na obra *O Homem Romano*, o sucesso dos estudos romanos se deve aos seus legionários, generais, colonos que souberam conquistar, pacificar e unificar um amplo espaço territorial. Acrescentamos as suas crenças religiosas, seus costumes e suas práticas sociais fez de Roma um modelo admirado, temido e respeitado atributos que a ratifica como Senhora do Mediterrâneo.

Apresentamos aqui o resultado do estado atual das pesquisas em forma de publicação, agradecemos a participação dos ouvintes e parabenizamos a qualidade dos trabalhos aqui sintetizados.

Maria Regina Candido – NEA/UERJ
Professor Adjunto de História Antiga - Pro-Cientista UERJ/FAPERJ
Coordenação do Núcleo de Estudos da Antiguidade

A GUERRA, SUAS ARMAS E SEUS DOMÍNIOS

Alair Figueiredo Duarte - UERJNEA

Na obra *História*, Políbios(1) documenta a atuação do exército romano nas *Guerras Púnicas*(2) demonstrando como uma sociedade deixou de ser uma *Máquina de Guerra*, para se transformar totalmente em uma *Máquina de Domínio*(3). Nos relatos, também nos surge à possibilidade de perceber alguns comportamentos tais como a relação entre Roma e outras sociedades da Antiguidade. Pois há nos escritos de Políbios a presença da atuação de outros povos em atividade de combate(4), que não somente os cartagineses.

Segundo Políbios, no período em que se deu a segunda *Guerra Púnica* (218-204 a.C.), existia de início um equilíbrio de forças, tanto na esfera militar quanto na esfera econômica das sociedades romanas e cartaginesas, havendo incerteza às perspectivas futuras. Nesta contextualidade encontrava-se a disputa pelo domínio da cidade de Siracusa além dos territórios de Sardo e Sicília (Políbios. *História*. VIII, 1).

Embora as *Guerras Púnicas* tiveram como protagonistas romanos e cartagineses, para uma melhor compreensão dos nossos objetivos, também destacamos feitos desempenhados por povos helênicos, como os tarantinos(5). Estes tinham sua cidade e região dominada por tropas romanas há um longo período, e por esta razão sua liberdade encontrava-se cerceada. Este fato levou os tarantinos a aliar-se aos cartagineses visando por um fim à dominação romana em seus territórios. Percebemos através da obra de Políbios que sem a contribuição deste povo, seria extremamente difícil para forças cartaginesas tomar aquela cidade do subjugado romano.

Sobre a participação de povos helênicos e seus descendentes frente à dominação romana no mediterrâneo, também podemos citar o cerco à cidade de Siracusa (6) destacando a figura de Arquimedes(7) e suas invenções. Sobre esta personalidade Políbios narra: “*Arquimedes havia construído máquinas capazes de lançarem projéteis a qualquer distancia. Se o inimigo navegasse longe, Arquimedes usava uma máquina de grande alcance; se este aproximasse, empregava uma máquina de menor poder, usando sempre a mais adequada a cada distancia. Dessa forma, colocava o inimigo em dificuldade e o infundia tal temor, que este evitava manter o cerco à cidade com suas naus...*”. (*História*. VIII, 7-8.)

Os inventos de Arquimedes contribuíram para o avanço tecnológico da humanidade ao longo dos tempos. Um fato que pode ser apreendido quando observamos o discurso dos historiadores e oficiais da reserva, das Forças Armadas norte-americanas: Major General R/1 L. Lamberson, juntamente com o Coronel R/1 Edward Duff, e o Tenente-Coronel R/1 Cortney Holmberg, que para estruturar projetos militares no presente, como a criação e utilização de armas com laser, usam da tecnologia militar do passado (8).

Segundo estes pesquisadores, neste período Arquimedes estava incumbido pelo rei Hierão de Siracusa, a criar máquinas que pudessem defender a cidade da frota do cônsul Claudius Marcellus, comandante das tropas romanas naquele cerco. Contam também, que além da utilização da catapulta documentada por Políbios, Arquimedes teria usado outras engenhosidades que mostraram eficiência na missão de evitar que tropas romanas tomassem a cidade.

Utilizando-se da topografia, a qual permitia uma posição vantajosa, Arquimedes posicionou espelhos em ângulos adequados para refletir e focalizar a luz solar sobre as naus romanas. Com isso conseguiu concentrar energia solar suficiente para iniciar um incêndio sobre os navios inimigos. Contudo, devemos destacar que estes artifícios somente retardaram o sucesso das tropas romanas, que transpassaram pelas muralhas de Siracusa em 212 a.C.

Nestes relatos, temos a oportunidade de presenciar a ação de forças que ora mostram-se em posição agressiva, ora em posição defensiva contra a emergente supremacia militar romana. Porém todos os esforços não conseguiram evitar que Roma obtivesse sucesso nos seus objetivos, ao menos naquele momento. O ambiente de animosidade torna-se o espaço propício para o desenvolvimento de mecanismos de resistência e de dominação. Pois nos fatos apresentados, tarantinos e siracusanos mostram-se como verdadeiras *Máquinas de Guerra* resistindo a *Máquina de Domínio* romana(9).

A submissão através da força das armas, tal qual Roma demonstrou ao fim da III *Guerras Púnicas* em 146 a.C., transformando a antiga cidade Fenícia (Cartago) em mais uma de suas províncias, não é o único recurso utilizado por *Máquinas de Domínio*. Pois percebemos que as relações entre estas *Máquinas de Guerra* e de *Domínio*, manifestam-se sob diferentes planos. Suas engrenagens, tentáculos e garras, circulam

de forma contínua sobre todas as esferas onde possa haver poder. Muitas vezes elas se revelam de maneira bastante sutil. Porém as percepções deste fenômeno mostram-se mais evidente através de relações: diplomáticas, econômicas, religiosas e culturais. Essas duas últimas são mais evidentes por possuírem traços visíveis, tais como: literatura, arquitetura, pintura e esculturas. Basta admitirmos a existência de uma cultura greco-romana, para aceitar as afirmações ora apresentadas como verdadeira.

Neste ambiente, onde *Máquinas de Guerra* e *Máquinas de Domínio* atuam simultaneamente, também existe dificuldade em estabelecer a linha limítrofe onde acaba a ação de uma e onde começa a atuação da outra. O que se torna mais evidente nesta proposição é o fato de que estes dois conceitos: *Máquinas de Guerra* e *Máquinas de Domínio*, aplicados à historiografia, permitem uma interação entre Filosofia e História, propiciando um estreitamento dos canais que podem separar a visão e conceituação filosófica junto ao universo do historiador. Pois se a Filosofia na maioria das vezes emite conceitos visando à universalidade e a atemporalidade, a História muitas vezes também nos mostra que fatos e fenômenos políticos e sociais da humanidade, apresentam-se de maneira a se repetir, permitindo que sempre existam *Máquinas de Guerras* e de *Domínio*.

Perceberemos a aplicabilidade do conceito com maior facilidade, se executarmos uma analogia do período em que emergiu a liderança política romana com outras épocas e períodos da história. Um exemplo disto seria a postura da polis ateniense durante o Vº século a.C. À época os atenienses após atuarem vitoriosamente nas batalhas de Maratona e Salamina (490-480 a.C.) formam a *Liga de Delos*(10): visando impedir a investida dos persas em territórios helênicos. Assim, podemos afirmar que atenienses tomam a condição e atitude própria de uma *Máquina de Guerra* contra o domínio estrangeiro. Contudo na metade do século V, os atenienses deixam de ser uma *Máquina de Guerra* e passam atuar como uma *Máquina de Domínio* ao tomar uma postura imperialista, tal como: forçar o uso de moeda ateniense nos territórios sob sua influencia, transferir o tesouro depositado na ilha de Delos pelas pólis aliadas para território ateniense, além de manter embargo naval às pólis sob sua área de influencia que não concordassem se submeter a estas medidas.

Como demonstrações de fenômenos que se repete dentro da História, proporcionalmente ao exemplo ateniense, vemos na modernidade a colônia inglesa da América do norte (Atualmente, os EUA) tomar postura de *Máquina de Guerra* frente a uma *Máquina de Domínio* britânica. Assim, a *Máquina de Guerra* norte-americana no século XX, assume papel hegemônico e torna-se uma *Máquina de Domínio* diante de nações da contemporaneidade. Todas estas atitudes estão ligadas aos interesses diversos, pois é através deles que vemos manifestarem-se as ações e reações de força ou poder. Apreensão que podemos identificar da crescente consolidação da União Européia (UE), a qual já possui uma moeda única (o Euro) e traz ao debate a proposta de formarem um exército único para as nações associadas. Não podemos deixar de considerar e citar neste contexto, o acelerado crescimento do poder econômico chinês. Nos questionamos se serão estas as *Máquinas de Domínio* em um futuro próximo...?

Percebemos que estes fenômenos, nos quais oprimidos muitas vezes tornam-se opressores e forças equivalentes concorrem pela liderança, ficam mais compreensíveis se observarmos proposições de filósofos modernos como Hobbes. Na sua tese, o filósofo inglês Thomas Hobbes (*O leviatã*. Cap XIII) nos mostra que o hipotético *Estado de Natureza humano* é marcado por uma guerra de todos os homens contra todos os homens. Na contemporaneidade, N. Bobbio mostra que os homens quando possuem um interesse comum, mostram-se vis, passionais e enganadores (BOBBIO, N. 2000. Passim). Bobbio afirma que homens e Estados tomam esta postura, pelo fato de que as decisões sempre partem dos mais poderosos para os menos poderosos. Como os indivíduos, assim como os Estados são movidos pelos interesses sempre haverá desigualdades causando guerras e conflitos. Segundo Bobbio, esta relação entre poderosos e não poderosos possibilita uma dualidade na conceituação do termo *Paz*, dividindo-o entre *Paz Positiva* e *Paz Negativa*(11).

Porém antes que estas definições possam ser tomadas como arquétipos de uma teoria política, devemos lembrar que filósofos da *Antiguidade* como Aristóteles em sua ética, já afirmava que todas as ações, assim como todas as forças têm por finalidade a justiça, a harmonia e a temperança. Dedução que podemos abstrair da sua frase: "*Toda ação assim como toda escolha tende a um Bem*(12)". Com isso intentamos demonstrar, que as idéias não surgem espontaneamente do nada, pois como já apontava Anaxágoras do nada.. nada vem. O que nos permite compreender que fatos e acontecimentos históricos, dentre eles as

Guerras, não surgiram de uma vontade espontânea mais sim de uma consecução de fenômenos. Hobbes percebeu esta linha de pensamento e a manifestou afirmando: “*Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar a batalha é suficientemente reconhecida. Portanto a noção de tempo deve ser levada em conta quanto à natureza da guerra, do mesmo modo em que à natureza do clima. Porque tal como na natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover que dura vários dias seguidos, assim também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal...*” (T. Hobbes. *O Leviatã*. Cap. XIII)

A citação hobbesiana nos permite identificar que fatos do presente assim como teorias filosóficas, sempre encontram relação com o passado. Na mesma proporção, percebemos a interação entre a filosofia e a história, onde muitas vezes as idéias surgiram como resultado de diversos fatos ocorridos. Em contra partida, uma gama de fatos históricos ocorreram em decorrência das idéias vigentes, sendo muitas vezes difícil definir a origem de certos fenômenos sociais e políticos na humanidade. Pontos estes, também identificados nas relações envolvendo *Maquinas de Guerra* e de *Domínio* (Ver pág. 4. § 2º).

É justamente da necessidade de relação entre idéias e fatos, é que somos levados a nos remeter tanto aos fatos, quanto às idéias do passado. Como exemplo, observemos o que diz Aristóteles quanto a amizade: “*A amizade também parece manter as cidades unidas, dir-se-ia que os legisladores preocupam-se mais com a amizade do que com a justiça, pois buscam assegurar acima de tudo a unidade, que parece assemelhar-se com a amizade, ao mesmo tempo que repelem o facciosismo que é o maior inimigo das cidades*”. (Ética a Nicômacos 1155a)

Vemos que o estagirita fala da relação entre iguais. Na modernidade vemos emergir idéias que pregam a união de povos (KANT, 1988. Passim.). Contudo, podemos perceber nesta exposição que entre governos autônomos não há igualdade, mas sim interesses. E como afirma mais uma vez Aristóteles no seu livro da ética: “*Das amizades que se baseiam na superioridade surgem divergências; cada parte espera obter mais proveito delas, porém quando isso acontece, a amizade se desfaz*”(Aristóteles. *Ética a Nicômacos* 1163a). Surgem juntamente a esta ação medidas segregacionistas, pois estas conduzem homens e governos a tomar culturas e povos como diferentes, como o *Outro*.

De fato a humanidade é plural, possuindo diferentes etnias, crenças e culturas. Contudo, ciências como a *Biologia* e *Antropologia* dão assentimentos de que somos todos da mesma espécie, a *Espécie Humana*. Encontrar um ponto que possa estabelecer nos homens o limite de uma determinada cultura e etnia (se é que há meios de estabelecer uma linha limite nestes casos!) podem não ser apenas difícil, mas provavelmente impossível. Assim como não há meios de identificar as águas do rio principal e as de seu afluente, no momento exato em que se encontram. É por esta razão que devemos prezar pela temperança e pela moderação, como defendia o próprio Aristóteles. Somente assim haverá compreensão da cultura, da religião e das formas diferenciadas de governo. Ou seja, do *Outro*. Talvez com esta atitude possamos reduzir a incidência de guerras e de conflitos que se repetem da *Antiguidade* até a *Contemporaneidade*; como as que envolveram persas e helenos; atenienses e espartanos; cartagineses e romanos; Ocidente e Oriente; árabes e israelenses.

Embora a temperança e a moderação seja um caminho, destacamos que a *Paz* definitiva talvez seja um sonho inalcançável. Pois acreditamos que para a existência de paz entre os povos, é necessário abrir mão de alguns interesses, dentre eles o poder absoluto. Vemos que o poder na maioria das vezes se manifesta de um interesse particular, como desejar o próprio bem e também o de seus iguais. E é tomado de boas intenções, que os Homens causam injúria àqueles que não possuem comunhão das mesmas: idéias, cultura, religião e ancestralidade. Nestas categorias ideológicas encontramos a origem da desconfiança entre os povos da humanidade. Surge também uma necessidade indispensável de criar exércitos armados. Pois estes são os únicos meios de um povo gozar de segurança e liberdade. E para que estes exércitos sejam eficientes nos seus objetivos, sempre haverá necessidade de construir engenhocas semelhantes à catapulta criada por Arquimedes, com versões cada vez mais sofisticadas. Por todas essas razões apresentadas, concluímos que sempre haverá *Máquinas de Domínio*, produzindo a interação constante com *Máquinas de Guerra*.

NOTAS

- (1) Historiador e político grego do século III– II a.C. Políbios na sua juventude atuou nas batalhas entre Roma e Macedônia. Após a derrota de Perseus na *Batalha de Pidna em 168 a.C. (terceira Guerra Púnica)*, neste incidente tornou-se *espólio de guerra* e fora para Roma como escravo. Fora então comprado por Cipião Emiliano, vindo mais tarde tornar-se seu amigo e grande aliado. Morreu aos oitenta e dois anos de idade em 125 a.C., em decorrência de uma queda de cavalo.
- (2) Três guerras travadas entre Roma e Cartago pela hegemonia do comércio no Mediterrâneo, conflito que apesar dos períodos de trégua, se estendeu por mais de cem anos, de 264 a.C. a 146 a.C. O termo púnico vem do latim *punicus*, que vem da palavra *poeni*, nome que os romanos davam aos cartagineses, os descendentes dos fenícios (em latim, *phoenician*). As guerras terminam com a destruição da cidade fenícia de Cartago e a venda dos sobreviventes como escravos.
- (3) Conceitos utilizados pelo Prof.º Dr.º Ivair Coelho Lisboa do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, durante aulas do curso regular de Filosofia 2006/UERJ. Entende-se por *Máquina de Guerra*, a capacidade que os oprimidos possuem em resistir à dominação de qualquer espécie. Já o termo *Máquina de Domínio*, compreende-se ao ato e efeito que uma força hegemônica tem em subjugar sociedades ou grupos que estejam sob sua égide; política, econômica, cultural ou religiosa.
- (4) Em *História* VIII, 29; 30. Políbios narra a existência de líbios, celtas e gauleses entre as forças cartaginesas. Também contavam como aliados de Cartago nestes capítulos os tarantinos, descendentes de povos helênicos.
- (5) Indivíduos oriundos da cidade de Tarantos, antiga Taras. Os tarantinos eram descendentes dos povos helênicos espartanos.
- (6) Cidade localizada, no litoral sudeste da Sicília, uma ilha separada do sudoeste da Itália pelo Estreito de Messina. Marcus Claudius Marcellus, comandante das tropas romanas naquele local, começou a atacar Siracusa durante a Segunda Guerra Púnica com uma esquadra de mais de cinquenta *quínquerremes*. As *quínquerremes* eram navios propelidos por cinco ordens de remos (daí a origem da sua denominação), eram cheios de soldados armados com todo tipo de instrumentos para vencer os muros da cidade.
- (7) Arquimedes nasceu no ano de 287 a.C. na cidade de Siracusa, na Sicília. Filho do astrônomo Fídias, desde pequeno foi apresentado à astronomia, que lhe despertou o interesse pela matemática e, mais especificamente, pela geometria. Ainda jovem, foi para o Egito estudar em Alexandria, berço de grandes pensadores e local onde se encontrava a mais famosa biblioteca de todos os tempos. Arquimedes morreu em 212 a.C, durante a captura de Siracusa pelos Romanos na segunda guerra Púnica, depois que todos seus esforços construindo engenhocas de guerra, não conseguiram evitar o avanço das tropas romanas, mantendo-os na baía.
- (8) *Para onde Vão os lasers de alta potencia?* www.airpowermaxell.aff.mil em 22/03/07.
- (9) Ver nota 3.
- (10) A Liga de Delos foi uma associação entre Atenas e suas aliadas, com três objetivos: 1º. Libertar o Egeu dos restos do controle Persa; 2º. Assolar as terras do Rei da Pérsia em represália pelos danos que a invasão de Xerxes infligira a Grécia; 3º. Garantir segurança permanente para os gregos contra qualquer nova tentativa Persa de conquistar seu controle. Peter Jones. *O mundo de Atenas*. Martins Fontes 1997. Pág. 238 – 239.
- (11) *Paz Positiva*: A paz que é conquistada através de uma radical mudança nas estruturas sociais, onde há igualdade social, justiça e liberdade entre os diversos segmentos de uma sociedade. *Paz negativa*: Paz por obediência; é imposta pela força ou como resultado de um acordo entre duas potências equivalentes e contrárias tendo por finalidade evitar a mútua destruição. Norberto Bobbio, *Teoria Geral da Política*. RJ. Ed. Campus 2000. cap. X, págs. 516- 517.
- (12) Aristóteles. *Ética a Nicômaco* 1049a. Nesta obra o filósofo aborda o que seria o *Sumo Bem* (entende-se por *Bem* a excelência que é alcançada através das virtudes).

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL E BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução; Pietro Nassetti. São Paulo, Editora Martin Claret. 2005.
- BOBBIO, Norberto. *Teoria Geral da Política*. Tradução: Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro, RJ. Editora Campus, 2000.

HOBBS, Thomas. *O leviatã*. Tradução; João Paulo Monteiro e Maruá Beatriz Nizza da Silva. São Paulo. Ed. Abril Cultural, Coleção os pensadores. 1974.

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

POLÍBIOS. *História*. Tradução: Mário da Gama Kury. Brasília. Ed. UNB, 2ª edição 1996.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução; Artur Mourão. Lisboa. Ed. 70, 1988.

FONTES ELETRÔNICAS

www.airpowermaxell.aff.mil Em 22/03/07

www.liliputmodel.com Em 22/03/07

IMPERIALISMO E ROMANIZAÇÃO: BRITÂNIA ROMANA E CAMULODUNUM

Bernardo Luiz M. Milazzo – PPGH/UFF

Os romanos desenvolveram um sistema de fortes para guardar suas fronteiras. Alguns deles eram grandes o suficiente para acomodar uma legião. Os fortes eram erguidos em um desenho planejado para que os soldados pudessem ter acesso fácil aos muros circundantes. O mesmo desenho era usado por tropas quando estavam em movimento e deviam erguer acampamento para a noite. Ao redor dos fortes, assentamentos civis geralmente se desenvolviam.

Edifícios especializados eram construídos dentro dos fortes. Quartéis eram construídos com onze quartos para acomodar uma centúria. Um quarto era para o centurião, os outros dez eram para os demais soldados. O quartel para a melhor tropa era construído próximo ao portão principal. No centro do forte ficavam duas grandes construções: *principia* e *praetorium*. O segundo era a residência para o comandante e sua família já que a generais e altos comandantes era permitido o casamento dentro do exército romano. O *principia* era construção para os oficiais administrativos do forte e onde o pagamento dos soldados era guardado. Um forte também podia possuir ferreiros, carpinteiros, açougueiros, sapateiros, armazéns para grãos e estábulo para os cavalos. Uma casa de banho de estilo romano era construída comumente fora dos fortes devido ao risco de incêndios.⁽¹⁾

Os romanos erguiam muros, barreiras e fortes em áreas onde havia alto nível de risco. Na Britânia, o Imperador Adriano comandou a construção de uma muralha para manter fora as populações do norte da ilha – a Muralha de Adriano (*Vallum Hadriani*). Ela demorou oito anos para ser construída e se estendia por 120 quilômetros. Esse ato declarava não somente aqueles que estavam dentro ou fora do território, mas também separava simbolicamente o mundo civilizado (romano) do bárbaro (nativo).

Uma associação óbvia à presença de um forte é a do exército romano. Esse elemento móvel era o principal difusor da cultura romana (ou culturas romanas, já que no exército estavam provinciais de diversas partes do império, e cada um deles representando as especificidades e experiências particulares) e era o responsável pelas construções principais que articulavam o império e suas províncias: fortes (que se transformavam em cidades em diversos casos) e estradas.

Era costume dar porções de terra a legionários que terminavam seus serviços. Augusto acrescentou a prática de gratificações monetárias. Quando um grande número de soldados era liberado na mesma área e simultaneamente, cidades chamadas *coloniae* eram fundadas, assim como de tempos em tempos como atos da política imperial. Eram concedidas uma porção do terreno da cidade e outro no *territorium* – o campo ao redor da mesma –, sendo correspondentes à posição que do soldado na hierarquia militar. As principais intenções com isso era de que os legionários formassem famílias e que provessem futuros recrutas para as legiões, além de representarem uma força de reserva veterana em caso de necessidade, como mostrou-se no caso da Revolta de Boudicca, e também como elemento de disseminação da cultura romana na região. A população de uma *colonia* era essencialmente de cidadãos romanos, porém o elemento não-romano, chamado *incolae*, estava às vezes presente também. Em 49 d.C., a primeira *colonia* na Britânia foi estabelecida em *Camulodunum* (Colchester) para veteranos de uma (ou talvez mais) das legiões que serviam na província (DAVIDSON, 2004).

Mas é importante colocar que enfoques tradicionais costumam estabelecer relações estreitas entre o surgimento das cidades e a construção de fortes romanos na Britânia. Embora isso tenha ocorrido em muitas ocasiões, nem sempre os assentamentos militares antecederam as cidades: os motivos pelos quais as cidades foram fundadas ou cresceram são absolutamente distintos. Algumas cidades foram fundadas onde já existiam assentamentos, ou próximas a eles, como aconteceu, igualmente, em *Camulodunum*. Outras floresceram por estarem próximas a lugares onde se exploravam certos recursos naturais, como a mineração; ou cresceram ao serem incorporadas às redes de comunicação e circulação de mercadorias e pessoas, como *Londinium*. Em muitos casos, o motivo da fundação e o sucesso do assentamento deveram-se a uma combinação de dois ou mais dos fatores antes mencionados.

O estabelecimento do centro do culto imperial em *Camulodunum* sob Claudio não deveria ser considerado para indicar que a cidade era idealizada também para ser o centro administrativo da província. Como a única localidade, antes da conquista, que poderia com justificativa ser chamada de “capital” da Britânia, ela era a escolha mais óbvia para o centro de culto, pois lá este exerceria um maior impacto aos

nativos bretões. O *oppidum* de *Camulodunon* tornou-se capital de Cunobelinus por volta de 10 d.C. e por fim, pelas suas conquistas, a “capital” de grande parte do sul da Britânia. Da mesma maneira, aquilo que supria as necessidades de Cunobelinus e o modo de vida econômica geral da região belga da Britânia, não necessariamente supria as novas condições após a conquista. No entanto, *Camulodunon*, como “capital” bretã, também era o local mais atrativo para a primeira cidade na Britânia Romana, sendo além disso escolhida como centro do culto imperial.

Camulodunum é a forma romanizada do nome bretão *Camulodunon*, significando “fortaleza de Camulos”, o deus celta da guerra. No tempo da conquista romana de 43 d.C. ela era o principal centro da tribo dos trinovantes, que ocupava aproximadamente a área correspondente a Essex e parte sul de Sufflok. A primeira vez que a tribo aparece em registro escrito em 54 a.C. quando Mandubracius, um jovem príncipe trinovante, foge e pede ajuda de Julio César após seu pai ser morto por Cassivellaunus, rei dos vizinhos Catuvellauni. Após a derrota de Cassivellaunus por César, Mandubracius retornou para sua tribo, provavelmente para se tornar rei. O nome do assentamento é mencionado por Ptolomeu em seu tratado *Geografia* (II,2) como capital dos trinovantes. Tácito também o faz, informando sobre seu *status* de *colônia* (2) Além disso, “O nome completo da cidade pôde ser recuperado a partir de uma inscrição não datada que designa Gnaeus Munatius Aurelius Bassus como censor da Colônia *Victricensis Camulodunum*, localizada na Bretanha (I.L.S. 2740), bem como através de uma outra inscrição não datada encontrada em Londres, no túmulo de G. Pomponius Valens, Também originário de *Camulodunum*. (J.R.S lii, 191, no. 1).” (DAVIDSON, 2004,183)

A maior parte de *Camulodunum* está disposta num pedaço de terra cercada na parte norte pelo rio Colne e no sul pelo rio Romano. Era protegida por uma série de obstáculos de terra medindo 24 km de comprimento. Esse sistema é provavelmente um dos maiores do seu tipo e época conhecidos na Britânia e comprovam a grande importância de *Camulodunum* na era do ferro. O assentamento foi transformado em um forte a partir de uma cuidadosa combinação de obstáculos, assim como pelos atributos naturais da região, como vales, rios e floresta densa. O sistema de obstáculos de terra não parece ter sido parte de um plano a longo prazo, mas cada um deles parece ter sido adicionado para dar algum aprimoramento específico ao sistema já existente. A complexidade e escala do sistema sugerem que não se tratava apenas de uma extravagante forma de demonstração de status, mas um aparato defensivo que repetidamente foi necessário e freqüentemente aprimorado. Esse sistema parece ter sido bem eficiente contra carroças de guerra. A maior parte desses obstáculos estavam na parte oeste para oferecer proteção de ataques daquela direção.(3)

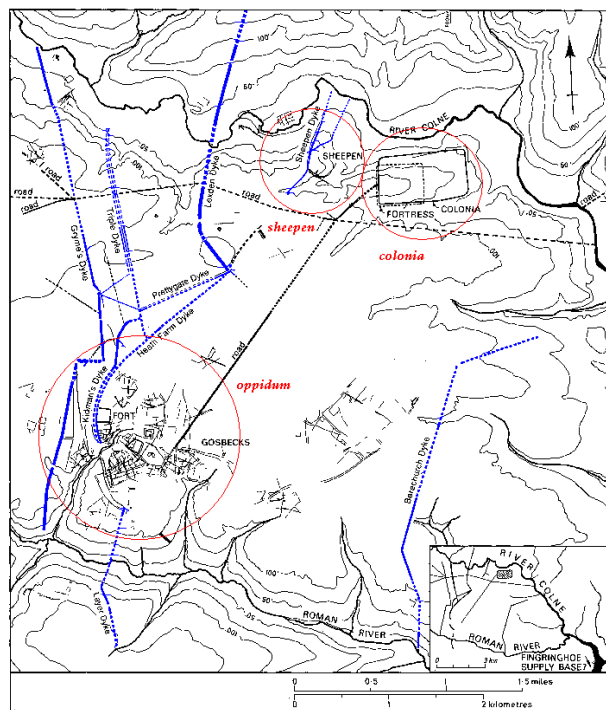
Considerando a área circundante a *Camulodunum*, é possível separá-la em três sítios: Gosbecks – onde se localizava de fato o *oppidum* fortificado bretão –; Sheepen Farm – que concentrava os locais de culto, comércio e manufatura nativos –; e então o local de fato onde se constituiu o forte e, posteriormente, a *colônia*. Apesar de possuírem certas funções políticas, econômicas e religiosas, o complexo Gosbecks-Sheepen dificilmente poderia ser considerado como urbano (DAVIDSON, 2004).

Cabe destacar o fato de que o forte, e posteriormente a *colônia*, não foram fundados no mesmo lugar em que se encontrava o *oppidum*, mas a uma curta distância dele. O assentamento bretão, com duas edificações precárias e dispersas, pouco tinha para oferecer como base para a urbanização planejada. Tal atitude seria, talvez, algo desnecessário e provocativo, que não traria qualquer benefício prático. Assim, o forte se transformou num lugar do qual emanava um poder novo, que se sustentava, a princípio, pelo poder militar dos legionários, mas que devia criar novos e mais sólidos mecanismos de consolidação do poder na região.

A cidade foi construída seguindo o modelo planejado hipodamiano. O *cardus maximus* foi traçado na direção leste-oeste, sendo a partir da porta da região oeste que penetrava na cidade a estrada que a ligava a Londinium.

Um templo monumental foi construído em *Camulodunum* por volta de 44 d.C., cuja grandiosidade era dedicada ao Imperador Claudio. Ele estava localizado no meio de uma área de habitações civis, provavelmente com a intenção de lembrar aos nativos que agora eram servos de Roma.

Imagem 1



Fonte: British History Online. Disponível em: <http://www.british-history.ac.uk/report.asp?compid=21969> - Acessado em 16/01/2007

A região destacada pela circunferência vermelha delimita aproximadamente as localizações do oppidum de *Camulodunon* (Gosbecks), Sheepen e a *colonia* de Camulodunum e as linhas em azul, os obstáculos defensivos de terra.

Imagem 2



Destaque da possível localização do Forte da LEGIO XX - Fonte: Romans in Britain – Disponível em: http://romans-in-britain.org.uk/arc_roman_towns.htm - Acessado em 16/01/2007

Recentes pesquisas arqueológicas encontraram evidências de um *circus* romano ao sul da *colonia*. Apesar de ainda existirem dúvidas quanto a real natureza da construção, os pesquisadores assumem que há

grande possibilidade de que o seja realmente. A presença de utensílios de vidro de meados do século I d.C. com imagens de cenas de um *circus*, a fundação da cidade estar aproximadamente no mesmo período (50 d.C.), este momento sendo o ideal para a construção de tal elemento, e o fato da cidade ser o centro do culto imperial, fazem com que seja estimada a data da construção para segunda metade do século I d.C. Inclusive, o *circus* era associado a festivais e rituais, assim como corridas e outras atividades esportivas, e a conexão entre um *circus* como esse e o estabelecimento do culto imperial é uma possibilidade a mais.(4)

Primeiro, as paredes são claramente parte de uma única construção. Os restos parecem representar a estrutura principal do *circus*. Os assentos (*cavea*) estavam diante da estrutura alongada, com dimensões de 62.5m de largura e 320m de comprimento. O *circus* provavelmente tenha se parecido bastante com as versões do continente. Comparando-o com alguns dos 50 outros *circus* na Europa, Philip Crummy, diretor do Colchester *Archaeological Trust*, notou que suas dimensões são quase as mesmas do *circus* em Sagunto, Espanha (Espanha), que mede 354m de comprimento e 73 metros de largura.(5)

Achados indicam arquitetura decorativa romanizada, com colunas de concreto romano e vestígios de revestimento de mármore em algumas delas.

Artefatos encontrados anteriormente em Colchester mostrando corridas de carroças agora adquirem um novo significado: alguns podem ter sido *souvenirs* de eventos locais reais. Uma fina cerâmica do século II mostra quatro carroças de quatro cavalos (*quadrigae*).⁽⁶⁾ (imagem 3) Uma tigela de vidro, decorada com quatro *quadrigae* e condutor, possui um texto celebrando a vitória de Cresces sobre seus três competidores adversários. A parte superior registra que ele derrotou seus oponentes *Hierax*, *Olympaeus* e *Antiochus*.⁽⁷⁾ (imagem 4) Outro recipiente de vidro mostra uma cena similar. Quatro fragmentos de vidro foram encontrados pelo Colchester *Archaeological Trust* em *Balkerne Lane*. Esses fragmentos são aproximadamente um-quarto de um recipiente cilíndrico com um friso de uma corrida. É representado o condutor vitorioso *Olympe* com uma *quadrigae*, segurando ao alto sua coroa e palmeira, com a inscrição OLYMPE VA.⁽⁸⁾ (imagens 5 e 6)

Imagem 3



Imagem 4



Imagem 5



Fonte: The British Museum e Roman Glass Makers

Imagem 6



Imagem 7

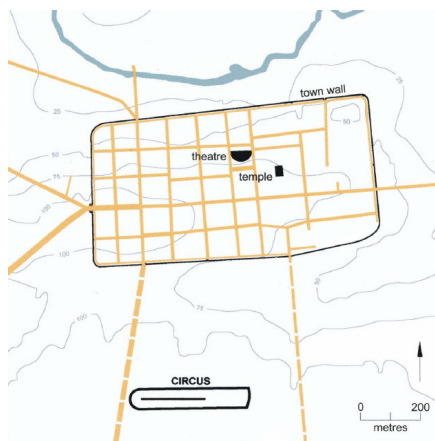


Imagem 6: Fonte: Roman Glass Makers

Imagem 7: Plano de Camulodunum mostrando a localização do *curcus*, teatro romano e o Templo de Claudio.

- Fonte: Colchester Archeological Trust – <http://www.catuk.org/excavations/circus/index.html> - Data da consulta: 20/01/2007

O *circus* que existiu em Camulodunum, onde outros prédios públicos monumentais já eram conhecidos. Foi construído aproximadamente nos finais do século I e início do século II, algo que aguarda confirmação. Faz sentido que a *colônia*, com os habitantes mais romanizados das cidades na Britânia naquela época, ficasse satisfeita com jogos.

A descoberta traz luz ao grau de conhecimento que temos ainda por aprofundar sobre o legado urbanístico romano, e o costume de projetos monumentais dedicados a jogos, mesmo em cidades como Camulodunum. Ele também levanta novos questionamentos sobre o impacto social, cultural e político da primeira *colônia* romana na Britânia e o status da província no grande quadro do contexto imperial.

NOTAS:

(1) Ancient Romans. Disponível em: <http://www.historylink102.com/Rome/roman-army-forts.htm>. Acessado em: 07/01/2007.

(2) TÁCITO, *Annales* XII, 32 e XIV, 32

(3) WACHER, John. *The Towns of Roman Britain*. Grã Bretanha: Bastford, 1976.

(4) Colchester Archeological Trust. *Roman Circus*. Artigo extraído de “*The Colchester Archaeologist*”, 18 (2005) Disponível em: <http://www.catuk.org/excavations/circus/index.html>. Data da consulta: 20/01/2007

(5) Channel4.com – Disponível em: http://www.channel4.com/history/microsites/T/timeteam/2005_colch.html - Acessado em: 15/01/2007

(6) The British Museum – www.thebritishmuseum.ac.uk – Data da consulta: 20/01/2007

(7) The British Museum – www.thebritishmuseum.ac.uk – Data da consulta: 20/01/2007

(8) Roman Glass Makers – <http://www.romanglassmakers.co.uk/articles.htm> - Data da consulta: 20/01/2007

Documentação textual e bibliografia:

Documentação textual:

CAIO JÚLIO CÉSAR. *Comentários sobre a Guerra da Gália*. Trad. José P. Tavares. São Paulo: Lusitana, s.d.

TÁCITO. *Life of Cnaeus Julius Agricola*. Alfred John Church e William Jackson Brodribb (ed.). Disponível em: <http://www.fordham.edu/halsall/ancient/tacitus-agricola.html>. Data da consulta: 19/10/2004

TÁCITO. Annals, livro XIV, caps. 29-37. Alfred John Church e William Jackson Brodribb (ed.). Disponível em: <http://www.fordham.edu/halsall/ancient/tacitus-annals.txt> Data da consulta: 02/11/2004

Bibliografia:

- ALCOCK, S. Vulgar Romanization and the Dominance of Elites. In: Keay, Simon; Terrenato, Nicola (Eds.) *Italy and the West. Comparative Issues in Romanization*. Inglaterra: Oxbow Books, 2001
- BENNETT, Julian. *Towns in Roman Britain*. Col. Shire Archeology. Inglaterra: Shire Publications
- CARDOSO, Ciro; FONTES, Virgínia. Apresentação. **Tempo.**, Niterói, v. 9, n. 18, 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-77042005000100001&lng=es&nrm=iso – Acessado em: 05 Nov. 2006
- DAVIDSON, Jorge. *A construção de um espaço para o império romano: arquitetura, monumentos e ordenamento espacial – Estudo de casos: cidade de Roma e Bretanha Romana – séculos I e II*. Tese de Doutorado. UFF, Niterói, 2004
- DAY, Debbie. “Change and evolution in Roman Britain” in. *British Archaeology*, no 30, December 1997: Features
- HINGLEY, Richard. Concepções de Roma: uma perspectiva inglesa. Trad.: Renata Senna Garraffoni. In: Funari, Pedro Paulo (org.), *Repensando o Mundo Antigo*. Campinas IFCH-UNICAMP, Coleção Textos Didáticos n.47, março de 2002. Disponível em <http://www.unicamp.br/nee/arqueologia/index.html>
- JAMES, S. ‘Romanization and the peoples of Britain’. In: Keay, Simon; Terrenato, Nicola (Eds.) *Italy and the West. Comparative Issues in Romanization*. Inglaterra: Oxbow Books, 2001
- MENDES, N. M. *Sistema Político do Império Romano do Ocidente: um modelo de colapso*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- MENDES, N. M. ; FUNARI, P. P. A. ; CHEVITARESE, A. L. ; BUSTAMANTE, R. . Romanização e as questões de identidade e alteridade. O conflito social na História da Antiguidade: stasis & discordia - Boletim do CPA, IFCH/UNICAMP, v. 11, n. jan./jun., p. 25-42, 2001.
- MENDES, Norma; BUSTAMANTE, Regina; DAVIDSON, Jorge. A experiência imperialista romana: teorias e práticas. *Revista Tempo.*, Niterói, v. 9, n. 18, 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-77042005000100002&lng=es&nrm=iso – Acessado em: 05 Nov. 2006.
- OTTAWAY, Patrick. “Early Roman Towns”. In: *Archeology in British towns: from the Emperor Claudius to the Black Death*. Londres: Routledge, 1996
- SAHLINS, M. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

ARTE, RELIGIÃO E PODER NA ROMA ANTIGA: INOVAÇÕES E CONSERVADORISMO NA REPÚBLICA TARDIA

Claudia Beltrão da Rosa – UNIRIO

Falar em “religião romana” é falar de uma vasta categoria, que compreende diferentes elementos e um enorme número de práticas, instituições e crenças. Nas casas privadas, encontramos pequenos altares dedicados a deuses domésticos; nos campos, encontramos santuários remotos dedicados a divindades locais; nas cidades, templos modestos e templos imponentes que não eram, como os templos e igrejas modernas, locais de culto, mas residências terrenas dos deuses, ali presentes em forma de estátuas. Encontramos também, em nossa documentação, camponeses sacrificando animais aos deuses, magistrados observando os auspícia, pessoas comuns pedindo aos deuses a punição de seus inimigos. Encontramos grandes festivais públicos e rituais familiares privados. Tudo isso, e muito mais, era parte da religião romana.

Decerto, não podemos dar conta de todos esses aspectos em pouco tempo. Apresentaremos somente uma seção mínima deste conjunto: a religião “oficial” tradicional da cidade de Roma. E, nesta parte mínima, trataremos da atmosfera religiosa da urbs e suas transformações em fins da República. A delimitação se justifica por dois motivos principais: 1) é a única área do sistema religioso romano cujas características podem ser delineadas com alguma precisão. Em todas as demais áreas – rituais privados, rituais públicos de outras cidades, etc. –, a documentação literária e arqueológica que nos chegou não nos permite mais do que suposições genéricas, e 2) acreditamos que esta religião “oficial” era um elemento central e crucial do sistema religioso romano como um todo. Com isso, buscamos entrever um pouco da atmosfera religiosa no centro do imenso corpus que foi o Império Romano.

Um dos maiores obstáculos para uma abordagem da religião romana, qualquer que seja, radica em nossos próprios preconceitos em relação às características e funções dos sistemas religiosos em geral. É muito difícil para uma pessoa nascida numa sociedade determinada essencialmente por pressupostos judaico-cristãos compreender o caráter da religião romana – ou seja, por crenças de que a religião informa a moralidade privada; que envolve uma relação direta e pessoal entre o crente e a divindade; que os atos privados de devoção são mais importantes do que a observância dos rituais, etc.. É impossível abandonar o nosso mundo de compreensão e ser totalmente objetivo numa abordagem de algo que é absolutamente estranho a nós. No caso das crenças religiosas, o maior problema talvez seja reconhecer que as nossas idéias e atitudes são histórica e culturalmente determinadas, e não um dado natural. Em geral, termos e crenças religiosas romanas são tratados com base em nossos termos e crenças, o que leva, invariavelmente, a uma incompreensão dos primeiros. Diferentes religiões têm diferentes modos de expressão e princípios, e o nosso próprio enquadramento religioso jamais é objetivo, muito menos neutro.

Uma das características mais visíveis da atmosfera religiosa romana era uma abertura às inovações e ajustes em todos os períodos sobre os quais temos informações. Havia mesmo mecanismos regulares para facilitar e regular esta abertura. Ao mesmo tempo, o que sabemos sobre as atitudes romanas nos mostra um nível muito alto e consciente de conservadorismo, que valorizava as tradições e o mos maiorum e acreditava que somente a escrupulosa retenção das práticas e rituais do passado poderia agradar deusas e deuses. Uma das soluções deste paradoxo talvez seja perceber que muito do que chamamos de inovação não foi percebido como tal por seus contemporâneos. Vejamos um exemplo: a introdução de rituais e divindades novas na urbs e, para tal, vamos recorrer aos Livros Sibílinos.

Os Livros Sibílinos tinham um papel central, mas difuso, na história religiosa do povo romano. De acordo com a tradição, consistiam em um grupo de oráculos gregos tidos pelos romanos como um de seus mais sagrados textos. A tradição rezava que uma velha mulher oferecera nove destes livros ao rei Tarquínio (1), estipulando seu preço. O rei se recusou a pagar a soma pedida; a mulher, então, destruiu três dos livros e lhe ofereceu os remanescentes pelo mesmo preço. O rei novamente disse não, e ela destruiu outros três livros, oferecendo os três últimos pelo mesmo preço. Neste momento, o rei impressionado pelas atitudes da mulher, consultou os sacerdotes, que lhe apontaram seu erro. Então, adquiriu os três últimos livros pelo preço original (2).

Os Livros Sibílinos eram atribuídos à Sibila, uma sábia mulher que recebera sua inspiração de Apolo. Eram conhecidas várias tradições relativas a diversas Sibilas, identificadas por suas diferentes

localizações geográficas por todo o Mediterrâneo, e mesmo no Oriente. Supunha-se que os Livros romanos eram provenientes da Sibila itálica, que supostamente os depositara numa caverna em Cumae. Tanto os romanos como os etruscos do século VI AC mantinham estreitos contatos com os gregos que viviam na Campânia e no Sul da Itália, logo não seria impossível a chegada de textos proféticos gregos nesta época. Menos verossímil é a conexão dos textos com a Sibila de Cumae, que não é nomeada nas versões que chegaram até nós. Não sabemos ao certo nem mesmo se os textos eram escritos em grego. É significativo, porém, que estes textos se relacionem com a mítica tradição de Tarquínio, um rei a quem se atribuía uma origem grega, de Corinto, e não a Rômulo ou a Numa (3).

Lembramos aqui que os romanos tinham um colégio especial de sacerdotes, denominado “os dois homens para os sacrifícios” (*duoviri sacris faciundis*, mais tarde aumentados para quinze), responsável por aconselhar o Senado sobre o conteúdo dos Livros, em caso de prodígios ou desastres. De um modo geral, este colégio parecia ser responsável pelo controle dos cultos de origem estrangeira na vida religiosa romana. Sob o Império, encontramos alguns documentos que mostram que se dedicavam a este controle, entre comunidades de cidadãos romanos em outras partes da Itália: Os *quindecimviri sacris faciundi* saúdam os pretores e demais magistrados de Cumae. Ouvimos de sua carta que vocês nomearam Licínio Segundo sacerdote da Mãe dos Deuses em lugar de Cláudio Restituto. A seu pedido, o autorizamos a portar o escudo e a coroa, mas somente em sua colônia (ILS 4175) (4).

O controle sobre os cultos estrangeiros é atestado desde a República arcaica, e estava evidentemente associado ao controle dos Livros Gregos. De fato, os romanos tinham cultos que eram celebrados por meio do que chamavam “rito grego” (*Graeco ritu*); cuja particularidade mais óbvia era a de que o condutor do sacrifício o fazia com a cabeça descoberta, enquanto que o “rito romano” exigia a toga sobre a cabeça. Discute-se muito o modo como se caracterizavam, se distinguiam e se originavam esses dois tipos de rituais, mas, para nossos propósitos nesta apresentação, o mais importante é notar que era característica dos romanos preservarem cuidadosamente as diferentes cerimônias e viam alguns rituais como nativos e outros como estrangeiros, mas todos eram considerados parte integrante de suas próprias tradições. Muitos dos cultos nos quais o rito grego era usado foram introduzidos pelos Livros Sibilinos, sob a recomendação do colégio. Os exemplos mais notáveis são: Ceres, Liber e Libera (496 AC), Esculápio (293 AC) e Vênus de Eryx (217 AC), que tinham estreitas conexões com cultos gregos de diferentes regiões.

Os Livros Sibilinos não eram o único medium pelo qual estas mudanças, modificações e adições foram feitas na religião romana. Era possível, por exemplo, a um general prometer um templo a uma nova divindade no curso de seu comando. Se ele fosse vitorioso, em seu retorno precisaria do apoio dos sacerdotes, do senado e do povo, nos comitia, para cumprir com sua promessa, e sabemos que muitos templos foram construídos dessa forma. Uma inovação famosa no curso da guerra contra Aníbal – a introdução do culto da Magna Mater em Roma – veio de um texto profético – explicitamente fora da coleção sibilina – um texto de origem aparentemente local, escrito em latim e descoberto quando os textos proféticos foram confiscados pelos magistrados, como uma medida de controle. Alguns extratos dele estão preservadas em Tito Lívio (25.23.1-13). Em muitos casos, simplesmente não temos informação, ou não temos informações confiáveis, sobre os procedimentos e a origem das invocações.

Em relação às influências estrangeiras, em geral as interpretações passadas sofriam de uma espécie de “vesgueira” anacrônica. Uma opinião muito arraigada sobre o caráter da religião romana, mesmo após ter se tornado objeto de um estudo específico no século XIX, era a de que, na República tardia, houve um profundo declínio da religião romana, poluída por cultos e rituais estrangeiros, que se viu reduzida a um certo número de rituais e procedimentos mantidos para a conveniência dos agentes políticos. A religião romana, contudo, era essencialmente uma religião “pública” e estava profundamente envolvida na vida política romana em todos os períodos. Deuses, deusas e rituais estavam intimamente ligados a todas as atividades de guerra e paz e os interesses divinos se voltavam à promoção do sucesso de Roma, tendo um papel ativo neste, em cooperação com os seres humanos. De certo modo, as deidades romanas estavam sempre presentes, não somente como estátuas em seus templos, mas nas ruas, nos Jogos, nas ocasiões públicas, nos eventos especiais. Neste sentido, eram cidadãos pertencentes à cidade, participando de seus triunfos, derrotas e de seus rituais. Certamente, todas as ações importantes do Estado envolviam consultas repetidas às divindades, tanto em forma de auspícios como de sacrifícios; uma vitória era celebrada por uma procissão, o triunfo, no qual o exército e seu general desfilavam pela cidade para sacrificar a Júpiter no

Capitólio. E, mais importante ainda, Roma definia suas relações com os cidadãos divinos por juramentos regulares em que se prometiam recompensas em troca do apoio divino (5).

É possível que a chave para a compreensão da abertura romana aos demais sistemas religiosos esteja no fato de que todas as atividades políticas formais em Roma ocorriam em um contexto religioso e os sacerdotes não eram intermediários exclusivos entre as divindades e os seres humanos, como os sacerdotes cristãos. Neste ponto, temos de estar cientes de que eram os magistrados – e, acima destes, o Senado – que tinham a mais importante função religiosa pública. As assembléias, e.g., eram precedidas por rituais para assegurar que as divindades aprovavam as mesmas, e os magistrados quando conduziam ações políticas ou militares, também desempenhavam um papel religioso, i.e., eles estavam em um *templum*, uma área consagrada, como a *Rostra* (6) o era (7). E estaríamos sendo etnocêntricos se declarássemos que magistrados, generais e oradores romanos agiam fraudulentamente, manipulando as crenças religiosas da população romana. É muito fácil ser cético quando se lida com a religião dos outros. O mais importante é termos em mente que as ações e interdições religiosas romanas faziam sentido no contexto romano, se queremos compreendê-lo, e que separar política e religião não é uma boa maneira de abordar o mundo romano, pois que não existiam como categorias distintas. Rigorosamente falando, não havia sequer equivalente em latim para as nossas palavras “religião” e “política”. Creio, portanto, que deveríamos ver as inovações como um sinal positivo de crescimento e adaptação, e não como uma inadequação dos cultos tradicionais, como fez a historiografia moderna. A religião romana, como podemos perceber pelas datas que apresentamos acima, sempre esteve aberta à introdução de novas divindades e rituais, e a abertura e a flexibilidade são características intrínsecas da religião romana, assim como a abertura a novos cidadãos é uma característica da organização política romana. Em parte, percebemos que a imagem da religião romana construída pela historiografia moderna de uma religião “decadente”, sujeita a deuses e cultos estrangeiros, permanece devido à compreensão equivocada da natureza de sua religião e de suas práticas e à tendência moderna e xenofóbica de ver qualquer influência externa como sinal de fracasso ou enfraquecimento. Os próprios romanos aceitavam perfeitamente uma boa dose de trocas e influências, e pareciam ver em tais trocas mais um sinal de força do que de fraqueza.

Neste contexto religioso, a inclusão de novos povos no âmbito do Império implicava necessariamente na inclusão de novas deidades e de novos rituais. A título de exemplo, os “inimigos” de Roma tinham suas divindades. Ao invés de combatê-las, os romanos procuravam anexá-las pelo rito da *euocatio*, ou seja, um convite formal às divindades tutelares de seus adversários para que “deserdassem” e apoiassem os romanos. Para atrair (*euocare*) essas deidades, os romanos faziam sacrifícios e promessas solenes. Foi assim que Juno Regina, protetora dos Veios, entrou em Roma, em 396 AC (8). Concordamos, neste ponto, com Jean Bayet, quando diz que este procedimento revela uma concepção indo-européia totalmente oposta à dos semitas: o deus adversário não é um inimigo que deve sucumbir com seu povo; ele é acessível e assimilável (9).

Deste modo, seria inconcebível se em tempos de expansão imperial, e das conseqüentes transformações na *urbs*, o sistema religioso ficasse inalterado. Muitos dos desenvolvimentos religiosos da República tardia podem e devem ser vistos como adaptações necessárias às circunstâncias políticas e sociais. Novos elementos entravam no sistema religioso dentro e fora de Roma (nas províncias, os maiores exemplos são o culto de *Dea Roma* e o culto imperial).

Destacamos, neste momento, o nível das construções e inovações no espaço público: os grandes nomes da vida política do período se envolveram em grandes construções (10). Quanto a isto, eles radicavam na tradição das gerações anteriores, porém construindo numa escala espetacular. Nesta expansão e reconstrução de Roma, templos e monumentos religiosos tiveram um papel predominante. Em termos gerais, um magnífico dispêndio de tempo, dinheiro e esforço foi posto em monumentos religiosos tanto antes como depois da “queda da República” e do estabelecimento do novo regime.

Não é exagero dizer que a competição entre os líderes políticos da República tardia – Sila e Mário, Pompeu e César, Marco Antônio e Otaviano, o futuro Augusto – travou-se, em grande medida, em termos da linguagem religiosa. Suas carreiras foram acompanhadas por presságios de sucesso e triunfo; reivindicavam ligações especiais com deusas e deuses. Uma das melhores declarações sobre este fenômeno talvez seja a de Cícero, quando comentava os méritos de Pompeu, defendendo a idéia de que a ele, e não a seus rivais, devia ser entregue o comando do exército romano no Oriente (*De Imp. Pomp.* 47). Nesta passagem do

discurso, o que mais nos interessa não é somente o significado da declaração de que o sucesso militar é dado a certos homens pelas divindades; é principalmente a linguagem com que a declaração é expressa, com termos que hesitam e relutam em se referir a poderes fora da compreensão humana que podem ser perigosos caso haja uma precisão excessiva ou audaciosa. Felicitas, termo recorrente no discurso, não é sinônimo da nossa "sorte", que é determinada pelo acaso ou o acidente; é um dom das divindades que, assim como dão, podem tomá-la. O general que tem este dom é o único capaz de vencer uma batalha.

Outros acontecimentos mostram mais claramente a direção que a religião tomava neste período. Dois cultos maiores, um dos quais especialmente associado a Augusto e o outro o mais central de todos os cultos romanos, foram postos em estreita associação com a própria casa de Augusto no Palatino. O templo de Apolo foi construído adjacente a ela, e o novo templo de Vesta foi nela incorporado (11). A razão para tal foi que a residência tradicional do pontifex maximus localizava-se no Forum, perto do antigo templo de Vesta. É difícil imaginar um gesto que resuma mais claramente a situação do que a transferência do coração religioso de Roma para o novo domus do imperador-sacerdote.

Desse modo, um meio pelo qual o contato entre os cidadãos divinos e os humanos era mediado era a provisão e a manutenção dos templos. Em todas as épocas de que temos conhecimento, os romanos construíram novos templos e mantiveram aqueles já construídos. Esta era, além disso, uma atividade na qual uma grande quantidade de recursos era investida. Em particular, a criação de novos sítios sagrados, sejam templos propriamente ditos ou santuários com um altar, era tema de interesse público e conflito potencial (12). Muitos templos do período republicano resultaram de promessas de generais em batalhas, que muitas vezes conduziam os contratos e a cerimônia de consagração, mas eram ocasiões oficiais controladas pelos sacerdotes e pelo Senado (13). É possível que famílias nobres tentassem manter seu prestígio se responsabilizando pela construção e manutenção de templos particulares, e, no curso do tempo, o espaço urbano romano se transformou pelo número crescente desses templos, em proeminente posição e que, muitas vezes, nos dão a impressão de um grupamento de colunatas. Eles serviam não apenas como uma imagem visível do domínio militar romano sobre o Mediterrâneo, mas da contribuição de novas divindades em cada estágio dessa conquista.

Como é freqüente na análise histórica, só podemos atestar a importância de uma atividade particular quando é chamada a atenção para ela numa crise. No caso dos templos, temos boas razões para pensar que o governo central romano normalmente cuidava para que não entrassem em decadência. É somente no período da Guerra Civil, quando o governo entrou em colapso que os templos entraram num declínio visível (14). Deuses negligenciados tinham templos negligenciados, e a sua restauração tornou-se um objetivo urgente após a guerra. Se Horácio nos informa o programa de ação, o relato de Augusto em suas *Res gestae* nos conta como lidou com o assunto (15). Há lugar para um certo ceticismo sobre as reivindicações de Augusto e o seu significado: se ele pudesse restaurar tantos templos num só ano, certamente não teria tido tempo para mudanças fundamentais ou para a reconstrução das instituições em colapso. É difícil acreditar que muito mais pudesse ser feito além de uma pintura nas paredes. O que aconteceu, contudo, tem um grande significado.

O período do principado augustano viu também um grande número de construções de templos. O mais espetacular foi provavelmente o templo de Marte Ultor, construído para dominar seu novo Forum. Ele fora prometido na Batalha de Filipos, em 42 AC, quando o ainda Otaviano, combatendo os "assassinos" de seu "pai", invocou o "Vingador". Marte é, como sabemos, o pai de Rômulo e Remo, ancestrais dos Julii. Outro templo magnífico foi construído nos anos 20 AC para Apolo, perto da casa de Augusto no Palatino. Apolo era também um dos deuses protetores de Augusto e responsável por sua vitória sobre Sexto Pompeu, em 38 AC.

Parte da história religiosa romana consiste em uma negociação entre mudança e acomodação da mudança. O outro lado da moeda, contudo, não pode ser negligenciado. Se novos elementos constantemente chegam, antigos são freqüentemente omitidos ou esquecidos. As inovações são mais bem documentadas em nossas fontes do que as perdas, geralmente não documentadas. Tendo ou não documentação para tratá-las, é possível que sempre tenha havido um incessante fluxo de antigos ritos caindo no esquecimento e novos entrando em prática.

Se Augusto prosseguia na tradição dos grandes construtores de templos da República, seus sucessores não seguiram seu exemplo do mesmo modo. A construção dos templos em Roma passou a ser feita principalmente em favor dos novos deuses, isto é, os sucessivos imperadores mortos, declarados diui após

sua morte. O precedente, porém, foi aberto pelo próprio Augusto, que construiu o templo para seu pai adotivo, Divus Iulus, no Fórum romano, mais ou menos onde a multidão fizera-lhe a pira funerária em março de 44 AC, imediatamente após seu assassinato. Cerca de 60 anos depois, o próprio Augusto era deificado por seu sucessor Tibério e pelo Senado do tempo, e seu templo foi construído no Fórum. A partir daí, e até Marco Aurélio, quase todos os Diui tiveram templos, alguns de proporções gigantescas. As antigas divindades, porém, não foram esquecidas, e seus templos tiveram sempre manutenção, mas muitas das construções que não eram dedicadas aos imperadores ou eram para divindades estrangeiras, ou inovadoras a seu modo (16). Certamente a tradição romana de inovação constante era mantida. A escala e a magnificência dos novos templos expressavam a grandeza da capital do Império, mas a antiga abertura e capacidade de inovar pode ainda ser vista em construções como o Panteão – que ainda está de pé, como reconstruído por Adriano – ou o imenso templo dedicado a Vênus e Roma, que era inovador tanto em sua estrutura como na idéia da deusa Roma na própria Roma. É possível, então, apresentar exemplos de inovações rituais em todos os períodos da história romana, buscando o significado desta atividade no contexto da religião.

NOTAS:

- (1) Segundo os relatos tradicionais, Tarquinio foi o quinto rei de Roma, convencionalmente entre 616-579 AC.
- (2) Cf. Dionísio de Halicarnasso. *Roman Antiquities*. 4.62.
- (3) Sobre Tarquínio, ver o verbete "Tarquin" no *Oxford Classical Dictionary*, 1996, 1475.
- (4) Este documento é datado de 289 DC, se a seção é proveniente de um decreto das autoridades de Cumae, que o enviaram ao colégio em Roma, para aprovação.
- (5) BEARD, M., NORTH, J.A., PRICE, S.R.F. *Religions of Rome*, Vol. I, 32-5.
- (6) Plataforma no Fórum de onde os oradores discursavam.
- (7) T. Lívio. I, 18, 6-10.
- (8) Tito Lívio. V, 22
- (9) BAYET, J. *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, p. 122.
- (10) BEARD, M., NORTH, J.A., PRICE, S.R.F. *Religions of Rome*. Vol. I, pp. 121-5.
- (11) BEARD, M., NORTH, J.A., PRICE, S.R.F. *Religions of Rome*, Vol. I, pp. 189-91; 199-201; II, 4.2.
- (12) Cícero, *De domo sua*, 136, aponta duas ocasiões em que tentativas de dedicação foram canceladas pelos pontífices, com base em que não foram aprovadas pela assembleia, o conflito em torno da casa de Cícero é da mesma categoria de problemas.
- (13) Sobre os procedimentos, ver Orlin, E. *Temples, religion and politics in the Roman Republic*. Leiden and New York, 1997.
- (14) Horácio, *Ode*, 3.6.
- (15) *Res gestae*, 20.4.
- (16) O culto estrangeiro mais visível foi o dedicado ao Isis e Serapis, no Campo de Marte.

Bibliografia.

- BEARD, M. "Priesthood in the Roman Republic". In: BEARD, M. & NORTH, J. A. (ed.) *Pagan Priests*. London: Routledge and Kegan Paul, 1990, pp. 17-48.
- BEARD, M., NORTH, J.A., PRICE, S.R.F. *Religions of Rome*. Vol 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- BEARD, M.; CRAWFORD, M. *Rome in the Late Republic. Problems and Interpretations*. New York, Ithaca: Cornell University Press, 1985
- BICKERMAN, E.J. "Consecratio". In: *Le culte des souverains dans l'Empire romain*. Fondation Hardt, Entretiens 19 (1973), Vandoeuvres-Geneva: 3-25
- BURKERT, W. *Ancient Mystery Cults*. Cambridge, MA and London, 1987
- ELSNER, P.T. "Cult and Sacrifice: sacrifice in the Ara Pacis Augustae". *JRS* 81 (1991): 50-61.
- GORDON, R. "The Roman Empire". In: BEARD & NORTH, 1990: 177-255
- GRUEN, E. S. "Studies in Greek Culture and Roman Policy". *Cincinnati Classical Studies*, 7 (1990). Leiden: 34-78
- LINDERSKI, J. "The Augural Law", *ANRW* II, 16.3: 2146-312.

- NORTH, J. A. "Religious Toleration in Republican Rome". *PCPS – Proceedings of Cambridge Philological Society*, 25 (1979): 85-103
- Orlin, E. *Temples, religion and politics in the Roman Republic*. Leiden and New York, 1997.
- PRICE, S.R.F. *Rituals and Power: the Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- PRICE, S.R.F. "From noble funerals to divine cult: the consecration of Roman Emperors". In: CANNADINE, D.. & PRICE, S.R.F. *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, 56-105.
- SCULLARD, H. H. *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*. London: Clarendon Press, 1981.
- TORELLI, M. *Tipology and Structure of Roman Historical Reliefs*. Ann Arbor, 1982.
- WISEMAN, T.P. "Cybele, Virgil and Augustus", *Poetry and Politics in the Age of Augustus*. T. Woodman and D. West (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 117-28

NAS ARENAS DA HISTÓRIA: A IMAGEM DO GLADIADOR E SUAS ATUAIS APROPRIAÇÕES

Claudia P. de Oliveira Costa – NEA/UERJ

Ao enfocarmos a presença do gladiador no cotidiano da sociedade romana na passagem do I d.C. ao II d.C., nos aproximamos mais do que poderíamos supor, de questões atuais que fazem parte de nossa sociedade. Escolhemos desenvolver este debate a partir de semelhanças apuradas entre os jogos de gladiadores e os jogos de futebol. Para além disso, teceremos nossas considerações que visam estabelecer uma relação entre essa imagem do gladiador e as imagens associadas aos jogadores de futebol.

O futebol, como manifestação cultural moderna, foi “regulamentado, organizado e formatado na Inglaterra, a partir de 1863, no contexto da Revolução Industrial...”⁽¹⁾ Contudo, uma gama de manifestações culturais, as quais o sociólogo Maurício Murad classifica como “formas arcaicas do jogo de bola” são identificáveis ao longo da história das sociedades, quer ocidentais ou orientais.⁽²⁾ Nos debruçando sobre os comentários tecidos por Murad ao longo de sua obra, percebemos que, assim como a luta de gladiadores, o futebol também possui um componente ligado à esfera do sagrado e que é mantido até os dias de hoje.

Atualmente o futebol é praticado em todo o mundo e é responsável pela produção e a difusão de um conjunto de símbolos e insígnias próprios, mundialmente reconhecidos. Trata-se de um fenômeno global que encontra a sua expressão máxima a cada quatro anos, quando ocorre então o “megaevento” que reúne as equipes mais bem preparadas de todos os continentes: a Copa do Mundo! Mesmo não sendo uma modalidade de luta, consideramos que o futebol, assim como outrora fora a luta de gladiadores, é uma manifestação sócio-cultural responsável pela difusão de valores, comportamentos e signos, mantendo sempre uma estreita ligação com os ritos sagrados e a construção de uma identidade que visa a individualização de um grupo perante o mundo.

De acordo com Richard Giulianotti, “a nação foi a principal unidade administrativa do futebol durante todo o século XX.”⁽³⁾ Para desenvolver essa afirmativa, o autor argumenta que, dentro das práticas futebolísticas, há tipos específicos de identidades que são euforizados ou disforizados e excluídos. Entretanto, Giulianotti destaca que “há uma multiplicidade de identidades nacionais em qualquer nação, distinguíveis ao longo de linhas estruturais específicas ou de linhas ideológicas, tais como aquelas relacionadas à religião, à classe, à etnia ou à identificação com um soberano específico.”⁽⁴⁾

Nos aprofundaremos na argumentação de Giulianotti para propor nossa interpretação do caso da apropriação da imagem do gladiador por alguns jogadores de futebol italiano e pela própria mídia desportiva deste país. Ocorre que, sendo a Itália uma “jovem nação em um Velho Continente”⁽⁵⁾, percebemos a necessidade de criar ou apelar para sentimentos que, uma vez exaltados no imaginário popular, dessem conta de forjar o “ser italiano”. João Fábio Bertonha dedica parte de sua obra à discussão da temática da identidade nacional italiana e sintetiza com propriedade essa idéia, ao afirmar que: “Para ‘criar os italianos’ que faltavam à nação, o Estado se aproveitou de alguns elementos protonacionais de identificação que já existiam antes (...) e permitiam (...) que os italianos, apesar de tudo, se vissem como um povo à parte diante dos outros. Esses elementos foram a língua, a cultura e a literatura, as quais foram o ‘cimento’ utilizado para fazer dos italianos uma nação”⁽⁶⁾

Desenvolvendo melhor seus argumentos, Bertonha enfatiza ainda, o papel que a escola primária, o Exército e a História desempenharam na construção e no constante reforço dessa nascente identidade nacional. A História, para Bertonha, funcionaria como a sustentação e a identificação entre os indivíduos das regiões italianas, apelando-se, não raro, para um passado ou origem comum. Tal perspectiva, ressalta o autor, foi amplamente utilizada pela propaganda fascista no sentido de exaltar o nacionalismo do povo italiano.

Continuando com sua análise sobre tal fenômeno, Bertonha destaca mais um elemento que, para nossa pesquisa, juntamente aos aspectos históricos, se revela assaz interessante: a utilização do futebol como agente capaz de fomentar sentimentos nacionalistas. O autor afirma que, durante o regime fascista de Mussolini, até mesmo os termos do jargão futebolístico eram traduzidos, para a língua italiana, em um nítido esforço de integração entre Estado e nação.

O autor observa ainda um terceiro elemento, fundamental para continuarmos nossas indagações: a pesquisa arqueológica. A respeito disso, ele afirma: “A pesquisa arqueológica da época romana, por exemplo, foi incentivada, mas desde que chegasse à conclusão adequada, ou seja, a de uma continuidade

entre os romanos e os italianos, o que reforça a idéia da grandeza imperial italiana e a existência de uma Itália eterna.”(7)

Posto isso, nos questionamos sobre a dimensão e/ou o alcance de tais premissas na sociedade italiana do século XXI, considerando o evidente processo de globalização em constante marcha no continente europeu. Nos questionamos ainda, sobre as implicações das novas leis em vigor pela União Européia para a Liga Italiana de Futebol: times recheados de “ex-estrangeiros”(8) em seus elencos e espaço cada vez mais reduzido para os “italianos natos”. Inferimos que tal panorama interfere na composição de um ideal de Itália, no qual aspectos de Roma na Antigüidade são euforizados como forma de reafirmar a identidade italiana, retomando-se assim, os conceitos de Giulianotti.(9)

Admitimos que este ideal estaria sendo incorporado ao ambiente futebolístico, em contraposição a “invasão” de elementos estranhos ao país ou ao conceito de identidade (grupos semióticos) que, como já foi visto, vem tentando ser forjado de diversas maneiras ao longo dos anos, desde a unificação. Tal constatação pode ser observada no vocabulário futebolístico, que emprega palavras como *gladiatore*, *imperatore*, *tridente* e *colpo*(10) para se referir a determinados atletas, formação tática ou lances da partida, respectivamente.

O que dizer, então, de torcedores que comparecem às partidas caracterizados como césares ou gladiadores?



Torcedor italiano durante o jogo Itália X Alemanha – Copa de 2006

Mesmo fenômeno se constata ao observar as manifestações das torcidas que portam e ostentam faixas alusivas à Antigüidade romana, como os seguintes exemplos:



Figuras 2 e 3: Torcida da A. S. Roma portando faixas e cartazes em seu estádio, o Olímpico.

Entendemos tais fenômenos como um duplo caso de aplicação do binômio tática e estratégias, criado por Certeau. No que tange ao gladiador na Antigüidade romana, afirmamos que dentro de seu contexto social original, tratava-se uma figura morta, considerado um infame. No entanto, por meio dos

sucessos obtidos durante suas exposições nas arenas, construía para si uma imagem com um forte apelo, principalmente entre as mulheres, que era amplamente difundida até mesmo fora dos limites da arena.⁽¹¹⁾ Trata-se, portanto, da “arte do fraco [o gladiador], diante da estratégia do mais forte [os valores e ideais romanos], sem que, no entanto, essa interação se desse pela via da resistência violenta.”⁽¹²⁾ Tal constatação nos conduz a outra categoria desenvolvida por Certeau: a bricolage, que é definida como a apropriação, de forma astuciosa, dispersa, insinuante, silenciosa e quase imperceptível, das insígnias e dos valores de um verdadeiro herói.

Outra possibilidade ganha espaço ao nos questionarmos o valor social e/ou moral dado ao jogador de futebol no início do século passado e como esta realidade mudou nas últimas décadas. A supervalorização destes atletas contribui para torná-los símbolos ideais de uma nova ordem social, cada vez mais distante dos signos pejorativos atribuídos a estes profissionais há décadas. Com isso, o futebol se torna uma atraente opção, como outrora fora as arenas, para aqueles que, não sendo “bem nascidos”, procuram fama, prestígio e poder por uma via marginal. Em contrapartida, seguindo os mesmos exemplos da Antiguidade⁽¹³⁾, observamos também cada vez mais evidente, a participação de indivíduos de origem sócio-econômica privilegiada, no universo do futebol.

Neste caso, apontamos um resgate dessa concepção de gladiador relacionado a ideais como bravura, destreza, coragem e virilidade. No contexto social contemporâneo, enfocamos a figura do jogador de futebol que, a partir de suas façanhas nos gramados, é comparado a uma imagem pré-concebida do gladiador da Antiguidade. Assim como este último, o jogador da atualidade incorpora os mesmos ideais anteriormente citados, tornando-se um símbolo atraente e de forte apelo para a sociedade de consumo na qual estamos inseridos⁽¹⁴⁾. Ao mesmo tempo, reafirma sua identidade enquanto romano, perante a pluralidade cultural de, outrora um império no auge de sua expansão e agora, de uma Itália membro de um grande bloco econômico.

NOTAS:

(1) MURAD, Maurício. *Dos pés à cabeça - elementos básicos de Sociologia do Futebol*. Rio de Janeiro: Irradiação Cultural, 1996. - p.: 91.

(2) Idem. - p.p.: 84-91. Nestas páginas, o autor descreve o *Tsü Tsü*, um ritual de guerra da antiga China (c. 2600 a.C.), no qual os pés teriam papel importante por serem “...a base do corpo, que é o lugar da vida...”; descreve o *Kemary*, jogado no Japão desde c 2600 a.C.; o *Tlachtlí*, que o autor classifica como uma “forma ancestral de futebol na América pré-hispânica” e que tinha seu momento culminante quando havia a execução ritualística de um dos jogadores, sacralizando o espaço com o derramamento de sangue; o *Epyskiros* e o *Harpastum* na Grécia e em Roma respectivamente, onde praticados quase exclusivamente pela aristocracia e tinham sua realização ligada ao culto a Baco (Dionisos) e, finalmente o *Calcio*, que seria uma “reedição histórica do *Harpastum* romano na Itália pré-moderna”(século XIV) e que, até hoje dá nome ao jogo de futebol para os italianos.

(3) GIULIANOTTI, R. *Sociologia do Futebol - dimensões históricas e socioculturais do esporte das multidões*. Trad.: W. N. C. Brant e M. de O. Nunes. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2002. - p.: 53.

(4) Idem. *Ibidem*.

(5) Usamos esta expressão para contextualizar o processo de formação do Estado Italiano durante os séculos XIX e XX.

(6) BERTONHA, J. F.. *Os Italianos*. São Paulo: Editora Contexto, 2005. – p.: 57.

(7) Idem. - p.: 63.

(8) Usamos esta expressão para definir os jogadores oriundos de países integrantes da União Européia que, antes da formação deste bloco econômico, eram contados como estrangeiros nos elencos dos times e hoje usufruem de uma cidadania comum. A título de esclarecimento, até o início da década de 90 do século XX, somente era permitida, na formação do time que iria entrar em campo, uma cota máxima de três jogadores estrangeiros. Com o conceito de cidadania ampliado pela legislação da UE, este número fugiu a um controle rígido e esta regra ficou praticamente restrita aos casos de jogadores provenientes de outros continentes.

(9) Ver nota 03

(10) Gladiador, imperador, tridente e golpe, respectivamente. Tradução nossa.

(11) COSTA, Claudia P. de O.. *Táticas e Estratégias: o gladiador na Roma Imperial de meados do I d.C. a meados do II d.C.*. Monografia de Graduação orientada pela Profª. Drª. Maria Regina Candido, IFCH/UERJ, Rio de Janeiro: 2005.

(12) CERTEAU, Michel de. *Op. Cit.* – p.47. *Apud.*: COSTA, Claudia P. de O.. *Op. Cit.* – p.: 35.

(13) “Verificamos, porém, que o ato de descer às arenas e combater como gladiador se configurava, não raro, em uma atraente perspectiva e este fato é lembrado por várias vezes em obras da literatura latina como aquelas de Suetônio e Elio Lampridio. Suetônio narra, na biografia de Calígula, as “descidas à arena” deste imperador. Lampridio faz o mesmo em relação a Cômodo. (...) Fica evidente que, ao narrarem as aventuras destes dois imperadores pelas arenas romanas, estes autores o fazem como forma de deplorar o comportamento dos mesmos, que seria marcado pelos excessos e pelo caráter duvidoso. A figura do gladiador é, nesse caso, associada à desmedida, à barbárie, sendo utilizada para ressaltar os aspectos negativos da personalidade dos governantes. No entanto, analisando-se o fato pela ótica inversa, temos dois imperadores que, ainda que por alguns instantes, desejavam ou almejavam equiparar-se de alguma forma ao exemplo de bravura, virilidade e coragem oferecido pelos gladiadores, de forma bem semelhante ao Gracchus da VIIIª Sátira de Juvenal.” *Idem.* – p.p.: 38-9.

(14) Exemplo patente é a participação de jogadores de futebol, caracterizados como gladiadores, em propaganda de uma popular marca de refrigerantes

Catálogos (documentação textual, imagética e epigráfica):

mediacenter.gazzetta.it/MediaCenter/it.sports.yahoo.com/050424/8/7r8u.html
www.francescototti.it
www.asroma.it

AUGENTI, Domenico. *Spettacoli del Colosseo nelle cronache degli antichi*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2001

JUVÉNAL. *Satires*. Trad. Pierre de Labriolle e François Villeneuve. Paris: Les Belles Lettres, 1951.

KÖHNE, E. e EWIGLEBEN, C. (org.). *Gladiators and Caesars: the power of spectacle in Ancient Rome*. Trad.: Ralph Jackson. Los Angeles: University of California Press, 2000.

VARONE, Antonio. *Erotica Pompeiana – iscrizioni d'amore sui muri di Pompei*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1994.

Dicionários e verbetes consultados:

FERNANDES, Francisco e outros. *Dicionário Brasileiro Globo*. São Paulo: Editora Globo, 1993

FREDOUILLE, J.-Cl. “Ludi”. In: _____. *Dictionnaire de la civilisation romaine*. 2ª ed. Paris: Larousse, 1995. – p.105. (Collection Références Larousse, dir. Emmanuel de Waresquiel).

FREDOUILLE, J.-Cl. “Uenatio”. In: _____. *Dictionnaire de la civilisation romaine*. 2ª ed. Paris: Larousse, 1995. – p.48. (Collection Références Larousse, dir. Emmanuel de Waresquiel).

HACQUARD, G., DAUTRY, J., MAISANI, O.. “Principales catégories de gladiateurs”. In: _____. *Guide Romaine Antique*. 43ª ed. Paris: Hachette, 1996. – p.: 159 (Collection Roma, dir. Guy Michaud).

LAMBOLEY, J.-L. “Gladiator”. In: _____. *Lexique d'histoire et de civilisation romaines*. Paris: Ellipses, 1995. – p.: 190.

LAMBOLEY, J.-L. “Ludi”. In: _____. *Lexique d'histoire et de civilisation romaines*. Paris: Ellipses, 1995. – p.: 214.

LORIOT, X., BADEL, C.(dir.). “Spectacles”. In: _____. *Sources d'histoire romaine; Ier. Siècle av. J.-C. au début du Ve. Siècle apr. J.-C.* Paris: Larousse, 1993. p.p. 485-6

MOSCI SASSI, M. G.. *Il linguaggio gladiatorio*. Bologna: Pàtron Editore, 1992.

Bibliografia:

ARIÈS, P., DUBY, G. (orgs.). *História da Vida Privada*. v.1: do Império Romano ao ano mil. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

BARTON, Carlin. *The Sorrows of the Ancient Roman: the gladiator and the monster*. Princeton: University Press, 1996.

- BÉRARD, C.. *Iconographie, Iconologie, Iconologique*. Paris, 1983.
- BERTONHA, J. F.. *Os Italianos*. São Paulo: Editora Contexto, 2005.
- CARCOPINO, Jérôme. *A vida cotidiana em Roma no apogeu do Império*. Lisboa: Livros do Brasil, s/d.
- CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano – artes de fazer*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Editora Vozes, 2ª edição, 1996.
- CHARTIER, Roger. “Estratégias e Táticas: De Certeau e as ‘artes de fazer’”. In.: _____. *À Beira da Falésia – a história entre certezas e inquietude*. Trad. Patrícia C. Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade, 2002.
- CHRISTOL, M e NONY, D. *Roma e o seu Império: das origens às invasões bárbaras*. Trad. Fernanda Branco. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2000.
- COARELLI, F. “L’armamento e le classi dei gladiatori”. In.: LA REGINA, A.(org.). *Sangue e Arena*. Roma: Electa, 2001. – p.p.: 153-164.
- COSTA, Claudia P. de O.. *Táticas e Estratégias: o gladiador na Roma Imperial de meados do I d.C. a meados do II d.C.*. Monografia de Graduação orientada pela Profª. Drª. Maria Regina Candido, IFCH/UERJ, Rio de Janeiro: 2005.
- FOER, Franklin. *Como o futebol explica o mundo: um olhar inesperado sobre a globalização*. Trad.: C. A. Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- GARRAFFONI, Renata S. *Bandidos e Salteadores na Roma Antiga*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 1ª edição, 2002.
- GARRAFFONI, Renata S. *O conflito no espaço público: a arena romana em discussão*. Artigo. In: Boletim do CPA, Campinas, n.º 11, Jan-Jun 2001.
- GARRAFFONI, Renata S. *Gladiadores e transgressão social: algumas considerações sobre uma nova abordagem social*. Artigo. In: Boletim do CPA, Campinas, n.º 7, Jan-Jun 1999.
- GARRAFFONI, Renata S. *Técnica e destreza nas arenas romanas: Uma leitura da gladiatura no apogeu do Império*. Tese de Doutorado orientada pelo Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari, IFCH/UNICAMP, Campinas: 2004.
- GARRAFFONI, Renata S.. *Gladiadores e a Modernidade*. (artigo) In.: www.historiaehistoria.com.br/indice.cfm?tb=historiadores
- GIULIANOTTI, Richard. *Sociologia do Futebol - dimensões históricas e socioculturais do esporte das multidões*. Trad.: W. N. C. Brant e M. de O. Nunes. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2002.
- GREIMAS, A. J.. *Semiótica e Ciências Sociais*. São Paulo: Cultrix, 1981.
- GRIMAL, Pierre. *O Império Romano*. Lisboa: Edições 70, 1999.
- LOVISARO, M. e NEVES, Ledy C.(orgs.). *Futebol e Sociedade - um olhar transdisciplinar*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005.
- MANCIOLI, Danila. *Giochi e Spettacoli*. Roma: Edizioni Quasar, 1987. (Coll. Vita e Costumi dei Romani Antichi)
- MURAD, Maurício. *Dos pés à cabeça - elementos básicos de Sociologia do Futebol*. Rio de Janeiro: Irradiação Cultural, 1996.
- PAOLI, Ugo E. *Urbs; la vida en la Roma Antigua*. Barcelona: Editorial Iberica, 1990
- ROBERT, J-N. *Os prazeres em Roma*. São Paulo: Martins Fontes, 1995
- ROSTOVITZEFF, M. *História de Roma*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.
- ROULAND, N. *Roma, democracia impossível?, os agentes do poder na Urbe Romana*. Trad. Ivo Martinazzo. Brasília: UNB, 1997.
- SEGALEN, Martine. *Ritos e Rituais*. Publicações Europa-América: 1998. (Col. Saber)
- VEYNE, Paul. *Le pain et le cirque; sociologie historique d’un pluralisme politique*. Paris: Seuil, 1976.
- VILLE, Georges. “La guerre et le munus.” In.: BRISSON, Jean-Paul (dir.). *Problèmes de la guerre à Rome*. Paris: Mouton & Co et École Pratique des Hautes Études, 1969.
- WIEDEMANN, Thomas. *Emperors and Gladiators*. New York: Routledge, 1995.

HIEROFANIAS CONSTANTINIANAS: A TEOLOGIA POLÍTICA DE CONSTANTINO I

Diogo Pereira da Silva – LHIA/IFCS/UFRJ

Nesta comunicação buscamos apresentar as considerações iniciais sobre as hierofanias na vida do Imperador Constantino I, o Grande (306-337), presentes no *Panegírico Latino VII* (VI); na *Vida de Constantino*, de Eusébio de Cesaréia; e em *Sobre a Morte dos Perseguidores*, de Lactâncio. A partir dessa realidade documental textual, que inclui textos de origem politeísta e cristã, e de seus autores, traçaremos ponderações sobre o papel das hierofanias na teologia política de Constantino.

Esta comunicação se origina das reflexões do projeto que desenvolvo sob orientação da Profª. Drª. Norma Musco Mendes, no âmbito do LHIA, no qual me proponho analisar os caracteres legitimatórios, e a construção da imagem do Imperador Constantino I, levantando a hipótese da “legitimação multifacetada”, uma característica própria deste governo, a qual seria a conjugação de caracteres cristãos e politeístas (pagãos), sendo um desenvolvimento do novo momento vivido pelo Império Romano após as transformações estruturais sofridas a partir de inícios do III século (ALFÖLDY, 1989, 172 ss). Neste projeto objetivo estudar a construção da imagem de Constantino I a partir dos discursos dos agentes integrados à propaganda imperial, seja cristãos ou politeístas, relacionando-os com a documentação de cultura material, como os marcos arquitetônicos, as epígrafes e as moedas, objetos de comunicações anteriores.

Por hierofania seguimos os estudos de Mircea Eliade, para o qual esta é *algo de sagrado que se nos revela*, seria a “a manifestação de algo ‘de ordem diferente’ – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo ‘natural’, ‘profano’” (ELIADE: 1999, 17). Sendo a hierofania, na concepção de Eliade, uma genuína manifestação de poder, uma vez que o sagrado, representando algo que não pertence ao domínio do natural, visível e sensível, encontra-se, saturado de ser, de potência, de ação criadora, que é colocada em movimento para produzir a realidade e garantir a sua perpetuação.

Segundo Gilvan da Silva, “o sagrado é uma categoria pertencente por excelência ao âmbito da experiência religiosa, razão pela qual, os contornos sagrados do poder podem ser mais bem observados em sociedades nas quais as práticas e concepções religiosas encontra-se de tal modo internalizadas que se torna impossível conceber o exercício do poder político sem que este de algum modo esteja associado com a religião, a exemplo do que acontece nas sociedades antigas nas quais o Estado, seja ele representado pela comunidade dos cidadãos (a *ciuitas* ou a *politeia*) ou por um chefe excepcional, é tido como a materialização da transcendência, a totalidade que institui a ordem e fixa a permanência de tudo o que é justo, propício e desejável” (SILVA: 2003, 100-101).

Como norteamento teórico, em nosso esboço, nos utilizaremos da categoria *realidade sagrada* para entender os componentes simbólicos da soberania exercida pelo imperador. Esta categorização, segundo Gilvan da Silva embasa-se em três princípios fundamentais (SILVA: 2003, 102): (1) aquilo que poderíamos definir como teologia política, ou seja, a concepção de que o regime político (no caso a monarquia) reproduz em alguma medida o que ocorre nas esferas celestes ou foi dado a conhecer aos homens por intermédio das potestades sobrenaturais e que a legitimidade do rei para governar é de origem sobrenatural; (2) a ação do soberano em face do sagrado, o seu direito de intervir em assuntos religiosos ao mesmo tempo em que se incumbe das tarefas ordinárias de defesa e de justiça; (3) a existência de todo um repertório de atributos visíveis e invisíveis que expressem a inserção do soberano no mundo divino.

Contextualizando nosso objeto, o Império Romano da época de Constantino apresenta-se-nos como resultante das profundas transformações que ocorreram no século III. No período de meio século anterior à ascensão de Diocleciano (284-305), cerca de vinte imperadores governaram o Império. A profunda preocupação com as fronteiras e o declínio da influência senatorial encorajou um clima no qual vários generais, animados com seus sucessos militares, foram compelidos à púrpura.

Poucos imperadores conseguiram diminuir o poder de seus generais, Valeriano dividiu o Império com seu filho Galieno, não apenas para garantir a sucessão, mas também para prover o Império de uma liderança eficaz em cada frente. Na década de 270, Aureliano (270-275) cunhou moedas que continham a legenda DEO ET DOMINO NATO (Cohen, v. VI. 200), em um esforço de elevar-se ante aos generais e da população em geral, demonstrando assim de modo incisivo, que a práxis política escapa por completo a qualquer ingerência humana, sendo definida tão-somente por fatores extramundanos.

Diocleciano, proclamado imperador pelos seus oficiais em 284, e engajado numa guerra civil logo em seguida, permaneceu na mesma posição precária de seus predecessores. Buscando fortalecer sua posição, dividiu as porções do Império com três outros imperadores, promovendo a si e seu colega Maximiano como filhos de Júpiter e Hércules, respectivamente.

Uma elaborada explicação teológica subseqüentemente evoluiu para explicar a origem divina e as relações entre os quatro monarcas. Em Trier, em 291, um orador anônimo identificou Diocleciano como o “Júpiter, não o que nos legou a lenda, mas o visível e presente”, e Maximiano como “Hércules que não era um estrangeiro, mas o imperador” (PL XI.10.5). No palácio de Diocleciano demandava-se que seus súditos adorassem-no como se fosse um deus – provavelmente prostando-se a ele (c.f. EUTRÓPIO. *Compêndio* 9.26; AURELIO VICTOR, *De Caesaribus*. 39). Cunhar-se-ão moedas celebrando a proteção de IVPITER CONSERVATOR AVGVSTORVM, a HERCVLI VICTORI, ao SOLI INVICTO, entre outras moedas.

A idéia principal por detrás da teologia política era a de que a unidade e paz dependiam do culto universal das deidades tradicionais.

A *pietas* tradicional, então, foi a base da tentativa de restituição do Império empreendida por Diocleciano. Reafirmando a relação correta de Roma com suas deidades protetoras não apenas para fortalecer a Tetrarquia e revigorar o sistema legal, como também mostrar a gratidão pelos vinte anos de reinado e buscar continuar a seguridade no futuro.

Nesse contexto insere-se a “Grande Perseguição”, iniciada em 303-304, que só terminará oficialmente em 311, com o chamado “Edito de Galério”.

Em meio à perseguição, no ano de 305, Diocleciano e seu colega Maximiano abdicam à púrpura, ascendendo em seus lugares Galério e Constâncio Cloro, respectivamente. No entanto, o novo sistema desenvolvido por Diocleciano entra em colapso após a repentina morte de Constâncio no ano seguinte, e a aclamação de Constantino, seu filho, e Maxêncio, filho de Maximiano – aliados do novo arranjo político posterior à abdicação de Diocleciano e Maximiano Herculéo.

A instabilidade política se manterá até 313, quando restam apenas dois imperadores, Constantino, no Ocidente, e Licínio, no Oriente, situação que terá seu término no ano de 324, quando da guerra entre os imperadores, e a vitória de Constantino, que se torna o senhor único do Império Romano.

Assim, o representante do poder, na passagem do III para o IV século, era concebido não apenas como o titular legítimo da autoridade pública, o representante de uma entidade supra-individual que poderíamos identificar como *Res publica*, ou como o responsável supremo pela defesa do Império, mas igualmente como alguém que mantinha uma relação especial com o mundo divino.

Agora nos deteremos na análise da documentação a ser utilizada nessa apreciação. Nosso *corpus* documental obedeceu aos seguintes critérios: (1) a contemporaneidade entre o autor e o fato narrado. O que excluiu histórias eclesiásticas posteriores (como as de Sozomeno, e Sócrates), breviários (Eutrópio, Aurélio Victor). E (2) à narração de uma hierofania.

Desse modo, afiguram-se três relatos de manifestações do sagrado na vida do imperador em questão, dos quais dois (o de Eusébio de Cesaréia, e o de Lactâncio) se referem à mesma manifestação, qual seja, a aparição de um sinal sagrado a Constantino às vésperas da batalha contra Maxêncio (para a qual concordamos a data de 312), e um (autor Anônimo) refere-se à aparição de Apolo a Constantino.

Em primeiro lugar, estabeleceremos preâmbulo sobre os autores dos textos, a seguir reproduziremos os relatos, por fim, traçaremos nossas considerações acerca da teologia política de Constantino.

Sobre a vida de Lactâncio todos seus comentadores serão unânimes na seguinte constatação: pouco sabemos sobre ele. A nossa principal fonte que se refere a sua vida é o *De uiris illustribus*, de Jerônimo (340-2 – 420), composto entre 392-3. A octogésima biografia é a de “Firmiano, conhecido também como Lactâncio”.

Atribui-se a data nascimento de Lactâncio à década de 250, e sua morte, a cerca de 320-5, seu local de nascimento varia de Firmio, na Itália, ou ao Norte da África, de onde partiu para a Ásia Menor a mando de Diocleciano. Os únicos dados concretos de sua vida são o emprego de professor de retórica latina na corte de Nicomédia, durante o reinado de Diocleciano (284-305), onde possivelmente se converteu ao cristianismo, e conheceu Constantino. O outro dado concreto é que foi tutor de Crispo, filho de Constantino, em Trier, tendo morrido antes da morte deste (ocorrida em 326).

As obras que se preservaram são principalmente as de cunho exegético – “Sobre a obra de Deus”, “Instituições Divinas”, “Sobre a Ira de Deus” e o “Epítome” – e o “Sobre a morte dos perseguidores”, obra histórico-apologética, escrita entre os anos de 315 e 320.

Lactâncio, para nós, foi uma das figuras que mais influenciaram as reflexões cristãs de Constantino, como estas são apresentadas na “Oração à Assembléia dos Santos”, acerca da providência, da criação do homem, da refutação das filosofias, entre outras.

Eusébio de Cesaréia (c. 260- c.340). Sobre o local de seu nascimento, sua família e conversão pouco se sabe, havendo algumas hipóteses, que estabelecem sua origem na Palestina, em uma família pagã, de origem grega ou muito helenizada. Eusébio possivelmente não era judeu, devido ao tom com que se refere aos mesmos. Outros crêem que sua família fosse de origem cristã. Devido à sua posterior relação com Constantino, a quem foi apresentado durante a viagem do mesmo à região, no ano de 296, alguns autores sugerem que Eusébio provinha de uma família rica, e importante.

De sua formação intelectual, temos que foi discípulo de Panfílio e seu colaborador na escola de Cesaréia. Após o martírio do mestre (em 310), e com o agravamento das perseguições Eusébio fugiu para Tiro, e posteriormente para o Egito, onde foi preso, sendo solto em 311. Não se sabe como escapou da morte ou mutilação, o que levantou acusações de apostasia sobre ele. Eusébio foi bispo de Cesaréia de 313 até sua morte, c. 340.

Eusébio foi uma das figuras cristãs mais influentes da corte de Constantino, sendo autor de um discurso laudatório aos trinta anos de reinado do Imperador, e após sua morte, de uma biografia (*Vida de Constantino*), na qual realça o aspecto providencialista de Deus, que se manifestou através desse imperador, realçando os bons aspectos da vida do imperador e sua relação com a Igreja. Sua tese era que Deus, em sua providência, elevou um imperador para trazer a paz, não só aos cristãos, mas ao Império.

Sobre o autor Anônimo do Panegírico Latino VII, sabemos que era um homem de meia idade à época do pronunciamento do discurso (com cerca de 45-50 anos), donde se supõe ter nascido entre 260-265, oriundo da cidade de Autún, na Burgúndia, o que pode ser inferido a partir de sua invocação orgulhosa ao Templo de Apolo desta cidade. Diz-nos também que fora professor de retórica, e que desempenhou cargos na cidade, além de ter sido jurista. Sua carreira o levou a trabalhar na corte de Trier em algum momento de sua vida, possivelmente como *magister libellis*, relacionado a casos de direito privado.

A crítica data o discurso no ano de 310, devido menção à morte de Maximiano (XIV,5) causada por suas pretensões imperiais, e à campanha de Constantino no Reno, ocorrida no mesmo ano. O lugar do discurso, possivelmente, foi a capital Trier, pois nosso orador nos fala que escreve o discurso sobre o Reno (XIII,2).

O panegírico de nosso autor Anônimo é de valor inestimável para o estudo da ideologia imperial, e da teologia política, na passagem do III para o IV século.

Excertos trabalhados:

Lactâncio, MP XLIV, 5:

“Constantino foi advertido em sonhos para que gravasse nos escudos o signo celeste de Deus e entrasse desse modo na batalha. Pôs em prática o que lhe havia sido ordenado e, fazendo girar a letra X com sua extremidade superior curvada em círculo, gravou o nome de Cristo nos escudos.” (O grifo é nosso)

Eusébio de Cesaréia, *Vida de Constantino* I, XXVIII – XXIX:

XXVIII. Conforme ele [Constantino] disse, estava em fervorosa prece e súplicas para que se revelasse a ele quem era o Deus, e estendendo sua mão direita, para que o ajudasse nas presentes dificuldades. *E enquanto ele estava rezando desse modo fervorosamente entretido, um maravilhoso sinal vindo do céu apareceu para ele*, devido a essa natureza poderia ser difícil acreditar nisso se fosse contado por outra pessoa. Mas desde que o vitorioso imperador tempos depois relatou o acontecimento para o escritor dessa história, quando foi honrado com sua companhia, e confirmou seu relato sob juramento, quem poderia hesitar em acreditar na narração, desde que o testemunho posterior estabelece sua veracidade? *Ele disse que à tarde, quando o dia estava começando a declinar, ele viu com seus próprios olhos o troféu de uma cruz de luz nos céus acima do sol, e circundado pela inscrição, NESTE SÍMBOLO TRIUNFE. Com esta visão ele ficou admirado, e todo seu exército também, o qual o seguia na expedição, e testemunhou o milagre.*

XIX. Ele disse, porém, que duvidou dentro de si qual a importância que esta aparição poderia ter. E enquanto ele continuou a ponderar e pensar sobre esta questão, a noite subitamente chegou; *então em seu sono o Cristo de Deus apareceu a ele com o mesmo sinal que ele havia visto nos céus, e ordenou-lhe que fosse feita uma cópia daquele sinal que ele vira nos céus, e que o usasse como uma proteção em todos os confrontos com os inimigos.* (O grifo é nosso)

Anônimo, *Panegíricos Latinos*, VII (VI) 21, 4-7

XXI. 4. *Pois imagino viste, Constantino, a teu protetor Apolo, acompanhado da Vitória, oferecer-te coroas de louro das quais cada uma te traz o presságio de trinta anos.* Este é, com efeito, o número das gerações humanas que de todas as formas te devem, e que prolongarão tua vida para além da velhice de Nestor. 5. E, em verdade, por que digo “creio”? *Tu viste ao deus e te reconheceste sob as formas daquele a quem os cantos divinos dos poetas predisseram estava destinado o império de todo o mundo.* 6. Estimo que este reino chegou agora, posto que és tu, imperador, igual a ele, jovem, alegre, salutar e belíssimo. 7. Com razão, pois, tendo honrado tu estes augustos templos com oferendas tão ricas que eles não se precipitam já as antigas oferendas e que todos os templos parecem já chamar-te com seus votos, em especial o de nosso Apolo, cujas águas ardentes castigam os perjúrios que tu, mais que ninguém, deves detestar. (O grifo é nosso)

Como falado no início de nossa comunicação, hierofania seria “a manifestação de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural” (ELIADE: 1999, 17), no excertos supracitados apresentam dois momentos da vida de Constantino, no primeiro, representado pelo Panegírico, temos a manifestação de Apolo a Constantino após suas campanhas na Gália, em fins da década de 300; no segundo, temos a aparição de um sinal sagrado a Constantino, e a aparição de Jesus Cristo ao Imperador (no caso de Eusébio). Passemos inicialmente os relatos cristãos.

Nesse caso, há dois relatos acerca da mesma hierofania, em Lactâncio – aparição de um cristograma em seu sonho, o qual foi gravado nos escudos dos soldados –, em Eusébio, a aparição de uma cruz de luz no céu circundada pela frase “Nesse símbolo triunfe”, seguida de um sonho no qual Cristo aparece ao imperador ordenando-lhe que fizesse um troféu de guerra igual àquele sinal.

Esse é um dos pontos principais da vida de Constantino, e os relatos evoluem com o passar do tempo, se no início (na década de 310), Lactâncio só fala de um sinal que apareceu em sonho a Constantino, e foi gravado nos escudos; relato que foi totalmente omitido por Eusébio de sua *História Eclesiástica* (composta nas décadas de 310-320), a qual é contemporânea a esse relato de Lactâncio. Posteriormente há toda uma narrativa sobre o aparecimento desse símbolo a Constantino, e ainda com a aparição de Cristo em sonhos, ou na realidade – como num dos relatos de Sózomeno, o qual não trabalharemos pelas escolhas apresentadas anteriormente.

O relato que se tornou dominante acerca de Constantino, foi o que pela primeira vez apareceu na “*Vida de Constantino*”, escrita por Eusébio após a morte do imperador, como uma biografia laudatória ao falecido imperador. Se na “*História Eclesiástica*” não há hierofania, Deus não envia sinal a Constantino, na “*Vida de Constantino*”, o sagrado se manifesta com o envio de um sinal a Constantino, além disso, Cristo ordena-lhe, em sonho, que seja feito um troféu de guerra, e mais à frente o imperador chama sacerdotes cristãos para lhe ensinar sobre a doutrina cristã. Perceptível a diferença entre ambos os relatos de Eusébio, a justificativa para essa diferença repousa no seguinte fato: “o vitorioso imperador tempos depois relatou o acontecimento para o escritor dessa história, quando foi honrado com sua companhia, e confirmou seu relato sob juramento, quem poderia hesitar em acreditar na narração, desde que o testemunho posterior estabelece sua veracidade?” (VC I, XXVIII).

Isso significa que Eusébio só cerca de cinco, ou mais anos depois, soube dessa aparição através de Constantino, mas sua “*História Eclesiástica*”, não narra inclusive a morte de Licínio, ocorrida doze anos depois da batalha? Relato que aparece em um livro acrescido numa possível edição revista, haja vista que há na própria “*História Eclesiástica*” provas de uma revisão, como mostra o seguinte acréscimo: “Maxêncio caiu em Roma ao impacto de Constantino, enquanto o outro, sobrevivendo muito pouco tempo no Oriente, sucumbiu nas mãos de Licínio, que então ainda não estava transtornado” (HE. IX, IX, 1)

Licínio “transtornado” é uma clara referência ao conflito entre ele e Constantino, e uma “pequena perseguição” narrada por Eusébio, que teria sido realizada por Licínio, em represália à conduta pró-cristã de Constantino, o que terminou em 324 quando Licínio foi derrotado e morto por Constantino.

Além disso, não foi apenas Constantino que viu o sinal no céu, “todo seu exército” viu, considerando-se que eram mais de três mil homens temos um caso no qual o sagrado se manifestou para milhares de pessoas.

A narrativa que apresenta uma intervenção direta de Deus, com o aparecimento de Cristo ao imperador, apresenta desse modo, uma relação direta entre Deus e Constantino, representa uma “Aliança” entre o imperador e Deus, através da construção de uma cópia do símbolo que lhe foi apresentado por Cristo.

Outro fato a ser explorado diz respeito ao troféu de guerra, enquanto Lactâncio fala apenas da pintura do cristograma nos escudos dos soldados, Eusébio (na “Vida de Constantino”) apresenta a construção de um troféu feito em ouro e pedras preciosas, o qual estaria depositado no palácio de Constantinopla. Isso é um dos fatos ainda mais interessantes, pois se Constantino fez um troféu como narrado por Eusébio, por que Lactâncio, o qual estava na corte de Constantino não disse algo sobre isso? Mas não avançaremos nesta senda, a qual nos levaria a novos questionamentos.

As hierofanias cristãs têm então como foco a aliança de Constantino com Deus, o qual acatando as prescrições que as roturas do sagrado engendraram no profano, torna-se agente terreno da aliança que trará paz e unidade ao mundo.

Em relação ao Panegírico, há o relato da aparição de Apolo ao Imperador. Apolo, deus solar, universal, encarna o ideal de sabedoria, realizadora do equilíbrio e da harmonia dos desejos, não pela supressão das pulsões humanas, mas por orientá-las, no sentido de uma espiritualização progressiva que se processa graças ao desenvolvimento da consciência.

No texto, Apolo encarna o “império universal”, o qual é oferecido a Constantino, juntamente com a Vitória. A hierofania impõe-se de forma a explicar em termos de teologia política o império universal de Constantino, além da proteção do Deus Solar que lhe prediz trinta anos de reinado.

As hierofanias constantinianas apresentam-se então como espaços de manifestação do sagrado, havendo “não somente a rotura da homogeneidade do espaço, como também *revelação de uma realidade absoluta*, que se opõe à *não-realidade* da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. Na extensão homogênea e infinita onde é possível nenhum ponto de referência, e onde, portanto, nenhuma *orientação* pode efetuar-se, a hierofania revela um ‘ponto fixo’ absoluto, um ‘Centro’” (ELIADE: 1999, 26). Constantino estaria na posição de intermediário entre as duas esferas. O imperador opera dessa forma como um ponto de intersecção entre o sagrado e o profano.

A guisa de conclusão, embora esta comunicação não se tenha proposto conclusiva, podemos observar a manifestação do sagrado no seu sentido estrito na pessoa de Constantino. Em Lactâncio, o sagrado manifesta-se no sonho, no qual foi prescrito ao imperador que gravasse o sinal de Cristo nos escudos. Já em Eusébio, ele e seu exército compartilharam da experiência sagrada do sinal, no entanto, apenas o imperador forjou, em seu sonho, uma aliança com o Deus Cristão através de Jesus Cristo. E não é Jesus Cristo o maior exemplo de hierofania do Cristianismo? O Verbo de Deus encarnado?

Em contrapartida, no panegírico VII, Apolo se manifesta a Constantino, o qual simbolicamente lhe oferece trinta anos de reinado. E não era Apolo o Deus dos Oráculos? Mitologicamente seu oráculo em Delfos não se encontra como ponto de partida na narração mitológica de heróis e povos greco-romanos, o Centro do Mundo? Apolo também era o Deus da perfeição, e desde Augusto imperadores buscavam uma associação a essa divindade, e no período helenístico não se encontrava associado à figura de um culto solar, ao qual Constantino se ligava através das emissões monetárias ao SOL INVICTVS?

Por fim, os três autores possivelmente nunca se encontraram, mesmo assim, os três apresentam as manifestações do sagrado na pessoa de Constantino. Os três relatos têm como princípios a delegação do império universal a Constantino, simbolicamente apresentam a mesma explicação teológica para o poder de Constantino: o Imperador é um escolhido das Divindades, e, no caso cristão, do Deus Único, suas vitórias são-lhe graças de deuses que possuem o “império universal”. Essa explicação de teologia política é própria do momento em que analisamos, de desenvolvimento de uma realeza sagrada, e pertence à própria cultura política da época de fins do III e inícios do IV século.

O papel que as hierofanias tinham na legitimidade do imperador, apresenta-se-nos como uma senda ainda pouco perscrutada pela historiografia, os autores se detêm, principalmente na análise causal, e na instrumentalização da religião cristã no período do Baixo Império, deixando de lado as manifestações das crenças politeístas, e o estudo da cultura política da época, a qual não separa a religião do político, necessitam-se, pois, de estudos mais aprofundados da própria teologia política na passagem do politeísmo para o cristianismo, fenômeno que ganha impulso no período de Constantino, Tendo o cristianismo se estabelecido progressivamente como substrato político-ideológico com o qual os imperadores no final do Império Romano, e no período Bizantino dialogaram.

Referências Bibliográficas

Documentação Textual:

- AURELIUS VICTOR. *De Caesaribus*. Trad.intr. coment. H.W. Bird. Liverpool: Liverpool University Press. 1994
 BIOGRAFOS Y PANEGIRISTAS LATINOS. Trad. Luis Escobar Bareno *et alli*. Madrid: Aguillar, s/d
 EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. Trad.Wolfgang Fisher. São Paulo: Fonte Editorial. 2005
 EUSEBIUS PAMPHILIUS. *Church History, Life of Constantine, Oration in Praise of Constantine*. Trans. Rev.Arthur Cushman McGiffert. In. SCHAFF, P. & WACE, H. (Ed.) *A select library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Volume II-1. Edinburgh: T&T Clark. 1890.
 LACTANCIO. *Sobre la muerte de los perseguidores*. Trad. Ramón Teja. Madrid: Editorial Gredos. 1982.

Bibliografia:

- ALFÓLDY, Géza. *A História Social de Roma*. Trad. Maria do Carmo Cary. Lisboa: Editorial Presença. 1989
 BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antiquidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes/Paulus, 2002
 ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: A essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1999
 MENDES, Norma, SILVA, Gilvan. *Diocleciano e Constantino: A Construção do DOMINATO*. In. _____ ***Repensando o Império Romano: Perspectiva Socioeconômica, Política e Cultural***. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória: EDUFES. 2006, p.193-221
 RODRÍGUEZ GERVÁS, Manuel J. ***Propaganda Política y Opinión Pública; em los Panegíricos Latinos Del Bajo Imperio***. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991
 SILVA, Gilvan da. ***Reis, santos e feiticeiros; Constâncio II e os fundamentos místicos da Basileia***. Vitória: EDUFES, 2003

CONSTRUINDO A IDENTIDADE DE UMA CORTESÃ NA ATENAS CLÁSSICA

Edson Moreira Guimarães Neto – LHIA/UFRJ

Diferente do que existe em relação às esposas legítimas, às cortesãs atenienses não foi imposto nenhum código específico de conduta em relação a seu comportamento. A documentação não faz nenhuma referência específica a um modo adequado de agir, falar, vestir-se, ou comportamento das *hetairai*, o que nos leva a crer que determinados comportamentos característicos dessas mulheres eram resultado das necessidades da função que exerciam. Cabe observar também que quem construiu modelos específicos acerca do modo de vida e conduta das cortesãs foi a própria historiografia contemporânea, ora classificando-as como mulheres cultas e as únicas verdadeiramente livres da *pólis*, ora como vítimas de submissão imposta por uma sociedade masculinizada.

Tentaremos desconstruir tais *mitos* criados pela historiografia tradicional e, através do trabalho com a documentação textual e a cultura material, comprovar a hipótese de que o(s) processo(s) de construção de identidade das *hetairai* resultou na formação do grupo – se assim as podemos chamar – mais heterogêneo da *pólis* dos atenienses.

Mães ou proprietárias, as proxenetas helênicas – responsáveis pela educação das *hetairai* – eram, na maioria das oportunidades, mulheres capazes de formar cortesãs destinadas a ter uma vida fácil ao lado de homens ricos. Tradicionalmente, parte da historiografia contemporânea tendeu a fomentar uma construção de que as cortesãs recebiam uma formação intelectual superior até mesmo à das *bem-nascidas*, participando inclusive dos debates filosóficos (SALLES, 1982, p.46; POMEROY, 1999, pp.110-1; VRISSIMTZIS, 2002, p.95). Contudo tais considerações perpassam normalmente por exemplos como o de Aspásia, que sequer pode ser comprovadamente considerada como uma *hetaira*.

Além de belas, as cortesãs deveriam ser agradáveis. Acreditamos que a educação das *hetairai* era estritamente voltada ao mundo dos prazeres, visto que sua principal prerrogativa era divertir, entreter e dar prazer a seus clientes, e, como veremos mais à frente, eram essas as armas que elas tinham para se inserir no diálogo de poder com os homens.

Em primeiro lugar, era preciso que essas jovens possuíssem o corpo ideal, ou pelo menos, parecessem possuí-lo. Para tanto, eram ensinadas a usar o próprio corpo, a remodelá-lo. Se tinham algum defeito aprendiam a ocultá-lo, caso alguma parte de seus corpos fosse particularmente bela, encontrariam uma maneira de desnudá-la.

Enquanto as filhas legítimas dos atenienses aprendiam a cantar e a tocar principalmente com fins religiosos e longe da presença dos homens, as meninas destinadas a serem cortesãs, evidentemente, treinavam práticas de entretenimento. Por servirem as camadas mais abastadas da *pólis* dos atenienses, as *hetairai* realmente passavam por um treinamento bastante pragmático e específico na busca de proporcionar o entretenimento da melhor maneira possível, aprendendo a dançar, cantar e a tocar instrumentos como o *krotalon*, a lira e, principalmente o *aulós* (CERQUEIRA, 2005, p.39; SALLES, 1982, p.61; VRISSIMTZIS, 2002, p.95).

Podemos dizer que nesse mundo dos prazeres, as *hetairai* ou *companheiras* – fossem elas escravas ou mulheres livres – ocupavam o mais alto posto. Ao contrário das *pórnaí* – que atuavam nas zonas portuárias à baixos preços –, as *hetairai* – com todos os seus dotes artísticos e físicos – serviam apenas a estrangeiros ricos e aos cidadãos mais abastados – *kaloí kagathói* – cobrando quantias bastante elevadas.

As *hetairai* eram companheiras dos homens em banquetes e outros eventos da vida social da *pólis* dos quais as esposas, filhas e irmãs não participavam, principalmente, devido à austeridade no comportamento exaltado pelo *modelo méliissa*.⁽¹⁾ Independentemente de seu flutuante *status* social – oscilando entre a bela e culta Aspásia e uma flautista qualquer, aos quais os favores sexuais poderiam ser louvados vez ou outra –, que poderia sofrer grandes variações de acordo com as circunstâncias, as *hetairai* se caracterizaram por sua participação no banquete dos homens (CALAME, 2002, pp.116-7).

Na dinâmica relacionada ao mundo dos prazeres podemos situar o *sympósion* como o evento máximo. Este era o acontecimento mais característico da vida social e sexual em Atenas. Literalmente significando *festa de beber*, era um encontro único, dedicado a vários tipos de comidas, bebida, jogos, discussões filosóficas e sexo em público com prostitutas, concubinas e outros homens, mas nunca com esposas (KEULS, 1993, p.160).

O *sympósion* privado é uma parte tão característica da vida ateniense, que muitas facetas da cultura helênica seriam incompreensíveis se estes não fossem levados em conta. A busca da manutenção do entretenimento e da alegria estava nas mãos de pessoas que dependiam dessas festas como sustento pessoal. As *hetairai*, musicistas e acrobatas eram responsáveis pelo deleite e pelo prazer dos olhos e dos corpos dos convivas. Por isso, este trabalho valoriza a imagética relativa aos *sympósia*, que eram, por excelência, a esfera de atuação das *hetairai*.

O destino natural dos *sympósia* era a indução a atividade que mais dava fama as *hetairai*: a prática do sexo. Cenas que se enquadram em tal temática proliferam na decoração da cerâmica relativa aos *sympósia*.

As produções da imagética nos mostram casos recorrentes de que para essas mulheres a beleza se constituía em sua maior e talvez única arma e instrumento de barganha nas relações de poder travadas com os cidadãos atenienses. Diversos pintores representam *hetairai* gordas e aparentemente mais velhas tendo que se valer de subterfúgios para permanecer atuando no mundo dos prazeres, como podemos conferir nas figuras 1, 2 e 3.

Figura 1



Figura 2



Nas figuras 1 e 2(2) temos, respectivamente, as faces exteriores A e B de uma *kylix* de figuras vermelhas confeccionada em torno de 525-475 a.C., atribuída a Phintias. Na cena da figura 1, vemos uma velha e barriguda *hetaira* nua agachada masturbando um jovem rapaz. Na figura 2, vemos uma cena similar, com os mesmos personagens, onde a *hetaira* derrama o vinho de uma *krater* sobre seu corpo, com a ajuda do um jovem que se masturba (KEULS, 1997, p.291).

Na figura 3(3) temos um *askós* de figuras vermelhas de cerca de 450 a.C., com duas cenas representando o que parece ser o mesmo jovem (ausência de barba) – identificado pelo nariz avantajado – mantendo relações sexuais com uma *hetaira* diferente em cada uma delas. Aquela que se encontra na cena da parte inferior é jovem e de boa aparência: o homem faz sexo com ela, na posição denominada por Eva Keuls *missionary position*, *papai-mamãe*. A *hetaira* na parte superior da cena é mais velha, sua barriga não tem firmeza, e também parece desdentada. O cliente está penetrando-a por traz, analmente (KEULS, 1993, pp.176-9).

Figura 3



A cópula frontal era o método sexual mais refinado, reservado para as mulheres desejáveis, enquanto que o sexo por traz era menos valorizado, sendo provavelmente considerado degradante. A partir de tal afirmação, Eva Keuls argumenta que os contatos estabelecidos com velhas *hetairai* poderiam servir

para livrar a mente dos homens de qualquer vestígio de autoridade feminina proveniente de suas infância, que pudessem manter inconscientemente, desde os seus primeiros anos vividos no interior do gineceu (KEULS, 1993, p.179).

Nas cenas em que ocorre uma negociação entre homens e mulheres remetidas ao universo da prostituição podemos sempre observar mulheres jovens, e, portanto, desejáveis. Nesses momentos, os papéis parecem se inverter e os homens têm que se fazer desejáveis para as mulheres que podem inclusive recusá-los. As figuras 4 e 5(4) nos mostram algo nesse sentido.

Figura 4



Figura 5



Nas figuras 4 e 5 podemos ver as duas faces exteriores de uma *kylix* de figuras vermelhas de cerca de 500-450 a.C., atribuída a Makron. Na figura 4 vemos a face A, onde duas mulheres *hetairai* (uma delas sentada) são abordadas por um jovem rapaz (sem barba) e um homem adulto (barba) que trazem uma sacola de dinheiro na mão esquerda e uma flor na mão direita cada um. Na figura 5 vemos a face B, onde vemos outros dois homens adultos (barba) apoiados em um cajado cada um e sem as sacolas de dinheiro, tendo que se valer de outros meios para persuadir as mulheres. O da direita parece bem sucedido ao estender sua mão direita segurando uma flor e a mulher diante dele sorri e segura um ramo, o outro não parece ter tanta sorte.

Segundo Sian Lewis, a imagética que traz representações das cortesãs com sacolas de dinheiro, longe de ser algo degradante, pode ser considerado algo positivo para essas mulheres (LEWIS, 2002, p.197). As cenas que encontramos nesses vasos não remetem a simples transações de troca de dinheiro por sexo, mas imagens de negociação. A temática gira em torno da concordância ou não da mulher. A partir de tal perspectiva, o vaso pode ser entendido como uma representação do poder exercido pelas cortesãs, captando o momento em que ele se manifesta de forma mais clara.

Por outro lado, se observarmos a ótica falo-narcísica que predominava na sociedade ateniense, podemos chegar a novas conclusões. Na *kylix* representada nas figuras 4 e 5 está presente o *aulós*, o que atribui um *status* superior às mulheres em cena(5), e, conseqüentemente, maior valor ao êxito em conquistá-las.

A intervenção do dinheiro – explícita nas figuras 4 e 5 – na busca pelo gozo pode ser compreendida como o exercício brutal do poder sobre os corpos reduzidos ao estado de objetos. Essa prática pode ser considerada como um dos traços pertinentes à virilidade, que, na agonística sociedade ateniense, só poderia ser concebida num aspecto relacional a partir do reconhecimento pelos outros cidadãos (BOURDIEU, 2003, pp.26-67). Desta forma, aqueles que pudessem pagar por essas mulheres teriam a possibilidade de serem reconhecidos como melhores e mais aptos a exercer o poder perante seus iguais.

Lissarrague classifica as cortesãs como simples acessórios contribuindo para o bom desenvolvimento do banquete (LISSARRAGUE, 1990, P.257). Contudo, está claro que a partir do contato sexual estabelecido entre as *hetairai* e os jovens atenienses inevitavelmente surgiam diversos tipos de relações. Segundo Claude Calame, poderia haver fortes laços de *philia* entre uma *hetaira* e alguns de seus clientes (CALAME, 2002, pp.128-9).

Podemos considerar como um bom exemplo desse tipo de proximidade entre cortesã e cidadão, em *O Banquete* de Platão, a passagem onde Sócrates defende sua posição acerca de Eros a partir do que ouviu de uma mulher chamada Diotima (claramente uma *hetaira*), que, segundo ele, era [...] *sobremodo entendida*

neste assunto como em muitos outros [...] e que o [...] doutrinou sobre as questões do amor (PLATÃO. *O Banquete*, XXII, 201d).

Não só os textos escritos como também diversas cenas da imagética relativa aos banquetes trazem representações de contatos afetuosos entre convivas e *hetairai*, como na figura 6(6).

Figura 6



Na figura 6, vemos o medalhão interior de uma *kylix* de figuras vermelhas fabricada por volta de 525-475 a.C. e atribuída a Kiss Painter - famoso por pintar cenas de beijos (LEWIS, 2002, 124). Sabemos que se trata de uma cena de prostituição pelos fatos de o homem em cena ser ainda um garoto (ausência de barba) e as duas faces exteriores estarem decoradas com cenas de *kômos*. A cena mostra uma pequena *hetaira* vestida abraçando um jovem rapaz que demonstra reciprocidade ao seu gesto passando as mãos em torno do pescoço da menina. Na figura 6, o posicionamento e o gestual das personagens em cena, aliados aos jogos de olhares transmitem uma atmosfera de intimidade e afeição (LEWIS, 2002, pp.122-4).

A documentação textual nos mostra que se cenas desse tipo eram comuns no universo dos *sympósia* elas eram incitadas pelas próprias cortesãs, pois estas deveriam conquistar um homem por seus modos amáveis, caso contrário ele procuraria outra (ATENEUS. *Os Deipnosophistas*, XIII, 559).

Ocasões desse tipo mostram que embora as cortesãs atenienses não gozassem de um *status* social privilegiado, estando inclusive abaixo das esposas e mais ainda em relação aos homens, a idéia de que elas eram objetos passivos não se confirma, pois fica claro que elas agiam no sentido de buscar uma melhor posição umas em relação às outras e em relação à sociedade.

As *hetairai* tinham como principais funções entreter seus clientes por meio do canto, da dança, da música e do ato sexual (LIMA, 2000, p.23). Além disso, o máximo que qualquer cortesã poderia almejar seria o concubinato, levando uma vida semelhante à de uma esposa, mas estando desamparada pelas leis da *pólis*, podendo ser abandonada por seu bem-feitor no momento em que este assim desejasse. Esses fatores assinalam o caráter efêmero dos contra-poderes e das relações de *philia* que essas mulheres pudessem estabelecer em seus contatos com os cidadãos, como podemos ver na seguinte passagem: *Olha agora para elas, para tuas rugas, teus cabelos grisalhos, teu corpo decrépito e tua boca que perdeu toda a graça da juventude. Tu eras muito orgulhosa!* (*Antologia Palatina*, V, v.21).

Com base nisso tudo, somos levados a crer que as *hetairai* estavam inseridas no universo social da *pólis* apenas durante a juventude e enquanto seus corpos constituíssem objetos de desejo, atraindo cidadãos em busca de prazer. Passada a juventude, a grande maioria dessas mulheres estaria fadada ao esquecimento e, conseqüentemente, à miséria. Contudo, embora fosse este o destino mais comum para tais mulheres não era certo. Temos exemplos como o de Herpílis, que viveu com Aristóteles, de quem teve Nicômaco, além de ser incluída em seu testamento; e não esquecendo que a *Grécia orgulhosa e invencível era escrava da beleza divina de Laís*, mesmo depois de sua morte (SALLES, pp.127-37).

Ao se depararem com as possibilidades de futuros tão distintos (o conforto ou a miséria), essas mulheres, embora estivessem inseridas numa dinâmica que pressupunha normalmente que fizessem parte de um conjunto, agiam visando seus interesses individuais. Cada uma delas buscava, de alguma forma, ocupar um plano superior ao das demais *colegas* de trabalho, para assim assumir maior destaque ante os olhos dos clientes, se tornarem mais disputadas entre eles, e adquirir maior poder de barganha nas relações de poder com os mesmos. Essa competição em busca de *espaço* poderia acirrar sensivelmente a rivalidade

entre algumas *hetairai*, como nos mostra uma passagem em que uma cortesã se põe a dançar em um banquete e provoca outra, que teria pernas demasiadamente finas para mostrá-las em público, mas que prontamente aceita o desafio, unicamente para não perder a atenção dos convivas (LUCIANO. *Diálogo das Cortesãs*, v.3).

Defendemos que essa postura mais individualista assumida pelas *hetairai* influenciou para que o processo de construção e auto-reconhecimento de suas identidades, tanto grupal como individual, se constituísse de maneira divergente aos dos cidadãos e das esposas *legítimas* atenienses, por exemplo.

Como já foi visto em recentes trabalhos da historiografia, os cidadãos e as esposas *legítimas* atenienses se reconhecem como indivíduos, e, mais que isso, como integrantes de um grupo(7). Tais grupos exercem um tipo de coesão social que se mantém através de processos de integração, interações sociais, exclusões e conflitos(8).

A documentação evidencia tamanha gama de condutas e destinos, que nos parece muito mais palpável acreditar que as cortesãs atenienses se identificavam através dos *outros* como indivíduos, mas não conseguiam dispor de ferramentas suficientes para se reconhecerem como grupo. Assim, consideramos que o processo de construção de identidade das *hetairai* se dava apenas de forma parcial ou incompleta, pois, em certa medida, pode-se dizer que: elas sabiam o que não eram, pois reconheciam os *outros*; sabiam o que gostariam de ser; mas, ironicamente, não sabiam o que eram, ou melhor dizendo, a que grupo pertenciam.

Indo um pouco além, nos parece que essa dificuldade demonstrada pelas *hetairai* em se entenderem e, portanto, agirem como grupo resultava de forma negativa sobre seu desempenho nas relações de poder em que estavam inseridas. Consideramos que, como indivíduos isolados e que competiam entre si, sua força, influência e poder de barganha se tornavam muito mais insipientes do que poderiam ser caso atuassem como um grupo coeso.

Ao longo deste trabalho, vimos que, normalmente, as *hetairai* não gozavam de uma situação privilegiada, mas com isso não queremos dizer que eram vítimas da exploração masculina, pois entendemos que toda a sua preparação desde que seus caminhos no mundo dos prazeres começavam a serem traçados, elas aprendiam a tirar o maior proveito possível das situações em que se encontravam, se utilizando das armas de que dispunham para se inserirem na dinâmica de poder da *pólis*.

Os resultados de sua atuação não ficam muito claros através da leitura da documentação, contudo esta nos mostra que longe de serem elementos passivos nas práticas do seu dia-a-dia e nos contatos sociais que estabeleciam com os cidadãos sempre agiram na intenção de garantirem para si um melhor presente e futuro.

NOTAS:

(1) Modelo de comportamento ideal das esposas *bem-nascidas* atenienses (LESSA, 2004, p. 12).

(2) **Figuras 1 e 2:** Localização: Malibu, J. Paul Getty Museum 80A.E.31. Temática: *Sympósion*/ Prostituição. Proveniência: Não Fornecida. Forma: *Kýlix*. Estilo: Figuras Vermelhas. Pintor: Phintias. Data: ce. 500 a.C. Indicações Bibliográficas: KEULS, 1997, p.408, fig.65 e 66.

(3) **Figura 3:** Localização: Athens, Kerameikos Museum 1063. Temática: Prostituição. Proveniência: Athens, Ceramicus. Forma: *Askós*. Estilo: Figuras Vermelhas em Terracota. Pintor: Não Fornecido. Data: ce. 450 a.C. Indicações Bibliográficas: KEULS, 1993, p.178, fig.160; VRISSIMTZIS, 2002, p.68, fig.27.

(4) **Figuras 4 e 5:** Localização: Toledo, Ohio, 72.55. Temática: Negociação. Proveniência: Não Fornecida. Forma: *Kýlix*. Estilo: Figuras Vermelhas. Pintor: Makron. Data: 500-450 a.C. Indicações Bibliográficas: KEULS, 1993, p.167, fig.141 e 142; p.227, fig.204; 1997, p.392, fig.33 e 34, p.393, fig.35.

(5) A presença do *aulós* evidencia que aquelas deveriam ser cortesãs do mais alto nível, posto que as *auletrides* (tocadoras de *aulós*) eram as mais caras e mais disputadas profissionais do prazer em Atenas (CERQUEIRA, 2005, pp.40-1).

(6) **Figura 6:** Localização: Berlin, Antikensammlung 2269. Temática: Prostituição/ *Phília*. Proveniência: Italy, Chiusi. Forma: *Kýlix*. Estilo: Figuras Vermelhas. Pintor: Kiss Painter. Data: 525-475 a.C. Indicações Bibliográficas: KEULS, 1993, p.192, fig.174; LEWIS, 2002, p.124, fig.3.25.

(7) Para a questão dos cidadãos, ver: THEML, 1997. Para a questão das esposas, ver: LESSA, 2001 e 2004.

(8) Segundo Tomaz Tadeu da Silva, a identidade só pode ser construída em um aspecto relacional com os *outros*, ou seja, quando o indivíduo reconhece o que ele é, automaticamente também conclui o que não é e

de que grupo não faz parte. Contudo esse processo de construção da identidade só se completa quando o indivíduo se reconhece pertencente a um determinado grupo, ou seja, quando reconhece seus *iguais* (DA SILVA, 2000, pp.74-6).

Bibliografia:

- BOURDIEU, P. *A Dominação Masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- CALAME, C. *Eros en la Antigua Grecia*. Madrid: Ediciones Akal, 2002.
- CERQUEIRA, F.V. "Música e Gênero no Banquete: o registro da iconografia ática e dos textos antigos (séc. VI e V a.C.)." In: LESSA, F.S. & BUSTAMANTE, R.M.C. (org). *Memória e Festa*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005, pp.37-47.
- DA SILVA, T.T. "A produção social da identidade e da diferença". In: DA SILVA, T.T., HALL, S. & WOODWARD, K. (org.). *Identidade e Diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, pp.73-102.
- KEULS, E.C. *The Reign of Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens*. California: University of California Press, 1993.
- _____. *Painter and Poet in Ancient Greece: Iconography and Literary Arts*. Stuttgart and Leipzig: B. G. Teubner, 1997.
- LESSA, F.S. *Mulheres de Atenas: Mélissa do Gineceu à Ágora*. Rio de Janeiro: LHIA-IFCS, 2001.
- _____. *O Feminino em Atenas*. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.
- LEWIS, S. *The Athenian Woman: an iconographic handbook*. London and New York: Routledge, 2002.
- LIMA, A.C.C. *Cultura Popular em Atenas no V Século a.C.*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2000.
- LISSARRAGUE, F. *The Aesthetics of the Greek Banquet: Images of Wine and Ritual*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- POMEROY, S. *Diosas, Rameras, Esposas y Esclavas: Mujeres en la Antigüedad Clásica*. Trad. R. L. Escudero. Madrid: Akal, 1999.
- SALLES, C. *Nos Submundos da Antigüidade*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- THEML, N. O Público e o Privado na Grécia do VIII ao IV séculos a.C.: O Modelo Ateneense. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998.
- VRISSIMTZIS, N. A. *Amor, Sexo e Casamento na Grécia Antiga*. São Paulo: Odysseus, 2002.

PROFANO E SAGRADO NO ROMANCE O ASNO DE OURO

Fabiane Silva Martins – NEA/UERJ

Todos sabemos, através de nossa própria experiência, ser próprio dos homens temerem o que não podem controlar (RODRIGUES, 1983: 65) e que desconhecem, assim como estarem as culturas destinadas a enfrentar eventos que a desafiam. Afinal, tudo que é anômalo e esta fora do nosso controle, como nos diz José Carlos RODRIGUES, converte-se imediatamente em fonte de perigo (RODRIGUES, 1983: 66).

Durante milênios juntaram-se inúmeros vestígios históricos da incessante busca humana por respostas às perguntas que, até hoje, ainda não encontraram respostas definitivas e uníssonas: de onde viemos e para onde vamos?

A busca por respostas a estes questionamentos simples e até mesmo considerados por alguns pueris, mas os quais de muitos tiram o sono, trouxeram, para nós, não só uma variada gama de cultos e manifestações religiosas, mas também uma rica documentação, entre as quais, templos, fórmulas, segredos ancestrais, documentos milenares, contos que chegaram a nós, entre outros, onde as respostas foram atribuídas a crenças em deuses, lugares para onde os mortos seguem com sua caminhada, magias, encantamentos, cultos que visavam a salvação, entre outras inúmeras manifestações.

O romance O Asno de ouro, nos mostra através de suas páginas como alguns buscavam se relacionar com a morte, com o desconhecido e com os mistérios do universo, suscitando, bem como respondendo, inúmeros questionamentos com relação ao cotidiano e às relações sociais da Roma Antiga.

Tais quais os gregos, os romanos se preocupavam com a morte, e a ela atribuíram uma série de comportamentos e rituais a serem seguidos: fazia-se essencial o enterro do morto, bem como a execução de rituais que garantiriam a passagem tranqüila do espírito ao mundo dos mortos, impedindo que o mesmo vagasse entre os vivos espalhando sua dor e indignação por sua morte e levando maldição à comunidade a qual habitou.

A preocupação acerca do cuidado com os mortos e seus rituais é bastante explícita no decorrer do livro de Apuleio.

Logo no início do livro, enquanto Lucius viajava à Tessália, encontra com Aristômenes e este lhe conta a história a qual viveu em companhia de seu amigo Sócrates. Na história, Aristômenes, fala do ritual funerário chamado *conclamatio* (apelo), no qual o nome do morto era invocado inúmeras vezes antes que fosse conduzido à tumba, e da necessidade do sepultamento do corpo: "Mas que ao menos sobreviva para amontoar um pouco de terra sobre o cadáver deste pobre rapaz" (Apuleio. 26).). Outra passagem a respeito do cuidado dos romanos com os mortos e com seus rituais é a passagem na qual Caridade, moça nobre, após a morte de seu marido Tlepólemo, presta grandes homenagens a ele, chamadas por Apuleio de divinas, e ergue na sepultura uma figura com traços do deus Líber (nome latino de Dioniso.), simbolizando seu marido (Apuleio. 153). No mesmo conto é citada a preocupação em se guardar o luto, um luto de 12 meses (Idem. 155)!

Esta prática da ostentação funerária, percebida no texto de Apuleio com o exemplo de Caridade, era comum na Grécia, pois era costume da aristocracia grega, construir grandes túmulos com belos monumentos àqueles que morriam, pois eles ajudariam a manter viva a memória do morto no mundo dos vivos.

Além do respeito pelos rituais fúnebres, e por certos cerimoniais e comportamentos que deviam acompanhar a morte, em Roma assim como na Grécia, existiam aqueles que se aproveitavam da morte alheia para benefício próprio utilizando-se de práticas mágicas provindas do sincretismo religioso que utilizavam a morte como material base para a realização de feitiços.

A necromancia era condenada pelas leis romanas, porém muitos utilizavam práticas mágicas necromantes para atingir seus objetivos pessoais furtivamente, visitando cemitérios ou velórios durante a noite, secretamente, quando todos já dormiam e o morto encontrava-se só.

Apuleio, em sua obra, não deixa de mencionar a Tessália, considerada na Antiguidade como uma terra repleta de magia, apresentando-a como o país no qual todos concordavam em celebrar como o berço das artes mágicas e dos encantamentos (Ibidem. 35). Cita, então, o hábito de se contratarem vigias noturnos para velarem os mortos enquanto todos dormiam, protegendo-os dos ataques noturnos das feiticeiras, as quais, metamorfoseadas em animais, invadiam o local onde os corpos estavam e desfiguravam o morto,

tomando, para si, partes de seu corpo, como orelhas, nariz, olhos: *“Não creio que em nenhum país do mundo se viva em tanta liberdade como aqui. Todavia, temo extremamente as armadilhas invisíveis e inevitáveis da ciência mágica. Pois as próprias sepulturas dos mortos não estão seguras, dizem, mas ali vão roubar, nos montículos de terra, e nos restos das fogueiras dos condenados, relíquias tomadas dos cadáveres, para a perdição dos vivos. E no próprio momento das cerimônias fúnebres, velhas mágicas avançam céleres como pássaros, sobre aqueles que procedem ao sepultamento.” (...)/“De pé em cima de uma pedra, avisava ao público em voz retumbante que, se alguém queria vigiar um defunto, podia dar preço... Ignoras que te encontras na Tessália, país onde as feiticeiras têm hábito de roubar com os dentes, do rosto dos mortos, material com que prover suas artes mágicas”* (Ibdem. 46 e 47).

A morte continha grande poder por envolver em si inúmeros sentimentos: a dor de quem permanece no mundo dos vivos, pela falta dos mortos, e a dor dos próprios mortos por terem deixado a vida. Assim como na Grécia e em muitas outras culturas, os romanos acreditavam que aquelas pessoas que tiveram morte violenta, ou então morreram muito jovens, sem cumprirem sua missão na terra, tornavam-se potências sobrenaturais, pois continham em si uma profunda dor que trazia miasma à comunidade, já que por sua morte repentina não conseguiam fazer a passagem para o mundo dos mortos e ficavam a vagar entre os vivos, alguns exigindo vingança.

Estas potências sobrenaturais eram consideradas almas errantes e eram geralmente crianças, vítimas de assassinato, mulheres vítimas de parto e suicidas, que como já fora dito, devido suas mortes precoces não estariam de fato preparadas para fazer a passagem para o mundo sobrenatural, tornando-se por este motivo, vítimas perfeitas para as feiticeiras.

Sobre os suicidas cabe alertar, uma breve distinção no modo como gregos e romanos os tratavam. Na Grécia Antiga eram tratados como o pior dos mortos, por terem, com as suas mortes, ultrajado as regras sociais políades, ausentando-se de suas obrigações perante a comunidade por sua própria vontade. Assim, estavam condenados a enterros inglórios e a vagarem sem destino após a morte.

Em Roma, durante a República, as regras acerca do suicídio eram semelhantes às gregas, no entanto, mesmo sendo o suicídio condenado, pois enfraquecia a comunidade, havia a possibilidade, para quem se achava descontente com a vida e não mais queria habitar este mundo, de apresentar-se ao senado e mostrar as suas razões para cometer tal ato. O senado então analisaria o caso, podendo vir a conceder, ao solicitante, o direito ao suicídio. Outra exceção prevista para a aceitação do suicídio era a defesa de Roma e a da própria honra pessoal e familiar.

Suicidas, especificamente, não são mencionados no *Asno de Ouro*, mas há um exemplo, na obra, de invocação de espíritos errantes, quando a esposa de um moleiro, indignada com o marido que lhe pedira o divórcio, busca propiciar a morte do infeliz através de práticas mágicas: *Voltando-se às suas práticas antigas, exercitou-se nos artifícios familiares ao seu sexo... Foi a própria vida do desgraçado que ela ameaçou, incitando a perdê-lo a sombra de uma mulher que perecera de morte violenta. Vestida de trapos lamentáveis, pés nus e sem proteção, estava pálida como o bruxo e era de horrível magreza. Sua cabeleira grisalha espalhada e suja de cinza, caía para frente e lhe escondia a maior parte do rosto. Assim pousou docemente a mão sobre o moleiro, e a pretexto de uma conversa particular, arrastou-o para o quarto dele...* (Ibdem. 186 e 187)

A prática da magia para fazer mal ao inimigo era comum na Grécia e chegou a ser muito difundida em Roma. Esta prática visava a realização de interesses pessoais, tais como a vingança, a exemplo do caso da esposa do moleiro.

Nesta prática utilizava-se uma potência sobrenatural e invocava-se alguma divindade ctônica, ou seja, uma divindade que possuía relação com o mundo dos mortos, tais como Prosérpina, Mercúrio, Orço (Plutão, Hades), Cérbero, Caronte, entre outras, por sua capacidade de potencializar o poder da magia e de interceder favoravelmente no mundo sobrenatural, por aquele que a elaborava.

A magia para fazer mal ao inimigo era geralmente realizada através da inscrição de imprecações em uma lâmina de chumbo e também através da invocação do deus e da potência sobrenatural. A lâmina então era dobrada e podia ser atravessada por cravos para maximizar o dano. Logo em seguida a lâmina deveria ser colocada em fendas nas paredes de templos ou da casa da pessoa a ser imprecada, ou até mesmo depositadas em rios ou na própria sepultura onde jazia o corpo da potência sobrenatural.

As lâminas de impreciação eram denominadas na Grécia por *katádesmoi* e em Roma por *defixios* e podiam também ser usadas para fins amorosos, eram também muito comuns na Antiguidade as magias amorosas, sejam com o intuito de trazer a pessoa amada para os braços do praticante da magia ou de quem a solicitava, ou então de separar enamorados.

O conto de Lucius nos traz um exemplo deste tipo de prática mágica: Vais saber dos maravilhosos segredos pelos quais minha ama se faz obedecer dos manes (alma dos mortos), perturba o curso dos astros, constringe as potências divinas, serve-se dos elementos. Mas jamais recorre ela com mais vontade à força de sua arte como quando um bonito rapaz lhe chama a atenção, o que, em verdade, acontece muito freqüentemente... Ontem, por acaso, quando ela voltava do banho, reparou num moço sentado num salão de barbeiro. Ordenou-me que levasse, às escondidas, seus cabelos que caíam sob as tesouras e juncavam o solo. (Ibdem. 63)

Outro elemento muito comum presente no conto é a figura da mulher como praticante de magia. No texto as feiticeiras são representadas como seres despudorados, adúlteros, imorais e libertinos que buscam sempre os prazeres carnavais, enfeitiçando constantemente os homens pelos quais se atraíam, independentemente de serem casadas, ou de suas vítimas o ser.

Geralmente são praticantes noturnas de seus encantamentos dado o caráter furtivo de tais práticas: a magia motivada pela vontade individual e não por uma necessidade coletiva, como era o caso da necromancia, não era vista com bons olhos em Roma, podendo até mesmo ser punida com pena capital.

Em suas desventuras, pelas diversas regiões do Império, o asno Lucius se depara com as múltiplas faces da religião romana, expressando nesta sucessão de magias, fábulas, augúrios, presságios e superstições, um certo amálgama entre as práticas consideradas sagradas e as consideradas profanas.

No capítulo XI do livro, após todos os seus suplícios e já desesperado por sua situação, Lucius clama a diversas deusas por ajuda. Após pronunciar os nomes de Ceres, Vênus, Diana e Prosérpina, obtém resposta de Ísis, a qual se apresenta como divindade suprema e primeira divindade dos céus: invocada como Minerva, Vênus, Diana, Prosérpina, Ceres, Juno, Belona, Hécate, Ramnúsia, o seu verdadeiro nome seria Ísis (Ibdem. 222 e 223). Lucius então é instruído pela deusa como proceder para retomar as sua forma humana, abandonando o invólucro de besta de carga que tanto lhe trouxera pesar.

E durante *Nauigium Isidis*, uma espécie de procissão devotada a Ísis, onde sacerdotes vestidos de linho branco e carregando imagens, símbolos e instrumentos sagrados, seguidos de uma enorme multidão ao som dos flautistas devotados a Serápis (Osíris helenizado) colocavam no mar um barco com objetos preciosos e outras oferendas à deusa, o asno, enfim, transforma-se novamente em homem e passa então a dedicar sua vida a deusa.

Este culto de Ísis tornara-se muito popular em Roma, pois atendia não só a homens abastados, estendendo-se a toda a população, incluindo aí pessoas de poucas posses, mulheres, escravos e burros (Asnos, referência à personagem principal: Lucius).

A inserção de influências e cultos estrangeiros à religião romana serviu para “popularizar” a religião, antes voltada às classes abastadas, concedendo aos habitantes do império romano a oportunidade de se verem inseridos as crenças e a religião, elaborando para si práticas populares de cultos e de rituais mágicos que, grosso modo, atendiam as necessidades da população e preenchiam as lacunas deixadas pela justiça, pelo governo e pelas condições sociais em que grande parte da população se via inserida.

Podemos concluir que a religião romana, devido às influências estrangeiras, trouxe para si uma série de ritos, cultos e práticas, que mesclados, tornaram as fronteiras entre o sagrado e o profano poucas claras. Este fato acabou desenvolvendo entre os romanos, práticas mágicas que visavam objetivos individuais em detrimento dos objetivos da comunidade, já os novos cultos, oriundos de regiões estrangeiras, possibilitaram a inserção de classes sociais, antes excluídas nas práticas religiosas romanas.

BIBLIOGRAFIA:

Fontes:

APULEIO, Lúcio. O asno de Ouro. Coleção Universidade. Edições de Ouro

Obras de referência:

- CANDIDO, Maria Regina. Katádesmos: a magia entre os atenienses do V ao II século a. C. Tese de Doutorado orientada pela Professora e Doutora Neyde Theml e apresentada à Universidade Federal do Rio de Janeiro em 2001.
- _____. A magia em Atenas. In: THEML, Neyde. Linguagens e Formas de Poder na Antigüidade. Mauad Editora, Rio de Janeiro, 2002.
- COSTA, Elisabete da Silva. A Magia nos Amores de Ovídio: Propaganda Política ou Paródia Divertida? Dissertação de mestrado orientada pela Professora Doutora Ana Thereza Basílio Vieira e apresentada à Universidade Federal do Rio de Janeiro em 2006. In: www.lettras.ufrj.br/pgclassicas/Elisabetecosta.pdf
- RODRIGUES, José Carlos. Tabu da Morte. RJ, Achiamé, 1983.

ECONOMIA E EXPANSIONISMO ROMANO: INTERAÇÕES E CARACTERÍSTICAS NO PERÍODO REPUBLICANO

Fabício Nascimento de Moura – NEA/UERJ

Neste artigo nos propomos a analisar os aspectos comerciais e econômicos e sua relação com a expansão romana no período republicano. Pretendemos descrever as principais características da economia romana e os possíveis resultados na busca da hegemonia romana no cenário mediterrâneo. Os assuntos econômicos ao lado de outros temas como a religião e o aspecto militar nos permitem, de acordo com nossas análises, compreender as principais características da política externa em Roma.

Nos questionamos até que ponto os interesses comerciais incentivaram o processo expansionista romano? Não podemos deixar de negar que os resultados econômicos provenientes da guerra eram de fato um incentivo considerável. De acordo com A.H.M.Jones (1974) Roma e os romanos enriqueceram muito com a exploração imperialista ao exigir as indenizações de guerra, botim, pagamento pela venda de prisioneiros, lucros com a exploração de metais e minas. A partir do III aC, houve o acúmulo de vastas fortunas pessoais devido ao exercício do comando militar: Sula, Pompeu, Júlio César, Otávio Augusto. Para Keith Hopkins (1981) depois dos generais, os soldados romanos foram os que mais se beneficiaram com as conquistas de novos territórios, botim, soldos e pilhagens; em seguida vinham os cidadãos romanos empobrecidos que recebiam trigo a baixo custos ou grátis; o acesso a tais benefícios ao que não faziam parte do exército romano era fazer parte de uma relação de patronagem

O botim e as indenizações de guerra, além dos impostos que se exigiam dos vencidos movimentavam a economia de forma considerável. Estes aspectos foram bastante importantes para o processo de estabelecimento do Império. À medida que se expandia o poderio político de Roma, cresciam as atividades comerciais.

As conquistas romanas tiveram profunda repercussão na vida rural, dentre as quais podemos destacar as seguintes transformações: formação de vastas propriedades (*latifundia*), o aumento do número de escravos capturados em guerras vitoriosas que afluíam para o campo e concorriam com os trabalhadores livres. Além disso, o contato com civilizações em que dominava um sistema agrícola mais desenvolvido provocou uma verdadeira revolução no meio rural italiano, entre outros fatores. (GIORDANI, 1986: 126).

Assim, ao centralizar em Roma a transferência dos excedentes e dos recursos fiscais de todo mundo, ao unificar sob uma única administração, o Oriente e o Ocidente, ao fazer de Roma e da península itálica um centro de consumo cada vez mais importante, ao assegurar a paz e a segurança dos viajantes e dos meios de transporte, ao abrir as novas províncias às rotas comerciais do mediterrâneo, a conquista romana iria criar condições totalmente novas e intensificando os intercâmbios comerciais de todo tipo. (NICOLET, 1982: 79).

Segundo os autores Aymard e J. Ayboyer a motivação econômica apresenta-se até certo ponto questionável: pois não houve, por exemplo, uma explosão demográfica que justificasse a necessidade de expansão territorial. A anexação de colônias explica-se muito mais por objetivos militares do que pela procura de instalações para uma população excedente. Não houve, durante os primeiros séculos da história de Roma nenhum problema econômico ou social que se pudesse resolver pela conquista. Problemas dessa ordem só começaram a acontecer mais tarde em função de conquistas anteriores. Os autores destacam então dois fatores que consideram principais: a avidez pura e simples e o medo. No primeiro aspecto pode-se perceber que por se tratar de um povo camponês, o Romano cobiçou as terras de seus vizinhos, principalmente quando eram mais férteis e mais bem exploradas; instalados num local por onde passavam certas rotas, quis monopolizar e aumentar os lucros desse tráfico e desejou também obter mais facilmente certas matérias primas.

Os autores ressaltam ainda que esta avidez está diretamente ligada ao segundo fator que para eles contribuiu para o desenvolvimento da expansão romana. O medo sempre foi item gerador de guerras normalmente chamadas de defensivas quando se considera sua própria existência ameaçada. Existe a noção de que o estado se encontra em perigo pela simples presença e proximidades de outro Estado cujas forças pareçam equilibrar-se com as suas ou pela possibilidade de uma coalizão da qual não participe. (AYMARD & AYBOYER, 1993: 128).

Exemplo disso foi o que consideramos um dos primeiros conflitos geopolíticos da história da humanidade: as chamadas guerras púnicas entre Roma e Cartago. Para Políbio os dois grupos: romanos e cartagineses eram moderadamente afortunados e suas forças se equilibravam (Políbio,I:13)

Sociedade	Roma	Cartago
Organização Social	Cidade-estado	Cidade-estado
Forma de Governo	República Oligarquica	República Oligarquica
Aristocracia	Fundiária	Mercantil
Formação	Etrusca	Fenícia
Predomínio	Terrestre	Marítimo
Expansão	Península Itálica	Mar Sardo Tirreno-Ibéria
guerra	Justa e defensiva	Ofensiva
Poder	Dois cônsules	Dois sufetas
Exército	Cidadãos romanos e itálicos	Cidadãos e mercenários
Debates	Conselho de Anciãos	Senado Romano

Essa guerra seria caracterizada pela longa duração e pela tenacidade da luta, que teria como motivação o poder das duas repúblicas, a italiana e a africana. As duas cidades-estado possuíam um governo aristocrático, uma direção firme e uma consciência nítida de seus principais objetivos e meios para alcançá-los. A grande diferença entre as duas repúblicas residia no fato de Cartago ser comercial e Roma ser rural: uma era uma oligarquia militar dirigida aristocraticamente, a outra uma oligarquia de mercadores que armava mercenários para defender-se. Os romanos eram pobres e por isso fortes e unidos, enquanto que os cartagineses eram ricos e por isso egoístas e depravados. Esta última diferença, aliada a outros fatores, decidiria a favor de Roma os rumos do embate. (MARTINS, 1981:157).

Assim, preocupação em preservar sua própria independência conduziu os romanos a destruir a dos outros. À medida que aumentava as suas possessões criava-se a necessidade de se multiplicar os deveres defensivos. Assim o expansionismo romano encontrou em suas próprias aquisições motivos para expandir-se.

Por outro lado Claude Nicolet afirma que com a anexação e a conquista de províncias, Roma obteve destas em primeiro lugar, consideráveis recursos fiscais. Tais recursos, entretanto destinavam-se a atender apenas uma parcela da população (*o populus romano*). Os resultados mais importantes, contudo estavam em dois setores: a exploração de metais preciosos e o cultivo de cereais. Deixando à parte o aspecto financeiro propriamente dito, a conquista romana teve, para o autor motivações estritamente econômicas. (NICOLET, 1982: 100).

Não há entre os historiadores unanimidade em relação ao valor da economia para o avanço expansionista romano. Entretanto não podemos descartar por completo sua atuação. Se a economia não foi a total razão do porvir imperialista em Roma, é fato que não podemos desprezar suas conseqüências diante das conquistas latinas.

Antes de buscarmos algumas conseqüências do processo expansionista precisamos compreender as principais correntes teóricas acerca dos problemas relativos à economia antiga e a inserção romana neste contexto.

Estas questões sobre economia antiga, de maneira geral, ganharam destaque a partir dos trabalhos de Max Weber (1994: 179-224), que estabelece em suas análises o paradigma de "cidade consumidora". Weber considerou que a economia antiga era uma autarquia, pois o campo produzia todos os meios necessários para a sua sobrevivência e abastecia as suas necessidades de alimentação. De acordo com seu ponto de vista as cidades não eram caracterizadas por seu empenho produtivo e seriam apenas consumidoras das riquezas produzidas pelo meio rural. De acordo com o autor as cidades também eram centros econômicos, mas a maior parte de seus recursos eram provenientes do campo, fato pelo qual, podemos caracterizá-la como uma cidade consumidora.

A obra de Rostovtzeff (1972: 178-222). refuta a teoria estabelecida por Weber. O autor valoriza as cidades ao descrevê-las como centros econômicos e políticos. Rostovtzeff assinala a presença do desenvolvimento de mercados desde a Antiguidade e neste modelo os produtores de bens visavam o lucro e

a ampliação do consumo. Devemos lembrar que Rostovtzeff e seus seguidores foram chamados de *Modernistas* e a teoria de Weber foi denominada de *Primitivista*.

Moses Finley estruturou o modelo primitivo definindo a cidade romana como um centro de consumo, onde não havia espaço para a existência de um mercado único, mas de inúmeros pequenos mercados independentes, relacionados com as respectivas cidades, devido não só às dificuldades de transportes, que se tornavam obstáculos ao desenvolvimento do comércio à média e longa-distância. Além disso, o poder de compra da plebe urbana era demasiado escasso.

Não nos cabe aqui optar por um modelo em detrimento do outro. Nosso objetivo é tão somente apresentar as principais teorias a respeito da discussão em torno do tema relativo a questões econômicas na Antiguidade. Entretanto, devemos ressaltar o que defende Keith Hopkins (1981: 36): *“O predomínio do imposto acrescido da renda estabelecida sobre as trocas comerciais sublinha a opinião comum de que no mundo romano a relação entre o campo e a cidade era em grande medida uma relação de exploração. As cidades eram centro de consumo que absorviam a maior parte tanto do produto dos seus próprios habitantes como dos excedentes agrícolas”*

Em princípios do século III, apesar de seu poder político na Itália central, Roma tinha uma economia simples, quase de subsistência. A infraestrutura era pequena e não havia instituições como um exército profissional ou uma burocracia permanente que dependessem da existência regular de excedentes. A cunhagem de moeda era quase inexistente ou inútil e o comércio provavelmente bastante reduzido. As principais preocupações do Estado estavam voltadas para a conquista das tribos que habitavam as montanhas e a rivalidade entre aristocratas e os dependentes de recursos alheios. Todos estes fatores nos levam a crer que a economia romana deste período estava dominada por um grupo de pequenos proprietários rurais livres, auto-suficientes, ou seja, por camponeses que possuíam e cultivavam suas próprias terras. (HOPKINS, 1981: 34).

Portanto, a economia romana deste período era fixada sobre os alicerces da agricultura. O romano baseava sua vida no solo, construía as aldeias em função dos agricultores e produtos das redondezas e o Estado atuava no sentido de defender e expandir suas posses. (DURANT, 1999:61). A grande força de trabalho voltava-se para a produção de alimentos cuja maior parte era consumida pelos próprios produtores. O aspecto auto-suficiente era o elemento mais importante da economia romana. Além disso, é provável que os camponeses produzissem a maior parte do seu próprio alimento reduzindo assim a possibilidade de intercâmbio entre eles. (HOPKINS, 1981: 29).

Um dos fatores responsáveis pelo desenvolvimento da agricultura romana residia em sua localização geográfica. A posição da cidade-estado na bacia mediterrânica é um fato que deve ser levado em consideração quando mencionamos a expansão do comércio. (GIORDANI, 1968: 125).

A evidência do valor destas atividades para a vida social romana pode ser demonstrada através dos assuntos sagrados. Na religião romana dos primeiros séculos, os deuses que protegiam a agricultura eram tão importantes quantos os deuses correspondentes que protegiam o gado, o que mostra ter a agricultura, constituído a base da vida econômica em Roma. (ROSTOVTZEFF, 1983: 29).

Todos estes fatores reforçam a perspectiva de que em Roma, a cidade era um grande centro consumidor das riquezas produzidas pelo campo. Assim, podemos entender que a conquista de novas e mais férteis terras, bem como de novas técnicas agrícolas mais desenvolvidas – como o tratado do cartaginês Magão – contribuiu de maneira considerável para a afirmação desta situação bem como para o enriquecimento da elite formada pelos produtores rurais.

Por outro lado não podemos esquecer que a indústria romana alcançou, neste período, considerável desenvolvimento. A metalurgia baseada principalmente na extração do ferro e de metais preciosos que atendiam a grandes necessidades militares e monetárias. A indústria mineradora foi o único setor da economia antiga que deu lugar a uma exploração do tipo pré-industrial, em grande escala, com a existência de instalações técnicas muito desenvolvidas e integradas, uma forte concentração de mão de obra duramente explorada e recursos financeiros consideráveis. (NICOLET, 1982: 71).

É preciso ressaltar, contudo que a participação do setor industrial na economia romana desenvolveu-se a partir de sua expansão política através da península itálica. Em Salerno, Sulmona e outras cidades a indústria de ferro era alimentada pelo mineral extraído das minas da região de Elba. A Campânia produzia

vinhos e objetos manufaturados de toda espécie e o fluxo de recursos para a Itália explica também a expansão da indústria em meados do século III. (GIORDANI, 1986: 130).

Por fim podemos compreender que de uma forma ou de outra o expansionismo e as questões econômicas estiveram intimamente relacionados durante todo o processo do desenvolvimento da sociedade romana. Resultados positivos e motivações econômicas se revezavam e se complementaram na ordem de valoração dos fatores que determinavam o avanço hegemônico dos latinos por toda península itálica.

BIBLIOGRAFIA:

AYMARD, André; AYBOYER, Jeannine. **Roma e seu Império**: O ocidente e a formação da unidade mediterrânea. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

DURANT, Will. **A história da civilização III**: César e Cristo. Rio de Janeiro: Ed. Record, 1999.

FINLEY, M. I. **História Antiga**: Testemunho e Modelos. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

GIORDANI, Mario C. **Antiguidade clássica II**: História de Roma. Petrópolis: Vozes, 1968.

HOPKINS, Keith. **Conquistadores y Esclavos**. Barcelona: Península, 1981.

NICOLET, Claude. **Roma y la conquista del mundo mediterráneo**: 264-27 a. De J.C. Barcelona: Labor, 1982.

ROSTOVTZEFF, M. **História de Roma**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

_____. **História Social y Económica del Imperio Romano**. Tomo II, 3ª. Ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1972.

WEBER, M. **História Agrária Romana**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

ROMA E O ORIENTE: A ATUAÇÃO ROMANA NA PALESTINA DURANTE A REBELIÃO MACABÉIA

Jorwan Gama da Costa Junior - UNIRIO

Introdução:

A Rebelião Macabéia marca a aproximação entre judeus e romanos, concretizada após o estabelecimento de um tratado de aliança entre estes povos. Esta revolta é concomitante ao período de expansão imperialista que ocorria em Roma. Assim, este trabalho visa analisar como ocorreu esta aproximação, e principalmente as ações romanas neste processo.

Para tal análise, apresentaremos os conceitos de imperialismo romano e romanização, para depois apresentarmos as realidades vividas por Roma e pelos judeus durante a aproximação entre os povos aqui estudados. Por fim, então, podemos analisar os relatos contidos no I Macabeus, nossa fonte de estudo.

Durante a Rebelião Macabéia, Roma passa por seu período de expansão imperialista, as práticas imperialistas romanas podem ser vistas como um exercício de soberania de um povo sobre outro povo (MENDES, 2004). O exercício pleno desta soberania só seria possível após um bem sucedido processo de romanização. No caso da Judéia, Roma só inicia este processo muitos anos depois do estabelecimento do tratado de aliança.

Segundo Norma Mendes, a romanização deve ser vista como um processo de interação cultural que leva a uma dupla troca entre as culturas envolvidas, causando uma série de mudanças sócio-econômicas que visam instituir a hegemonia romana na região conquistada. Contudo, as potencialidades locais não são suplantadas, gerando o que poderíamos chamar de "experiências divergentes" (SAID, 1995. pg. 64).

Podemos perceber, então, que as práticas imperialistas romanas estão intimamente ligadas ao processo de romanização, ambas fazendo parte de todo um processo de conquista e dominação de um território.

Esta aproximação de Roma da região do povo judeu é apenas o primeiro passo para o processo de conquista e romanização da região. Processo este que sofreu inúmeros reveses ao tentar subjugar um povo que já tinha um sentimento de pertencimento de grupo, fortalecido ainda mais após a dita rebelião.

Podemos então ver o que acontecia com judeus e com os romanos durante sua aproximação.

Roma e a Judéia no século II a.C.:

Ao relatarmos a realidade dos judeus, apresentaremos acontecimentos que culminaram na deflagração da Rebelião Macabéia. O objetivo não é analisar as causas da revolução, mas dar um panorama geral da Palestina, em especial da Judéia, na época do estabelecimento do tratado com os romanos.

Vista como o processo que permitiu a retomada do controle da Judéia pelos judeus, a Rebelião Macabéia ocorre quando judeus juntam-se em torno de Judas Macabeus para livrar a Judéia do domínio selêucida. Os acontecimentos são posteriores as batalhas entre Antíoco IV Epífanes, governante da Síria, contra Ptolomeu VI Filométor do Egito. Seria apenas mais uma das muitas batalhas entre egípcios e selêucidas, caso após sua derrota, Antíoco IV, não resolvesse intervir nas práticas do povo judeu, como a circuncisão (MOMIGLIANO, 1975).

O descontentamento judeu quanto a administração de Jerusalém existe desde as mudanças infligidas na cidade por Antíoco III. Com este governante selêucida, os judeus passam por uma helenização que cria leis que vão de encontro aos ensinamentos da Torah. Quando então Antíoco IV resolve tratar Jerusalém como um pólis e não mais como uma cidade-Templo, os judeus revoltam-se e buscam retomar o controle administrativo de sua terra.(SILVA, 2006).

Seja como um movimento com justificativa religiosa, ou com objetivos de tirar o controle de Jerusalém das mãos da elite local aliada aos selêucidas, a Revolta Macabéia pode ser vista como um movimento que rapidamente teve seu foco na independência dos Judeus e de toda Judéia. Entretanto, a independência só seria possível com um forte aliado, e este seria Roma, que passava por uma grave crise interna durante os acontecimentos na Judéia.

Durante os dois últimos séculos da república, os romanos sofrem com intensas movimentações e conflitos sociais, que ocorrem dentro e fora de sua classe dirigente. Já no início do século II a.C. Roma era o centro de um império mundial, e o crescimento em poder foi acompanhado do crescimento das tensões sociais cada vez mais diversificadas e que podem ser vistas nos embates entre senhores e escravos, romanos e itálicos ou entre oligarquia e novos ricos.

A causa para essas tensões podia ser a pouca mobilidade existente dentro do império (ALFÖLDY, 1989). O descontentamento era geral, os escravos não tinham esperanças de melhorarem sua condição, tampouco os proletários urbanos, enquanto que na Itália, o desejo maior da população era alcançar a cidadania romana. Em suma, uma crise generalizada que perpassava Roma e atingia toda a península itálica.

Pudemos ver que Roma havia crescido de tal forma que as instituições criadas para atender às necessidades de uma Cidade-estado não mais suportavam o peso de um império mundial. Assim, vemos que tanto os romanos quanto os judeus sofreram com graves crises durante o século II a.C.

Após demonstrar as realidades da Judéia e de Roma antes do primeiro encontro entre os povos, podemos então partir para a análise das razões que levaram os judeus a se aproximarem dos romanos e as que levaram estes a aceitarem esta aproximação, declarando a Judéia como estado-vassalo de Roma.

Fonte e metodologia.

Para estudar este primeiro contato entre judeus e romanos utilizamos os relatos contidos no I Macabeus. Esta é uma importante fonte, pois é um ponto de vista judeu sobre a aproximação entre os povos. Não trabalhamos aqui com fontes gregas, ou selêucidas que relatem a Rebelião Macabéia e conseqüentemente o tratado estabelecido entre judeus e romanos. Para o estudo desta versão dos acontecimentos utilizaremos o método da semiótica (CARDOSO, 1997).

Vejamos então uma rede temática criada para a análise do documento. Como já foi dito, trabalhamos com o I Macabeus, e esta rede é referente ao capítulo 8 intitulado *Aliança com os romanos*. Este capítulo é essencial, pois demonstra como foi feita a negociação com os romanos e as bases do contrato estabelecido.

Rede temática:

Elementos temáticos	Elementos figurativos	Axiologia
Visão dos romanos pelos judeus X Interesses judeus	Atributos romanos = “ <i>eram poderosos em força e condescendiam em tudo que se lhes pedia</i> ” (L.1) “ <i>E que o seu poder era grande</i> ” (L.1) “ <i>E os tinham sujeitados a pagar tributos</i> ” (L.2) “ <i>e os reduziram à servidão até os dias de hoje</i> ” (L.10) “ <i>nenhum entre eles trazia o diadema</i> ” (L.14) X Elementos do interesse judeu = “ <i>conservavam cuidadosamente as alianças que tinham feito com seus amigos</i> ” (L.12) “ <i>e para que lhes tirassem o jugo dos gregos, porque viam que estes reduziam a escravidão o povo de Israel</i> ” (L.18) “ <i>e para estabelecer paz entre nós e a fim de para que vós nos contei no número de vossos aliados e dos vossos amigos.</i> ” (L.22)	Política = Os Judeus viam em Roma a fonte para se alcançar a estabilidade política na região. Ideologia = A aproximação partia dos judeus, logo podemos ver que Roma é introduzida na região. Cultural = Os judeus pareciam conhecer bem a cultura romana e principalmente suas instituições, entretanto não podemos dizer o mesmo para os conhecimentos romanos sobre o povo judeu. Esta falta de conhecimento sobre a cultura judaica, principalmente sobre a religião poderia ser visto como o maior empecilho para a conquista da região, iniciada com a tomada do Templo de Jerusalém por Pompeu Magnus.

Análise da fonte:

Esta rede nos permite ver que o capítulo aqui estudado apresenta duas temáticas bem estabelecidas, de um lado temos a descrição dos romanos feita pelos judeus e de outro os interesses que os

judeus teriam para se aproximar dos romanos. Dentro desta temática podemos ver a aproximação através da ótica política, cultural e ideológica.

Politicamente era importante para Roma aumentar sua rede de poder em uma região que estava em guerra há muitos anos. Já para os judeus, o pedido de ajuda a Roma foi a forma encontrada para o sucesso no processo de independência e para uma estabilidade política na região. Ao se associarem a Roma, os judeus garantiam o respeito dos povos que o circundavam.

No âmbito cultural, o I Macabeus evidencia que os judeus conheciam algo sobre a cultura romana e sua política, ao contrário dos romanos, que pareciam saber muito pouco sobre o povo com quem faziam uma aliança. Este desconhecimento sobre os judeus atrapalharia anos mais tarde o processo de romanização da região, assim vemos que Roma, ao ser chamada pelos judeus para intervir na região, beneficiou-se, pelo menos temporariamente, uma vez que não precisou se desgastar com guerras. Este primeiro contato amigável foi importante dentro da ideologia do imperialismo, uma vez que Roma expandia seu poder sem gastar homens, tempo e riqueza para isso.

Vejamos agora outros trechos deste capítulo do Macabeus, trechos que merecem ser analisados com cuidado. Começemos pelo início do capítulo: **1** *Então ouviu Judas falar da reputação dos romanos, e como eles eram poderosos em força e condescendiam em tudo que se lhes pedia: e que tinham estabelecido amizades com todos quanto se haviam chegado a eles. E que o seu poder era grande....* (I Macabeus, Cap. 8, V.1)

De forma pragmática, os judeus tinham a idéia de que os romanos eram fortes e que além de fortes gostavam de estabelecer amizades, de fazer alianças com outros povos. No contexto do imperialismo romano, tudo isto tem lógica. Era importante para os romanos conseguir estabelecer alianças com os mais diversos povos, e destes extrair o máximo que conseguissem. Neste trecho os elementos de euforização (CARDOSO & VAINFAS, 1997), ou seja, partes do texto em que o autor valoriza com as palavras um ato ou uma passagem do texto, podem ser vistos nas expressões: “poderosos em força” e “seu poder era grande”. O inimigo dos judeus era um grande império no oriente, assim, o melhor que eles tinham a fazer era buscar uma aliança com um grande império, neste caso, do ocidente. Nada mais normal que valorizar a força dos romanos para que eles pudessem ser vistos como o aliado ideal.

A exaltação dos feitos romanos podem ser vistos nos versículos 2, 3, 4, 5, 6, 7, e 8, que narram as proezas romanas, suas batalhas e conquistas nas mais diversas partes do mundo mediterrânico, Espanha, a Ásia e Macedônia são os lugares descritos. Os judeus também demonstravam que sabiam que os romanos tão logo conquistavam uma região partiam para sua exploração. Eles sabiam que os romanos tinham províncias em boa parte do mundo conhecido e mesmo assim arriscaram-se em chamar para aliados um povo tão poderoso e em constante busca de expansão.

Vejamos fragmentos em que os judeus mostram saber sobre esta característica romana de exploração de províncias: “...e o tinham obrigado a que lhes pagasse ele, e aos que reinassem depois dele um grande tributo...” (I Macabeus, Cap. 8, V.7). Nesta parte eles se referem à vitória sobre Antíoco na Ásia, que fazia parte do cotidiano dos judeus, logo qualquer batalha envolvendo a Síria poderia ser facilmente descoberta pelos judeus, mas o que dizer dos Gálatas? Como os Judeus saberiam que os romanos haviam tomado a região da Galácia e feito com que ela fosse obrigada a pagar tributos? De que forma, não sabemos, mas sabemos da consciência deles para este fato através do trecho: “E ouviram contar suas batalhas, e as grandes proezas que haviam feito na Galácia, e os tinham sujeitado a pagar tributos.” (I Macabeus, Cap. 8, V.2). Vale ressaltar que, somente com a tomada do templo de Jerusalém por Pompeu Magno em 63 a.C., a região começa a ser romanizada, o que contraia a informação dada pelo Macabeus nas linhas acima, que diz que os romanos assim que chegavam em uma região partiam para seu completo domínio.

O que vimos acima serve para demonstrar que os judeus tinham consciência da política imperialista romana, que já havia tomado forma no século II a.C. e que seria fundamental para a transformação da República em Império.

Outra característica romana que parece ter influenciado o desejo judeu de ter aquele povo como aliado era a República. Os judeus viam o sistema republicano com bons olhos, e isto pode ser visto no trecho: **14** *E que sem embargo de todas estas coisas, nenhum entre eles trazia o diadema, nem se vestia de púrpura para com ela se engrandecer. 15* *mas que tinham estabelecido entre si um senado, e que todos os dias consultavam 320 senadores, tendo sempre conselhos sobre os negócios da república, para obrarem o*

que fosse digno deles. **16** e confiavam cada ano a suprema magistratura a um homem só, para este comandar em todos os seus estados, e assim todos obedeciam a um só, sem haver entre eles nem inveja nem ciúme. (I Macabeus, Cap. 8, V. 14, 15 e 16).

Muitas foram as lutas entre Selêucidas e Egípcios pelo controle da Judéia, ambos Estados eram controlados por um Rei. Mesmo a Revolta Macabéia acontece contra os atos de um Rei selêucida, assim a desconfiança dos judeus quanto a um governo monárquico era grande. Dessa forma, Roma e sua república pareciam crescer em status perante aos judeus. Mesmo demonstrando conhecimento sobre os romanos, os judeus se equivocam em dois pontos, primeiro, ao falarem que a magistratura era entregue a um só homem, quando na verdade eram dois os cônsules. Em outro ponto, os judeus parecem idealizar Roma como uma sociedade perfeita onde não há desavenças e nem lutas pelo poder somente pelo fato de ser uma república e ter um senado. Como já foi dito, durante o período de aproximação entre os povos, Roma estava em crise nos mais diversos âmbitos da sociedade, e seu sistema político, tão exaltado pelos judeus, dava mostras de que estava entrando em colapso.

Em sua última parte, o capítulo dos Macabeus aqui estudado apresenta o tratado de aliança feito entre os povos. E nele também há um ponto que merece ser destacado. Ao falar das obrigações dos judeus para com os romanos caso este povo seja atacado, o I Macabeus diz que: “*25 a nação dos judeus lhes dará socorro com toda a boa vontade, conforme o pedir o tempo*” (I Macabeus, Cap. 8, V.25). Ou seja, os judeus deveriam ajudar aos romanos caso estes necessitassem. Este ponto do tratado não teria nada de relevante caso o mesmo tratado não estabelecesse uma obrigatoriedade diferente para os romanos em caso de ajuda aos judeus, vejamos: “*27..., se antes sobrevier também uma guerra á nação dos judeus, os romanos lhes assistirão de boa fé, segundo lhes permitir o tempo.*”(I Macabeus, Cap. 8, V. 27). Os romanos deveriam ajudar aos judeus em caso de guerra, mas caso eles não pudessem não iriam, ou seja, a obrigatoriedade da ajuda em uma guerra valia apenas para um dos povos. Este seria um efeito-colateral para os judeus do fato de fazerem uma aliança com um povo tão poderoso como Roma.

Conclusões

Trabalhamos apenas com uma fonte judaica, uma vez que as fontes gregas sobre a Revolta Macabéia e conseqüentemente sobre a aproximação entre judeus e romanos não são disponíveis. Dessa forma, mais pesquisas são necessárias para uma melhor compreensão do tema.

Pudemos ver que a atuação romana na Palestina durante a Revolta Macabéia não ocorre de forma física, mas sim simbólica. Para os judeus, foi muito importante estabelecer uma aliança com um povo tão poderoso como os romanos, que tão logo assumem o papel de aliados judeus já ameaçam o rei Demétrio caso este não parasse com suas ameaças aos judeus, segundo o I Macabeus em seu versículo 31.

Em suma, Roma chegava em uma região de forma amistosa e somente muitos anos depois deste primeiro contato os aliados entrariam em conflito. Para Roma, dentro de sua ótica imperialista, mais um Estado-Vassalo era muito bem vindo, ainda mais sem guerras. Mesmo sem mandar legiões para a Judéia durante a revolta dos judeus contra Antíoco IV, Roma parece ter sido muito importante para que os judeus conseguissem sua independência do jugo selêucida. Concretizada a independência, os judeus gozavam da proteção de Roma e esta expandia sua influência em uma região que até hoje é muito importante estrategicamente.

DOCUMENTAÇÃO:

I Macabeus, **BÍBLIA SAGRADA**. Rio de Janeiro: Ed. Barsa, Rio de Janeiro.1969.

BIBLIOGRAFIA:

ALFÖLDY, Géza. A crise social da república e a sociedade romana *In*: ALFÖLDY, Géza. **A História Social de Roma**. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p.81-109.

CARDOSO, Ciro. A semiótica textual e busca do sentido, *In*: CARDOSO, Ciro, **Narrativa, Sentido e História**. SP, Papius, 1997 p 101-155.

CARDOSO, Ciro & VAINFAS, Ronaldo. História e análise de textos. *In*: CARDOSO, Ciro & VAINFAS, Ronaldo. **Domínios da História**. Campinas, Campus, 1997. p. 375-399

- FRAZÃO DA SILVA, A.C.L. **A Palestina do século I d.C.** <http://www.ifcs.ufrj.br/~frazao/palestina.htm> Data do acesso: 25.06.2006
- MENDES, Norma. Centralização e integração na experiência imperialista romana: uma reflexão. PHOINIX, Rio de Janeiro, 10, 2004, 257-274
- MOMIGLIANO, Arnaldo. A interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa. *In*: MOMIGLIANO, Arnaldo. **Os limites da helenização**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1975, p. 89-109.
- SAID, Edward. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo, Cia. das Letras, 1995.
- SILVA, Ayrton José da. *Ayrton's Biblical Page*: <http://www.airtonjo.com>. Data do acesso: 25.06.2006
- SILVA, Rosana Marins dos Santos. **Pluralidade e Conflito. As revoltas Judaicas e a ideologia do poder: Uma história comparada das guerras judaicas entre os séc. II a.E.C e I E.C.**/ Rosana Marins dos Santos Silva – Rio de Janeiro: PPGHC, 2006.

A ESCRAVIDÃO RURAL ROMANA NO *RERUM RUSTICARUM* DE VARRÃO

José Ernesto Moura Knust

Esta comunicação difere da maior parte das comunicações a serem apresentadas neste encontro, pois não se trata do relato de conclusões – mesmo que parciais – de uma pesquisa. Ela é quase uma carta de intenções. Estou numa fase completamente inicial da pesquisa e pretendo apresentar aos meus colegas hoje princípios que considero fundamentais para a análise da Escravidão Rural Romana no *Rerum Rusticarum* de Varrão e minhas primeiras impressões dos meus primeiros mergulhos no mar revolto que é a análise desta obra.

Por volta do ano de 36 a.C., o “mais erudito dos Romanos”, segundo Quintiliano, resolveu dedicar a sua esposa um tratado sobre as coisas do campo. O fazia para permitir que esta tivesse seus conselhos disponíveis mesmo depois de sua morte, podendo assim tornar uma terra produtiva através do bom cultivo. E assim surgiu o *Rerum Rusticarum* de Marcos Terêncio Varrão.

Varrão nasceu na cidade Sabina de Reate em 116 a.C., dedicando-se desde cedo ao estudo de literatura e antiguidades, primeiro em Roma sendo discípulo de Lucio Élio Stilo e depois em Atenas sob orientação de Antíoco de Ascalon. A erudição se tornava nesta época uma importante forma de ascensão social das elites italianas dentro do sistema político romano, fenômeno cujo maior exemplo é Cícero. Dentro das disputas internas que consumiam a República Romana no século I a.C, Varrão se aliou à facção de Pompeu, tendo ocupado importantes magistraturas, como Tribuno e Pretor. Com a morte de Pompeu, Varrão acabou perdoado por César, que o queria como Diretor da Biblioteca Pública que planejava criar em Roma. Porém, Varrão voltou a ter problemas com a morte do Ditador, sendo perseguido por Marco Antonio. Incluso na lista de proscritos, Varrão só conseguiu salvar sua vida graças à intervenção de Otávio, passando seus últimos anos fora da vida política, dedicando-se ao estudo e a suas obras.

Estima-se que sua produção tenha ultrapassado as 620 obras, versando sobre os mais diversos campos, como agricultura, gramática, história, entre outros. Porém, chegaram até nós apenas algumas delas, e nem sempre de forma completa: os livros V a X de seu tratado gramático *De lingua Latina*, cerca de 600 fragmentos de suas *Satirae Menippeae* e os três livros do *Rerum Rusticarum*.⁽¹⁾

Os três livros são escritos em forma de diálogos, sendo que o primeiro destes Varrão dedica à agricultura, o segundo ao pastoreio e o terceiro ao que o autor chama de *Pastio Villatica*, isto é, a criação de animais dentro da própria *Villa*, como avicultura, piscicultura entre outras coisas. No livro dedicado à agricultura, o diálogo varroniano é dominado pela figura de Gnao Tremélio Scrofa, que aparece como o grande encarregado de discursar sobre o tema. Nos outros dois livros, os personagens se revezam no controle do diálogo, cada um sendo encarregado de dissertar sobre um subtema específico que fosse de seu conhecimento.

Neste primeiro momento da minha pesquisa, no qual se insere essa comunicação, me deterei apenas nos dois primeiros livros, principalmente, por uma questão de tempo, no primeiro, pois o terceiro não possui trechos específicos sobre a escravidão consideráveis, enquanto os dois primeiros livros possuem capítulos específicos sobre os escravos.

No livro I, através da boca de Scrofa, Varrão enumera os conhecimentos necessários à Agricultura: o conhecimento do solo, o conhecimento dos equipamentos a serem utilizados, o conhecimento das ações a serem realizadas, e o conhecimento da época apropriada a cada ação. Nesta divisão, considera os escravos dentro do grupo dos instrumentos, na passagem provavelmente mais famosa do livro: *Agora discutiremos os instrumentos por meio dos quais a terra é trabalhada. Alguns dividem em duas partes: os homens, e as ferramentas dos homens, sem as quais eles não podem trabalhar a terra; outros dividem em três: os instrumentos vocais, os instrumentos semi-vocais e os instrumentos mudos.* (Re.Rus.1.17.1)

Novamente através de Scrofa, Varrão divide a ciência do pastoreio, no livro II, na análise de três grupos de três animais: os de pequeno porte (ovelhas, cabras e suínos), os de grande porte (bovinos, asnos e cavalos) e daqueles que não se tira proveito em si, mas sim de sua utilização sobre os dois outros grupos (mulas, cães e pastores). De instrumentos falantes os escravos se tornam animais. De maneiras diferentes

em cada livro, Varrão associa os escravos a categorias inferiores aos Homens. Essas classificações são conseqüências da tentativa de desumanizar os escravos, recorrente em toda sociedade escravista. São ao mesmo tempo uma estratégia de distinção social entre livres e escravos e de justificativa da própria escravidão. Porém, a humanidade do escravo é uma realidade que se impõe aos seus proprietários, seja negativamente quando da resistência escrava, seja positivamente quando este se mostra um instrumento mais produtivo que qualquer outro. Este ponto que ressalto no tratamento dado aos escravos no texto varroniano, a ambigüidade, já foi apontada por Moses Finley como a principal característica do Escravismo. Poucas linhas após tratar os escravos como instrumentos Varrão afirma que os “Escravos não devem ser covardes nem corajosos”, provavelmente, por que um escravo muito corajoso seria perigoso e um covarde, inútil. Assim, ao mesmo tempo que tenta desumanizar os escravos, Varrão precisa lidar com o fato de que estes são humanos.

E esta consideração é bem clara quando pensamos nas questões relativas às estratégias de controle dos escravos. Pretendo a partir de agora aprofundar-me neste ponto específico na minha comunicação. A última citação que fiz abre uma lista de considerações que de alguma maneira se relacionam a tal questão: *Os escravos não devem ser covardes nem corajosos. Eles devem ter homens acima deles capazes de ler e escrever e que tenham mais educação, que sejam mais confiáveis e velhos que aqueles trabalhadores que mencionei; pois eles serão mais respeitáveis com estes do que com aqueles mais novos que eles. Também é especialmente importante que o vilicus seja experiente nas coisas do campo; ele não pode apenas dar ordens, precisa tomar parte do trabalho para que seus subordinados sigam o seu exemplo e vejam que há bons motivos para estarem submetidos a ele – o fato de ele ser superior em conhecimento. Eles não devem tratá-los com o chicote se com as palavras puder alcançar o mesmo objetivo. Ter muitos escravos da mesma nação é fonte de problemas domésticos. O vilicus deve ser feito mais zeloso através de recompensas, e deve ter um pedaço de terra e sua esposa deve lhe dar filhos. Desta maneira se tornará mais moderado e preso a terra. A boa vontade do vilicus deve ser conquistada através de um tratamento respeitoso; eles devem ser consultados sobre o trabalho a ser feito. Quando isto é feito eles pensam que possuem a estima do senhor. Eles se tornam mais interessados no seu trabalho por um tratamento mais liberal com relação à comida, mais roupas, isenção de trabalho ou permissão para ter gado em suas próprias terras, ou outras coisas do tipo; se alguma atividade árdua for imposta ou alguma punição, sua lealdade e benevolência serão restauradas pelo consolo derivado dessas medidas.*

Diversos pontos saltam aos olhos neste trecho. Começemos com uma questão importante: qual a temática do trecho? Não é sem motivo que a consideração sobre os escravos de uma mesma nação serem fonte de problema está lado a lado sobre as considerações sobre qual o tipo de autoridade deve ser imposta aos escravos e sobre como estes escravos devem ser tratados. Na minha opinião, todos estes conselhos estão relacionados a formas de evitar “problemas domésticos”, não só o conselho sobre escravos de mesma nação.

Tal hipótese ganha força se pensarmos que Varrão vivenciou na sua juventude as maiores rebeliões escravas já vistas no mundo romano (e na História Universal, só superadas pela Revolução Haitiana). Além das três grandes revoltas (as duas sicilianas e a liderada por Espártaco), diversos outros episódios de insubordinação escrava sacudiram a Itália no século II a.C. e início do século I a.C. É razoável acreditar que um tratado dedicado às coisas do campo tivesse a preocupação com tais levantes em seu horizonte. Dessa forma, Varrão desaconselha grandes concentrações de escravos de mesma origem assim como apresenta uma noção de autoridade sobre o escravo bastante preocupada com a legitimidade perante estes, no lugar de uma dominação mais baseada na coerção. Cabe lembrar aqui que tanto Apiano como Plutarco apontam como principal causa dos levantes escravos o mau tratamento dispensado pelos senhores. Não quero com isso, de maneira alguma, afirmar que essa foi a causa única dos levantes e que na *Villa* idealizada por Varrão não havia maus tratos e, portanto, não havia resistência escrava (voltarei a este ponto), o que quero dizer é: havia, de certa maneira, uma opinião entre a classe proprietária romana de que maus tratos levavam a episódios de insubordinação, e que era necessário evitá-los através de certas estratégias. O trecho acima do *Rerum Rusticarum* está recheado de exemplos destas estratégias.

A concessão de certos benefícios é vista como um meio de compensar atitudes mais duras contra o escravo. Esta estratégia volta a surgir no capítulo dezenove deste mesmo livro primeiro, dedicado aos instrumentos semi-vocais, quando há menção aos animais sob pecúlio dos escravos, que “facilitam seu

trabalho e os tornam mais diligentes no trabalho” (*Re.Rus.1.19.3*). Alguns autores, ao discutirem o conceito de escravidão destacam o imenso poder que os senhores exercem sobre suas “propriedades com alma”, vendo neste tipo de concessão uma extrema unilateralidade, nas palavras de Finley: *O malogro de qualquer proprietário em exercer plenamente seus direitos sobre seus escravos-propriedade foi sempre um ato unilateral de sua parte, nunca obrigatório e sempre revogável. Este fato é crucial. Assim como seu reverso, a concessão de benevolência ou privilégio específicos foram sempre revogáveis e igualmente unilaterais*(2).

Se Finley tivesse sido um proprietário de escravos talvez pensasse diferente. A supressão de um “privilégio” poderia ser o estopim para um levante escravo que colocaria não só as propriedades como a vida do senhor em perigo. Não era tão fácil a decisão de suspendê-lo como a palavra unilateral faz pensar.

Outra preocupação é a legitimidade da autoridade sobre os escravos. Aquele a quem os escravos estarão sujeitos deve ser um homem mais velho, com maiores conhecimentos que seus subordinados, alguém razoável que não use o chicote se puder usar as palavras. Esta preocupação mais uma vez vai contra a idéia de unilateralidade de Finley. Para analisar o conceito de autoridade exposto pela obra de Varrão pode nos ser bastante útil, durante a pesquisa, a análise das concepções de autoridade em outros campos da vida romana. Este ponto torna-se bastante interessante quando nos lembramos que o século I a.C. é o período de crise da República Romana, crise esta que não pode ser vista apenas sob a ótica da História Política: ela é também um processo de transformações econômicas, sociais e também culturais – e é neste sentido que Wallace-Hadrill afirma que a ela foi “uma crise de autoridade sobre a qual o sistema social estava construído.”(3) Desta forma, talvez encontremos resultados interessantes se compararmos os elementos relacionados a autoridade na obra de Varrão – *Idade e Sabedoria* – com as transformações nos elementos de autoridade da elite romana.

Quando falamos em estratégias de controle não baseadas na violência física, precisamos ter o cuidado de não cairmos na falsa idéia de uma relação de simples cooptação dos escravos pela ideologia escravista. Conquistando benefícios e respeitando até certo ponto a autoridade sob a qual estavam submetidos os escravos não deixavam de se inserir em uma relação social extremamente conflituosa que é a relação senhor – escravo. Concordo plenamente com a análise de Keith Bradley que o medo causado pelas possibilidades – mais até do que pela efetividade – das punições eram o cerne do controle dos proprietários sobre os escravos(4).

Se Varrão nos mostra os proprietários pensando nas melhores formas de controlar a escravaria, por outro lado também nos permite ver alguns aspectos de elementos de resistência escrava. Por exemplo, no capítulo 12 do livro 1, Varrão aconselha a construção dos edifícios em locais elevados, para evitar os bandos de assaltantes. Esses bandos de assaltantes eram constituídos, entre outros tipos sociais, por escravos fugitivos. Além disso, podemos pensar que a defesa proporcionada por esse conselho de Varrão contra os assaltantes também funcionava para os perigos de amotinamento dos escravos da própria propriedade.

Descendo poucas linhas no texto, no capítulo 13, Varrão aconselha que o quarto do vilicus fique ao lado da entrada do edifício, para que controle quem sai e o que leva. Essa preocupação com possíveis furtos ressurge no capítulo 22, quando Varrão fala sobre os cuidados com inventários e com o local de armazenamento dos instrumentos mudos. O furto pode ser visto como uma forma de resistência cotidiana, expressão da conflituosidade das relações senhor - escravo.

Essas estratégias de controle precisam ser entendidas dentro de uma lógica de “aprendizagem do controle” pela qual passava a sociedade escravista romana. Dentro da experiência cotidiana, a classe dos proprietários desenvolvia estratégias e concepções de como controlar seus escravos. Essa ênfase na construção de práticas através da experiência é uma forma de ressaltar o caráter histórico da instituição aqui analisada, a escravidão. Isto é, mesmo que possamos falar em características gerais para o escravismo romano devemos analisar suas transformações ao longo dos séculos. Tal ênfase também ajuda a ressaltar a construção da história através dos atores sociais. A classe proprietária romana fez opções por determinadas estratégias de controle que julgou de certa maneira mais eficazes ou prudentes frente às realidades que se lhe apresentavam. Não é demais aqui ressaltar a importância que as grandes rebeliões servis devem ter tido nesse processo. Sociedades Escravistas que passam pela experiência de revoltas de tal magnitude não passam incólumes por tal experiência. Porém não são apenas os episódios das revoltas servis que influenciaram tal processo de “aprendizagem do controle”. Como já foi dito aqui, a sociedade romana passava

por grandes transformações em todos os aspectos da vida social, e precisamos estar atentos a como cada uma dessas transformações afetou a escravidão rural romana.

NOTAS:

- (1) Cf. ASH, W.B. "Introduction – life and works of Varro" in: CATO/VARRO *On Agriculture* (with an English translation by HOOPER, W.D) Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press. 1934
- (2) Moses Finley, *Escravidão Antiga e Ideologia Moderna*, Rio de Janeiro: Graal, 1991. P.76
- (3) Norma Musco Mendes, "O sistema político do Principado", in: Norma Musco Mendes e Gilvan Aventura da Silva, *Repensando o Império Romano*, Rio de Janeiro: Mauad, 2006.
- (4) Keith Bradley. *Slaves and Masters*

AS MOEDAS DE SAFO ROMANAS: ENTRE A EDUCAÇÃO E A POLÍTICA

José Roberto de Paiva Gomes – NEA/UERJ

Introdução

Procuramos analisar a relação simbólica existente entre o anverso e o reverso de uma moeda – mais especificamente um denário de bronze do II séc. DC – dedicado a uma personagem chamada de Julia Procula em cujo reverso encontramos a poetisa Safo. Procuramos estabelecer uma relação entre ambas às personagens. Mas, para isso, devemos entender qual o papel da numismática para o mundo romano e porque da necessidade da sua produção enquanto artefato fiduciário (econômico) e simbólico.

A moeda romana como signo de poder

De acordo com Daniel J. Taylor (1), a História de Roma é indubitavelmente estampada em suas moedas. A economia romana, para o autor, estava baseada nas relações de troca, cujo valor era determinado pelo gado. Tal relação geraria a palavra latina *pecunia*, isto é, dinheiro que, por sua vez, deriva da palavra *pecus* ao qual se refere a ovelha ou ao gado em geral. Na sua vertente mítica, dinheiro deriva de um epíteto latino – *moneta* – atributo da deusa romana Juno, cujo templo no Capitólio de Roma será o primeiro a cunhar moedas, provavelmente com caráter votivo. As primeiras moedas romanas eram cunhadas em bronze rude (*aes rude*) e que por volta de 289 a C de acordo com a tradição se tornaram *aes gravam*, ou seja, moedas de bronze pesadas com peso e símbolos definidos pelo Estado sob a supervisão de três funcionários, que passaram a ser conhecida como *monetales de tresviri* (2) (cujo símbolo estandarte era composta por um conjunto de equinos).

Com o avanço romano para o sul, os romanos tiveram contato com as moedas de prata provenientes das colônias gregas. Este contato estabeleceu a cunhagem de moedas com o modelo dos *monetales de tresviri* em prata exclusivamente para a região (por volta de 269). Essa cunhagem marca o início da expansão romana para a Magna Grécia. Durante as Guerras púnicas, as moedas de prata se desvalorizaram pela escassez do metal. As moedas também expressariam a vocação militar e expansionista de Roma ao trocar a legenda de suas cunhagens de Romano para Roma.. A derrota de Roma frente a Hanibal traz uma nova transformação nas normas de cunhagem em ouro, prata ou bronze e as moedas ressurgiram a partir da escala do denário de prata. Nas moedas de bronze as deidades mais comuns foram Janus, Mércurio e Apolo. Nas moedas de prata cunhadas pelos *monetales de tresviri* Roma e a Vitória foram personificadas e carruagens contendo duas deidades e quatro cavalos figurava como símbolos.

A moeda e o poder pessoal: o caso Julia Procula e de Flavia Nicomachus

Além das deidades e símbolos que consagram a vitória romana, os *monetales de tresviri* começaram a cunhar moedas com a marca dos magistrados, seus símbolos, monogramas nomes abreviados, por ao redor 150 A.C., nomes cheios que excluía palavra ROMA. Essa forma particular de cunhagem se perpetuou. Os *monetales de tresviri* começaram a descrever incidentes históricos que envolvem os seus antepassados e os serviços feitos por eles. Essa pratica se torna mais visível durante as guerras civis e moedas com situações históricas eram forjadas e tinham um conteúdo simbólico muito forte, principalmente essa confecção está aliada ou subordinada a generais poderosos como Sulla, Pompeu ou Julius Caesar que usam moedas como instrumentos de propaganda política. Essa propaganda substituiu a lenda cívica e desígnios patrióticos nas moedas do mesmo modo que os soldados juraram submissão para os generais em vez de Roma. Em 44 A.C., César colocou seu retrato auto-retrato em um denario de prata (3). Essa moeda estabelece um precedente novo que se torna à norma no Império Romano, quebrando com o padrão numismático antigo de enaltecer Roma.

Usar moeda para fazer propaganda ou enaltecimento pessoal é uma pratica comum desde os tempos de Augusto, que com o estabelecimento da Pax Romana, permitiu as províncias e outras regiões do Império que pudessem cunhar moedas. As moedas em bronze enfatizavam o poder entre o povo e os militares, tendo em

vista ter sido estabelecido como um padrão cívil. Enquanto, as moedas de ouro e prata imperiais circulavam entre as classes mais ricas a quem Augusto favorecia.

Augusto estabelecerá um novo modelo monetário com um padrão tendo um retrato imperial no anverso e um fato histórico ou particular ligado ao imperador no reverso. Esse padrão permaneceu até a dinastia Julio Claudiana, pois a popularidade de Augustus' era tão grande que seus sucessores desejaram capitalizar qualquer associações simbólicas que poderia ser aproveitado no jogo de poder imperial. Nesse jogo de interesse, Tibério utilizou bem sua relação como enteado de Augusto, sendo seguido por Caligula, Claudio e Nero que se apropriaram das virtudes e características de Augusto para governar. As moedas cunhadas por eles atestam essa verossimilhança. Podemos observar essa situação em um denário de bronze, consagrada a Julia Procula, confeccionado no tempo do magistrado Apollonidas em Mytilene aproximadamente entre 150-200 DC. Temos por interesse estudar as representações sociais de Safo através dos tempos e dentro deste *corpus*, encontramos esse denário de bronze, onde a poetisa grega aparece em conjunto com a figura de Julia Procula. Quem é Julia Procula e porque associa-lá a Safo?



Figura 1 – Apollonidas sob Antoninos. Data: Aproximadamente 150-200 DC Proveniente: LESBOS, Mytilene. Metal: bronze (Æ 27mm - 10.05 gm, 7h) Anverso: busto drapejado de Julia Procula, cabelo em forma de coque em cima da cabeça. Inscrição: IOU PROKU LAN HRWIDA. Reverso: Sappho assenta a direita em uma cadeira alta, tocando lira. Inscrição: EPI STPA APOLLWNI, MUTI. Referência bibliográfica: BMC Troas pg. 200, 165; SNG Copenhagen -; SNG von Aulock -; SNG Hunterian 1313.

Conforme o numismata Garth (4), Mytilene emitiu uma série rara de moedas em bronze que honraram homens e mulheres que estavam ligados a história da cidade ou eram cidadãos locais distintos. A primeira moeda nesta série aparece honrando o historiador e político Theophanes e a esposa Archedamis. Theophanes era um amigo de Pompeu, e graças a essa relação de influência que Mytilene ganhou sua autonomia sob a proteção de Pompeu em 62 AC (Plutarch, Pompey, 42) (5). A moeda de Julia Procula também pode ser descrita nesta mesma série, conforme Garth, existe em Mytilene uma inscrição que menciona Procula e Flavia Nicomachis, sua filha, como benfeitores da cidade (o termo *hrwidan* podem significar a heroína, mas também o protetor de uma cidade). Para datação, Garth recorre as informações de outro numismata, Wroth que data a moeda para o período dos Antoninos, pois sua filha Flavia Nicomachis, casada com um renomado *pritanis do período chamado Sextus* e em razão da existência de um retrato no mesmo estilo, também do mesmo período, dedicada Faustina I, esposa de Antonino Pius. Para o numismata, Safo está associada a Julia Procula, por ser está uma proeminente cidadão de Lesbos, destacada anciã e provedora da arte e da poesia.

O jogo de poder imperial também era uma estratégia da aristocracia das províncias. Os imperadores romanos cada um ao seu modo enfatizaram seus feitos sociais, políticos ou militares que, por fim, teriam como objetivo exaltar, enaltecer e tornar legítima a expansão geográfica romana pelo mundo. Parido da idéia que Roma sempre buscará a PAX, a aristocracia procurou essa verossimilhança. Podemos observar essa relação, em especial, nas duas moedas de Mytilene, cunhadas no período dos Antoninos. Essas moedas enfatizam o poder das famílias aristocráticas e sua importância de poder social. As moedas mostram como já nos referimos a duas famílias compostas pela mãe – Julia Procula – e pela filha e o pai –

Flávia Nicomachus e Sextus (Nicomachis - marido?). A moeda de Julia Procula segue o padrão imperial constituído pela persona e seu feito ou atributo. No caso da moeda de Flávia, ela aparece como atributo do marido, demonstrando o poder através do casamento. Para Daniel J. Taylor, a proeminência da Pax pode ser notada pelas figuras femininas que pelo vestuário e pelo penteados demonstram terem alcançado uma idade bastante avançada.



Figura 2 – Antonino Tardio. Data: Aproximadamente 150-200 DC Proveniente: LESBOS, Mytilene. Metal: bronze (Æ 24mm) Anverso: busto drapejado de Sextus (Nicomachis?) r. Inscrição: CE?CTON HPOA. Reverso: Busto drapejado rosto de Flavia Nicomachis. Inscrição: F A NEIKOMAXIC MVTI?H. Referência bibliográfica: BMC 173, SNG Cop.407.

De um modo geral, o período dos Antoninos é marcado pela caridade simbolizada pelo epíteto de PIUS dado pelo Senado ao imperador Antonino. A prática aristocrática deveria seguir este princípio. As moedas, de Julia Procula e Flavia Nicomachis, encontram-se inseridas dentro do mundo numismático como uma série importante que descreve o cotidiano político das províncias romanas. Richter (*in "Portraits of the Greeks," No. 154*) reforça a existência das moedas de Safo, em conjunto com as evidências literárias, em Mitilene. Mas, nesse caso específico, essa moeda não é de Safo, mas de Flávia Nicomachis, por causa da inscrição contida na moeda. O autor salienta que existe uma evidência adicional derivada de uma inscrição que nomeia Flavia Publica Nicomachis como um "*Prytanis*" (magistrado principal) de Mitilene (vide: "*Classical Review*," 1894). A identificação é fortalecida pelo fato que a mãe de Flavia, Procula, e o pai dela, Deinomachus, como podemos observar na moeda acima relacionado com Mitilene. Se juntarmos os símbolos Julia-Safo-Flávia podemos dizer que a última exerceu a prytania voltada para o desenvolvimento das artes e o patrocínio de festivais, isto é, poderia ter participado ou fundado associações caridosas, a exemplo de Safo que fundou e exerceu o cargo de sacerdotisa de Afrodite e educou para o casamento diversas jovens.

Conclusão: o uso das moedas como propaganda aristocrática romana

Educar as jovens, nestes grupos sociais denominados de *thiasos* ou *hetaireria*, de cunho rituais ou políticos, voltados para o ensino da moral familiar romana, pode ter no nosso entender o mesmo propósito dos orfanatos, patrocinados por Antonino, após a morte de Faustina sênior. Manter tudo aquilo que o governo de Antonino vinha proporcionando, através da adoção e do exercício da *pietas*, ou seja, a continuidade de Roma por intermédio dos casamentos entre as famílias (a adoção de esposas virtuosas e educadas) garantiria a continuidade do império. Os orfanatos proporcionariam a essas jovens, um patronímico, um novo lugar de origem, que as certificavam através de rituais serem consideradas cidadãs férteis e capazes de reproduzir cidadãos dotados de plenos direitos de usufruir a *civitas* romana (S.H.A., Pius, 8,2). Essa educação foi efetivada provavelmente para se evitar um mal praticado principalmente pelas mulheres pertencentes à elite, o adultério, que como exemplo negativo repassado para as mulheres das classes populares. O Senado deifica Faustina I, como Augusta, pelas virtudes sociais (como boa esposa) refletidas nas atitudes morais praticadas por Antonino, como o amor e a fidelidade à esposa. Antonino caracterizará as qualidades morais de um bom *princeps* baseadas no amor à religião, à justiça e à paz.

Esse conjunto numismático das elites além de nos demonstrar como esse cosmopolitismo refletiu ao nível das províncias, como é o caso da província da Ásia da qual a ilha de Lesbos faz parte. Nos permite perceber a preocupação de Antonino e das elites gregas romanizadas em preservar e manter a centralização e a coesão do Império frente as possíveis ameaças dos reinos orientais. Mytilene começa a produzir as moedas que configuram essa nova identidade. As moedas representam significados, mensagens, do emissor para seus receptores (CARLAN, 2000). Seguindo os dados arqueológicos estudados por Labarre (1996), Lesbos desde seus primórdios nos tempos homéricos foi um destacado importador de grão e também um produtor e exportador de azeite e de vinho até os tempos da dominação dos romanos. Os mitilênios romanizados ao cunharem as moedas com a efígie com a simbologia imperial/aristocrática aliada à figura de Safo organizam e constituem dessa forma um lugar identitário formulado por meio das práticas individuais e coletivas. Lesbos sempre dependeu para a sua sobrevivência mais das alianças para manter suas relações econômicas e, portanto, estabeleceu relações de amizade e de reciprocidade com as mais diversas regiões do Mar Egeu.

Notas

- (1) <http://www.lawrence.edu/dept/art/buerger/essays/greekcoi6.html>
- (2) A fiscalização monetária realizada pelos monetales de *tresviri* foram sendo suprimidas completamente das moedas, no período de Augusto, que passará a partir de então ao controle dos escravos do imperador e de homens livres.
- (3) Cesar adotou um costume da época de Alexandre e dos reis helenísticos cunhar moedas com auto-retrato. As moedas mostram que Cesar, depois de morte, foi deificado se tornando *divus Julius*, Julius “divino”. Plutarco, em sua obra, *Vidas Paralelas* uniu os dois governantes por causa de seus feitos.
- (4) Garth R. Drewry Collection. Ex Classical Numismatic Group 51 (15 September 1999), lot 877.
- (5) Por essa razão essa moeda mereceu um estudo que se encontra na obra RPC 2342.

Documentação textual e específica

Antoninus Pius, por Julius Capitolinus. *Scriptores Historiae Augustae*. Traduzido por David Magie. Loeb
Hadrian, por Aelius Spartianus. *Scriptores Historiae Augustae*. Traduzido por David Magie. Loeb

Documentação geral e específica

- Bryant, E. *The Reign of Antoninus Pius*. Cambridge, 1895.
Carlan, Cláudio Umpierre. *Moeda, simbologia e propaganda em Constâncio II*. Dissertação de Mestrado. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2000.
Garth, R. Drewry Collection. in Ex Classical Numismatic Group 51 (15 September 1999), lot 877.
Garzetti, A. *From Tiberius to the Antonines*. translated by J.R. Foster. London, 1974.
Gonçalves, A. T. M. “Os imperadores Severos e a aproximação com as imagens dos Antoninos”. In: *Revista Mirabilia* 3.
Grant, M. *The Antonines: The Roman Empire in Transition*. London, 1994.
Grimal, P. *A Civilização Romana*. Lisboa: Edições 70, 1988.
Guy Labarre. *Les cités de Lesbos aux époques hellénistique et impériale*. Coleção de l’Institut d’Archéologie et d’Histoire de l’Antiquité, Université Lumière Lyon 2, Vol. 1. Limonest: Boccard, 1996.
Richter. *Portraits of the Greeks in: Classical Review*, 1894.

GERMANOS: O RAGNARÖK(1) DO IMPÉRIO ROMANO OCIDENTAL

Luiz Cláudio Moniz – NEA/UERJ

Os germanos têm em sua essência a semente do combate. Eles poderiam perfeitamente traduzir o pensamento de Heráclito no que se refere ao (arkhé), o princípio do universo, como coloca Nietzsche: "todo o devir nasce do conflito dos contrários; as qualidades definidas que nos parecem duradouras só exprimem a superioridade momentânea de um dos lutadores, mas não põem termo à guerra: a luta persiste pela eternidade afora." (NIETZSCHE, F. 1995, p. 42)

Uma das provas que atestam esta relação com a guerra parece estar contida no próprio vocábulo *germanus*, cuja origem é latina. Tal termo significa "homem com lança", já que havia uma certa espécie de lança que era denominada *geer* pelos germanos. De acordo com Giordani, "o vocábulo foi introduzido na língua literária pelo historiador grego Poseidonios no primeiro século de nossa era, e popularizado através dos comentários de César." (GIORDANI, Mário, 1970, p. 15)

No que diz respeito às fontes de pesquisa para o estudo desses povos nórdicos, não existem muitas obras escritas. As mais importantes são *A guerra das Gálias* (52 a.C.), de Júlio César, e *A Germânia* (98 d. C.), de Tácito. Estrabão, Plínio, o Antigo, e Ptolomeu também apresentaram sínteses sobre os germanos. Existem peças arqueológicas que fornecem pistas consideráveis, além de "algumas inscrições rúnicas(2) que constituem os primeiros monumentos conhecidos da língua dos germanos." (GIORDANI, M. *Op. cit.*, p. 10) Posteriormente surgiram as *Eddas*, os épicos escandinavos, que narram as aventuras dos deuses e heróis dos povos nórdicos. A *Edda poética*, de autoria anônima, traz poemas datados entre os séculos IX e XII da era cristã. Já a *Edda em prosa* foi escrita em 1221 d.C., pelo islandês Snorri Sturluson.

A origem dos germanos é um tema que ainda causa polêmica: "para alguns estudiosos alemães, os germanos seriam o povo primitivo (Urvolk) do qual teria saído a grande família indo-européia. Seu *habitat* original teria sido a Rússia Oriental. Segundo outros, os primitivos germanos seriam nórdicos tendo ocupado as regiões escandinavas e bálticas, por muito tempo isoladas da Europa Central pela floresta germânica, e que, na Idade do Bronze, teriam recebido a contribuição de outros povos e adotado a língua indo-européia. A civilização germânica ter-se-ia constituído, então, influenciada pela dos celtas e dos ilírios e até de povos mediterrâneos'." (Ibid., p. 18.)

Extremamente agressivos e de espírito aventureiro, os germanos viviam brigando, ora com vizinhos, ora com uma outra tribo e, muitas vezes, se lançavam em migrações, visando novas terras e novos adversários. Viviam praticamente em função dos combates e em tempos de guerra os chefes gozavam "de um poder quase absoluto, limitado apenas por certos direitos fundamentais como, v.g., o dos soldados em relação à presa." (Ibid., p. 19.). Sua essência guerreira é tão marcante que termos ligados ao combate e às armas utilizadas são abundantes nas antigas línguas germânicas.

Apesar de toda essa brutalidade natural, os germanos prezavam mais do que qualquer outro povo a hospitalidade, como pode ser visto através do seguinte relato de Júlio César: "A violação da hospitalidade é tida por sacrilégio; os que, por uma razão qualquer, vão às suas casas, são protegidos contra toda violência e considerados como sagrados; todas as casas lhes estão abertas; com eles se partilham os víveres." (CÉSAR. *A guerra das Gálias*. 989, p. 142) Tal fato pode ser inclusive verificado na mitologia, quando da morte do deus solar Balder (Baldr ou ainda Baldur). Como ele não morreu em combate, teve que ir para Niflheim(3), pois o paraíso nórdico, ou seja, o Valhalla, era privilégio dos guerreiros caídos com honra no campo de batalha(4). Lá, a deusa Hel, guardiã deste gélido inferno, o recebeu com todas as honras, segundo a tradição germano-escandinava. Hermod seu meio-irmão, que se comprometeu com Frigga (mãe de Balder) a trazê-lo de volta, partiu para a missão disposto a oferecer um vultoso resgate. Para tanto, de acordo com a *Edda em prosa*, "trouxeram ali Sleipnir, o cavalo de Odin; Hermod montou sobre o corcel e foi-se, galopando. [...] Hermod cavalgou até alcançar os portais de Hel. Desmontou para apertar suas esporas e, montando novamente, cravou-as em seus estribos, dando o cavalo um salto com tanto vigor que não ficou nada perto [dali]. Então Hermod cavalgou diretamente ao palácio e desmontou. Ele entrou e lá viu seu irmão Baldr sentado no mais alto trono." (STURLUSON, S. 993, p. 121.)

Essa lei da hospitalidade estava tão inserida na cultura nórdica que mesmo que um inimigo ferrenho de alguém fosse em sua casa, seria recebido como se fosse um familiar ou amigo, e teria toda proteção, podendo dormir tranquilamente. Isso pode ser visto na ópera de Richard Wagner, *A Valquíria*, que se inicia com a chegada de Siegmund à cabana de Hunding e sua esposa Sieglinde, procurando se proteger de uma violenta tempestade. Ao entrar, cai exausto sobre uma pele de urso e é encontrado pela mulher, que lhe traz água. Ambos ficam atraídos um pelo outro. Ao chegar, Hunding pergunta quem é o estranho e após ouvi-lo, oferece-lhe rudemente a sua hospitalidade. Ao questionar Siegmund no que diz respeito ao motivo que o trouxera à sua casa, o violento anfitrião fica abismado: "ele fora em socorro a uma jovem mulher, obrigada a um casamento sem amor, e matara os seus selvagens familiares, mas com lança e escudo arrancados de seus braços, ele não fora capaz de proteger a mulher. Ela morrera diante de seus olhos e ele tivera de fugir do bando. Hunding se dá conta então de que os homens atacados por Siegmund eram seus familiares e que dá guarita em sua casa a um inimigo. As leis de hospitalidade obrigam-no a abrigar Siegmund por esta noite, mas ao alvorecer ele terá de lutar pela própria vida." (MILLINGTON, B, 1995, p. 332.)

Hospitalidade à parte, a essência germânica estava mesmo baseada na guerra, que para esses ardorosos e honrados homens era talvez a coisa mais importante que havia. Brutais, quando saíam do círculo de sua classe pareciam feras em liberdade, vindo a ser monstruosos triunfadores que saíam talvez de uma terrível série de assassinios, de incêndios e de violações com tanto orgulho e serenidade de alma como se se tratasse duma partida de estudantes e persuadidos de que deram aos poetas matéria farta para celebrar e cantar. (Cf. NIETZSCHE, F. 1991, p. 13.) Eram, segundo Nietzsche, as bestas loiras "em busca de presa." (Idem.) A selvageria é, ainda de acordo com o filósofo, uma característica de estirpes aristocráticas que surgem de tempos em tempos: heróis homéricos, romanos, árabes, japoneses e vikings escandinavos, além dos germanos. Ele acrescenta dizendo que "todas as raças nobres deixaram vestígios de barbárie à sua passagem; na mais alta cultura conserva-se a sua recordação." (Idem.) No entanto, as tribos germânicas respeitavam os adversários quando estes eram corajosos e grandes guerreiros, pois não podiam suportar "um inimigo que não fosse venerável." (Cf. Ibid., p. 14.)

A questão dos combates era tão fundamental que pode ser verificada nos próprios mitos germano-escandinavos. Talvez o maior exemplo seja a vida *post mortem*. Os nórdicos acreditavam, como já foi visto anteriormente, que somente aqueles que morriam em combate tinham o seu passaporte garantido para o paraíso, o Valhalla. Lá, os guerreiros curtiam a vida que pediram aos deuses, ou seja, luta, comida, bebida e mulheres, como pode ser visto na *Edda em prosa*: "todos os dias, após terem-se vestido, colocam suas armaduras, saem ao pátio e combatem entre si, matando-se uns aos outros. Esta é sua diversão e, quando chega a refeição, cavalgam de volta ao palácio e sentam-se juntos para beber. Como é dito aqui: *no pátio de Óðinn, os guerreiros mortos combatem diariamente. Escolhem suas vítimas, cavalgam ao palácio e, unidos, voltam a beber.*" (STURLUSON, S. *Op. cit.*, p. 96-97.)

Seus principais deuses, Odin e Thor (Escandinávia) ou Wotan e Donner (Germânia), confirmam o espírito bélico dos germanos. Ambos são deuses da estirpe dos Æsir ou Ases(5). Thor é, sem sombra de dúvida, o deus mais popular da Europa germânica. É considerado como o guardião das divindades, em função da sua ira e agressividade. Pertence, de acordo com Dumézil, à segunda função, a da guerra(6), mas atuava também como uma divindade da terra, fertilizando-a com seus raios, trovões e tempestades sendo, por esse motivo, largamente cultuado pelos camponeses. Já que era um deus venerado pelo povo, teve seu culto espalhado pelos quatro cantos do norte europeu, difundindo-se posteriormente pelo mundo.

Þórr, teônimo que significa "o deus que troa", "é o deus do martelo, o inimigo dos gigantes, cujo furor o faz, às vezes, parecer com eles." (DUMÉZIL, G. 1959, p. 4.) É uma divindade um tanto quanto grosseira, que ajuda os camponeses com violência, já que é o deus do raio e do trovão.

Wagner, para melhor adaptar o mito à sua obra (especificamente em *O ouro do Reno*, a primeira das quatro óperas que fazem parte de *O anel do Nibelungo*, também conhecida como *Tetralogia*), colocou Donner como irmão de Fricka, Freia e Froh e, conseqüentemente, cunhado de Wotan, que é marido de Fricka.(7) Os mitos édicos, no entanto, possuem duas variantes sobre a origem desse deus. A primeira diz que é ancestral de Óðinn, e a segunda o situa como filho do mesmo.

Donner detém um poder muito grande, poder esse que vem, em parte, de seu martelo mágico, Mjölñir (aquele que fragmenta), com o qual além de produzir as tempestades e rachar os crânios dos gigantes de gelo e da montanha, pratica determinados rituais mágicos. Na ópera, por diversas vezes ele parte para

cima tanto dos gigantes quanto de Loge, empunhando sua mortífera arma, sendo detido por Wotan, que por sua vez é obrigado a cumprir seus acordos de paz, como atestam as runas gravadas em sua lança.

Odin/Wotan é o líder do panteão, sendo portanto a divindade mais importante. Juntamente com seus irmãos Vili e Vé (todos filhos de Bor, o homem que surgiu da neve), após matar e esquarterar o gigante primordial Ymir, construiu o universo com suas partes. Eles criaram também o primeiro homem e a primeira mulher após terem formado o mundo, como pode ser verificado na *Edda em prosa*: "quando costeavam os mares, os filhos de Bor encontraram e cortaram duas árvores, criando assim os homens. O primeiro [dos filhos de Bor] deu-lhes espírito e vida; o segundo, conhecimento e movimento; e o terceiro, forma, fala, audição e visão. Eles deram-lhes também nomes e vestimentas. O homem foi chamado Ask e a mulher, Embla. Deles proveio a raça dos homens, a qual fora dada Midgard como morada." (STURLUSON, S. *Op. cit.*, p. 58.)

Um fato interessante é que na própria forja do homem a guerra está presente. Ask significa freixo, uma árvore cuja madeira era largamente utilizada na construção de armas, como por exemplo o arco longo e o cabo das lanças. Na mitologia grega, a natureza bélica do homem pode ser vista no mito das idades, narrado por Hesíodo em *Os trabalhos e os dias*: "E Zeus Pai, terceira, outra raça de homens mortais criou em nada se assemelhando à argêntea; era do freixo, terrível e forte, e lhe importavam de Ares obras gementes e violências." (HESÍODO. 1996, p.33.) Aqui Hesíodo se refere à raça de bronze, a terceira estirpe humana. Esses homens eram extremamente violentos, acometidos pela *hýbris* bélica: "os homens da idade de bronze pertencem a uma raça que não come pão, quer dizer, são de uma idade que não se ocupa com o trabalho da terra. Não são aniquilados por Zeus, mas sucumbem na guerra, uns sob os golpes dos outros, domados 'por seus próprios braços', isto é, por sua própria força física." (BRANDÃO. 1988, p. 174.)

Odin possui uma lança, cujo nome é Gungnir. De acordo com uma versão do mito, ela foi feita de um galho de Iggdrasil, o freixo do mundo, árvore que para os escandinavos e germanos era o sustentáculo do cosmo. A divindade, logo depois de deixar com Mímir, o deus da sabedoria, o seu olho esquerdo como pagamento por ter bebido da sua fonte (8), teria arrancado um galho da árvore sagrada e feito uma lança com ele, arma com a qual se automutilou. No *Hávamál*, poema constante da *Edda poética*, "Odinn conta como obteve a runa, símbolo da sabedoria e do poder mágicos. Suspenso durante nove noites na árvore Yggdrasil, 'ferido pela lança e sacrificado a Odhinn, eu mesmo sacrificado a mim mesmo, sem alimento nem bebida, eis que a runa, ao meu chamado, se revelou'. Obtém assim a ciência oculta e o dom da poesia. Trata-se, sem dúvida, de um rito de iniciação de estrutura paraxamânica. Odhinn permanece enforcado na árvore cósmica. [...] Ferindo-se a si mesmo com a lança, abstendo-se de água e de alimento, o deus sofre a morte ritual e adquire a sabedoria de tipo iniciático." (ELIADE, 1983, p. 177-178.)

Uma outra variante diz que a lança teria sido forjada por anões(9), os filhos de Ivald, e era mágica, ou seja, tinha o poder de sempre atingir o alvo. Quando Odin partia para a guerra com seu elmo de ouro e sua resplandecente armadura, Gungnir estava sempre com ele, já que era o símbolo de sua força e poder (as lanças eram, em algumas ocasiões, associadas a meteoros, que por sua vez simbolizavam ameaças de guerra). Tanto a força quanto o poder de Odin estavam garantidos em função dos acordos que ele fazia com seus adversários. Esses pactos eram gravados com caracteres rúnicos em sua lança.

De acordo com o mito, Odin/Wotan subjugou os gigantes depois de uma sangrenta guerra. Após a vitória, fez com os dois únicos sobreviventes, Fasolt e Fafner, um acordo de paz: eles construiriam um castelo inexpugnável, o Valhalla e, em troca, o deus lhes daria Freia, a deidade do amor e da beleza. Pressionado por Fricka, sua esposa e, na ópera de Wagner, irmã de Freia, Wotan recua ao se ver cobrado pelos gigantes, intimando-os secamente a escolher outro pagamento que não seja a deusa do amor. Fasolt começa então a expor os detalhes da sua concepção de justiça e da necessidade da realização do contrato: "Tu, filho da luz, que era fácil de persuadir, escuta e tenha cuidado: mantém-te fiel a teu pacto! O que és o és graças aos pactos. Tens qualidades para o poder e o dispensas bem. Nos ganha em astúcia e inteligência, e nos obrigaste, a nós que éramos livres, a manter a paz. Mas amaldiçoou todo teu o saber e renuncio à tua paz, se não sabes ou não podes aceitar, de maneira nobre e livre, como manter-te fiel a um pacto. Um gigante estúpido te dá este conselho: tu, sábio aprende-o de mim." (WAGNER, R. março de 2001, p. 20.)

Estamos aqui diante de um conflito que foi regulamentado nos moldes do antigo direito germânico, tal como atesta Michel Foucault: "o direito germânico não opõe a guerra à justiça, não identifica justiça e paz. Mas ao contrário, supõe que o direito não seja diferente de uma forma singular e regulamentada de conduzir

uma guerra entre os indivíduos e de encadear os atos de vingança. O direito é, pois, uma maneira regulamentada de fazer a guerra, [...] a forma ritual da guerra.”(FOUCAULT, M. 1996, p. 56-57.)

Os gigantes foram subjugados por Wotan e a paz foi instituída através de um acordo. Foucault diz o seguinte sobre isso: “[...] se é verdade que não há oposição entre direito e guerra, não é menos verdade que é possível chegar a um acordo, isto é, interromper essas hostilidades regulamentadas. O antigo direito germânico oferece sempre a possibilidade, ao longo dessa série de vinganças recíprocas e rituais, de se chegar a um acordo, a uma transação. Pode-se interromper a série de vinganças com um pacto.”(Idem.)

O pacto foi o já visto acima, ou seja, a construção do Valhalla em troca da deusa Freia, e estaria vinculado ao subjugado dos gigantes por Wotan depois de uma sangrenta guerra. Esse pacto foi autenticado pelas runas, inscritas na lança do rei dos deuses, o que, conforme falou Fasolt, assegura o seu poder sobre eles. Foucault diz ainda que no momento do acordo, “os dois adversários recorrem a um árbitro que, de acordo com eles e com seu consentimento mútuo, vai estabelecer uma soma em dinheiro, que constitui o resgate. [...] Nesse procedimento do Direito Germânico um dos dois adversários resgata o direito de ter a paz, de escapar à possível vingança de seu adversário. Ele resgata a própria vida e não o sangue que derramou, pondo assim fim à guerra.”(Idem.)

O árbitro neste caso foi o semideus Loge, encarregado de inspecionar a fortaleza para verificar se não houve falhas na construção, o que poderia anular o pacto: “Casa e pátio, entrada e castelo, a nobre fortaleza já está construída e é forte. Eu mesmo comprovei o radiante muro, e examinei com cuidado se toda ela era firme e segura. Encontrei Fasolt e Fafner dignos de confiança: nem uma só pedra se move.”(WAGNER, R. Op. Cit., p. 25.)

O teônimo Odin deriva do termo *od*, cujo significado é andar, hábito que pratica toda vez que vai à Terra, tomando a forma de um viajante. Nestas ocasiões usa um chapéu de abas largas, sendo que uma delas cobre o seu olho esquerdo, dado a Mimir em troca de um gole da água da fonte da sabedoria. Veste um manto de várias cores, no qual predomina o azul, a cor do céu. De acordo com Niedner, “o chapéu de Odin representa a abóbada arredondada do céu; seu manto azul ou de várias cores é a atmosfera ou o céu azul; um e outro simbolizam a proteção.”(NIEDNER, H. 1997, p. 55.)

Odin era cultuado também como um deus da guerra, apesar de Týr ser a divindade dos combates. Era o rei dos deuses quem escolhia os guerreiros que tombavam no campo de batalha com honra, os chamados *einherjar*, enviando as Valquírias para resgatá-los. Tal procedimento tinha como objetivo engordar as fileiras dos deuses, que deveriam estar bem preparados para o conflito final, o *Ragnarök*, no qual se bateriam contra seus inimigos mortais, os gigantes do gelo e da montanha. O ato de escolher guerreiros mortos em combate e conduzi-los através das Valquírias para o Valhalla, o faz um deus psicopompo, ou seja, uma divindade condutora de almas. Essa característica, além da criação das runas, que surgiram à sua frente após ter perdido o olho esquerdo e ter se ferido e dependurado na árvore da vida, fez com que Tácito o comparasse ao deus romano Mercúrio: “de todos os deuses, Mercúrio é o que mais veneram, e, em dias determinados, consideram um dever piedoso sacrificar-lhe mesmo vítimas humanas.”(TÁCITO. *A Germânia*. p. 18.) O fato é que Mercúrio, além de ser um deus ligado à palavra, já que é o mensageiro dos olímpicos, especialmente de Júpiter, é o responsável pela condução das almas dos mortos. Assim como o grego Hermes, Mercúrio “tornou-se o deus *psicopompo*, quer dizer, condutor de almas, sem o que estas não poderiam alcançar a eternidade e felicidade. [...] Deus indo-europeu dos pastores, cuja lenda estava ligada ao carneiro de velocino de ouro [...], transformou-se no mensageiro dos imortais do Olimpo, em deus psicopompo e em deus das ciências ocultas.”(BRANDÃO, Op. Cit., p. 72-73.)

Outra característica que o faz assemelhar-se a Mercúrio é o fato de Odin ser um deus embusteiro: “era considerado inconstante e pensava-se que às vezes se voltava contra seus fiéis dando a vitória da batalha ao bando oposto. Por esta razão, um de seus numerosos nomes era o de Deus Trapaceiro.”(BARRETT, C. 1991, p. 21.)

A façanha que escreveu com letras garrafais o nome dos germanos como grandes guerreiros e conquistadores foi, sem sombra de dúvida, a queda de Roma. Foram somente as tribos germânicas, as responsáveis pela queda da então cidade mais importante do planeta? Segundo Foucault, “esse absolutismo romano que foi implantado por certo número de mecanismos de dominação, foi finalmente derrubado, varrido, vencido, pelos germanos — menos, aliás pelos acasos de uma derrota militar do que pela necessidade de uma degradação interna.”(FOUCAULT, M. 2000, p.173.) Os germanos, ou especificamente os francos (uma

das tribos germânicas) para atingirem Roma, penetraram antes na Gália, então território conquistado pelos romanos. Encontraram um país descaracterizado, pois os romanos, para poderem dominar mais facilmente os gauleses, além de desarmar a aristocracia, rebaixou os nobres “política e economicamente, e isto mediante (ou em todo caso, em correlação com) uma elevação artificial da ralé, a quem lisonjeiam, diz Boulainvilliers, com a idéia de igualdade.”(Ibid., p. 172.) Dessa forma, quando os germanos entraram na Gália, não havia uma aristocracia armada que pudesse fazer frente a eles. Para defender o território, os romanos tiveram que recorrer a mercenários, o que acabou gerando em primeiro lugar, um aumento considerável dos impostos em moeda, e em segundo lugar, uma elevação exagerada dessas moedas, ou seja, uma considerável desvalorização. O resultado disso foi uma diminuição dos negócios e um empobrecimento generalizado.

Por outro lado, Roma vinha numa crescente decadência em função de problemas internos, o que a enfraquecia cada vez mais. Um desses problemas foi a divisão do Império efetuada por Teodósio, o que acabou por “acentuar a oposição e a rivalidade entre Ocidente e Oriente, causando um fatal enfraquecimento frente ao inimigo comum.”(GIORDANI, M. Op. Cit., p. 39.) Outros foram a desunião das classes sociais e as intrigas de cortesãos, que visavam o poder acima de qualquer coisa, sem falar de causas militares, financeiras e sociais. Assim, abertas as portas da Gália, a conquista de Roma ficou altamente viabilizada.

No entanto, a conquista começou tempos antes com a chegada dos hunos (bárbaros asiáticos) às planícies da Rússia Meridional, empurrando os godos (uma das numerosas tribos germânicas) em direção ao Império Romano. Outras tribos que se encontravam nas fronteiras do Império acabaram encorajando-se e avançaram em direção à Roma, que cai em 410. A partir de então uma sucessão de migrações acontece por todo o Império: visigodos instalam-se na Gália Meridional, vândalos e alanos na África, francos e burgúndios ocupam os Países Baixos e a região renana. As invasões continuam posteriormente com os ostrogodos, alamanos, saxões, lombardos e ávaros, entre outros.

O sucesso das invasões bárbaras era inevitável pelas razões apresentadas acima. Porém, as tribos germânicas jamais alcançariam essas vitórias se não fosse a natureza guerreira de seus homens, forjada a ferro e fogo nas florestas fechadas da Germânia. Soldados por excelência, praticamente já nasciam manejando machados, lanças e escudos, tais quais seus deuses. Odin, Thor e Týr, divindades ligadas à guerra, com toda certeza inspiraram com seus mitos esses inigualáveis guerreiros, verdadeiros berserks⁽¹⁰⁾, que nada temiam, já que viveriam quase que eternamente⁽¹¹⁾ no Valhalla, lutando, comendo e bebendo, juntamente com os deuses.

NOTAS

(1). O *ragnarök*, cujo significado é “destino dos deuses”, define a escatologia dos povos nórdicos, ou seja, é uma espécie de apocalipse pagão, o fim do mundo.

(2) As runas eram letras germano-escandinavas que formavam um alfabeto chamado FUTHARK. Além da utilização em poemas, epitáfios, pedras comemorativas e registros de transações comerciais, as runas foram e são largamente usadas também em sua forma mágica e sagrada, ou seja, como oráculo.

(3) Espécie de inferno nórdico, tomado pelo gelo. Todos os que morriam sem ser no campo de batalha iam para lá.

(4) Diferentemente dos deuses gregos e romanos, os nórdicos são mortais. Quando apresentam sinais de envelhecimento, a deusa Idun dá a eles maçãs mágicas que possuem a capacidade de rejuvenecê-los.

(5) Existem duas estirpes na mitologia nórdica que são tidas como as mais importantes: os Æsir ou Ases e os Vanir ou Vanes. Esses últimos estão relacionados com a terra, a fecundidade e a sexualidade. Já os primeiros dizem respeito à guerra.

(6) Georges Dumézil desenvolveu a idéia de uma tríplice função religiosa dos deuses, classificando-os como sacerdotes, guerreiros e camponeses.

(7) Consta na *Edda em prosa* que Donner, Fricka e Wotan pertencem à estirpe dos Æsir, enquanto que Freia e Froh são divindades Vanir.

(8) A interpretação desta passagem mitológica é, segundo Niedner, a seguinte: “o olho de Odin é o sol. A fonte de Mímir é o manancial mais afastado do oceano. O olho de Odin afunda a cada amanhecer no oceano para buscar os segredos do abismo” (*Mitologia nórdica*, p. 65).

(9) Os anões, na mitologia germano-escandinava, são exímios ferreiros e artesãos. São eles que manufaturam armas, jóias e utensílios para deuses e homens.

(10) Berserk significa sem camisa. Tais guerreiros lutavam totalmente nus, desprovidos de armadura e, muitas vezes utilizavam peles de lobo ou de urso. Tomados por uma fúria divina, inspirados por Odin, lançavam-se ferozmente em direção ao inimigo.

(11) Viveriam até o Ragnarök, o crepúsculo dos deuses, período no qual os deuses e seus inimigos se destruiriam mutuamente, juntamente com o Universo, uma espécie de apocalipse pagão.

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

CÉSAR, Júlio. *A guerra das Gálias*. Tradução de Franco de Sousa. Lisboa: Editorial Estampa, 1989.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução, introdução e comentários de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.

SNORRI, Sturluson. *Edda em prosa*. Tradução, apresentação e notas de Marcelo Magalhães Lima. Rio de Janeiro: Numen, 1993.

TÁCITO. *Germania*. Tradução de João Penteadó Ehskine Stevenson. São Paulo: Brasil.

BIBLIOGRAFIA

BARRET, Clive. *El tarot nórdico: dioses, sagas y runas de las vidas de los vikingos*. Traducción de Rafael Lassaletta. Madrid: EDAF, 1991.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega, vol. I*. Petrópolis: Vozes, 1988.

CHEVALIER, Jean, GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. Tradução: Vera da Costa e Silva, Raul de Sá Barbosa, Angela Melim e Lúcia Melim. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

DUMÉZIL, Georges. *Les dieux des germains: essai sur la formation de la religion scandinave*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das idéias religiosas, tomo II, volume I*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. Rio de Janeiro: Nau, 1996.

———. *Em defesa da sociedade*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GIORDANI, Mário Curtis. *História dos reinos bárbaros*. Petrópolis: Vozes, 1970.

MILLINGTON, Barry (organizador). *Wagner, um compêndio: guia completo da música e da vida de Richard Wagner*. Tradução de Luiz Paulo Sampaio e Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

NIEDNER, Heinrich. *Mitología nórdica*. Traducción de Gloria Peradejordi. Barcelona: Edicomunicación, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Tradução de Maria Inês Madeira de Andrade. Rio de Janeiro: Elfos, 1995.

———. *A genealogia da moral*. Preparação dos originais de Joaquim José de Faria. São Paulo: Moraes, 1991.

WAGNER, Richard. *O anel do nibelungo*. Traducción de Eduardo Almagro López y Mônica Zaloniz. www.geocities.com/operticket/ring, março de 2001.

O LÚDICO NO GRAFITE DE POMPÉIA

Maria Regina Candido – NEA/UERJ

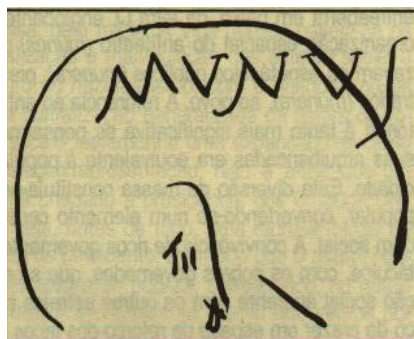
Este ensaio foi elaborado a partir das aulas ministradas no curso de graduação em História(1) e tinha por proposta, passar aos docentes da disciplina a possibilidade de apreender as imagens produzidas na Antiguidade como suporte de informação visando o desenvolvimento de uma bordagem em História Cultural, ou seja, compreende-las como uma mensagem capaz de fornecer informações sobre o passado de uma dada sociedade que deixou vestígios gráficos de sua existência.

Consideramos a imagem como um veículo de informação cuja produção em forma de códigos próprios de uma época nos permite cotejar a sua organização sócio-política. A especificidade da imagem permite uma abordagem antropológica e necessita da aplicação de uma metodologia própria como os recursos da semiótica visando tecer aproximações com o seu significado. A semiótica da imagem permite estabelecer uma apreensão mais precisa dos objetos analisados, mediante a percepção de unidades significativas (C.Flamarion,1990:11) produtoras de sentido.

O uso de imagem como documento tem adquirido espaço entre os pesquisadores de História Antiga, como alternativa documental diante da relativa escassez de textos escritos. Entretanto, o uso de imagem como unidade iconográfica ainda mantém-se restrito nas academias sendo pouco difundido entre os discentes, talvez pelo fato dos pesquisadores e historiadores estarem mais familiarizados com a documentação escrita. A imagem permanece fora do currículo acadêmico de licenciatura e do bacharelado em História, contando apenas com o interesse de alguns poucos profissionais que, ocasionalmente, ministram cursos junto as grades eletivas.

Diante desta necessidade de estabelecer uma aproximação com o uso de imagens como documento, nos propomos, aplicar o conceito de *lugar antropológico* utilizado pelo pesquisador Marc Auge associado a abordagem da semiótica da imagem na mensagem visual em forma de grafite produzido nos muros da cidade de Pompéia.

Porém, antes de iniciarmos o nosso ensaio, devemos fazer algumas considerações, a saber: embora, hoje em dia a semiótica esteja voltada para atender a produção de *marketing* visando a eficácia comercial, consideramos pertinente mostrar que a sua aplicação também pode ser utilizada para analisar uma imagem produzida no passado. Esclarecemos também que as inscrições parietais de Pompéia têm sido amplamente estudadas por especialistas em sociedade romana, entre eles indicamos a romanista Renata Garraffoni, o pesquisador Pedro Paulo Funari, do qual o grafite por nós selecionado integra uma de suas abordagens(2).



A imagem que detém a nossa atenção é o grafite de inventário CIL IV 8031, considerado um pictograma que consegue tratar, em um só poema, os múltiplos aspectos da realidade popular pompeiana (Funari,1996:63). A escolha desse grafite se deve ao fato de usar de linguagem específica que combina desenho e escrita, ou seja, utiliza dois esquemas narrativos o que no leva a afirmar que foi produzido como uma representação orientada para a visualização – leitura – interpretação.

Analisar certos fenômenos apreendidos em seu aspecto semiótico é considerar a sua manifestação como produtora de sentido, ou seja, apreender a maneira de como provoca significação, cabendo ao

pesquisador estabelecer as possíveis interpretações. Consideramos o grafite como um signo que expressou e gravou uma idéia que foi entendida no seu tempo, acreditamos que tenha provocado, na mente daqueles que o perceberam, uma atitude de interrogação seguida de compreensão.

Entretanto, nós, afetados pela distância de tempo e de espaço, perdemos este referencial e a imagem tornou-se uma incógnita, um código a ser decifrado através da aplicação de um método de análise.

Semiótica da Imagem

Referência:	Corpus Inscriptionum Latinarum - CIL IV 8031		
Significante plástico suporte	Imagem parietal Paredes muros na cidade de Pompéia		
Mensagem lingüística ancoragem	Munus, te vejo por toda parte.(3)		
Significante Icônico	Significado de primeiro nível	Conotação de segundo nível -1	Conotação de segundo nível -2
	Palavra MUNUS Plural munera	- lugar de apresentação - prestador de serviço	- anfiteatro - magistrado ou imperador
	TH	Te vejo	- olhar em várias direções
	Letra Q	- Ubique Por toda parte	Grande espaço físico que permite uma ampla visão do todo Anfiteatro

Após isolarmos cada elemento da mensagem visual, um universo de possibilidades apresenta-se diante do pesquisador que deve selecionar o tema de abordagem a partir de um questionamento. No nosso caso, nos chama a atenção nesta mensagem visual o uso da escrita entre os habitantes do espaço urbano de Pompéia.

Logo, a escrita seria um tema de pesquisa pelo fato de Pompéia ter sido uma região de vasta circulação de cultura escrita, palco de inscrições de diferente natureza como os grafites, cartazes de programação de jogos, propaganda eleitoral, exaltação de vitórias de guerra, além de versos difamatórios colocados em lugares públicos (G.Carvalho,R.Chartier:1998:17).

Neste caso, seria interessante pesquisar como ocorria a convivência de duas línguas, a saber: o grego e o latim em Pompéia. De acordo com Guy Achard, o *bilingüismo* havia se instaurado junto elite romana, a língua ática ou *koiné* era falado e escrito tanto pelos imperadores quanto pelos magistrados no exercício de suas atividades oficiais (G.Achard.1996:255). Entretanto, há sinais da presença acentuada do latim a partir do I aC., na imensidão do Império, em inscrições monumentais, administrativas, parietais, funerárias e monetárias, com exceção das regiões helenizadas.

As inscrições de Pompéia provenientes do *Corpus Inscriptionum Latinarum e da Inscriptiones Latinae Selectae* permitem ratificar a presença do latim em Pompéia. Diante deste vestígio, o pesquisador pode estabelecer uma aproximação com a população comum que circulava por entre as ruelas, tabernas, prostíbulos e nos arredores do anfiteatro. No conjunto estes espaços formavam um *lugar antropológico*(4) no qual os indivíduos vivenciaram e definiram as suas relações concretas e simbólicas, determinando ao espaço a configurar-se como lugar de atuação produtora de sentido para os seus habitantes.

Outro tema de pesquisa que nos aponta a imagem está na apreensão do desenho da letra Q, entendida por nós como sendo a estrutura física do anfiteatro de Pompéia denominado na época de **espetáculo**.

A arquitetura define-se como *espaço geométrico*, lugar onde ocorriam os jogos e espetáculos na parte central/**arena**. Neste espaço central da arena estavam presentes os protagonistas do espetáculo: os

gladiadores livres ou escravos, e/ou as feras. Ambos estavam separados dos espectadores da arquibancada/**cavea** por um muro de proteção elevado/**podium**.

A partir da definição do *espaço geométrico* podemos tecer uma aproximação com os habitantes desta região e definir as suas relações sociais seguindo os indícios da palavra **MUNUS** grafada na parede de Pompéia. A frase *munus te vejo* tem a função de *ancoragem*(5) que consiste em apontar o sentido mais próximo da mensagem diante da polissemia que o termo **munus** detém. Esse tanto pode ser definido como local de apresentação quanto pode estar relacionado ao serviço prestado pelo magistrado responsável pelo espetáculo – **munerator**.

O interessante deste termo está no fato do seu plural **munera** ter transpassado o tempo e estar presença na atualidade através da palavra **remunerar/remuneração**. Em Roma a função de financiar os jogos cabia ao imperador, nos municípios e regiões de província romana cabiam aos magistrados locais a obrigação de organizar, e financiar os **munera**.

O serviço prestado recebia acentuadas críticas de Juvenal, *Sátiras VI* e de Sêneca na *Cartas a Lucílio 86* devido a violência do espetáculo. Segundo J. Carcopino era difícil compreender como o **munus**, festa de caráter sagrado e celebrada pela comunidade em homenagem a um morto de prestígio, tinha se transformado em atos de degola, luta sangrenta entre homens a quem entregavam armas para matar e serem mortos diante da presença de grande número de espectadores (Carcopino, 19, 281).

Podemos apreender o anfiteatro como um *espaço relacional*, pois o jogo tornara-se para os magistrados como um poderoso instrumento de pressão política e ao mesmo tempo um mecanismo de controle social. Consideramos que o espaço relacional do anfiteatro reproduziu a estrutura hierárquica que Roma estabelecia com as províncias do Império Romano. Entre os homens de igual prestígio, de status e de riqueza mantinham contato, cuja relação era assentada na *lei da reciprocidade, da hospitalidade e de ajuda mútua*, ou seja, relação simétrica visando a formação de alianças políticas.

A relação definia-se como assimétrica entre os magistrados e seus subordinados na categoria de clientes e escravos. Essa relação pautava-se na distribuição de recursos monetários, em forma de defesa no tribunal e auxílio aos clientes em troca de votos. A ação de auxílio aos despossuídos de cidadania romana e a alimentação dos escravos em troca de serviço.

Os três segmentos sociais, embora distintos, significavam a força política do magistrado. Segundo, Quinto Cícero era preciso conquistar amigos de diferentes segmentos sociais, visando garantir o apoio de homens ilustres por sua função e pelo prestígio delegado pelo nome de família, tal atributo traz ao candidato um suplemento de consideração (Cícero, *Contra Pison*, 55).

Como podemos observar o conselho ofertado indica o quanto era necessário manter contatos com indivíduos de prestígios ao qual acreditamos que em Pompéia não seria diferente de Roma em época de eleição para os cargos da magistratura.

O pesquisador Norbert Rouland em seu livro **Roma, democracia impossível?** reforça a relação assimétrica para com os indivíduos de condição social de poucos recursos, ao afirmar que os clientes de condição mais modesta estavam em desvantagem pelo fato de não terem lugar no sufrágio centuriado, se fosse desonesto e rico tornava-se o melhor dos clientes, mas sendo honesto e pobre tinham por função apenas reforçar a figura do candidato ao acompanhá-lo em cortejo até ao Fórum Romano (N. Rouland, 1997: 459).

O mecanismo de apoio público a candidatura de algum magistrado está expresso nestas inscrições feitas nos muros de Pompéia e acrescentamos a possibilidade do grafite *Munus, te vejo em toda parte* estar indicando a presença ativa de algum candidato como Gaius Cuspius Pansa que em disputa ao edilato buscava apoio político de indivíduos de diferente *status* social. Esta possibilidade tem por reforço N. Rouland ao citar Cícero que aconselhava ao irmão transitar por toda Itália, tais como nos municípios, nas colônias e nas prefeituras ou qualquer localidade na qual possa contar com o apoio de alguém; relembra ainda que se deve procurar e identificar em cada região, aqueles que podem atuar como seus agentes de poder (N. Rouland, 1997: 464). Diante deste fato podemos afirmar que as figuras de Saturnino e dos ouríveres estavam na categoria de agentes propagadores de apoio político à candidatura de Gaius Cuspius Pansa, vejamos a inscrição:

CIL,IV,275

C CVSPIVM PANSAM AED(..)SATVRNINVS CVM DISCENTES ROGAT.**Saturnino e seus discípulos recomendam Gaius Cuspius Pansa para Edil**

CIL,IV,710

C CVSPIVM PANSAM AED AVRILFECES VNIVERSI ROG.*Todos os ouríveres recomendam Gaius Cuspius Pansas para Edil.*

O ourives nos remete a riqueza circulante de Pompéia na forma de *identidade partilhada* a partir da ocupação de uma região comum que coexiste com categorias sociais distintas, porém contribui para a formação de um *espaço identitário* pelo uso do luxo e da riqueza de parte de seus habitantes.

Segundo, Tito Lívio, o estilo de vida luxuoso chegou aos romanos através de seus contatos com a Ásia cuja riqueza do Oriente parece tê-los seduzido, foram introduzidos leitos ornamentados de bronze, tapetes requintados, tecidos finos, cômodas de acentuada elegância. Acrescidas das suntuosas festas e banquetes com a presença de filósofos, dançarinas, flautistas, cantores entre outros.(Tito Lívio:XXXIX:6,7-8).). Estendemos as considerações de Tito Lívio para Pompéia pois a riqueza e o luxo tornaram-se *fator identitário* da colônia romana como nos aponta as residências decoradas com acentuado requinte.

Segundo, Marc Augé, conjugando o *espaço identitário* com o *relacional*, o *lugar antropológico* torna-se necessariamente *espaço histórico*, isto porque aqueles que viviam em Pompéia construíram a especificidade do lugar e suas relações, cabendo a nós, pesquisadores, através de seus vestígios construir uma explicação histórica possível, como a relação de trocas entre Pompéia com Roma, através das pinturas parietais delinear os cultos e ritos executados na região.

No caso, devemos selecionar autores que tiveram a região de Pompéia como objeto de pesquisa, estabelecer um diálogo da História com as recentes descobertas proveniente da Arqueologia visando construir o estado atual da pesquisa. O espaço histórico da região de Pompéia sucumbida pela erupção do vulcão Vesúvio deixou indícios e vestígios de sua existência, principalmente, através de suas inscrições parietais.

NOTAS:

(1) Este curso sobre Imagem e História foi ministrado na UERJ/Departamento de história, integra as sociedades grega e romana e cabe aos professores de Antiguidade desenvolver temáticas que atenda as duas sociedades.

(2) Dr. Pedro Paulo Funari, professor da UNICAMP e autor do livro **Cultura Popular na Antiguidade Clássica**. São Paulo: Contexto,1996, pp.63-64, de onde retiramos a imagem,, objeto de nossa análise.

(3) Estamos utilizando a tradução feita pelo Prof. P.P. Funari

(4) Aplicamos alguns dos conceitos teórico de Marc Augé. presentes no livro intitulado **de Não-Lugar: Introdução a uma antropologia da supermodernidade**.São Paulo: Papirus,1994, pp.51-56. Lugar antropológico define-se por ser geométrico, relacional, identitário e histórico.

(5) Função da ancoragem ver Martine Joly, **Introdução à Análise da Imagem**. São Paulo:Papirus,1996, p.109. Devemos acrescentar que a autora desenvolve a sua abordagem semiótica em diálogo com Roland Barthes e A J. Greimas.

OS LENÇOS BRANCOS QUE NÃO ACENAM À PAZ

Maria Fernanda Garbero de Aragão Ponzio – DL/UERJ

Não é difícil reconhecer que, nos tempos atuais, a recorrência a temas e motivos clássicos de extração greco-latina tem sido constante e vem assumindo diversas configurações filosóficas, antropológicas, psicológicas, literárias. Este trabalho pretende verificar as possibilidades de diálogos emergentes em contextos de embate, aparentes na inter-relação entre a personagem sofociana Antígona (442 a.C) e as personagens reais que compõem o quadro sociopolítico argentino, conhecida como Madres de Plaza de Mayo. Com a análise comparativa dessas figuras, alguns conflitos surgem para ilustrar a precariedade acerca da condição humana imersa em períodos dominados pelas tiranias do silêncio e da obediência.

Nas antinomias homem x mulher, senilidade x juventude, indivíduo x sociedade, vivos x mortos e homem x Deus (ou deuses), enxergam-se enfrentamentos nos quais não existe possibilidade alguma de negociação e, por isso, o insolúvel conflito se mostra absolutamente trágico. Cada uma dessas oposições é posta em ação por Sófocles em Antígona.

Daí, provém sua riqueza significativa e a possibilidade aparentemente inesgotável de atualizá-la, de “chamar para a vida” o que Hölderlin considerava verdades ocultas, latentes, sem que para isso existam condicionamentos a tempo ou a lugar. Além disso, tem sido possível comprovar que há tempos e lugares mais propícios para o nascimento de novos descendentes dessa história. Segundo Hölderlin, Sófocles é um escritor de tempos de crise, de revolução e de deslocação temporal. Sendo assim, em tempos de crise, como é visto o século XX (o mais clássico de todos e mais rico em cataclismos históricos), o mito de Antígona esclarece uma das mais fundas e dolorosas questões da existência do homem, tornando possíveis releituras e diálogos desse mito.

Com a personagem de Antígona e seu enfrentamento às leis ditadas por seu tio, o tirano Creonte, surge a colisão entre amor e lei, esta vista sob uma perspectiva alheia às vontades do indivíduo, uma vez que preconiza ordens que vão de encontro às prerrogativas divinas. O impasse e a impossibilidade de negociação são oriundos do conflito que se estabelece entre vontade e liberdade. Antígona é filha de Édipo e Jocasta, nascida de um matrimônio condenado pelo incesto. Irmã de Ismene (a mulher que, na tragédia, encarna o papel subalterno legado à figura feminina), assim como de Polínice e Etéocles (os irmãos mortos em uma luta fratricida), Antígona, ao saber que Creonte proíbe os rituais fúnebres destinados a Polínice devido à sua oposição ao governo do tio e à luta com o irmão que representava os ideais propostos pela figura do poder, decide enterrá-lo, ciente de suas futuras punições, ações que decorrerão na morte e no fim dos Labdácidas, um génoas ao revés.

Mulher, jovem e fruto de uma sociedade predominantemente masculina, Antígona se apresenta com sua “piedosa vilania” e se entrega à morte. Sepultar o corpo, além de um direito divino, ilustra a impossibilidade de negociação entre os termos que instauram o conflito no universo sofociano. O destino se mostra inexoravelmente duro e inviável, dando passagem ao trágico caminho das personagens dessa história. Não há como se salvar. No decorrer dos cinco episódios que compõem a peça, a figura dessa jovem vai adquirindo proporções que a equiparam à tirania de Creonte, embora suas leis e sua língua sejam ditadas pelo amor ao corpo do irmão, que precisa voltar à terra e ser abrigado na sepultura.

Ao se pensar na divisão estrutural de Antígona e nas relações discursivas que se estabelecem, o embate surge já no prólogo, quando Antígona convoca a irmã Ismene para, juntas, cumprirem os rituais fúnebres a Polínice. Ambas se mostram conscientes de suas devidas punições, porém Ismene se nega, por medo e obediência, ao ato de amor suicida que lhe propõe a irmã. Numa lúcida loucura, Antígona abala a tirania sozinha e morre, dignificando a todos os que, atemporalmente, atacam a injustiça.

Atacar a injustiça e mostrar as fissuras de um poder que se firma sob a pena do silêncio e da anulação de direitos são pontos que permitem e requisitam o paralelo em relação a vários conflitos presentes na sociedade atual. Luta por terras, reconhecimento de etnias consideradas subalternas e crise de soberania podem ser vistos nessa perspectiva dialógica aqui proposta, como uma ressemantização do tema da liberdade, seja esta de expressão, de direitos e deveres, ou simplesmente de amar.

Antígona é humana, não é enviada dos deuses, o que favorece ainda mais a aproximação à capacidade de enfrentamento e afrontamento que se espera da esfera feminina. Entretanto, como todo herói trágico, ela pulsa entre a carência e o excesso. Ao enterrar Polínice, ela, em sua uniteralidade, desconhece a

Eros ao venerar a Tanatos. Assim sendo, o amor, que por toda peça é o leitmotiv de combate, faz a jovem tebana caminhar em direção à escolha simbólica por seu auto-sepultamento. Seu amor é semeado exclusivamente entre os mortos, daí sua hamartia(1).

Para falar de culpa, a sua não é uma questão subjetiva. Nessa situação de impasse, o que se lhe apresenta é uma escolha única: é preciso enterrar o irmão. Diante do inexorável, ela assume as consequências e responsabilidades de seu ato. Desde sua aspiração à conclusão de seu ato que põe fim a própria vida, Antígona passa por todas as fases que desencadeiam a catástrofe final. Sua deliberação e sua decisão se mesclam num processo entre intelecto e debate emocional interno, contudo este prevalece. E disso ela tem noção desde o princípio, desde a manifestação de sua vontade inicial. Dessa maneira, a idéia de conceitos integradores surge emergencialmente frente às totalidades opressivas, dando expressão a uma simbologia que pode ser lida sob a ótica das realidades latino-americanas.

A (re)leitura de Antígona e sua possível relação com o movimento argentino das Madres de Plaza de Mayo remete às figuras propostas por Hegel: “Amo-Escravo” e “Homem-Mulher”. É importante ressaltar que, em relação à primeira, o servo, ao enfrentar o senhor, põe em marcha seu projeto de conscientização, o que promove uma inversão dos papéis. Na segunda, ao se colocarem em conflito homem e mulher, tem-se o que se pode entender como a verdadeira eticidade, ou seja, o caráter, a individualidade, o reconhecimento da própria alteridade.

“Amo-Escravo” e “Homem-Mulher” se ressignificam e abrem para os questionamentos de embate e resistência frente a um regime opressor e segregacionista. Combater Creonte e morrer decretando a falência do poder masculino representado por este homem fazem com que Antígona atinja o ponto que permite novas discussões sobre o papel feminino diante da crise do sistema logo-cêntrico. Ela, ao se conscientizar de seus direitos e apontar os abusos do tirano, se torna senhora de sua própria vida e também da morte, que lutam num conflito sem saída. Antígona morre e, junto com seu fim, há a total aniquilação do poder de Creonte.

Num salto espaço-temporal permitido pelo diálogo entre as duas realidades presentes nesse estudo, falar do papel desempenhado pelas Madres argentinas é um caminho viável para se pensar a dicotomia outrora mencionada entre amor e lei, visto que essas mulheres podem ser consideradas como as “Antígonas ibero-americanas”.

“Les folles de la Place de Mai”(2), como são chamadas na França, não pejorativamente, mas pelo papel que desempenharam frente a um regime repressivo, essas mulheres, que tiveram seus filhos desaparecidos durante a última ditadura militar argentina, saíram da esfera privada e foram para a praça construir um discurso na contra mão do poder. Na repersonificação da personagem grega, surgem as Madres que saem à luta para abrir as feridas deixadas pelo medo e pela opressão.

Analisar o discurso do corpo, como resistência, e atentar para o testemunho, como um processo de escrita viável para o resgate da alteridade e a preservação da memória, são caminhos que possibilitam pensar na existência de uma voz que não se constrói no chamado “centro”. Entretanto, ela consegue alcançá-lo numa perspectiva desestabilizadora do sistema hegemônico que visa a apagar diferenças, ao propor rearticulações dialógicas.

Ao se ter como base a presença das “Madres de Plaza de Mayo”(3) na Argentina, buscar-se-á, neste momento, analisar a importância da permanência dessas mulheres para o contexto sociopolítico-cultural, bem como os discursos que elas produzem, encarnando-as como herdeiras do legado de Antígona.

O que, a princípio, seriam apenas algumas mães que se reuniam em frente ao palácio do governo, A Casa Rosada, para estarem juntas e, nessa angústia compartilhada, buscarem notícias de seus familiares levados pelo terror, ganhou uma dimensão enorme, até os dias de hoje. Na mesma praça, essas mulheres desoladas se reúnem semanalmente, todas as quintas-feiras, fazem a Marcha ao redor da pirâmide levantando polêmicas e bandeiras acerca de temas e problemas que tangem a política atual.

Terminado esse percurso que, temporalmente, não passa de quarenta minutos, elas vão para frente da Casa Rosada e uma das Madres lê um texto de crítica e combate às posições do governo, sempre lembrando que a presença delas ali é para que não se apague uma história de luta.

Quando esse pronunciamento chega ao fim, elas e as pessoas que as acompanham – alguns estudantes, turistas que passam pela principal praça de Buenos Aires, ou simples transeuntes – começam a cantar juntos o que elas estão buscando: “Alerta, alerta que camina, milicos asesinos por América Latina. Alerta, alerta que camina, aparición con vida y castigo a los culpables”(4).

Faz mais de vinte e cinco anos que muitos desapareceram. Os números são terríveis, beirando trinta mil pessoas. Estar na praça até hoje gritando por justiça e por vida é a maneira que elas encontraram de fazer com que essa história permaneça viva, e o corpo que não pode ser enterrado continue sua trajetória de luta junto a elas.

O terror na Argentina se instaurou alguns anos antes do golpe militar de 76. Dois anos antes, já havia ameaças e algumas pessoas já estavam desaparecendo. As mulheres grávidas durante o processo foram levadas para os centros clandestinos de detenção, tiveram seus filhos roubados e muitos destes foram entregues para adoção a pessoas ligadas ao governo(5).

Então, era nesse clima de medo e ameaça que o país se encontrava. O que poderia ser apenas mais um agrupamento de pessoas na praça, em 1977, torna-se marcha, após policiais lhes gritarem “circulem, circulem”, e essas mulheres começarem a dar voltas. O lenço branco que usam, até hoje, não simboliza a paz. Uma vez que é comum que as mães tenham alguma fralda de recordação de seus filhos, o lenço é isso: a lembrança, o resgate e a ostentação da dor.

Desacreditadas inicialmente pelos governantes, as Madres sabiam do perigo que representava a voz que elas ecoavam. Muitas foram reprimidas e houve casos de seqüestros, como o de Azucena Lidia Villafior De Vincenti, criadora do movimento das Madres de Plaza de Mayo, desaparecida desde 1977. O desaparecimento de Azucena e as constantes ameaças ratificaram a necessidade de estarem presentes na praça. Perseguidas, chamadas de loucas – argumento óbvio, quando é necessário anular a alteridade, visto que o discurso do “louco” é interditado socialmente –, elas resistiram em sua “agridoce” loucura, como a personagem sofocliana, e seguiram em frente. Enfrentando.

A língua que está em seus gritos não é a mesma de Ismene, já que suas palavras não aceitam as regras da gramática ditatorial, prescrita de normas tiranas que denotam o pavor.

Se a ditadura tentou apagar o perigo com desaparecimentos, talvez os militares não tivessem idéia do legado às avessas que eles deixariam: suas Madres. O espaço que elas passaram a ocupar tomou uma grande dimensão, pois a história está sendo reescrita. Nas lutas, nas marchas, ou em seus escritos produzidos nas oficinas literárias, relato e testemunho se fazem presentes para reabrir a ferida da dor que não foi curada. Pedir aparição com vida é mais do que uma simples frase. É requisitar da história a parte de uma memória coletiva que foi brutalmente amputada.

Neste momento, a presença da performance surge como alternativa de diálogo, uma vez que as marchas, nos dias atuais, ganharam um outro sentido. Por mais que elas saibam do destino trágico que tiveram seus filhos, elas continuam na Praça, redesenhando o quadro político da Argentina e criando novas perspectivas de discurso.

Em uma dupla situação de marginalidade – mulheres e latino-americanas – reconhecer esses relatos é uma urgência política que acompanha o discurso crítico, que deve cumprir, neste momento, uma tarefa duplamente descolonizante, ao ter em sua agenda questões que tocam os preconceitos sexuais e as mutilações de dependência cultural.

Estudar essas personagens é uma alternativa de possível resgate do debate acadêmico a fim de nele inserir temas que tocam a sociedade em seus problemas. A relação de tal aspecto com as Madres de Plaza de Mayo surge quando se aborda a questão da resistência. Com seus atos performáticos e seus relatos de experiências inseridos socialmente, estudados e, sobretudo, respeitados por seu valor histórico, são abertas possibilidades de investigação acerca de um fenômeno que questiona as estruturas de poder e, assim, se consolida.

Os discursos delas ainda permitem lembrar uma outra figura literária: Scherazade, pois esta é resgatada para que apareça uma voz que requisita ser ouvida e, desta forma, haja uma memória preservada. É preciso resistir “aos ditames do rei”(PIGLIA, 1994:63), neste caso representado pelas políticas que encerram o ideal de homogeneização, em detrimento de um sistema globalizado implantado horizontalmente, sobretudo nos países latino-americanos, após a derrubada do Muro de Berlim.

Desta maneira, pode-se identificar que o grito de Antígona continua a ecoar todas as semanas na praça portenha. A necessidade de enterrar o corpo para que a história permaneça viva e mostre o quão fraco e débil pode ser um sistema baseado na tirania e na razão cega em nome da dominação e do poder continuam a existir. A língua dessas mulheres é a mesma, pois não importa a diferença lexical ou, até mesmo, idiomática. A voz que ecoa é o amor e a busca por um direito que lhes foi negado.

Creonte, o tirano tebano ressemantizado, representa as mais cruéis figuras que compuseram e compõem o quadro político latino-americano. É dele a figura do homem terrível, deinós, o monstro incompreensível e desnorteante, senhor de tudo e todos, mas incapaz de governar a si mesmo (VERNANT e VIDAL-NAQUET, 1977: 19). Em distintos tempos e sistemas, pode-se pensar em como a razão masculina desenvolve seu papel; em nome de um sistema alheio aos indivíduos, mortes, enganos e mentiras podem ser colecionados como verdades oficiais dadas ao povo como sua história, na busca de um “bem-estar” promovedor do abafamento de relatos que podem emergir e destruir uma ordem baseada na ilusão do poder.

Os lenços brancos que não acenam à paz, assim como a toga virginal de Antígona, é a resistência a contextos no quais os gritos não se escutam, as vozes se calam pela impossibilidade de existência dentro da opressão, e as alteridades são apagadas. Há uma ferida, há uma lacuna. Há urgência de diálogo entre o que se entende por lei, ordem, verdade, razão, memória e, sobretudo, amor.

NOTAS:

- (1) Termo grego usado para designar o erro que independe da capacidade intelectual, originado por algo externo diretamente ligado à função física do olho, errar o alvo.
- (2) As loucas de Praça de Maio (a tradução dos textos é de minha autoria).
- (3) No presente estudo, trabalharemos com as Madres da “Asociación Madres de Plaza de Mayo”. Sobre este tema, é importante ressaltar que há duas linhas: uma composta pelas Madres dessa associação e outra chamada “Línea Fundadora”. Embora ambas tenham uma história de vida importante para se contar, a opção feita é motivada pela posição política de enfretamento que elas representam.
- (4) “Alerta, alerta que caminha, milicos assassinos por América Latina, alerta que caminha, aparição com vida e castigo aos culpados”.
- (5) O termo empregado pelas Madres ao que foi feito com essas crianças é “apropriação”, o que confere um caráter de ilegalidade e contravenção ao ato. Sobre este tema, é importante ressaltar o trabalho desempenhado pelas Abuelas de Plaza de Mayo, um movimento formado pelas avós que tentam reencontrar os netos seqüestrados durante a ditadura.

BIBLIOGRAFIA

- BOYER, Alain-Michel. *Éléments de littérature comparée*. Vol. II (Mythes) et Vol III (Formes et genres). Paris: Hachette, 1996.
- DEVOTO, Fernando; MADERO, Marta (org.). *Historia de la Vida Privada en la Argentina*. Buenos Aires: Taurus, 1999.
- DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Tradução Leonor Santos de Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1988.
- Donghi, Tulio Halperín. *Historia Contemporánea de América Latina*. Madrid: Alianza Editorial, 13ª edição, 1993.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 8ª edição, 2002.
- _____. *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- FREUD, Sigmund. *Obras Completas*. Tradução Luis Lopez Ballesteros y de Torre. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva Madrid, 4ª edição, 1981.
- GONZÁLEZ DE TOBÍA, Ana Maria (ed.). *Ética y estética. De Grecia a la modernidad*. La Plata: Universidad de La Plata / Centro de Estudios de Lenguas Clásicas, 2004.
- GRAMSCI, Antonio. *Quaderni di Cárcere*. Roma: Instituto Gramsci, 1978.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HOBSBAWN, Eric. *Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 26ª edição, 1995.
- HUYSEN, Andreas. *Seduzidos pela Memória: Arquitetura, Monumentos, Mídia*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.
- JAY, Martin. *Songs of Experience*. Berkeley: The University of California Press, 2005.
- KRISTEVA, Julia. *Sol negro, depressão e melancolia*. Tradução de Carlota Gomes. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2ª edição, 1996.

- LACQUE-LABARTHE, Philippe. *L'imitation des modernes*. Paris: Galilée, 1986.
- LORAU, Nicole. « La main d'Antigone (Postface) ». In: SOPHOCLE. *Antigone*. Tradução Paul Mazon. Paris: Belles Lettres, 1997.
- MADRES DE PLAZA DE MAYO. *Cantos de vida, amor y libertad*. Buenos Aires: Rafael Cedeño Editor, 1985.
- _____. *Historia de las Madres de Plaza de Mayo*. Buenos Aires: Asociación Madres de Plaza de Mayo, 1996.
- _____. *El corazón en la escritura*. Buenos Aires: Asociación Madres de Plaza de Mayo, 1997.
- _____. *Luchar siempre*. Buenos Aires: Asociación Madres de Plaza de Mayo, 2002.
- MOREIRAS, Alberto. *A exaustão da diferença*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- NUÑEZ, Carlinda Fragale Pate. *O Universo trágico da "Antígona" de Sófocles e suas relações com "Pedreira das almas" de Jorge Andrade*. Rio de Janeiro, UFRJ, 1986. Dissertação de Mestrado (xerox). P. 252.
- _____. « Masques grecques pour héroïne de l'Amérique Latine ». In: MOREAU, Alain (éd.). *Panorama du théâtre antique : D'Eschyle aux dramaturges d'Amérique Latine*. Cahiers du Gita, 9. Montpellier : Université Paul Valéry, Montpellier III, 1996. P.197-203.
- PANDOLFO, Maria do Carmo. *Ser ou não ser Antígona*. Rio de Janeiro: Imago/MEC, 1977.
- PAVIS, Patrice. *Dictionnaire du théâtre*. Paris: Dunod, 1996.
- PEREIRA, Maria Antonieta e SANTOS, Luis Alberto Brandão. *Palavras ao Sul*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.
- PERROT, Michele. *História das mulheres no Ocidente*. Porto: Afrontamento, 1990.
- PÉRSICO, Adriana Rodríguez. "Intelectuales hoy: ni anfitriones ni turistas". In: *Revista Iberoamericana*, Vol. LXII, 1996.
- PIGLIA, Ricardo. *O laboratório do escritor*. Tradução de Sérgio Molina. São Paulo: Iluminuras, 1994.
- RICHARD, Nelly. "Feminismo, experiencia y representación". In: *Revista Iberoamericana*. Vol. LXII, 1996.
- ROMILLY, Jacqueline de. *La loi dans la pensée grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 2001.
- _____. & Amedeo, Fabrice. *L'actualité de la démocratie athénienne*. Paris : Bourin, 2006.
- ROSENFELD, Kathrin H. *Antígona – de Sófocles a Hölderlin: por uma filosofia "trágica" da literatura*. Porto Alegre: LP&M, 2000.
- _____. *Sófocles & Antígona*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- SAÏD, Suzanne. *La Faute tragique*. Paris: François Maspero, 1978.
- SANTOS, Luis Alberto Brandão dos. "Máquinas de retramar". In: "Anuario brasileiro de estudios hispánicos", n.7, 1997. Embajada de España en Brasil.
- SARLO, Beatriz. "Argentina: nada será como antes". Tradução de Sebastião Nascimento. In: *Novos Estudos CEBRAP*, nº61, nov. 2001.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. "As literaturas de testemunho e a tragédia: pensando algumas diferenças". In: FINNAZI-AGRÒ, Ettore e VECCHI, Roberto (org.). *Formas e mediações do trágico moderno. Uma leitura do Brasil*. São Paulo: Unimarco, 2004.
- SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução de Donaldo Schüller. Porto Alegre: L&PM, 1999.
- STALLKNECHT, N. & FRENZ, H. *Comparative literature: method and perspective*. Illinois: Southern Illinois University Press, 1973.
- STEINER, G. *Antígonas - Una poética y una filosofía de la lectura*. Barcelona: Gedisa Editorial, 1991.
- _____. *The Death of tragedy*. London, Faber and Faber, 1978.
- SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o Trágico*. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- TAYLOR, Julie M. *The Myths of a Woman*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- TODOROV, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*. Tradução de Miguel Salazar. Buenos Aires: Paidós, 2000.
- TÖTÖSY DE ZEPETNEK, Steven. *Comparative Literature: Theory, Method, Application*. Amsterdam-Atlanta, GA: Rodopi, 1998.
- VERNANT, Jean-Pierre e VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Duas Cidades, 1977.
- _____. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. Vol. II. São Paulo, Brasiliense, 1991.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. *Os Gregos, os historiadores, a democracia: O grande desvio*. Tradução Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

COLÔNIA ARA CLAUDIA AGRIPPINENSIS: INTERAÇÕES NA GERMÂNIA INFERIOR

Otto C. Barreto Neto – UNIRIO

Tenho como objetivo trabalhar com o conceito de colonização na antiguidade especificamente no caso da Germânia Inferior e sua capital Colônia Ara Claudia Agrippinensi. É preciso em uma primeira análise esclarecer os traços coloniais de um imperialismo romano para depois focarmos um estudo de caso. Inevitável a observação de elementos de romanização no processo colonial romano, pretendo não aprofundar esta discussão, mas ilustrar com relações culturais ocorridas na cidade que exponho aqui.

Colonização Romana

O conceito de colônia usado nos tempos modernos difere-se do significado na antiguidade romana. Na modernidade criamos a imagem, para esse termo, de uma extensa área quase sempre pouco desenvolvida e dependente diretamente de uma grande metrópole. Dessa visão, o que se assemelha é a idéia de conquista realmente efetiva por Roma, porém as diferenças são mais abrangentes. Ao conquistar o território e estabelecer fronteiras, Roma iniciava um processo de oficialização da região e concedendo a ela algum status. O primeiro ato recebido pela nova colônia era o ato oficial de Estado, procedimento que regularizava a nova situação do território e seus habitantes. Junto com a burocratização vinha o processo de colonização e povoamento, quando não era possível efetivar um contingente populacional, a região permanecia sob controle público como domínio estatal, servindo de outras maneiras. Roma não concedia a nenhuma área em seus domínios o privilégio do ócio, se não era possível formar uma estrutura social desejada, implantava-se atividades agrícolas e pecuária, gerando algum tipo de produtividade e proporcionando lucro para o Estado romano como para os arrendatários. Este mecanismo nos remete a idéia do *ager publicus*.

A colonização romana fazia-se de duas formas: a primeira era o sistema de distribuição de *viritae*, romanos, de forma individual, recebiam parcelas de terra e permaneciam sob a jurisdição de Roma com administração direta da mesma. A segunda forma era, tecnicamente, a colonização em si. Os colonos recebiam da mesma maneira lotes de terra, mas organizavam-se logo no início em comunidades, constituindo seus próprios centros cívicos e com a permissão de tomarem suas próprias decisões em relação à administração da colônia. Geralmente esse tipo de colonização dava-se em territórios muito hostis, onde os conflitos pediam respostas rápidas tanto na administração como na organização da defesa. Esperar decisões vindas de tão longe era quase impossível em caso de ataques.

A construção de um centro urbano dependia, acima de tudo, das circunstâncias militares predominantes. As colônias tinham funções diferentes, e por isso classificações também. Nos tempos da república romana as colônias eram de dois tipos, uma primeira chamada de colônias latinas, *coloniae Latinae*, composta por habitantes que não possuíam cidadania romana. E a outra chamada colônia dos cidadãos, *colonia civium romanorum*, povoada por aqueles que possuíam cidadania romana. As colônias latinas eram mais úteis a Roma até depois da 2ª Guerra Púnica, elas tinham posições militares estratégicas e não exigiam uma administração próxima, o que tirava dos ombros de Roma a responsabilidade por decisões que seriam postas em prática em lugares tão distantes. Poupar tempo e dinheiro estabelecer colônias latinas em locais conflituosos, era mais viável “construir” um corpo social romano na região para prover um desenvolvimento mais seguro e não tão dependente dos cofres públicos. As colônias dos cidadãos exigiam de Roma um esforço administrativo e burocrático muito maior que as colônias latinas, ainda criava um problema de cidadania e interação dentro da própria sociedade. Era difícil para a aristocracia romana aceitar um cidadão romano com todos os direitos por lei residindo tão distante, até que ponto um cidadão romano poderia residir longinquamente do centro e ainda assim ter todos os privilégios que um aristocrata local? Não é difícil avaliarmos o porquê Roma optou por construir um número muito maior de colônias latinas do que de cidadãos.

Para erguer uma colônia era preciso um corpo de comissão para tomar as decisões necessárias no local. Esses comissários foram escolhidos de diferentes maneiras em diferentes circunstâncias na história de Roma. Na república o Senado os escolhia, no Império pelo imperador, mas ainda no período pós Guerra Social com Sulla, houve um espaço de tempo em que essa comissão era formada por escolhidos de uma Assembléia Tribal (*comitia tributa*). Os comissários arbitravam nas questões entre colonos e colonos e

colonos e nativos. Para que sua autoridade não fosse questionada, era investido neles o poder de *imperium*, direito de agir por conta própria em nome do povo romano, aqueles que desrespeitassem suas decisões estariam desafiando o próprio Estado romano. Na distribuição das terras o sistema romano de distribuição era o da centurição. Uma centúria era um quadrado de terra de 200 *iugera*, aproximadamente 125 acres distribuídos entre os colonos. Conseqüentemente um território “centuriado” apresenta uma forma de grade.

Uma vez “centuriado” e vistoriado começavam a erguer a cidade: marcava-se a linha da muralha que envolveria a colônia (quando achassem necessário), feita de pedra no período republicano e de tijolo embutido nos tempos imperiais. Internamente havia uma estrada “pomeral” e no centro um fórum. Ao redor do fórum prédios públicos: um templo, uma cúria (onde se reuniam o senado local) e uma basílica com um centro comercial.

Após as Guerras Sociais (91 – 88 a.C.) e com a expansão territorial, tornou-se um hábito comum a distribuição das terras por status, uma nova forma de colonização: as *coloniae militares*, colônias militares. Era uma forma de prêmio por serviços prestados concedido a soldados veteranos e comandantes vitoriosos, as terras davam aos militares uma recompensa e reafirmavam sua lealdade. Mas essa prática também tinha outros objetivos, era interessante para Roma criar uma aristocracia romana no local conquistado. Como já foi analisada anteriormente, a formação de uma sociedade romana nas colônias facilitava a administração interna e externa. É interessante observarmos que a representação da sociedade romana em pontos distantes da região reafirmava a cultura latina e a difundia, sendo analisada em diversos pontos por culturas distintas. Por isso não é exagero dizer que as colônias eram representações e uma extensão propriamente dita de Roma. Neste período Sulla funda diversas colônias e baseado na Lei Valéria de 82 a.C. que conferia poderes ditatoriais a ele, não mais convoca comissários, ele mesmo decidia quem seriam os supervisores nas colônias. Esses escolhidos quase sempre eram de sua família, o que provoca uma tendência seguida até os tempos finais do império, a nomenclatura das colônias quase sempre leva o nome da dinastia em vigor. Esse é o exemplo da cidade que analisarei a seguir, seu nome Colônia Ara Claudia Agrippinensi leva o nome de uma dinastia: a colônia claudiana dos agrippinensi.

Outros dois nomes importantes na história da colonização romana foi Cáio Júlio César e Octaviano Augusto, com eles consolida-se o processo de colonização transmarina. A conquista de territórios no além-mar traz uma série de fontes de riqueza para Roma, porém traz também a necessidade de levar para essas regiões o aparato administrativo necessário para se fixar uma colônia. O modelo da colônia latina é amplamente utilizado para implantar o domínio romano nas regiões européias, pelo seu caráter militar e eficiência protetora. César e Augusto estenderam muito o território romano, eles foram responsáveis pela fundação de inúmeras colônias e a formação de importantes províncias que dariam a Roma a base necessária para administrar um território de dimensões continentais.

Colônia Ara Claudia Agrippinensi

Após ter trabalhado o conceito de colonização e suas transformações na história romana, parto para uma análise específica de como esse processo foi formado na Colônia Agrippa.

Após a morte de Júlio César em 44 a.C., e os anos complicados de guerra civil, Augusto consolida-se como imperador e atribui à Germânia suas primeiras características provinciais. Augusto concede a Marcos Agrippa, general de sua confiança, o papel de construir um grande porto na margem esquerda Reno. Agrippa começa a construção no acampamento da tribo dos Úbios, povos já subjugados por Júlio César na campanha da Gália. O nome dado primeiramente a esse porto e forte militar importante foi “Oppidum Ubiorum”, acampamento dos Úbios. Essa tribo pediu, e lhe foi dada, permissão para se instalarem a oeste do Reno, estabelecendo uma aproximação e convivência com os romanos. Observamos neste ponto uma iniciativa de aproximação que parte de uma tribo germânica. Observando uma troca cultural, instrumento tão ligado ao mecanismo de domínio romano que não parte deles, e sim uma aproximação por parte dos dominados. Essa tribo foi “amiga e aliada” de Roma por muitos anos, estabelecendo uma convivência pacífica e ajuda mútua. Uma das primeiras decisões dos úbios ao se estabelecerem à oeste do Reno foi construir um altar para o culto imperial de Roma e do imperador. Podemos analisar nesta construção um elemento transparente de romanização, com a convivência desses dois povos e a tolerância romana com outras religiões, tendo em um

mesmo local um santuário romano e outro germano, com cultos e deuses diferentes, porém sem confronto militar efetivo.

Duas legiões estavam no comando de Agrippa no momento da construção do forte que mais tarde viria a se tornar Colônia Agrippa, a *I Germânica* e a *XX Valéria Victrix*, além da *Classi Germânica*, frota do Reno que se mantinha próxima à cidade e fazia o patrulhamento de toda o rio. Outras legiões também marcharam para lá, mas após o desastre em Teutoburgo, somente essas permaneceram.

Os imperadores de Augusto a Cláudio defendiam uma vasta fronteira e observaram a importância de desenvolverem cidades e guarnições na Gália e Germânia, favorecendo fortificações como Colônia Agrippa. Duas coisas funcionaram como catalisadoras para o desenvolvimento da cidade: a construção de Ara Ubiorum, santuário germânico, e o comércio que as legiões e a administração romana traziam com ele. Sendo uma região desconhecida pelos romanos nesta época, a região da Germânia não sofria investimentos suficientes para um desenvolvimento efetivo. Cornélio Tácito observou que Roma não via a região como uma área geográfica, mas como uma espécie de convés de um navio, carregado de tribos bárbaras que ora desembarcavam atacando um ou outro porto, numa ou noutra direção. Tendo os acampamentos militares como o principal fluxo de romanos na Germânia, eram através deles que se desenvolviam as práticas comerciais e as representações culturais romanas. Junto com as legiões vinha grande contingente de comerciantes, prostitutas, aventureiros, políticos, toda a espécie de “cidadão romano”.

No decorrer dos anos a região da Germânia vai sendo explorada e dominada, porém a batalha de Teutoburgo coloca um freio nas ambições romanas e limita a penetração mais ao interior, as emboscadas de diversas tribos limitam a atuação de Roma. O imperador Cláudio garantiu ao porto Oppidum Ubiorum o status cívico de “Colônia”, criando a necessidade de uma administração imperial. Essa administração consolida então o desenvolvimento urbano, as legiões não são mais o centro do desenvolvimento, surge em torno da cidade interesses diversos. Desde então a cidade leva o nome de “Colônia Cláudia Ara Agripinensium”, a colônia Claudiana dos Agrippinensis, como já foi dito anteriormente. A cidade tinha todas as características de Roma, levando a cultura romana para muito além de sua região. A engenharia romana forneceu um sistema de abastecimento de água extremamente engenhoso e eficiente, aquedutos que chegavam a ter 80 Km e sistema de esgoto avançado. Romanos importantes residiam na cidade como Vitellius e Trajano, que responsáveis por legiões naquela região, tornaram-se imperadores.

Em 84, Colônia já era uma cidade importante para Roma, deixa de ser somente uma fortaleza militar, realizando todos os eventos cívicos e culturais romanos e germanos. Contudo, os distúrbios na região nunca desapareceram, tribos germânicas nunca deixaram de oferecer perigo em ataques a cidade, os muros chegavam 8 metros de altura, assustando qualquer tribo que tentasse alguma coisa. O mercado provincial se desenvolve e diversas tribos pedem abrigo na cidade, temendo os diversos ataques sofridos nos campos por outras tribos germânicas. Colônia chega a ter 50.000 habitantes e a cerâmica produzida ali se espalha por toda Roma.

Conclusão

É importante analisar no debate a respeito do conceito de colonização e o estudo específico de um centro urbano, formado com todas as características romanas, que este processo não foi heterogêneo. O modelo que analisamos é relevante para ressaltar as diferenças de colonizações que olhando superficialmente parecem ter passado pelos mesmos processos, nos transmitindo a imagem de algo uniforme e igual. A colonização romana decorreu de diversas situações que diferem entre si. E não podemos avaliar essas diferenças somente pelas desiguais regiões, tribos, geografia e etc, os diversos tipos de colonização também variam pela própria mudança por que passa a sociedade romana. A Roma das colônias republicanas não foi a mesma das colônias imperiais, e nem mesmo esses períodos foram lineares em suas decisões. Os processos iniciados por Roma sempre mudaram de acordo com a própria característica mutante dessa mesma Roma e suas transformações eram sentidas em suas políticas expansionistas.

Bibliografia

SALMON, T. E. Roman colonization under the republic, New York

The Articles of Colônia Agrippina, www.ancientworlds.net/aw/Places/Place/418174, consultado em 12/08/06

O TEMPLO DE VESTA E A IDÉIA ROMANA DE CENTRO DO MUNDO

Patricia Vivian von Benkő Horvat - UNIRIO

A arquitetura é uma “prática ética” que realiza formas apropriadas a uma determinada situação cultural. Com a expressão “prática ética”, denotamos uma atividade prática, inserida em um *ethos*, um sistema de valores, crenças e hábitos em determinado lugar e tempo, que constitui a vida de um grupo humano. Enquanto forma, a arquitetura é um fato estético autônomo, que deve ser compreendido e julgado por si mesmo; enquanto prática ética, é um fato histórico que deve ser compreendido e julgado por meio da sua recondução aos elementos que lhe deram origem (CROCE, 1910:43).

A história e a crítica da arte e da arquitetura, ao abordarem uma edificação, procuram compreender como este fato plástico tridimensional comunica significados que remetem ao universo cognitivo e às tradições culturais do ambiente em que se localiza, e o fazem considerando que em cada arquitetura existe uma forma, uma função e uma técnica. Por forma, entendemos a delimitação física do espaço através de um traçado rítmico e de uma superfície com textura e cor; por função, entendemos o propósito, a organização do espaço para uso, o estilo e as conotações do passado e, como técnica, entendemos a estrutura, os materiais e os sistemas construtivos.

Discorreremos sobre o Templo de Vesta, no *Forum romanum*, com uma abordagem de história da arte e da arquitetura, pontuando o traçado circular da sua planta como o *topos* da idéia romana de centro do mundo.

Em torno do ano 1000 AC, os povoados do Quirinal e do Esquilino entraram em um acordo para estabelecer um campo neutro de convívio fora das duas elevações. Foi drenado o charco entre o Capitólio e o Palatino, e ali foi estabelecido o campo das transações cívicas comuns e as respectivas edificações. Assentada Roma entre os dois montes, o *Forum romanum* veio a se tornar a praça central do poder, da epifania direta de deuses e deusas e o *locus* da religião romana como *orthopraxis*(1). Este espaço era reservado a oeste às mais importantes atividades políticas da cidade, e a leste, a um grande número de construções dedicadas às divindades e ao seu culto. Dentre essas construções estavam a *Curia*, o local tradicional e sagrado de reuniões do Senado; a *Rostra*, tribuna da qual o orador falava ao povo romano; os templos e as moradias de habitantes proeminentes: os seres divinos. Era no *Forum romanum* que ocorria a *censura*, quando se estabelecia o ordenamento da sociedade, definindo o *status* de cada cidadão na hierarquia da *urbs* e, portanto, determinando as diretrizes da vida dos cidadãos e do devir da cidade. O *Forum romanum* era, então, o centro do poder público e o núcleo político e religioso de Roma, cujo eixo era o Templo de Vesta.

Temos como postulado que a Arquitetura é a realização material do “desenho”, entendendo desenho como o projeto, o traçado que representa graficamente uma idéia e a intenção de sua realização. Segundo Vasari, o desenho é a expressão visível do conceito formado no espírito e à arquitetura caberia exteriorizar e materializar, recorrendo a procedimentos técnicos, o desenho produzido no espírito(2). Aqui se situa a interseção entre a arquitetura como construção no mundo da materialidade concreta e o universo imaginário com todas as suas implicações, o problema fundamental da relação entre o âmbito das formas sensíveis do mundo fenomênico e o patamar lingüístico da semanticidade. É no *topos* imagético, onde se pode circunscrever o imaterial e a materialidade sensível, que se situa, por sua pregnância simbólica, a assim denominada arquitetura religiosa, ou seja, os edifícios destinados à habitação e/ou reverência às divindades. O conteúdo espiritual de uma cultura tem no mito e na religião a sua expressão mais espontânea e o que permite a compreensão e a atualização dos seus significados é o estudo das matrizes da imaginação, que atuam como motivação, propósito e modelo para as ações. Em Roma o aspecto semântico da arquitetura, além de remeter às conotações de poder, associadas ao triunfo, têm forte aderência à transcendência religiosa.

Os templos, geralmente retangulares, começaram a ser construídos em larga escala após o século VI AC. No final da República, eram templos espaçosos, que freqüentemente abrigavam mais de um deus, habitando cada um sua própria cela, em seu *estilobato*, sobre uma plataforma, na parte posterior do *podium*,

acessível por uma escada. Com exceção do Templo de Vesta, o espaço interno do edifício não era um local de culto. Cultos e rituais ocorriam do lado de fora.

A posição ideal para um templo era o espaço amplo, que servia de cenário para manifestações religiosas a céu aberto. A concepção romana de *templum* liga-se ao solo consagrado e ao espaço que lhe corresponde no céu, e não propriamente ao edifício. O templo, no período clássico, compreendia o edifício e a praça de acesso, onde estava o altar em que se praticava os rituais. O Templo de Vesta era uma exceção. Nele os ritos eram realizados pelas Vestais no seu interior, sua disposição circular constituía o altar. Nos templos de partido arquitetônico retangular, a circulação se fazia ao redor de altares externos, cuja forma comum era a circular. Em todos os casos os rituais obedeciam à circularidade.

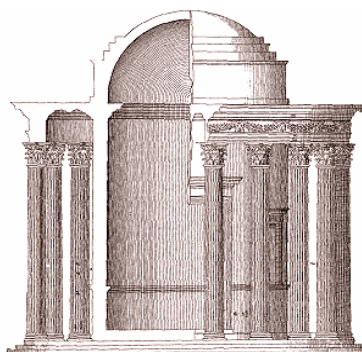
Os primeiros templos romanos foram modestas apropriações da arquitetura dos etruscos e latinos que os precederam, e da arquitetura das culturas que dominaram e, a princípio, foram ensaios de engenharia que buscavam maior praticidade quanto aos sistemas estruturais e melhores aplicações dos materiais disponíveis. Ao longo do período republicano, a tendência a glorificar as conquistas romanas e a tendência a divulgar e disseminar entre os romanos o sentimento de orgulho pela sua magnitude e força, trouxe a necessidade de soluções estruturais mais eficientes, que suportassem as dimensões da grandeza e da riqueza de Roma, e que dessem conta da escala ciclópica dos novos prédios, que asseguravam, diante das divindades, o reconhecimento pelo apoio dado. Depois das inovadoras soluções da utilização da argamassa de concreção e da experiência com a utilização das arcadas, que possibilitaram a construção de vastos espaços interiores, a arquitetura romana pôde mudar as dimensões das suas edificações, atingindo uma escala volumétrica contundente, com prevalência do paralelismo e da simetria. As ordens clássicas(3) permaneceram como elementos ornamentais. As paredes de sustentação se abriram em janelas e óculos(4), as arquitraves irromperam em tímpanos(5) e curvas inclinadas para a frente da fachada ou apoiadas em arcadas, com uma dramaticidade teatral. A arquitetura e a arte de Roma apresentam o elemento subjetivo que fundamenta a idéia do que, séculos depois, foi denominado *Classicismo*. A arquitetura pública é ostensiva, monumental e grandiloquente, reiterando a altivez do Estado universalizado no qual os indivíduos se diluem. O equilíbrio dos partidos(6) e a solidez dos edifícios inspiram seriedade e imponência, denotando a duradoura soberania romana sobre o mundo conhecido.

Aqueles que criam, os artistas, artífices, construtores, pretendem dar forma à idéia, *eidós*, projetando uma unidade na qual os meios empírico-técnicos de representação se transformam em imagens materiais da *praxis* humana, os *pragmata*, imagens óticas que atuam como ícones de remetimento às cognições simbólicas. Esta tentativa de largo alcance para imprimir ordem ao caos, hipostasiando os símbolos afixados nos objetos para o universo ontológico é sempre uma micro-cosmogonia. É por se realizar na esfera ontológica que o sagrado se diferencia do profano e ascende à esfera do simbólico e, neste sentido, as construções são sempre criações de mundo; e as construções religiosas, concretizadoras do espaço sagrado, são representações simétricas da cosmogonia. Desde os prolegômenos da geometria descritiva, as construções de partido circular, tais como as cúpulas e as abóbadas - cúpulas imperfeitas -, foram sempre imaginadas pelos arquitetos como representação da abóbada celeste, e a sua projeção no solo, o círculo, seria a projeção do mundo celeste no mundo da terra. A arquitetura é *imago mundi* e, desde a sua primeira manifestação, a casa, ela edifica mundos sucessivos, se pensarmos em uma escala de transcendência.

O Templo de Vesta, primitivamente construído com taipa(7) e reedificado por Augusto em concreto revestido com mármore, é um monóptero, ou seja, tem planta circular com geratriz de um só movimento contínuo. Esta disposição circular da planta baixa é remanescente do *trullo*, pequena construção cilíndrica terminada em cúpula, típica dos povos itálicos, que em sua origem era feita de pedras achatadas, colocadas umas sobre as outras com uma certa defasagem. Esta mesma técnica de construção de uma cúpula ainda é usada para a construção dos fornos para assar o pão. Mais tarde, a praticidade latina adaptou os *trulli* às condições geográficas e eles passaram a ser feitos de taipa autoportante, com cobertura cônica vegetal, que não necessitava de um sistema estrutural independente. Este tipo de *aediculum* foi utilizado em larga escala nos campos, onde as construções arcaicas de maior significado eram feitas em pedra, de alvenaria ciclópica, com cunhas e sem argamassa, o que impedia a complexidade arquitetônica e demandava muito mais trabalho. A arquitetura urbana do Lácio anterior à fundação de Roma, tinha partido retangular e utilizava tijolos, cantaria e madeira. O partido da Roma monumental permanece o mesmo, mas com coberturas

sempre curvilíneas faceadas por platibandas, o que favorecia a ostentação da engenhosidade e da capacidade construtiva, posto que os prédios têm aparência semelhante àqueles anteriores, que jamais se sustentariam com as novas dimensões. Esta simulação era uma das demonstrações emblemáticas da hegemonia e da supremacia da inteligência sobre a ordem temporal e material que se instituía sob a égide da sacralidade.

No que concerne aos ambientes de influência mais direta na arquitetura romana, a planta circular aparece também nos *Tholoi*, os edifícios gregos relacionados aos oráculos e às artes divinatórias, representantes do contato do ser humano com o universal cósmico, que dilui o hiato espaço-temporal entre o espiritual e o material, resgatando a mítica unidade primordial e presentificando o conhecimento e a sabedoria. Todo círculo se desenvolve a partir de um eixo central, e a sua compreensão mais marcante é a de ser uma espécie de vórtice pelo qual flui a comunicação entre os dois mundos. Nesse sentido, as celebrações religiosas, independentes de um tempo ou de um lugar, têm sido realizadas em espaços circulares, sejam clareiras, traçados no chão ou *cromleches*(8), e diante dos templos edificadas. A linha curva tende a se fechar sobre si mesma, ao passo que a linha reta se distende. A planta circular, então, reitera o sentido de unidade, pois circunscreve as polarizações e contradições na idéia de plenitude. A circularidade unifica, induz à solidarização dos participantes ao redor de um significado axial de reverência, reconduzível às referências astronômicas e à idéia cosmológica de um núcleo primordial e originário de todas as coisas. O núcleo é também o centro do mundo, equivalendo ao centro do templo, como vemos no caso do *aedes Vestae*.



Planta, elevação e corte do templo de Vesta no Forum Romanum

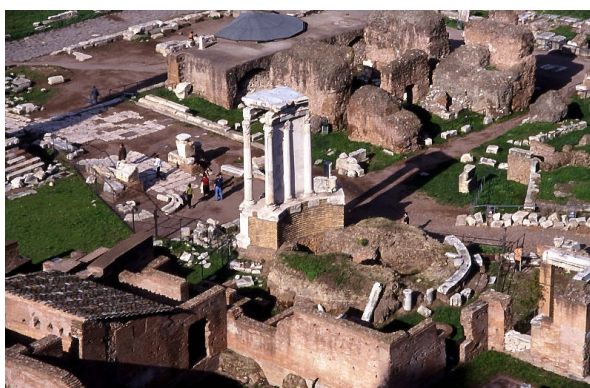
No Templo de Vesta, foi mantida a colonata no exterior, de tal forma que, aberto para fora, o edifício é receptivo a todas as forças e influências cósmicas. Note-se que uma das características da arquitetura romana, e que a diferencia da grega, cujos arquitetos importara, é a transposição da colonata para dentro dos limites do espaço arquitetônico fechado, funcionando como suporte adicional para o madeiramento que sustenta a cobertura, em substituição às vigas de pedra, o que foi uma das “praticidades” romanas. Cabe dizer que, se a circunferência simboliza o *topos* da manifestação e o seu centro simboliza a origem, o ponto de partida, então, todos os raios e os pontos da circunvolução só são possíveis com a referência implícita ao centro. Assim também, todas as figuras geométricas poligonais regulares têm um centro gerador. No caso do templo de Vesta, considerando-se a geratriz, é nítido o movimento de abertura para o exterior. A estrutura fundamental do prédio é permeável, assim como Roma o era, com um modelo bipolar, nem rígido, nem homogêneo, de identidade pessoal, social e nacional.

O culto de Vesta, segundo a tradição, foi instituído em Roma por Numa Pompílio, que teria escolhido as primeiras Vestais, sacerdotisas dedicadas ao culto da deusa, e teria construído seu primeiro templo que, no âmbito da arquitetura religiosa, por sua planta circular, como vimos, representa o típico lugar da hierofania. As sacerdotisas Vestais faziam parte do Colégio dos Pontífices, também instituído por Numa, junto aos quinze sacerdotes que regulamentavam os cultos em Roma e controlavam os cultos tidos como “estrangeiros”. Elas tinham lugar reservado no Circo Máximo, em eventos comemorativos e outras manifestações cívicas romanas, dispunham livremente dos seus bens e podiam ser enterradas na circunscrição da cidade, o *pomerium*(9). Escolhidas entre meninas patrícias para exercerem sua função por

trinta anos, eram liberadas da tutela paterna, mas estavam submetidas ao *pontifex maximus*, o único indivíduo do sexo masculino com permissão para transitar no templo. As Vestais tinham a função de zelar pela manutenção do fogo eterno, protetor da sobrevivência da cidade que, como as virgens Vestais, era inconspicível.

Considerando que o fenômeno religioso coloca em oposição o sagrado e o profano, escolhendo como sagrado aquilo que é diferente do que o cerca, as Vestais, que desenvolviam atividades aparentemente domésticas, não tinham o cândido significado das meninas, geração em potencial, que na vida doméstica faziam o pão, nem o das matronas, geração consumada, responsáveis pelo calor e pela proteção na casa, corpo da família. No que concerne aos comuns atributos da identidade feminina, as Vestais eram revestidas de “tabu”, exercendo o sacro fascínio do interdito, e, para tal, lhes era conferido um caráter de incolumidade, usualmente dita castidade, que é consequência da ambivalência mítica entre hiero e cratofania. Se eram mulheres com privilégios cívicos, que ultrapassavam o limiar dos apanágios masculinos, e a quem era facultado observar a vida pública, sempre elegantemente paramentadas, o fogo que elas manipulavam não seria o reservado fogo acalentador, que remeteria a um regaço materno, mas o mítico veículo de sublimação e renovação de todas as coisas, próprio aos rituais agrícolas, que repetiam a destruição e a regeneração da natureza, e a consciência desta oposição. Se eram matronas, o eram da terra, protagonista da criação e, como tal, do devir dos elementos e de toda história. O fogo das Vestais era, portanto, o prolongamento ígneo da luz. Quanto ao *mola salsa*, pão sagrado reservado aos banquetes em honra a Júpiter e às principais divindades do Estado, os *Di consenti*, seria antes poção sagrada do que alimento.

É no domínio da ontologia que se distinguem a situação profana e a instância do sagrado, e as manifestações do insólito, do extraordinário, do *unheimlich*, do diferente, fazem parte do conjunto de hierofanias e cratofanias que integram a representação da hierofania primordial. É este fenômeno original que consagra um espaço, singularizando-o e excetuando-o do espaço profano que o circunda, e é o espaço sagrado demarcado que garante a continuidade da hierofania que o consagrou. O Templo de Vesta estava no coração do mais sacro e originário lugar de Roma, o *pomerium* de Rômulo, que é uma alegoria do jardim cercado, a cidade, que abriga a casa, o corpo e os pensamentos humanos. O *pomerium* foi, na instância ôntica, o centro do alicerce político institucional da *civitas*, que exerceu a influência teórico-ideológica mais duradoura que se conheceu, ultrapassando a esfera mediterrânea para fundar, segundo o modelo romano, a tradição em que se baseia o hemisfério ocidental e instituir um conceito de humanidade que significa ainda hoje a coletividade civilizada.



O templo de Vesta, com diâmetro de 15 metros, como visto em 2006.

NOTAS:

- (1) SCHEID, J. *An Introduction to Roman Religion*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003:17. Segundo o conceito de *orthopraxis*, o advento da sacralidade se dá pela correta execução dos rituais.
- (2) VASARI, Giorgio. *Le vite de' più eccellenti pittori scultori ed architetti*. Torino, G. B. Paravia & C., 1821.

(3) Referimo-nos, aqui, às ordens arquitetônicas tradicionais, como a dórica, a jônica e a coríntia, formadas pelas colunas, compreendendo a base, o fuste, o capitel e o entablamento. No caso da arquitetura romana, verifica-se a criação, a partir das ordens gregas e toscana (etrusca) tradicionais, da ordem compósita, caracterizada pela fusão dos elementos anteriores em uma só edificação: dórica no andar térreo, jônica no segundo andar e coríntia, no terceiro.

(4) Aberturas circulares destinadas à entrada de luz.

(5) Parte central e triangular dos frontões dos edifícios.

(6) “Partido”, no vocabulário arquitetônico, refere-se à síntese da aparência do edifício, ou seja, o modo como o olhar humano apreende a volumetria da construção.

(7) Taipa é uma técnica construtiva simples que utiliza massa de argila e cascalho prensada entre ripas de madeira entrelaçadas. Resistente em regiões de baixa umidade, é utilizada desde a antiguidade por diversos povos.

(8) Espaços circulares de culto delimitados por pedras de grandes dimensões. O exemplo mais conhecido é Stonehenge.

(9) O *pomerium* não abrigava mortos, só vivos. As Vestais eram seres de exceção, e, com elas, só os *Pontífices maximi* e personagens excepcionais puderam ser sepultados no sítio sagrado de Roma.

BIBLIOGRAFIA

BEARD, M; NORTH, J.; PRICE, S. **Religions of Rome**. Vol. 1: A History. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

BEARD, M. “The sexual status of the Vestal virgins” in *Journal of Roman Studies*, vol 70 (1980), 12-27, JSTOR, <http://www.jstor.org/> Feb 9, 2005.

BELTRÃO, C. “A Religião na *urbs*” in MENDES, N.M.; SILVA, G.V. **Repensando o Império Romano: perspectivas socioeconômica, política e cultural**. Rio de Janeiro: Mauad/EDUFES, 2006. pp.137-159.

CROCE, Benedetto. **Probemi di estetica**, Bari: Laterza, 1910.

ELIADE, Mircea. **Imágenes y Símbolos**. Madrid: Taurus Ediciones, 1974.

_____. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HAMLIN, Talbot. **Archictecture through the Ages**. New York: G.P. Putnams Sons, 1940.

JENCKS, C., BAIRD, G. **El significado en arquitectura**. Madrid: Hermann Blume, 1975.

JIMÉNEZ MARTIN, Alfonso. **Saber ver a arte etrusca e romana**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

MANSELL, G. **Anatomy of Archictecture**. London: Hamlyn, 1979.

NORWICH, J.J. (ed.) **Great Archictecture of the World**. New York: Bonanza Books, 1980.

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

SCHEID, J. **An Introduction to Roman Religion**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.

VASARI, G. **Le vite de’ più eccellenti pittori scultori ed architetti**. Torino: G. B. Paravia & C., 1821.

ZANKER, P. **The Power of Images in the Age of Augustus**. Ann Arbo

BOA VIDA NO HELENISMO

Rodrigo Pinto de Brito – Filosofia/UERJ

Ceticismo é um termo corriqueiro no senso comum utilizado para expressar descrença, dúvida e desilusão, mas seu significado filosófico é bem mais profundo e serve para caracterizar uma postura metodológica bem definida.

Foi Richard H. Popkin quem, em diversos trabalhos, lembrou aos pensadores do séc. XX a importância e relevância dos argumentos céticos na História da Filosofia, principalmente na Modernidade. De fato, ele atribui em seus escritos boa parte das causas da “crise Moderna” ao “surto Pirrônico” que teria havido no séc. XVI.

Contudo o ceticismo moderno, como apontado por Popkin e por diversos outros especialistas no assunto e até mesmo por pesquisadores razoavelmente leigos, difere num importantíssimo detalhe do seu ancestral do Helenismo: o ceticismo pirrônico(1).

De repente este detalhe passaria despercebido dos olhos dos pesquisadores se não se repetisse com relação aos argumentos das duas mais influentes escolas do helenismo retomados e lançados mão por seus apologetas modernos. Estranhamente os argumentos de origem epicurista, estoica e pirrônica na modernidade aparecem mutilados de sua característica mais fundamental e causa final: a preocupação com a boa vida(2).

Para Michel Foucault a causa do abandono da moral e ética propostas pelas referidas escolas se deve ao que ele irá chamar de “momento cartesiano”(3), termo que designa toda uma estrutura presente no pensamento Moderno que propiciará o deslocamento do enfoque dado na Antiguidade à *epiméleia heautou* (cuida-te de ti) para o *gnôthi seautón* (conhece-te a ti). Ou seja, para ele em algum momento da Modernidade o peso das teorias do conhecimento de origem Estoica, Epicurista e Pirrônica será cada vez maior em relação aos códigos morais propostos por elas(4).

A própria Ética na Modernidade fará parte muito mais do âmbito da discussão teórica do que da atitude prática. Mas o que se tem hoje na atualidade é uma mudança considerável e cada vez maior deste paradigma, filósofos renomados da área da Ética Contemporânea como Peter Singer, R. M. Hare e John Rawls fazem ressurgir diante de problemas corriqueiros a idéia de uma prática em direção à boa vida(5). Daí a relevância de se pesquisar as grandes vertentes éticas do Helenismo, aprender com os Antigos algumas máximas de virtude que talvez possam ajudar-nos a descobrir como viver bem no nosso presente.

Neste intuito, pretendo analisar brevemente de maneira enxuta e sintética a boa vida no Helenismo, seu papel na mentalidade Antiga e função Política.

É praticamente consensual entre os historiadores delimitar o começo da Época Helenística entre o apogeu de Alexandre e sua morte (cerca de 320 a.C.). À primeira vista talvez se pense que as mudanças criadas pela nova configuração territorial das cidades-Estado gregas não impliquem em diferenças substanciais no pensamento, ledão engano.

A intrincada política internacional da época, marcada por intrigas entre Macedônia, Egito, Síria, o cada vez mais poderoso Estado Romano, as grandes potências gregas como Esparta e Atenas e diversas outras cidades-Estado helênicas e não helênicas, e as sucessivas guerras e tiranias geraram um enorme intercâmbio cultural facilitado pela cada vez maior profusão de rotas comerciais e bélicas.

Mas a mudança talvez mais importante na cultura grega, causada pelo imperialismo macedônio, foi com relação ao bem viver e a prática de si.

Se antes, na Antiguidade Clássica, havia uma pólis que demandava participação nas decisões, crítica e deliberação dos cidadãos, agora há a Cosmópolis. Nela o ideal clássico de liberdade se vê esfacelado, vários gregos são expatriados para acomodar acampamentos de autóctones e soldados macedônios regressados de campanhas militares, a decisão política escapa das mãos do cidadão que passa a depender dos atos de um amo estrangeiro.

Seria, por outro lado, errôneo pensar que antes, na época de Platão e Aristóteles, fase de ouro da pólis, a participação efetiva na vida política era direito de todo cidadão, sabe-se que estrangeiros, escravos, mulheres, crianças e velhos não tinham poder de voto em assembleias. Somente homens de idade adulta até determinada idade e cidadãos podiam votar. Digo efetiva e eficaz porque para tal era preciso ter conhecimento, ter sabedoria. Para ter conhecimento bastava pagar professores(6), eles ensinavam de tudo

principalmente retórica, ou a arte de argumentar a favor ou contra o que quer que seja ou arte da eloquência sobre o que não se sabe, e erística, ou a arte de induzir o contra-argumentador ao erro, ao fracasso argumentativo(7). Mas para ser verdadeiramente sábio era preciso haver conversão, assim era para Sócrates e Platão e outros pensadores mais antigos como Pitágoras, e talvez por isso Platão condene a sofística, por ser um ensino/ aprendizado que não demandava conversão.

Percebe-se no diálogo platônico Alcibiades(8) a relevância que o cuidado consigo, o aprimoramento da alma, tem quando se aspira a uma participação política mais engajada, não é possível cuidar dos outros e elevá-los à boa vida sem que antes se aprenda como cuidar de si em busca do próprio bem estar. Quero dizer com isso que em Platão o cuidar de si, que envolve diversas práticas como, entre outras, a ginástica e a música quando se é jovem. Mais tarde a arte da luta e do equilíbrio. Finalmente geometria e dialética.e o auto- conhecimento(9) , tem como causa final a pólis, é para o bem viver na cidade que se deve aprimorar a si mesmo.

Na época clássica era o bem viver da pólis que realmente importava (ao ponto de demandar esforço e disciplina dos cidadãos para se aprimorarem se quisessem se envolver realmente em questões políticas) então o que acontecerá agora no helenismo se não há mais pólis?

Quando se pesquisa o Helenismo, é lugar bastante comum encontrar a idéia de que a nova realidade cosmopolita imposta pelo imperialismo macedônio, por diminuir a participação nas coisas da cidade, cria um deslocamento na boa vida. O bem viver perde sua finalidade política, deixa de ser um bem viver para a pólis, e passaria a ser para o sujeito. Esta é a idéia presente, por exemplo, no volume um da História da Filosofia, a Filosofia Pagã organizada por Châtelet, (1973: 167): *“No momento em que o quadro tradicional da cidade grega se extingue diante de um império cujas decisões escapam à crítica como à deliberação de seus súditos, o filósofo se acha confinado seja à teoria pura, seja à predicação simplesmente moral (...) é o momento em que a liberdade do homem livre, que até então se confundia com o exercício dos direitos cívicos, se transmuta, por falta de melhor, em liberdade interior; em que os ideais gregos de autarquia e de autonomia, que procuravam até então se satisfazer na cidade, se encontram confiados unicamente aos recursos espirituais do homem individual.”*

Pode-se facilmente discordar desta hipótese, contra-argumentando que o que se tem no Helenismo são recorrentes e diferentes práticas de si, de auto aprimoramento em direção à boa vida, com certeza não mais para a pólis mas também não para o sujeito, para a cosmópolis.

Talvez venha daí a importância dada pelas principais correntes helenistas ao conceito originalmente epicurista de *megaloopsichía* que é a noção de unidade de todos, da afinidade da alma de todos cidadãos(10). Como se os “helenistas” estivessem dizendo: “apesar de não mais participarmos diretamente nas deliberações que visam ao bem viver coletivo na pólis, compreendemos que através da *megaloopsichía* poderemos, se nos preocuparmos com o nosso bem viver, não importa sob qual escola nem sob quais condições(11), levar a boa vida, a ataraxia e eudaimonia a todos os cidadãos da cosmópolis.”

É claro que quando digo “helenistas” cometo o deslize de generalizar escolas e tendências bem particulares. Contudo quanto às práticas de si elas são bem similares: fundamentam uma ética enquanto prática da boa vida numa série de noções originadas em suas teorias do conhecimento que são instrumentais para garantir quietude à alma.

A grande exceção talvez seja o Ceticismo Pirrônico que apesar de buscar a ataraxia através da suspensão do juízo, duvida ou não tem certeza se há ou não uma alma que não deva ser perturbada. Sendo assim, a quietude pirrônica se refere na verdade à imperturbabilidade das faculdades da razão que límpidas de dogmatismos levariam o filósofo a uma boa vida de ação segundo a natureza(12). Outra questão bastante controversa seria que, por se preocupar com a razão e conceber de certa forma razão e apreensão sensível como respectivamente interno e externo, haveria em gérmen uma filosofia da mente de origem pirrônica(13).

NOTAS:

(1) O período pós-aristotélico (cerca de 320 a.C.) vê florescerem duas escolas de origem socrática, a Megárica e a Cirenaica. Estas escolas influenciarão decisivamente o desenvolvimento do Epicurismo, Estoicismo, Cinismo e Pirronismo. A Média ou Segunda Academia também vê, com Arcesilao, um anti-dogmatismo e ceticismo moderado em teoria do conhecimento. A Nova ou Terceira Academia é representada principalmente por Carnéades e Clitômaco, não há grande cesura entre esta fase e a precedente, a única

diferença substancial é a adesão de argumentos probabilistas pela Nova Academia e uso deles nos cada vez mais freqüentes ataques aos estóicos. A aproximação da Nova Academia e do ceticismo se deve à dialética. Os acadêmicos acreditavam, remetendo-se principalmente aos diálogos platônicos aporéticos, que se a dialética é a tarefa mais importante do filósofo, esta por sua vez seria o método por excelência de tratar o pró e contra de qualquer assunto com igualdade (equipolência das teses). Logo no primeiro capítulo do livro I de suas Hipotiposes, Sexto Empírico classificará os filósofos em três tipos. Dogmáticos são os que afirmam que conhecem a verdade ou uma verdade qualquer, céticos são os que persistem na busca não porque querem a verdade, mas porque pretendem encontrar a ataraxia através da visão da equipolência das teses. Há ainda os que afirmam num dogmatismo negativo, semelhante ao assumido pelo cirenaísmo por conta do radicalismo do seu sensualismo, que não há verdade além, estes são os acadêmicos e esta é a principal diferença entre o ceticismo pirrônico e acadêmico.

(*tékhne tou bión*).

(2) “(...) A razão mais séria, parece-me, pela qual o lugar ocupado por este princípio durante quase um milênio na cultura antiga foi sendo apagado, pois bem, eu chamaria-- com uma expressão que reconheço ser ruim, aparecendo aqui a título puramente convencional-- de “momento cartesiano” (...) Primeiro, o momento cartesiano requalificou filosoficamente o *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo). Com efeito, e nisto as coisas são mais simples, o procedimento cartesiano, que muito explicitamente se lê nas Meditações, instaurou a evidência na origem, no ponto de partida do procedimento filosófico (...)”. FOUCAULT, Michel. A Hermenêutica do Sujeito, pág. 18. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

(3) Pierre Hadot discordará desta hipótese. Para ele o esquecimento em torno do preceito do cuidar de si se dará na Idade Média, ele alegará que os escolásticos depreciaram a filosofia em favor da teologia, fazendo com que a primeira fosse uma ferramenta para demonstrar e provar as verdades da moral cristã. Daí a supervalorização da lógica e da epistemologia. Para mais ver: HADOT, Pierre. Exercices Spirituels et Philosophie Antique. Éditions Albin Michel, Paris: 1993. Tende-se a aproximar a idéia de Hadot da de Foucault, daí que o obscurantismo ao qual foi relegado o cuidar de si teria se devido à crescente preocupação, começada na Idade Média e culminando na Modernidade, com a fundamentação do homem interno. Ou seja, mesmo sendo evidente que a atenção dada pela filosofia à alma e às faculdades internas do ser deve sua origem à Antiguidade Clássica, este homem internalizado que se buscava fundamentar nesta época era um homem para a pólis, um cidadão. Sendo mais específico, na Antiguidade os esforços para se entender as faculdades internas do ser visavam à harmonia dos cidadãos que tem nas relações políticas o cume de sua existência. Na Idade Média percebe-se uma tendência que se consolidará de diferentes maneiras na Modernidade, de Leibniz a Descartes, de fundamentar um indivíduo, não mais um cidadão, para si e por si, para dentro e não para fora, às vezes para além, para Deus, mas nunca para fora.

(4) Esta hipótese já é por si só bastante controversa, não cabendo a esta monografia analisar com profundidade a idéia por ela sugerida.

(5) No capítulo I de seu livro “Ética Prática”, Peter Singer explicará o que entende por ética e dará seu ponto de vista sobre o que ela não deve ser, cito: “A segunda coisa que a ética não é: um sistema ideal de grande nobreza na teoria, mas inaproveitável na prática. O contrário dessa afirmação está mais próximo da verdade: um juízo ético que não é bom na prática deve ressentir-se também de um defeito teórico, pois a questão fundamental dos juízos éticos é orientar a prática.” (SINGER, Peter. Ética Prática. São Paulo: Martins Fontes, 1994). Nota-se nesta passagem o descrédito que Singer dá a ética meramente teórica.

(6) Os grandes sofistas não eram atenienses, eram estrangeiros sem direito a voto ou opinião que, talvez por isso, por conservarem a imparcialidade e desinteresse com relação às decisões da cidade, podiam ensinar como argumentar tanto contra como a favor de qualquer causa. O termo sofista não passa de uma generalização grosseira para estrangeiros nômades que viajavam de democracia em democracia ensinando todo tipo de *sophia* notadamente a eloquência e a oratória. A generalização que se faz em torno de “sofistas” se deve especialmente à Platão que não via neles nada além de charlatões. A verdade é que boa parte deles tinha concepções filosóficas fixas apesar da volatilidade de seus ensinamentos.

(7) Para conhecer melhor as estratégias Erísticas recomendo a leitura de “A Arte de Ter Razão” de Schopenhauer (SCHOPENHAUER, Arthur. A Arte de Ter Razão, traduzido por Krug, Alexandre e Brandão, Eduardo. São Paulo: Martins Fontes, 2001). Os métodos erísticos objetivam criar armadilhas argumentativas que induzem o contra-argumentador ao erro performativo. Estratégias clássicas de Erística são, por exemplo,

levar ao regresso ao infinito, à contradição performativa e ao raciocínio circular. Enesidemo de Cnossos e Agripa, a quem se atribui a criação dos principais tropos céticos sistematizados por Sexto em H.P. com certeza sabiam disso e talvez tenham aprendido com os sofistas. Sexto valorizará imensamente esta estratégia erística, recomendando seu uso no debate contra os dogmáticos.

(8) Autenticidade, datação e questões conceituais são apenas alguns dos diversos problemas deste diálogo. Por isso a referência a ele aqui é ilustrativa e serve para dar continuidade à argumentação.

(9) Para Foucault o “conhece-te a ti” será inerente ao “cuida-te de ti”. Cito: “Digamos esquematicamente: durante todo este período que chamamos de Antiguidade e segundo modalidades que foram bem diferentes, a questão filosófica do “como ter acesso à verdade” e a prática de espiritualidade (as transformações necessárias no ser mesmo do sujeito que permitirão o acesso à verdade) são duas questões, dois temas que jamais estiveram separados. Não estiveram separados também para Sócrates e Platão: a *epiméleia heautou* (cuidado de si) designa precisamente o conjunto das condições de espiritualidade, o conjunto das transformações de si que constituem a condição necessária para que se possa ter acesso à verdade. Portanto (...) para os pitagóricos, para Platão, para os estoicos, os cínicos, os epicuristas, os neoplatônicos, etc. (...) como ter acesso à verdade (...) e quais são as transformações no ser mesmo do sujeito (...) são duas questões que jamais estiveram separadas.” FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*, págs. 20 e 21. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

(10) Esta noção remonta de muitas maneiras à noção de alma de Heráclito. Com ele a *psyché* deixa de ser um órgão físico relacionado ao “alento”. *Thimós* e *noós* responsáveis respectivamente por “movimento” e “entendimento” (com o perdão da falta de aprofundamento nos termos), também órgãos físicos, se tornarão à partir de Heráclito atributos de uma *psyché* anespacial, imaterial, comum a todos e de *lógos* desenvolvendo. Para mais ver: SNELL, Bruno. *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*. Coleção Estudos; Editora Perspectiva, São Paulo: 2001.

(11) Na verdade os membros das escolas não eram tão tolerantes assim uns com os outros. Esta “disputa de mercado dos modos de vida” foi algumas vezes inspiradora de sátiras e ironias como as feitas por Luciano no final do séc. II.

(12) Há uma confusão em torno de no que implicaria o ceticismo epistemológico. Alguns imaginavam que os Pirrônicos duvidavam das apreensões sensíveis, de onde surgiram as lendas de que Pirro tinha que ser constantemente socorrido do perigo por seus discípulos. Na verdade o pirronismo dá total assentimento às percepções sensíveis, trata-se de uma doutrina sensualista mas que, ao contrário do cirenismo ou do ceticismo acadêmico, não rejeita que haja uma realidade além, simplesmente recusa afirmar ou negar qualquer coisa a esse respeito por fazer parte da esfera do inapreensível. O sensualismo pirrônico não vê como excludentes duas percepções totalmente diferentes do mesmo objeto, isso pelo contrário só faz reforçar a equípolência de percepções opostas de onde se conclui que não é possível aderir a uma percepção em detrimento de outra a não ser que se recorra ao estabelecimento de um critério qualquer para tal, como faziam os Estoicos com relação às *phantasia*. Aos Céticos, Sexto recomenda que induzam os Estoicos ao regresso ao infinito e ao raciocínio circular ao questionar qual o critério do critério e assim sucessivamente. Sobre o consentimento às percepções sensíveis cito das H.P. de Sexto o capítulo VIII do livro I: “Nós seguimos a mesma linha ao responder à questão “Tem o cético uma regra doutrinal?” Para tal se alguém define “regra doutrinal” como “adesão a um número de dogmas que são interdependentes entre si e das aparências” e define “dogma” como “assentimento a proposições sobre coisas não evidentes” daí nós devemos dizer que não tem regra doutrinal. Mas se define-se “regra doutrinal” como procedimento ao qual, de acordo com as aparências, segue-se uma certa linha de raciocínio, onde raciocínio indica a maneira pela qual é possível viver corretamente (a palavra corretamente sendo tomada, não como se referindo somente à virtude, mas num sentido mais amplo) e tendendo a capacitar a suspensão do juízo”, então dizemos que ele tem uma regra doutrinal. Nós seguimos uma linha de raciocínio que, de acordo com as aparências, nos leva a viver corretamente de acordo com os costumes de nosso país e suas leis e instituições, e com nossos próprios sentimentos instintivos”. (Tradução nossa).

(13) Porchat chegará a mesma conclusão por caminho diferente: “Seja como for, inúmeros outros textos de Sexto Empírico são absolutamente decisivos no sentido de mostrar-nos que a *epoché*, tal como preconizada pelo ceticismo grego (deste excluindo-se, por certo, a filosofia probabilista da Nova Academia), punha em xeque a exterioridade do mundo, em geral. Contra os filósofos que, para defender o caráter adequado e

suficiente da percepção sensível, argumentavam que a Natureza fizera os sentidos comensuráveis com seus objetos, Sexto Empírico pergunta “qual Natureza?” e lembra a *diaphonia* indecidível entre os dogmáticos (...) em outras palavras, estou defendendo a tese de que a problematização cética do mundo, concebido como “exterior”, repousa na verdade, em que pese à pretensão dos céticos de haverem procedido a uma *epoché* universal sobre todas as opiniões e doutrinas, sobre uma opção filosófica particular, isto é, sobre *alguma forma de filosofia da mente*, no sentido mais geral que se possa conferir a essa expressão.”

BIBLIOGRAFIA:

- AURÉLIO, Marco. Os Pensadores, volume V. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- CARO, Tito Lucrécio; CÍCERO, Marco Túlio; SÊNECA, Lúcio Aneu;
- CHÂTELET, François – org. História da Filosofia, Idéias e Doutrinas, volume I, a filosofia pagã, do século VI a.C ao século III d.C. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1973.
- EMPIRICUS, Sextus. Outlines of Pyrrhonism, traduzido por Bury, R.G. EUA: Prometheus Books, 1990.
- FOUCAULT, Michel. A Hermenêutica do Sujeito. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HADOT, Pierre. Exercices Spirituels et Philosophie Antique. Éditions Albin Michel, Paris: 1993.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. Os Filósofos Pré-Socráticos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1994.
- LAÉRCIO, Diógenes. Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres, traduzido por Kury, Mário da Gama. Brasília: Editora UnB.
- LONG, A.A.; SEDLEY, D.N. The Hellenistic Philosophers: translation of the principal sources, with philosophical commentary, v. 1. Inglaterra: Cambridge University Press, 1987.
- PEREIRA, Oswaldo Porchat. Vida Comum e Ceticismo. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- POPKIN, Richard H. Scepticism in The History of Philosophy. Holanda: Kluwer Academic Publishers, 1996.
- SINGER, Peter. Ética Prática. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- SMITH, Plínio Junqueira. O que é Ceticismo, Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- SNELL, Bruno. A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu, Coleção Estudos. São Paulo: Perspectiva, 2001.

A POLÍTICA ROMANA NAS RELAÇÕES DE PODER COM O EGITO

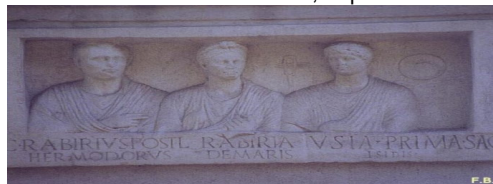
Ronald Wilson Marques Rosa – NEA/UERJ

Fazendo uma análise de nosso documento de pesquisa: *Para Caius Rabirius Postumus*, um discurso que Marco Túlio Cícero proferiu no Senado romano no ano de 54 a.C. em defesa de Caius Rabirius Postumus filho de um Equestre, C. Curtius, foi adotado pelo seu tio Caius Rabirius do qual herdou negócios bancários, por ser um publicano, diversificou seus negócios por todo o mundo romano, inclusive para monarcas estrangeiros, principalmente Ptolomeu XII Auletes, Faraó do Egito, emprestando uma vasta soma para sua restauração ao trono. Após esta restauração ele foi designado tesoureiro do rei e coletor de impostos e de materiais, até sua expulsão. Em seu retorno à Roma, Rabirius foi defendido por Cícero no senado romano em 54 a.C., após este fato se aliou à Julio César, tornando-se em 49 a.C. um senador do partido de César. Em 47 a.C. foi proconsul da Ásia e serviu na guerra africana. Depois da morte de César, se aliou à Otávio Augusto, tornando-se seu financista.

Defendemos que o principal tipo de relação de poder existente entre Roma e o Egito, antes da anexação militar realizada por Otávio Augusto no ano de 30 a.C., foi à relação de poder mercantil, na qual acreditamos que o principal fio condutor foi à atividade mercantil, realizada principalmente pela sociedade dos publicanos, que eram de início particulares em que o Senado romano designava para o recolhimento de impostos nas províncias. Esses publicanos eram de sua maioria da classe Equestre, que eram plebeus que ascenderam economicamente, através do comércio de exportação e atividades mercantis ligadas a guerra, e passaram a disputar o espaço político com a classe Patrícia. Diversificaram seus negócios não apenas se limitando ao recolhimento de impostos, mas também, se envolvendo com atividades mercantis, tais como: atividades mercantis ligadas à guerra, arrecadação de juros sobre impostos e empréstimos tanto pessoais, como para cidades e reinos, e venda de garantias ou cauções que guardam semelhanças com o mercado de ações nos dias atuais, explorações de minas de materiais preciosos e etc.

Como acreditamos que a relação de poder entre Roma e o Egito não foi feita de forma unilateral, em que apenas Roma influenciava o Egito nos âmbitos: políticos, econômicos, social e cultural; passamos a procurar influências egípcias em Roma. Segundo a Profa. Norma Musco Mendes, esta relação não se dava de uma forma ativo-passivo, ou seja, um dominador e um dominado explorado (MENDES, 1996,). Tanto um como o outro agiria de forma interativa, influenciando de forma maior ou menor na área de atuação do outro e, portanto, os dois conjuntos sairiam modificados desta relação. A opção por esse modelo de abordagem se deve a oportunidade de uma análise alternativa que se afasta da relação binária de oposição dominante X dominado, ativo X passivo.

Utilizando-se de Edward Said que diz que devemos encontrar nos escritos dos vencedores vestígios da sociedade dominada (SAID, 1995, PASSIM). Concordamos que a sociedade egípcia influenciou a romana em vários aspectos tanto político, social e econômico. Podemos citar como exemplos a execução de Pompeu e a influência de Cleópatra com César e Marco Antonio e o Egito foi considerado o celeiro da Antiguidade e Roma no período final da República, tinha problemas de abastecimento de trigo. Nos propomos priorizar as interações culturais egípcias na sociedade romana. Pois, com a evolução da pesquisa, encontramos outros vestígios de Caius Rabirius Postumus além do discurso de Cícero, a qual destacamos esta imagem:



Detalhe do monumento funerário de Caius Rabirius Hermodorus encontrada na Via Ápia
(www.geocities.com/athens/agora/9259/ap_c21.htm)

Esse monumento funerário nos permite estabelecer um diálogo da História com a Arqueologia pois, segundo John Law através da teoria ator-rede, que trata das relações sociais, incluindo poder e organização, como efeitos de redes. A teoria é distintiva porque ela insiste que as redes são materialmente heterogêneas e argumenta que não existiria sociedade e nem organização se essas fossem simplesmente sociais. Agentes,

textos, dispositivos, arquiteturas são todos gerados nas redes do social, são partes delas e são essenciais a elas. Portanto, é também essencial para a história, o estudo de vestígios arqueológicos. Este diálogo com a Arqueologia se dá através do monumento funerário encontrado na Via Ápia pelo arquiteto de Turim, Luigi Canina, na década de 1850. Segundo a equipe de arqueólogos do Museu Nacional de Roma, este monumento retrata duas figuras datadas do ano 40 a.C. e uma outra figura feminina a direita datada de mais ou menos 80 anos depois.

Estas figuras apontam para Caius Rabirius Hermodorus, sua esposa Rabiria Demaride e de, segundo a equipe de arqueólogos, a figura feminina, descendente do casal, que seria uma sacerdotisa do culto de Isis. De acordo com a equipe de arqueólogos do Museu Nacional de Roma, Caius Rabirius Hermodorus foi um escravo liberto de Caius Rabirius Postumus e que este, após ser expulso do Egito por Ptolomeu XII, trouxe consigo escravos seguidores do culto de Isis. Fazendo uma análise deste monumento funerário, verificamos que deixa transparecer que Hermodorus conseguiu uma ascensão social ao observarmos que: 1. A riqueza de detalhes do monumento, o material caro, mármore; 2. A localização do monumento, a via ápia uma estrada importante e de grande movimentação na época, esta peculiaridade aponta para a importância do morto pois servia para manter a memória do morto viva; 3. E, de acordo com a Profa. Marici Martins Magalhães (2005, PASSIM), este tipo de monumento funerário, individual ou familiar, é o mais raro.



Monumento funerário de Caius Rabirius Hermodorus encontrada na Via Ápia
(www.geocities.com/athens/agora/9259/ap_c21.htm)

Portanto achamos pertinente analisar como ele teria conseguido esta ascensão.

Sabemos que desde o séc. II a.C. a escravidão se tornou o principal modo de produção da economia romana e que, através da evolução das relações de trabalho entre o senhor e o escravo, se desenvolveu o costume de se confiar aos escravos a gestão de propriedades ou bens do seu senhor, conseguindo com isso meios de comprar sua liberdade. Segundo Maria Luiza Corassim (2001,49): *Os libertos, Isto é, os escravos que recebiam a manumissão, formavam um importante grupo social em Roma, pois o liberto de um cidadão também tornava-se um cidadão, e não um meteco (estrangeiro), como ocorria na Grécia. Apesar disso, sofriam algumas limitações, pois tinham certas obrigações em relação a seu ex-dono (o patrono) e eram excluídos das magistraturas. Mas os filhos dos libertos já não tinham essas limitações, integrando-se na sociedade. O poeta Horácio, por exemplo, era filho de liberto. Percebemos, portanto, que esse novo costume foi instituindo certa mobilidade social, desconhecida em outras sociedades da Antiguidade*

Essas obrigações em relação aos ex-donos são explicadas pelo fato do liberto se tornar parte do gens familiares, recebendo o nome da família e tornando-se cliente de seu ex-dono. Muitos libertos continuavam no negócio da família, o que muito provavelmente foi o caso de Hermodorus pois, como pode ser visto na imagem abaixo. Esta imagem trata-se da parte lateral do monumento funerário, mostra figuras de um elmo com penacho, capitel e uma espada ou lança, que temos por suposição de que estas figuras representam uma carreira militar, de Hermodorus ou de algum descendente.



Detalhe lateral do monumento funerário de Caius Rabirius Hermodorus encontrada na Via Ápia
(www.geocities.com/athens/agora/9259/ap_c21.htm)

Sabemos que num determinado período do Império Romano, provavelmente do período final da República e início do principado de Otávio Augusto, os libertos passaram a exercer cargos políticos e militares na administração das províncias. E sabendo também que a ascensão para classe eqüestre não se dava por forma hereditária, mas por censo, tendo como requisito uma fortuna de pelo menos 400 mil sestércios (CORASSIN, 2001, 67).

Portanto, temos por hipótese que Caius Rabirius Hermodorus e seus descendentes, apesar de sua origem como escravos estrangeiros, conseguiram uma ascensão social considerável, estando em uma posição em que poderiam ter grande influência na sociedade romana, tanto política, econômica, social e cultural. Queremos demonstrar com este arquivo, que as sociedades antigas não eram sociedades estanques e que os contatos e interações nessas sociedades eram bem mais intensas do que imaginado. Portanto iremos continuar estudando estes contatos através das condições dos escravos na Roma antiga e também a apreensão do culto de Isis em Roma.

Documental Textual :

Cícero, Para Caius Rabirius Postumus

Bibliografia:

- ALFOLDY, Geza. História Social de Roma. Lisboa: Presença, 1989
- ARENDT, Hannah. Sobre a Violência. Rio de Janeiro: Relume, 2000
- BRAUDEL, Fernand. Memórias do Mediterrâneo, Pré-História e Antiguidade. Lisboa: TerraMar, 2001
- BURKERT, Walter. Antigos Cultos de Mistério. São Paulo: Edusp, 1991
- CORASSIN, Maria Luiza. Sociedade e Política na Roma antiga. São Paulo: Atual, 2001
- FOUCAULT, Michel. Microfísica do Poder. São Paulo: Graal, 2004
- FUNARI, Pedro Paulo. A Vida Quotidiana na Roma Antiga. São Paulo: AnnaBlume, 2003
- _____. Letras e Coisas: Ensaio sobre a Cultura Romana. São Paulo: Unicamp, 2002
- GRIMAL, Pierre. O Império Romano. Lisboa: Edições 70, 2003
- _____. Os Erros da Liberdade. Lisboa: Edições 70, 1992
- GUARINELLO, Norberto L. Imperialismo Greco-Romano. São Paulo: Ática, 1994
- HADRILL, Andrew W. Patronage in Ancient Society. Londres: Routledge, 1990
- MENDES, Norma M. Sistema Político do Império Romano do Ocidente: Um modelo de colapso. Niterói: UFF, 1996
- RACHEWILTZ, Boris. A Vida no Antigo Egito. Lisboa: Arcádia, 1964
- ROULAND, Norbert. Roma, democracia impossível?, os agentes do poder na Urbe Romana. Trad. Ivo Martinazzo. Brasília: UNB, 1997.
- SAID, Edward. Cultura e Imperialismo. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 1995.
- WEBER, Max. Ciência e Política: duas vocações. São Paulo: Cultrix, 1999.

A DIMENSÃO POLÍTICA DA AMIZADE NA ÉTICA A NICÔMACO DE ARISTÓTELES

Soraya Monteiro Deminicis

O estudo da ética, em Aristóteles, está a serviço da Política. Interessa investigar como é possível conduzir a comunidade dos homens ao bem viver. A *Ética a Nicômaco* é uma reflexão sobre o bem para o homem, esse bem tomado em seu limite último pode ser entendido como a felicidade, que é o fim para o qual todas as ações tendem.

“Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem.” (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, Livro I)

A felicidade é o bem mais acabado (*teleion*), o bem último, também chamado de bem absoluto porque ela não é buscada com vistas em mais nada, a não ser nela mesma e por ela mesma. Todos os cidadãos querem ser felizes, o homem quer ser feliz e para atender a essa necessidade, um político tem que ser prudente por natureza, tem que se valer da ética, que é o fio condutor da ação virtuosa.

Em A Política, Aristóteles, entende que o bem é o alvo de todas as ciências e em todas as artes, e que o maior deles acha-se principalmente na Política, que é a mais elevada das ciências. Só se é feliz quando se pratica o bem e este só é possível de ser alcançado através da virtude e da razão. Portanto, o político precisa ser virtuoso, precisa agir de acordo com a reta razão, agir de acordo com a justa medida.

A virtude é tida como uma mediania entre o excesso e a falta, ou melhor, é uma justa medida, uma disposição de agir com mediania diante das paixões. A virtude, para Aristóteles, é uma prática, uma razão prática construída através do hábito. A virtude é a forma mais plena de excelência moral, é a excelência da alma, por isso não pode ser encontrada ainda, nas crianças, seres em formação.

“ (...) A virtude, é pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. E é um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta; (...)” (Livro II, 1106 b – 1107a)

Sendo a virtude uma excelência da alma, é necessário ao político que a conheça, assim como o médico deve conhecer o corpo, porque o político em seu objetivo de tornar o homem bom, possui a alma como objeto de estudo.

“O homem verdadeiramente político também goza a reputação de haver estudado a virtude acima de todas as coisas, pois ele deseja fazer com que seus concidadãos sejam bons e obedientes às leis.” (Livro I, 1102 a)

Aristóteles compreende a alma como sendo dividida em duas partes: uma parte racional e uma parte irracional. A parte irracional é dupla sendo constituída de uma parte comum a todos os seres vivos, que é a nutrição e o crescimento, e chamada de *vegetativa*. A outra parte participa do racional, à medida que pode obedecer e seguir a parte que argumenta, como por exemplo, um filho que ouve os conselhos de um pai, é chamada de *apetitiva* ou *desejante*.

Quanto à parte racional ou argumentativa da alma, ela se apresenta sob dois aspectos: um no sentido do exercício do pensamento e o outro no sentido de influenciar a obediência através da argumentação. Esses dois aspectos desvelam dois tipos de virtudes: as virtudes éticas e as virtudes intelectuais.

As virtudes éticas são, dentre outras: ‘a coragem’, a ‘temperança’, a liberalidade’, a ‘amizade’, a ‘magnificência’, a ‘calma’ etc. Todas elas virtudes que se desenvolvem no âmbito político, das trocas entre os homens e, principalmente, entre os amigos. E as virtudes intelectuais são: o conhecimento orientado para a produção, a disposição para a ação, o conhecimento das causas, a razão intuitiva e a sabedoria.

Nos livros VIII e IX, Aristóteles faz uma reflexão sobre a amizade e sua importância para o homem, uma vez que a amizade é uma virtude ou participa das virtudes, sendo de suma importância para a humanidade porque faz parte do alcance da felicidade, participa do seu estudo.

A amizade sempre fez parte da história do pensamento antigo, seja por meio de historiadores, seja através de poetas ou filósofos. Tanto nas pequenas comunidades quanto na *pólis* (comunidade política), a concepção de amizade era a mesma: “amigo é o maior de todos os bens”. Por natureza, declara Aristóteles, louva-se os amigos de seus semelhantes. A mais genuína forma de justiça é um tipo de amizade. Os homens bons são capazes de ser e de ter amigos.

As espécies de amizades são assim apresentadas por Aristóteles: Há os que amam por utilidade, esses amam em virtude de algum bem e não por si mesmos. Há também os que amam por prazer, amam aquilo que acham agradável nas pessoas. Assim tanto um quanto o outro tipo amam o que é bom e o que agradável. Esses tipos são considerados amizades acidentais.

A amizade perfeita, acreditava Aristóteles, é a dos homens que são bons e afins nas virtudes: *“pois esses desejam igualmente bem um ao outro enquanto bons e são bons em si mesmos. Ora, os que desejam bem aos seus amigos por eles mesmos são os mais verdadeiramente amigos, porque o fazem em razão da sua própria natureza e não acidentalmente.”* (Livro VIII, 1156 b)

Amizade supõe convívio porque é uma parceria, e assim como o homem é para si, é para seu amigo. A amizade dos homens bons cresce com o companheirismo. E assim, determina Aristóteles, os homens tornam-se melhores porque influenciam uns aos outros, graças às suas atividades. Eis como fica entrelaçado o tema da amizade com a convivência política. Mas a vida na *pólis* não é constitutiva só para o homem prático ainda que virtuoso, ela é constitutiva também para o filósofo, que é virtuoso, age de acordo com reta razão, mas vive a vida contemplativa em busca da felicidade.

Todos os homens da *pólis* vivem em busca da felicidade. Buscam, à medida que realizam ações belas porque virtuosas, mas também à medida que praticam a amizade (coroamento de todas virtudes), um meio, ou melhor, um alicerce para o bem viver, que é o bem coletivo e não apenas o bem individual. Como já foi dito, a vida prática enquanto vida de excelência moral, seguida da reta razão, é capaz de promover felicidade ao cidadão da *pólis*. A felicidade mais perfeita, porém, é alcançada apenas pelo filósofo, que é o mais feliz dos homens porque vive em consonância com a vida contemplativa, a existência mais autárquica e mais livre de todas. O filósofo age de acordo com as virtudes intelectuais, ele age de acordo com o *lógos*, com a *sofia*, com *nous*, apesar de também ser amigo e ser corajoso, virtudes morais por natureza. O filósofo é aquele que “ultrapassa” as virtudes morais para agir de acordo com as virtudes intelectuais, que representam a mais alta atividade humana, segundo Aristóteles: *“(...) o filósofo mesmo quando sozinho, pode contemplar a verdade, e tanto melhor o fará quanto mais sábio for. Talvez possa fazê-lo se tiver colaboradores, mas ainda assim ele é o mais auto-suficiente de todos”* (Livro X, 1177 b).

A felicidade, que é o bem supremo, a mais perfeita virtude, o bem a que todas as ações tendem, é uma forma de contemplação, uma vez que está em concordância com a mais alta virtude e esta em concordância com a sabedoria e a auto-suficiência, qualidades alcançadas pelo filósofo através da vida contemplativa.

Se, por um lado, a vida do filósofo não tinha como tarefa exercer uma vida de preocupação pública como é a tarefa do político, a política não deixava de ser muito importante para ele, tanto é que cabe a Aristóteles a problematização e discussão da Ética, assunto de suma importância para todo o político que deve ter por fim o bem para o homem e, principalmente o bem para todos, porque era na *pólis* que o homem conseguia alcançar sua plenitude humana.

A Política é lugar de convivência, é bem comum, é compartilhar com o outro, alcançar o belo e o justo, é o lugar onde: “cada um melhor encontra aquilo de que necessita para ser feliz”. (Aristóteles. *Política*. Rio de Janeiro: Ed Ouro, s/d.) Como cidadão da *pólis* e cidadão sumamente virtuoso, podemos dizer que o filósofo, o homem contemplativo, é também capaz de amizade, é extremamente capaz de viver de acordo com a virtude da amizade, por isso ele é um vivente da *pólis*, lugar de homens que vivem de acordo com o *lógos*. Assim, o filósofo age “politicamente”, apesar de não governar a *polis*, uma vez que a Política é uma forma de bem viver, de buscar o bem para a coletividade agindo de forma prudente. O que quer dizer que o filósofo é de certa forma político por possuir as qualidades do mesmo: é amigo, corajoso, virtuoso e conhece a alma humana, ainda que ele, o filósofo, viva num outro ‘patamar’ de virtude, tido por Aristóteles como o

mais alto, e que leva à vida mais perfeita à medida que chega a realizar o ápice da atividade humana: modo de vida próximo do divino.

Já o político, mesmo que seja prudente, aja de acordo com a reta razão, seja virtuoso, amigo, conhecedor da alma humana, vive no plano das virtudes éticas, morais, não necessitando alcançar a vida contemplativa e, portanto, as virtudes intelectuais, para ser feliz e fazer dos cidadãos da *pólis* felizes. Todos podemos ser felizes sem sermos os mais felizes, porque isso, segundo Aristóteles, é privilégio apenas de alguns, como os filósofos. Nem todos conseguem uma vida perfeita, há inclusive adversidades na vida dos homens que podem impedi-los de prosseguir no seu objetivo de serem felizes o mais possível.

Encontramos em todas as direções uma íntima relação entre a amizade, a virtude e a felicidade – fundamentos essenciais da atividade humana na busca do bem viver –, com a política, uma vez que o bem viver, segundo Aristóteles, só era possível na *pólis*. Porque só a *pólis*, que tinha a amizade como base, tinha condições de formar o homem bom e virtuoso na busca do bem absoluto, que é a felicidade. A felicidade é alcançada através da reta razão, do discernimento buscando a justa medida em todas as atitudes, que é a excelência moral, o verdadeiro caminho entre o excesso e a falta.

Como já dissemos, a Política é fundamentada no bem viver, no bem coletivo e não simplesmente no viver individual, no bem individual, o que significa que as ações têm que ser compartilhadas, tem que haver parcerias e por isso precisa haver amizade, que é o alicerce para a vida virtuosa e feliz do grupo de viventes da *pólis*.

Por ser virtuosa, a amizade é “bela” e por isso, possibilita ações belas e virtuosas, em busca do bem individual e coletivo característico da *pólis*, lugar da conversa mútua, o que mais aproxima o homem do seu Ser. Por tudo isso, há que se prezar a consideração que Aristóteles faz de uma dimensão política da amizade na *Ética a Nicômaco*.

Referências Bibliográficas:

Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editor Victor Civita, 1979.

Aristóteles. *A Política*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro s/d.

O CAMPO RELIGIOSO: UMA REFLEXÃO EM HISTÓRIA CULTURAL

Uiara Barros Otero - UNIGRANRIO - UFRJ/LHIA

O estudo das religiões no mundo antigo, apresenta uma série de narrativas diferenciadas a respeito da existência e crença nos deuses, assim como interpretações que variam no tempo, e demonstram novas experiências na relação dos homens com o divino, com o sagrado, com o mundo, indicando uma série de variáveis que se aproximam ou se distanciam da tradição, estabelecendo uma pluralidade dos critérios de verdade. O espaço social então se apresenta como um campo de forças, no qual os diferentes grupos lutam por conservar ou transformar o mundo, conservando ou transformando as categorias de percepção deste mundo (BOURDIEU, 1989: 142).

Paul Veyne, através da obra *“acreditavam os gregos em seus mitos?”*, discorre sobre uma questão fundamental, se para os gregos existiriam problemas na crença dos mitos, ou se, atravessava uma relação de oposição entre erro e verdade, mito e logos. Ao inferir sobre esses assuntos, Paul Veyne assume uma posição analítica pautada nas seguintes prerrogativas, que aqui considero importantes para esta reflexão: A crítica ao mito apresentou dois focos centrais nas narrativas históricas: uma brusca indocilidade em relação a palavra de outrem e a construção de centros profissionais de verdade. Para este fim último, historiadores começaram a se interrogar sobre os relatos míticos, conferindo-os. Plutarco nos dá a conhecer como a própria linguagem teria sofrido uma transformação: *“a História desceu da poesia como se baixasse de um carro, e graças a prosa, andando à pé, pôde separar a verdade da lenda”* (*Diálogo sobre os oráculos da Pítia*, 24).

Veyne apresenta dois domínios que consubstanciavam as crenças religiosas gregas: os deuses e os heróis. Em época helenística a literatura, o saber, pretendiam-se doutos, e identificava-se o maravilhoso com matizes racionalistas. O autor observa, que tanto filósofos como historiadores não recusavam os mitos no seu essencial, postulavam sim, um núcleo verossímil. Os estóicos para não negarem os mitos, criaram alegorias; para os filósofos, o mito era um alegoria das verdades filosóficas, e para os historiadores era uma ligeira deformação das verdades históricas. Esses produtores do saber, então tentaram recuperar o que parecia ser a verdade. Veyne, identifica escritores, como Pausânias, Cícero, Tito Lívio, como aqueles que procuraram depurar o mito, relendo-o em sua parte histórica. Pausânias(1) excluiu do mito a intervenção dos deuses. Admitia diferentes tempos e condições para construir e pensar a verdade. Dava-se então crédito aos personagens, aos fatos de ordem política e aos nomes próprios, lugares comuns nos relatos míticos. Para Veyne os gregos nunca disseram que seus mitos eram completamente falsos. Uma das questões que me chamou atenção no desenvolvimento deste raciocínio foi a construção argumentativa, segundo a qual, para Veyne, existiu uma pluralidade das modalidades de crença, se traduzindo de fato em pluralidade dos critérios de verdade (1987:135). Outra afirmativa que ele desenvolve em seu trabalho, aponta para uma questão interessante: **“entre a cultura e a crença, há que escolher”** (1987: 139). Com base nesta última afirmação, pretendo relacioná-la aos debates produzidos entre representantes das práticas religiosas politeístas e monoteístas no Império Romano.

Filósofos especulavam se Deus, seria a mente e a Razão do universo ? se era tudo que vemos (em sabedoria e assistência). As religiões no mundo greco-romano, postulavam sobre a separação do sagrado e do profano, sobre a função dos ritos com o objetivo de regular a relação entre esses campos; gregos e romanos arrazoavam sobre o temor aos seus deuses, sobre prestar-lhes devido culto, piedade, sobre a intervenção de forças invisíveis que governavam os destinos dos homens; buscavam consultar os oráculos divinos sobre empreendimentos já em curso: *“estabelecer sociedade com os deuses, cultivá-los, prestar-lhe culto e manter relações amiais com eles, freqüentar seus altares, conviver com as potestades divinas: três maneiras de dizer, no significado comum, que se crê nos deuses, que temos com ele uma prática social, mais precisamente “política”, como é costume na cidade.”* (SISSA e DETIENE, 1990: 205)”

Sissa e Detiene chamam a atenção para a importância desse assunto para a vida dos homens em sociedade e quando o grupo se organiza em comunidade política. Levar vida de cidadão era mostrar-se nos templos e nas festas; e ao mesmo tempo, tomar parte nas assembléias deliberativas e nos tribunais. Não render aos deuses o culto adequado significava causar dano à cidade, a seus príncipes, a seu próprio ser (1990: 206). No entanto, Sissa e Detiene, observam que a cidade, mesmo na época no baixo helenismo, nunca exigirá de um candidato a uma magistratura, nem de um aspirante à cidadania, que confessem sua

crença na existência dos deuses. A cidade permanecerá fiel à evidência dos deuses e aos ritmos de uma liturgia de sacrifícios e festas. Só a qualidade de cidadãos abria caminho dos altares, reciprocamente, era a prática regular dos sacrifícios que nutria o exercício cotidiano da cidadania (1990:207).

Retomando as palavras de Paul Veyne - **entre a cultura e a crença, há que escolher**", considero muito profícuo as construções narrativas entre dois adversários filósofos, que apresentaram uma discussão em torno das práticas religiosas politeístas e monoteístas, nos séculos II e III a.C., Celso e Orígenes, respectivamente. Na minha opinião as argumentações postuladas por esses dois eruditos do saber filosófico, deixam claro a especulação entre cultura e crença no mundo antigo, como dois campos suscetíveis de escolhas, e me pergunto conciliáveis ou não? Aqui pensamos, particularmente nas questões de ordem da experiência cultural, tradição, senso comum, religião e seus componentes simbólicos, também em *habitus*, como disposições duradouras que se vieram formar na experiência prática da vida social e que se apresentam como determinações estruturadas (BOURDIEU, 1992: XL). Devemos estar atentos aos pontos de vista particulares (multiplicidade) que actores sociais possuem do espaço a partir da posição que nele ocupam e da atitude de conservação ou de transformação que assumem nos seus confrontos.

Celso(2), filósofo inserido na cultura politeísta, nas últimas décadas do século II d.C., demonstrava conhecimento de distintas religiões e escrevia sobre a existência dos deuses, construindo a sua interpretação a respeito da diversidade deles. Celso afirmava que a variedade de culto e de deuses, correspondia às diferentes culturas, povos, etnias, que existiam no mundo antigo, e admitia a possibilidade da coexistência pacífica entre diferentes deidades, sob a regência de um "príncipe" que guiasse as ações que empreendessem.

Celso deixava claro sua crença na existência de um deus máximo, auxiliado por outras forças sobrenaturais, cabendo a estas render-lhe culto e honras, a quem todos pertencem (*Contra Celso*, VIII). Celso continua sua explanação ressaltando que tudo quanto há no universo, seja obra de um deus, de anjos, de demônios ou heróis, todos recebem a lei do deus máximo. Vernant observa o seguinte: o que faz de uma potência uma divindade é que ela reúne sob sua autoridade, uma pluralidade de efeitos (1992). Na percepção de mundo entre os politeístas, aos demônios/deuses (forças invisíveis, anônimas, que se diversificam) tem cabido a administração das coisas da terra e pagar-lhes primícias e votos, praticar a piedade (seja ao sol ou a Atena), significa tê-los benévolos, e evitar causar-lhes dano ou ofensa; roga-se aos deuses que sejam propícios aos homens. Guardar com diligência as leis prescritas na cidade, observar oráculos, reconhecer a providência evocada pelo *genius* de Augusto e pelo culto imperial, guiar-se por eles, eram práticas comuns que regiam as cidades, que consagravam a ordem coletiva.

"Mas se nos manda bendizer ao sol ou a Atena, entoando com maior fervor um formoso hino, tanto mais parecerá, sem dúvida, que honres ao grande Deus quanto mais cantes a estes. Por que a piedade, ao repartir-se por todos, resulta mais perfeita" (*Contra Celso*, VIII-66).

Celso também repudiava aqueles que contrariavam a tradição, citando exemplo de judeus que teriam rejeitado a cultura egípcia, tendo lá convivido por um bom tempo, ou sendo dela proveniente. Para Celso todos os homens viviam segundo seus costumes tradicionais, a religião de sua família e pátria. Do mesmo modo, não via diferença em chamar deus de Zeus, Ísis, Serapis, Adonai, Amon, Altíssimo, pois eram apenas expressões em línguas diferenciadas para os mesmos deuses. Ainda mais, se duvidassem de quem realmente eram.

Concluimos neste ponto que Celso, tenta buscar uma conciliação entre cultura e crença, e mesmo que esta já não fosse tão determinante, pelo menos deveria observar as práticas culturais (a verdade nos costumes ancestrais), como que chamasse, ou apelasse aos cristãos para a sua inserção nos quadros da cidade, fundamental para atrair a *pax deorum*, para integrar-se a civilidade e partilhar com o império as suas conquistas (*Contra Celso*, III).

Sissa e Detienne afirmam que "a reflexão dos gregos abre a via às polêmicas dos padres da Igreja" (1990). Orígenes, assim como alguns cristãos, dos séculos IIº e IIIº, deram prosseguimento a algumas discussões, pelas quais defenderiam o distanciamento das práticas tradicionais de há tempos arraigadas entre os povos, engendrando um "refazer", novas experiências, que no proselitismo cristão se traduzia no cumprimento de uma nova lei, a da natureza escrita nos corações dos homens, e não as leis que regiam as comunidades das cidades. Orígenes fazia contraponto às práticas sociais antigas que regiam o tempo e a vida dos homens, festas, cerimoniais, ritos, e seus significados religiosos.

Orígenes defendia a impossibilidade de sujeitar-se a dois amos. Deus era criador, artífice do universo e os demônios eram príncipes do maligno para servi-lo neste mundo. Segundo suas palavras, “damos culto a Deus e a seu filho que é seu Verbo e imagem, resplendor de sua glória e marca da sua substância, emanção pura, da glória do onipotente”. Então, em sua concepção, cristãos não deviam participar da mesa dos demônios. Demônios eram os que se alimentavam do sangue e graxa dos sacrifícios que se lhes ofereciam; moravam na terra e eram os deuses das nações que se assentavam nas imagens. Para Orígenes, não dava para descrever a forma do deus invisível e incorpóreo, transcendente. O monoteísmo então, de forma geral, questionava uma idéia fluida da divindade, difundindo e reproduzindo nas comunidades novas percepções desses códigos religiosos e como afirma Bourdieu, profissionais do poder simbólico apropriavam-se de palavras que estavam investidas de valor por todo o grupo (1989: 143, nota).

Uma vez que era impraticável para os cristãos representarem seu Deus de forma visível (nos primeiros séculos da era comum), se estabelecia a questão de se subelevar acima das representações e práticas já comumente aceitas no mundo das cidades. Para apologistas(3) cristãos, eles já não observavam o culto dos judeus, nem reconheciam mais os deuses que os gregos tinham por tais. Postulavam desenvolver um novo gênero de vida, pelo qual a crença (produtora de novos sentidos) fosse o veículo dinâmico de novos parâmetros de conduta, regras de comportamento, ações no mundo, e identidade. Temos então, num ambiente cosmopolita da sociedade greco-romana, práticas religiosas distintas, diferentes critérios de verdade, núcleos de produção de idéias no mundo antigo, pontos de intersecção ou de afastamentos, os quais esboçam interpretações, que discutem determinações estruturadas no mundo social.

Ao nosso ver, por mais que o estado romano adotasse uma política de tolerância, de abertura para com os outros, suas orientações eram sustentadas pelo centro de poder. Mesmo se durante longos períodos de tempo, a grande maioria dos membros de uma sociedade se identifica em certa medida com os valores e normas de um dado sistema, outras tendências podem gerar alterações nas premissas básicas da ordem vigente. Por várias razões: porque os grupos manifestam lutas quanto à distribuição de poder na sociedade, havendo uma pluralidade de actores, bem como de princípios organizativos, de interpretação de sentidos, códigos culturais e de situações materiais concretas. Os diferentes modos de percepção da realidade, manifestam o conflito que é inerente a todos os cenários de interação social, da luta pelo controle dos recursos simbólicos que definem o poder, práticas, posições, domínios (BOURDIEU, 1989: 124-142). Eisenstadt, traz uma consideração salutar a este respeito: *“Alguns grupos poderão opor-se grandemente às premissas básicas da institucionalização de um dado sistema, partilhar os seus valores e símbolos em pequena medida e aceitar estas normas apenas enquanto mal menor e, por esse motivo, vinculando-os somente num sentido muito restrito. Outros poderão partilhar os valores e símbolos, e aceitar as normas em maior medida, mas considerar-se no entanto a si próprios como depositários mais genuínos desses mesmos valores. Estes grupos poderão contestar os níveis concretos em que os símbolos são institucionalizados pelas elites no poder, tentando interpretá-los de diferentes formas. Poderão não aceitar os modelos da ordem cultural e social que consideram ser defendidos pelo centro como o legitimador da distribuição de poderes e recursos existentes, e poderão em consequência defender orientações culturais diferentes ou contrárias às sustentadas pelo centro. Outros grupos poderão desenvolver novas interpretações dos modelos existentes. Na organização social e cultural os sistemas se encontram num processo contínuo de construção. A formulação dos dados da existência humana e social e da ordem cósmica, apresentam um alto grau de expressão simbólica, de concepções, sendo alvo de contínuas reformulações, à serviço do interesse e pluralidade de actores envolvidos, indicando tensão com as formas institucionalizadas, e de forma proporcional gerando novas padronizações.* (1991: 37).

Inferimos que tanto Celso, defensor das representações politeístas, quanto Orígenes, defensor das representações monoteístas, ambos nos inserem no debate, sobre as relações entre os diferentes elementos constitutivos da ordem social e os modos como a cultura se constrói nesta ordem, reproduzindo padrões de comportamento, valores, símbolos, mas, também sendo objeto de diferentes movimentos de mudança e transformação, indicando uma variante de orientações simbólicas e de poder. A cultura é então espaço de atuação contínua e no mundo social, engendra movimento, considerando-se naturalmente, as novas condições políticas, sociais, econômicas que se apresentam no curso da temporalidade histórica.

NOTAS:

(1) Geógrafo e viajante grego, Pausânias nasceu na Lídia, Anatólia, nas primeiras décadas do século II d.C., e faleceu por volta de 176. Tendo viajado, entre 143 e 176, por diferentes regiões, dedicou-se a escrever a obra *Descrição da Grécia*.

(2) Pouco sabemos a respeito deste filósofo, se epicurista ou neoplatônico, que no segundo século d.C. teria escrito a obra "*Doutrina Verdadeira*", especulando a respeito das religiões judaica e cristã, comparando-as com as práticas politeístas que se reproduziam com um forte conteúdo cívico desde tempos antigos da história romana. Orígenes, teólogo no Oriente, no III séc. d.C. recupera a obra de Celso em suas narrativas, e a torna objeto de críticas, elaborando um discurso apologético, condenando o politeísmo e defendendo o cristianismo. Esta obra intitulou-se *Contra Celso*.

(3) Dentre eles, escrevendo em grego no segundo século, Aristides e Atenágoras de Atenas, e o autor anônimo da *Carta a Diogneto*.

BIBLIOGRAFIA**DOCUMENTAL:**

ORÍGENES. *Contra Celso*. Trad. de Daniel Ruiz Bueno. Madrid: BAC, 1967.

ESPECÍFICA:

BOURDIEU, P. O poder simbólico. Lisboa: Difel, 1989.

BOURDIEU, P. A economia das trocas simbólicas. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1992.

EISENSTADT, S. N. A dinâmica das civilizações: tradição e modernidade. Lisboa: Edições Cosmos, 1991.

SISSA, G; DETIENE, M. "O comércio dos deuses". In: Os deuses gregos. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

VERNANT, J-P. Mito e religião na Grécia antiga. Campinas: Papirus, 1992.

VEYNE, Paul. Acreditavam os gregos em seus mitos? Lisboa: Edições 70, 1987.

O CRISTIANISMO NO IMPÉRIO ROMANO A PARTIR DA LEITURA DE APOCALIPSE DE JOÃO(1)

Valtair Miranda - UESP/SP

Neste texto, a partir da leitura do livro de Apocalipse de João, principalmente o seu capítulo 12, discutiremos dois temas nucleares: a construção de identidade religiosa e a interação social no contexto do Império Romano do final do primeiro século. A narrativa do Dragão e a Mulher (Apocalipse 12.1-18) se revela o resultado de uma série de tradições míticas e religiosas reunidas e trabalhadas de forma retórica para produzir ruptura social, e, subseqüentemente, construir um mundo em oposição à ideologia imperial romana. Para isso, ela transporta um conflito religioso e social para o nível cósmico, de forma dualística, demonizando os adversários, num processo circular com tendência de realimentação contínua.

Como comenta Peixoto, no confronto de pequenas comunidades com grandes culturas globalizantes, a pressão sobre esses pequenos grupos tende a produzir reforço de discurso, uma força motivadora capaz de mobilizar e reconstruir a identidade do grupo. Ocorre aquilo que ele chama de re-simbolização, um “processo de recuperação e re-interpretação do conjunto de elementos simbólicos tradicionais para construir novo sentido para a vida”.(2) O que se percebe é que mesmo se fechando, o grupo minoritário é alterado. Ele se torna mais rígido e apegado a tradições.(3) São forças causais que, como argumenta Thompson, formam círculos que se realimentam.(4) Desta forma, Apocalipse 12 constrói um universo simbólico para fazer frente ao mundo simbólico construído pela ideologia romana.

Em foco a interação social

O Apocalipse de João pertence ao contexto da pluralidade dos cristianismos da Ásia Menor no final do primeiro século. Nesta região, os vários grupos cristãos conviveram em alguns momentos como parceiros, noutros como rivais.(5) Em função disso, o tom polêmico do Apocalipse alimenta a perspectiva de que a audiência do livro não compartilha de muitas de suas visões. Aqui se insere a narrativa do capítulo 12 de Apocalipse, construída ideologicamente para gerar uma visão de mundo.

A audiência à qual se dirige Apocalipse estava inserida no contexto da Ásia Menor, uma província que, segundo Thompson, tinha assimilado a cultura e estrutura romana com poucas dificuldades. A ideologia do império oferecia aos moradores dessa região uma coerente e ordenada estrutura de realidade, unificando num só sistema aspectos religiosos, sociais, econômicos, políticos e estéticos de mundo.(6)

O Império vendia uma propaganda de paz, segurança e prosperidade para os moradores cristãos urbanos da Ásia, propaganda essa que parecia estar entrando nas comunidades cristãs às quais o visionário escreve.(7) Como não há indicações de que um ambiente concreto de perseguição e opressão política e social esteja subjacente ao texto, a relação dos crentes com a sociedade poderia, neste momento, ser uma questão decidida por cada igreja, ou pelos líderes de cada comunidade. Contra este tipo de situação o visionário conflita, para alertar contra o perigo da acomodação a aspectos da sociedade.(8)

Em função disso, a narrativa do Dragão e a mulher pode ser compreendida como um instrumento de sectarização. Ela mescla tradições religiosas e políticas, apontando adversários onde alguns cristãos poderiam não estar vendo. Ao unir referências a inimigos políticos e históricos da nação de Israel com o mito da guerra no céu, inserindo-os na história da salvação e do nascimento do Messias, o visionário transforma o mundo à sua volta num verdadeiro campo de batalha escatológica. A guerra já está declarada, e não se pode fugir dela. A queda do Dragão está inserida num discurso político-religioso. Afinal, é depois desse evento que ele levantará a grande besta, o Império Romano (Ap 13). O visionário aponta Roma como uma consequência da derrota cósmica do Dragão e seu ódio contra os causadores de sua queda.(9)

O visionário procura demonstrar que o mundo demonstrado pelo Império é um mundo diabólico. Não é possível existir ordem e paz dentro dele porque ele agora é o espaço restrito do grande Dragão. A propaganda imperial anunciava que o Império era representante dos deuses; até mesmo divino. O visionário o anuncia representante do Dragão; diabólico de fato. Como Prigent enfatiza, “o autor de Apocalipse afirma, com grande energia, que o Império está a serviço de Satã, comprovado pela idolatra que embasa todo o sistema”.(10)

Para reforçar sua visão, o visionário anuncia que este embate não é novo. Na verdade é tão antigo quanto a origem do ser humano. O Dragão, a antiga serpente, sempre foi adversário do verdadeiro povo de

Deus. E agora, com sua expulsão da corte celestial, ele se materializa de forma concreta na figura do Império Romano.⁽¹¹⁾

O vidente olha para um passado recente na história dos crentes, e vê que muitos já foram martirizados por sua fé,⁽¹²⁾ e projeta que esse será o caminho que os crentes deverão tomar. A morte será a única forma de escapar desse mundo de forma vitoriosa. A única maneira de sobreviver seria calando o testemunho de Jesus para fugir do sofrimento que lhe é inerente. Mas neste caso, isso significaria aliar-se ao Dragão.

Se o testemunho leva à morte, a morte não é derrota. É vitória. Os martirizados no céu já podem cantar que chegou o reino, a salvação, a glória de Deus e a soberania de Cristo. Numa grande inversão de símbolos e valores, as vítimas se mostram os verdadeiros vitoriosos.⁽¹³⁾ Como sinaliza Wengst, “não são os vencedores violentos da história que têm futuro, mas exatamente as suas vítimas”.⁽¹⁴⁾ Também Friedrich, que enfatiza: “Paradoxalmente Jesus venceu através da morte (1.18; 2.8; 5.6; 9.12), com seus seguidores ocorre o mesmo (2.10, 13; 6.9-14; 7.14; 14.13; 20.4)”.⁽¹⁵⁾

A narrativa do Dragão e a Mulher, pela forma como ele descreve o mundo, funciona como um poderoso instrumento de isolamento e ruptura social. Os cristãos devem abandonar não apenas o culto imperial, o que parece ser um elemento de concordância entre eles. Mas todas as instâncias sociais, políticas e religiosas da sociedade. A forma como farão isso é trocando de mundo. Num primeiro momento, para abraçar o mundo imaginário construído e projetado pelo visionário, entendendo-se uma minoria perseguida, cujo lar e destino não se encontram no aqui e agora.⁽¹⁶⁾ Mas num derradeiro e último momento, para deixar concretamente o mundo imanente ao aceitar o martírio, para entrar no mundo celestial, e assim fazer parte dos já vitoriosos, junto com o Cordeiro, a criança messiânica, aguardando o momento em que o número dos mártires tenha se completado e o juízo sobre o mundo inteiro se concretize (Ap 6.11).

Construção de identidade religiosa

Segundo Nogueira, a maior contribuição política que uma religião pode dar a uma sociedade é a criação de novas identidades. A crítica a um sistema econômico, à estrutura de poder e à exclusão das classes baixas decorre da consciência de que se pertence a um grupo escolhido e de que nesse grupo cada qual encontra uma nova forma de existência humana.⁽¹⁷⁾

Em Apocalipse 12 a identidade dos cristãos é construída numa relação direta com a tribulação, o sofrimento, a morte e o martírio. De várias formas, forças demoníacas ameaçam aqueles que seguem ao Deus verdadeiro, percebidas na imagem do Dragão a perseguir a descendência da mulher.⁽¹⁸⁾

A identidade que daqui nasce é construída pela demonização da identidade do outro, num processo que, conforme Pagels, confirma para os cristãos sua própria identificação com Deus e a ligação dos seus adversários com o demoníaco.⁽¹⁹⁾ Ela entende que essa dinâmica leva aos conflitos sociais um “tipo específico de interpretação moral e religiosa, na qual ‘nós’ somos o povo de Deus e ‘eles’, os inimigos de Deus, e também os nossos”.⁽²⁰⁾

Essa interpretação moral de conflitos constrói e consolida a identidade do visionário, que deseja compartilhá-la com sua audiência. Com a narrativa do Dragão e a Mulher, Apocalipse 12 exprime sua visão de pertença à comunidade cristã. Quem realmente é um cristão, seguidor do Cordeiro e membro da igreja de Deus? São aqueles que testemunham de sua fé como Jesus testemunhou, a ponto de morrer por ela. São aqueles que não amam a sua vida o suficiente para barganhar a sobrevivência pela obediência aos mandamentos de Deus. São irmãos perseguidos na terra, que têm irmãos vitoriosos martirizados no céu. São todos descendentes da grande Mulher primordial, a mesma que deu origem ao Messias, o que, de certa forma, os faz todos irmãos do Messias. São também co-participantes da guerra cósmica na qual o Dragão foi derrotado no céu, e o será em breve na terra.

Todos estes elementos deveriam levar a audiência do visionário a se perceber como personalidades de grande importância na história da salvação de Deus. Na verdade, independente de suas concretas identidades sociais, em suas mãos estão os elementos dos quais dependem o tempo do fim, a derrota do Dragão, a vitória do Cordeiro, o juízo sobre o mundo. Noutras palavras, a comunidade cristã deveria se entender como o centro da luta escatológica do Cordeiro pelo domínio da terra, justamente porque “ela é a única que já agora reconhece e representa a reivindicação de Deus de domínio do mundo”.⁽²¹⁾

A narrativa também inverte a perspectiva de soberania. No mundo do visionário, não é o Império Romano que reina sobre o mundo. Ele, na verdade, é o resultado de um ato desesperado de uma personagem que não tem muito tempo. Seu reinado é concedido pelo Dragão (Ap 13), e tolerado por Deus. Entretanto, uma das características básicas desse reinado concedido é sua efemeridade. Como o Dragão, ele tem um prazo curto. Neste momento, nas regiões celestiais, o Cordeiro já é soberano, num governo que só é dado a ver quem se insere no mundo construído das visões da narrativa. Mas o visionário espera que dentro em breve o mundo do Cordeiro venha a substituir o mundo do Dragão, o Império Romano. No hino cantado pelos irmãos martirizados (Ap 12.11-12), ainda de forma proléptica, acontece uma completa inversão de reinados.(22)

No mundo do visionário só existem dois tipos de pessoas: os seguidores autênticos de Jesus, e os demais. Os de dentro e os de fora. Os de fora, entretanto, não são apenas aqueles que não compartilham dos elementos tradicionais da sua fé, mas também aqueles que são de dentro da comunidade, do grupo, mas não têm coragem para levar sua fé até as últimas conseqüências, não se ajustando aos ideais rígidos de pertença do visionário. Os medrosos, assim, não têm lugar no grupo dos seguidores do Cordeiro (Ap 21.8).

O visionário quer levar sua audiência a perceber que o número dos seguidores não é mais o importante. Na verdade, eles não deixariam de ser uma minoria diante dos habitantes do mundo. É uma minoria odiada por todos, mas que insiste com seus membros para, nas palavras de Pagels, “rejeitar todo o universo social e religioso em que haviam nascido”.(23) É uma minoria, mas que representaria, de fato, o verdadeiro povo de Deus na terra.

Possivelmente, como destaca Pagels, alguns grupos cristãos tentavam se portar de forma diferente, ainda entendendo as pessoas de seus círculos sociais como convertidos em potencial, tentando, assim, ainda manter os laços sociais.(24) Diante da narrativa do Dragão e a Mulher, entretanto, essa não é uma possibilidade. O mundo que ela constrói, e a identidade religiosa que ela promove, é um convite a que os cristãos ingressem num novo círculo de relações, e rompam com os antigos laços de parentesco, filiação e amizade.(25) O visionário persuade sua audiência para que efetivamente troquem de mundo. Devem abandonar o mundo construído ideologicamente pelo Império Romano, pelo seu, construído visionariamente, por revelação celestial.

A forma como o visionário faz isso é através de uma inversão simbólica. Símbolos usados pelo Império Romano para promover a ideologia imperial são invertidos, ou são inseridos numa nova corrente tradicional simbólica.(26) É o que acontece com o a narrativa do Dragão e a Mulher. Nascida do mito do nascimento de Apolo, ela se torna ainda mais apropriada porque alguns imperadores romanos se auto-identificavam com Apolo e apontavam Roma como a mãe, Leto.(27) Apocalipse 12, entretanto, rejeita esse clamor de poder e legacidade.(28) Nele, a mãe primordial não é Roma, nem gera o Imperador; antes, é matriz do Messias, e gera os cristãos perseguidos pelo Dragão.

Como Wink enfatiza, diferentemente dos antigos adversários no Mito do Combate, que geralmente representavam o caos e a anarquia, o Dragão em Apocalipse 12 está por trás da ideologia da *Pax Romana*. Segundo esse autor, o visionário percebe “que a ordem não é o antônimo do caos, mas antes o meio pelo qual se mantém um sistema de caos entre as nações”.(29)

Apesar do conjunto da inversão simbólica não estar completo no capítulo 12, ele é imprescindível para trazer o Dragão para o cenário da narrativa do Apocalipse. Com o Dragão em cena, o visionário o coloca como o criador do poder do Império, na figura das bestas do mar e da terra. A inversão simbólica, então, se dá por completo. O império não é divino, mas diabólico. Suas ações não trazem ordem, mas caos. Seu clamor divino é um convite à prostituição, na imagem da prostituta do capítulo 17.

O conflito simbólico subjacente ao texto, então, se concretiza numa guerra simbólica. O visionário manipula os símbolos adversários e confronta-os com os seus próprios. Ele reafirma os seus, e desarticula os símbolos romanos. Com isso, o universo inteiro é re-mapeado.(30) Esse grupo de marginalizados agora pode se ver como o centro do mundo. O mundo gira em torno deles, já que a história da humanidade passa por suas mãos, ou pelo sangue que eles derramarão pelo Cordeiro.

A principal função ideológica da narrativa do Dragão e a mulher, assim, pelo menos no seu formato atual, é produzir ruptura social, sectarismo religioso, e fidelidade ao testemunho de Jesus. Apesar de todas as aparências, o visionário leva sua audiência a se considerar vencedora. Agora, de forma proléptica; em breve, de forma concreta. Mas sempre em função do sangue do cordeiro e do seu próprio testemunho. Eles

participam da vitória divina no combate pelo restabelecimento da ordem mundial e pela derrotada do mal no mundo. Eles seriam reconhecidos como povo de Deus pela coragem em enfrentar a morte.⁽³¹⁾ Diante de um mundo entregue ao Dragão e mergulhado no caos, não há alternativa senão se entregar à morte. Ela é, afinal, a porta que o fiel precisa trilhar para ver aquilo que naquele momento apenas por revelação se era dado ver. Para vencer era preciso escapar não só do Dragão, mas deste mundo também.⁽³²⁾

NOTAS:

- (1) Este texto é fruto de pesquisas realizadas no interior do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Paulo Nogueira.
- (2) PEIXOTO, Wester Clay. Resistir pela reapropriação dos símbolos, p. 42.
- (3) Segundo Peixoto, “os encontros históricos de relacionamento intercultural nunca conservam intacta uma cultura apenas, como também não erradicam totalmente a identidade de um povo”. Cf. PEIXOTO, Wester Clay. Resistir pela reapropriação dos símbolos, p. 54.
- (4) Neste sentido, o termo transformação expressa bem a interação de forças entre causas sociais e textos construídos, geralmente de forma circular. Cf. THOMPSON, Leonard. A sociological analysis of tribulation in the Apocalypse of John, p. 164.
- (5) ADRIANO FILHO, José. O Apocalipse de João como relato de uma experiência visionária, p. 7; ADRIANO FILHO, José. *Babilônia e Nova Jerusalém*, p. 33-39.
- (6) THOMPSON, Leonard. A sociological analysis of tribulation in the Apocalypse of John, p. 159.
- (7) Segundo, Nogueira, o visionário escreve para desmascarar esta visão encantadora com a perspectiva da besta que oprime e mata. Para isso, o livro a anuncia como aquela “que reduz todas as pessoas em escravos e monopoliza o acesso ao alimento e bens de primeira necessidade controlando o poder de comprar e vender”. Cf. NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Cativo e compromisso no Apocalipse, p. 74.
- (8) THOMPSON, Leonard. A sociological analysis of tribulation in the Apocalypse of John, p. 162.
- (9) COLLINS, Adela Y. *The combat myth in the Book of Revelation*, p. 129. Segundo Nogueira, “ainda que não possa ser demonstrada dependência literária, o Apocalipse de João respira o mesmo ódio a Roma do Livro 5 dos Oráculos Sibilinos, [...], principalmente na tradição da queda de Babilônia/Roma, na descrição do opositor escatológico como *Nerus ridivivus* e na expectativa de inversão escatológica entre Roma e o mundo oriental”. Cf. NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*, p. 153, nota 22.
- (10) PRIGENT, P. O Apocalipse. In: COTHENET, E., et. al. *Os escritos de São João e a Epístola aos Hebreus*, p. 255.
- (11) MESTER, Carlos; OROFINO, Francisco. *Apocalipse de São João*, p. 252.
- (12) Talvez haja nos mártires Ap 6.11 uma referência às perseguições do tempo de Nero, um Imperador que, segundo Adela Collins, tem uma função simbólica singular na estrutura do Apocalipse, o que poderia ser demonstrado pela forma como o visionário usa o mito do Nero redivo. Cf. COLLINS, Adela Yarbrow. *The combat myth in the Book of Revelation*, p. 183.
- (13) Para Barr, esta é a mais radical inversão de valores do Apocalipse. Cf. BARR, David L. The Apocalypse as a symbolic transformation of the World: a literary analysis, p. 42. Segundo Malina, a ideologia imperial valorizava a força, a violência e a mutilação, para produzir medo em vítimas passivas. Neste caso, a inversão se dava na situação das vítimas, que agora não têm mais medo. São vítimas ativas. Cf. MALINA, Bruce J. *O evangelho social de Jesus*, p. 37.
- (14) WENGST, Klaus. *Pax Romana*, p. 190.
- (15) FRIEDRICH, Nestor Paulo. Apocalipse 2-3, p. 159.
- (16) Neste sentido, Barr fala do poder do Apocalipse para mostrar um novo mundo para cristãos em crise. Cf. BARR, David L. The Apocalypse as a symbolic transformation of the World, p. 40.
- (17) NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*, p. 169. Também: “A linguagem apocalíptica cria seu próprio mundo, no qual formula sentido. Cria sentido rompendo com um sentido dado anteriormente”. Cf. NOGUEIRA, Paulo. Êxtase visionário e culto no Apocalipse de João, p. 65.
- (18) Thompson ainda argumenta que dentro do mundo do visionário, tribulação e sofrimento são elementos do evangelho de Jesus. Assim, crentes em Jesus que testemunham até a morte formam o ingrediente central

na proclamação cristã no Apocalipse. Seus testemunhos estão imitando a experiência do próprio Jesus, que testemunhou até a morte. A tribulação, neste caso, seria um elemento central na experiência cristã. Sofrer é imitar a Cristo, o rei crucificado. Uma vida de tribulação e opressão social expressa como cristãos reinam com seu rei sofredor e como eles participam no poder e glória de Deus. Descobrir esta realidade constitui um ingrediente central no verdadeiro conhecimento. Alguns elementos fundamentais contribuem para a realidade de tribulação e opressão no mundo visionário de João: o evangelho do rei crucificado, o comportamento do crente como imitação de Cristo, as relações sócio-políticas nas cidades da Ásia, e a afirmação do separatismo dos cristãos do mundo romano. Cf. THOMPSON, Leonard. *A sociological analysis of tribulation in the Apocalypse of John*, p. 148.

(19) PAGELS, Elaine. *As origens de satanás*, p. 15. Sobre a forma como essa leitura da realidade foi usada na história do cristianismo, cf. WRIGHT, Rosemary Muir. *Satanás e Anticristo – símbolos necessários*. In: *Concilium* 274, 1998, p. 70-80.

(20) PAGELS, Elaine. *As origens de satanás*, p. 18.

(21) SCHREINER, J.; DAUTZENBERG, G. *Forma e exigências do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1977, p. 494.

(22) BARR, David L. *The Apocalypse as a symbolic transformation of the World*, p. 45.

(23) Pagels acredita que a forma como o autor de Apocalipse utiliza o instrumental dualista de demonização seja reflexo da mudança de auto-definição dos grupos cristãos. Antes eles se identificavam com os grupos judaicos; ao serem expulsos desses grupos, eles criam sua identidade em oposição àqueles que antes eram seus irmãos. Entretanto, quando as comunidades cristãs passam a ser formadas predominantemente de cristãos não-judaicos, entre os anos 70-100, agora eram excluídos não mais de círculos judaicos, mas dos círculos sociais que antes conviviam. Era desses círculos que as ameaças agora partiam, de “oficiais romanos e turbas urbanas que os odiavam por seu ‘ateísmo’, que temiam que pudessem atrair a ira dos deuses para comunidades inteiras”. Cf. PAGELS, E. *As origens de satanás*, p. 134.

(24) PAGELS, E. *As origens de satanás*, p. 152. Nogueira aponta o grupo cristão subjacente às Epístolas Pastorais como um dos que tentavam se aproximar da sociedade romana. Ele argumenta que “a postura desses cristãos diante da sociedade era de busca por compreensão e tolerância, com um certo toque de assimilação. [...] É possível, no entanto, que eles estivessem propondo à sociedade uma substituição simbólica da demonstração de lealdade no culto imperial (no qual não poderiam tomar parte como cristãos) pelas orações públicas em favor dos governantes”. Cf. NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*, p. 152. Um outra comunidade que tenta se aproximar é a que aparece refletida na carta de 1Clemente aos Coríntios. Nesta obra, isso se torna ainda mais evidente quando Clemente a estrutura imperial romana como exemplo positivo para a unidade e organização das comunidades cristãs: “*Irmãos, militemos com toda nossa prontidão sob as ordens irrepreensíveis dele. Consideremos os soldados que servem sob as ordens de nossos governantes: com que disciplina, docilidade e submissão eles executam as funções que lhes são designadas!*” (1Clem 37.1-2). Clemente apresenta uma admiração pela estrutura militar de Roma. Ao chamar os governantes romanos de “nossos governantes” ele indica que sua comunidade não possui uma crise explícita com o Império, já que seria estranho um líder cristão elogiar a docilidade de um soldado se sua comunidade fosse alvo de perseguição imperial. Cf. LAWSON, John. *A theological and historical introduction to the apostolic fathers*. New York: The Macmillan Company, 1961, p. 46.

(25) Para Pagels, isso poderia ser provocado, em parte, porque os gentios convertidos se tornavam odiados por outros gentios, muitas vezes membros da própria família e vizinhos da mesma cidade. Isso os levava a entendê-los como adoradores de deuses pagãos, impelidos por Satanás, a ameaçar o povo de Deus. Cf. PAGELS, E. *As origens de satanás*, p. 153-154.

(26) Barr fala de “uma completa inversão de valores de certos símbolos de poder e conquista, transformados então em imagens de sofrimento e fraqueza”. Cf. BARR, David L. *The Apocalypse as a symbolic transformation of the World*, p. 41.

(27) COLLINS, Adela Yarbro. *The combat myth in the Book of Revelation*, p. 186. A própria Collins resume suas idéias no seguinte esquema: A narrativa do ataque do dragão contra a mulher e a criança é uma adaptação judaica do mito do ataque de Píton a Leto para matar seu filho Apolo; o mito de Leto e Píton foi adotado primeiro num contexto judaico, em meados do primeiro século na Ásia menor, e tinha funcionava

como uma interpretação política judaica, expressando o conflito político-religioso dos judeus contra Roma; a era de Augusto foi celebrada como a era de Apolo. O mito de Apolo e seu culto funcionavam como propagando para o Império; para o autor do Apocalipse, o poder de Roma era a rebelião da besta do caos, o poder do adversário escatológico o qual encontraria seu clímax no retorno de Nero; o mito de Apolo também foi usado no tempo de Nero como propaganda imperial. O próprio Nero associou sua pessoa com Apolo de forma muito mais freqüente que o próprio Augusto; a identificação de Nero com Apolo era bem conhecida na Ásia; a reivindicação de Nero como Apolo é rejeitada pelo Apocalipse pela descrição de Cristo como o verdadeiro originador da ordem e da luz; o objetivo principal dessa narrativa seria interpretar uma situação de conflito e incitar uma política de resistência passiva e martírio.

(28) SUMNEY, Jerry L. The Dragon has been defeated, p. 104.

(29) WINK, Walter. A besta do Apocalipse, p. 87.

(30) Oakes entende que este processo de inversão simbólica já era feito por Paulo, pelo menos nas suas obras mais influenciadas pela tradição apocalíptica, como 1 Tessalonicenses e Filipenses. Apesar disso, Paulo não conflita diretamente com Roma. Cristologia e escatologia é que estariam em conflito com a ideologia romana. Cf. OAKES, Peter. Re-mapping the universe: Paul and the Emperor in 1 Thessalonians and Philippians, p. 321.

(31) Como Barr argumenta, eles agora podem voluntariamente participar do estabelecimento do reino de Deus através do martírio voluntário. Os cristãos então se vêem como atores na construção de seus próprios destinos. Cf. BARR, David L. The Apocalypse as a symbolic transformation of the World, p. 50.

(32) É isso que levou Pagels a argumentar que a confiança dos crentes que enfrentavam o martírio tinha origem “na convicção de que sua agonia e morte apressariam na verdade a vitória de Deus sobre as forças do mal, forças encarnadas no magistrado romano que as condenara”. Cf. PAGELS, E. *As origens de Satanás*, p. 155.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADRIANO FILHO, José. *Babilônia e Nova Jerusalém: Juízo e esperança no Apocalipse de João*. 237 f. Dissertação (Mestre em Ciências da Religião) – Centro de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1993.
- ADRIANO FILHO, José. O Apocalipse de João como relato de uma experiência visionária. Anotações em torno da estrutura do livro. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, 34, p. 7-29, 1999.
- BARR, David L. The Apocalypse as a symbolic transformation of the World: a literary analysis. In: *Interpretation*, 38/1, p. 39-50, 1984.
- COLLINS, Adela Yarbro. *The combat myth in the Book of Revelation*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2001. 291 p.
- FRIEDRICH, Nestor Paulo. Apocalipse 2-3: sete cartas? Uma análise literária. In: *Estudos de Religião*, 19, p. 149-173, 2000.
- LAWSON, John. *A theological and historical introduction to the apostolic fathers*. New York: The Macmillan Company, 1961. 334 p.
- MALINA, Bruce J. *O evangelho social de Jesus: o reino de Deus em perspectiva mediterrânea*. Tradução: Luz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2004. 173 p.
- MESTER, Carlos; OROFINO, Francisco. *Apocalipse de São João: a teimosia da fé dos pequenos*. Petrópolis: Vozes, 2003. 388 p.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Cativeiro e compromisso no Apocalipse. In: *Estudos Bíblicos*, 43, p. 69-76, 1994.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003. 244 p.
- NOGUEIRA, Paulo. Êxtase visionário e culto no Apocalipse de João. Uma análise de Apocalipse 4 e 5 em comparação com viagens celestiais da apocalíptica. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, 34, p. 45-68, 1999.
- OAKES, Peter. Re-mapping the universe: Paul and the Emperor in 1 Thessalonians and Philippians. In: *Journal for the Study of the New Testament*, 27, p. 301-322, 2005.

- PAGELS, Elaine. *As origens de satanás: um estudo sobre o poder que as forças irracionais exercem na sociedade moderna*. Tradução: Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996. 272 p.
- PEIXOTO, Wester Clay. Resistir pela reapropriação dos símbolos. In: *Estudos Bíblicos*, 61, p. 38-47, 1999.
- PRIGENT, P. O Apocalipse. In: COTHENET, E., et. al. *Os escritos de São João e a Epístola aos Hebreus*. Tradução: M. Cecília de M. Duprat. São Paulo: Paulinas, p. 229-306, 1998.
- SCHREINER, J.; DAUTZENBERG, G. *Forma e exigências do Novo Testamento*. Tradução: Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1977. 574 p.
- SUMNEY, Jerry L. The Dragon has been defeated – Revelation 12. In: *Review and Expositor*, 98, p. 103-115, 2001.
- THOMPSON, Leonard. A sociological analysis of tribulation in the Apocalypse of John. In: *Semeia*, 36, p. 147-174, 1986.
- WENGST, Klaus. *Pax romana: pretensão e realidade*. Tradução: Antônio M. da Torre. São Paulo: Paulinas, 1991. 224 p.
- WINK, Walter. A besta do Apocalipse: a cultura da violência. In: *Concilium*, 273, p. 84-92, 1997.
- WRIGHT, Rosemary Muir. Satanás e Anticristo – símbolos necessários. In: *Concilium*, 274, p. 70-80, 1998.

ESCOLAS DE ROMANIDADE: A EXPERIÊNCIA SERTORIANA

Vanessa Vieira de Lima - UNIRIO

O que é Romanização?

A romanização, em linhas gerais, efetuava-se quando do contato de vários códigos culturais distintos. Alguns autores, dentre eles Norma Musco Mendes, a identificam como a “cultura do imperialismo” romano. Caracteriza-se, desta forma, em um longo e heterogêneo processo de mudança, que engloba as idéias de *controle social e identidade*, além das mudanças sócio-econômicas e trocas culturais.

Mudanças estas que estão centradas na concepção de negociação e sincretismo, evidenciando um processo bilateral, o qual envolve variados elementos, tanto romanos quanto nativos. Note-se que este fenômeno foi acompanhado, em certa medida, de processos de resistência diversos, como, por exemplo, a própria Revolta de Sertório.

Assim, a romanização trazia consigo tanto o pilar da ética civilizatória, quanto o ideal de “ser romano”. Isto significava a invenção de tradições e novas imagens por parte da política imperialista, gerando um *sentimento de comunidade*, fortalecendo, conseqüentemente, a idéia de *Imperium Sine Fine* ou protetorado mundial. Observa-se, no entanto, que não se percebe uma interrupção da cultura material nativa, estando ela, assim como os romanos, sujeitos a trocas, resguardando-se a alteridade. (MENDES, N. M. , 2001: 311-330) Ressalto que é justamente sobre essa dinâmica está centrada a escola de romanidade em questão.

O sentimento de comunidade pretendido contava com mecanismos que o expressassem, os quais podem ser identificados nas amplas vias romanas, nas moedas que começaram a circular com maior vigor durante a dominação, nos costumes nos mais diversos níveis, nas alianças políticas, na vida religiosa, na organização administrativa, na organização dos espaços físicos – repletos de instituições romanas –, entre outros, onde grande parte deles convergia para o espaço urbano, que tentava direcionar a vida pública e privada sob os moldes do “ser romano”. Tal direcionamento é percebido em nosso objeto de estudo, uma vez que a “escola”, segundo Plutarco, é construída em um agrupamento urbano, Huesca.

O porquê da Conjuração de Sertório

A Conjuração de Sertório é vislumbrada como um processo que nos permite inferir como o contato entre romanos e nativos *auxiliou* na conquista de uma das províncias mais romanizadas de todo o Império.

Logo, tal conjuração, ocorrida na Hispania, retrata um quadro conjuntural composto pelas intervenções políticas e econômicas na Península Ibérica, bem como as negociações ideológicas e destacadamente o intercâmbio cultural existente entre os romanos e os povos nativos em meio a Guerra Civil.

Roma e Hispania no decorrer da Guerra Civil

A compreensão do contexto da época, tanto em Roma quanto na Hispania, traz a luz sobre as posições assumidas por Sertório.

Os últimos anos da República, de acordo com Alföldy, podem ser identificados como momentos de crise política e social (ALFÖLDY, Géza. 1989. p.: 82.).

Os conflitos declarados são passíveis de serem divididos em quatro tipos: as lutas dos escravos, as resistências dos habitantes das províncias contra o domínio romano, a luta dos itálicos contra Roma e os conflitos políticos entre os próprios cidadãos da *urbes* (idem).

O embate geral culminou na Guerra Civil, apresentando lapsos de profunda periculosidade para Roma, como, por exemplo, a Revolta de Spartacus e a Guerra contra Sertório na Hispania.

Posto isso, centremos nossas análises nas divergências existentes entre Mário e Sula. Note-se que Mario se tornou partidário do grupo popular, sendo, então, a favor de reformas que viam a beneficiar as massas. Sula, por sua vez, era partidário dos *optimates*, oferecendo resistência a tais reformas em defesa das oligarquias. Observamos que Sula e as oligarquias intuía a concentração do poder nas mãos do Senado e a limitação da atividade legislativa na Assembléia do Povo.

Assim, o que se segue é uma grande disputa de poder, repleta de tomadas de Roma ora a favor de Mario ora de Sula. O mais relevante em meio a este contexto, contudo, foi a divisão de Roma entre os

partidários dos populares e, por conseguinte, de Mario e, por outro lado, os partidários dos *optimates*, logo, de Sula.

Após inúmeros incidentes, em 88 a. C., Sula é eleito cônsul, o que fez com que Mario se dirigisse para África, exprimindo um aparente triunfo do Senado contra a Assembléia.

Os partidários do grupo popular partiram, então, para a Hispania, onde desde 81 a. C. Quintos Sertório se converteu em um pólo de atração a todas as forças avessas a Sula. Sertório foi um militar romano que participou da guerra civil, destacadamente nas campanhas contra povos da Gália impulsionada por Mario. Em 83 a. C. foi designado governador da Hispania Citerior. Entretanto, Sula, que assumira o poder no mesmo ano, destituiu-lhe e nomeou para seu posto um outro governador que nunca chegou a ocupar o cargo, Lépido.

O contra-governo de Sertório foi alvo que intensos conflitos merecedores de plena atenção do corpo senatorial, já que a província era detentora de grande importância política, econômica, simbólica, entre outros, para Roma. E, ainda, Sertório foi notadamente o primeiro governador romano que se empenhou em alcançar um convívio harmonioso, tanto com os lusitanos quanto com os celtiberos, buscando uma certa colaboração entre nativos e romanos. O reflexo desta postura foi a formação de um grandioso exército a favor de seus princípios. Observa-se que tal convívio com os nativos lusitanos e celtiberos se deu graças campanha de Mario em Numantia, que proporcionou a este último o tribunato da plebe aos trinta anos e, subsequentemente, sua eleição para pretor da Hispania Ulterior, o que fez da Lusitânia um destacado foco de resistência ao ditador do momento.

O receoso Senado e Sula, então, enviam dois comandantes à região, Metelo Pio (designado novo pró-cônsul da Hispania Ulterior) e Pompeu (adepto aos conservadores, fazendo questão, portanto, do posto de pró-cônsul da Hispania, a fim de promover frente a Sertório, o *último seguidor ainda ativo de Mario*).

Assim, por volta de 75 a. C., Pompeu elaborou uma ampla manobra, a qual envolvia o norte, a costa oriental e Cartagem. Deixando situados, por um lado, Sertório em Rioja, Hirtuleio em Lusitânia e, por outro, Metelo em Córdoba e Pompeu em Catalunha. Dito de outra forma, situou em locais estratégicos aqueles que combatiam a favor de Sula e do Senado. Além disso, destaca-se que qualitativamente o exército de Pompeu era superior, já que possuía um treinamento bélico mais elaborado.

Dessa maneira, a impossibilidade de enfrentar Metelo e a morte de Hirtuleio no território da Lusitania, pelas mãos de Metelo, desanimara às tropas de Sertório, dispersando-as. Consequentemente, ao fim da campanha deste ano, 74 a. C., a situação era crítica: a Celtibéria dominada pelos romanos, a Hispania Ulterior ameaçada e a costa vigiada por Marco Antonio. E, ainda, Metelo na Bética e Pompeu na Gália preparavam a conquista.

Então, em 73 a. C. Sertório perde toda a Celtibéria e se refugia no Vale do Ebro. Um profundo descontentamento toma conta do exército, principalmente entre os soldados romanos. Com este corpo desfeito, abandonado pelos iberos e traído pelos romanos, Sertório foi morto durante um jantar por uma conjuração liderada por um de seus militares, Perpenna(idem).

Análise das Fontes

Quinto Sertório é descrito por Plutarco como um forte elemento difusor da romanização no território da Hispania Citerior e como um grande patriota que reproduzia e enaltecia as virtudes e práticas da República Romana.

Assim, percebe-se que Sertório, de acordo com Plutarco, realizou uma série de medidas que deram conta perfeitamente destes processos. Medidas estas que iam desde alterações nas estruturas de governo e na formação do exército a gestos simples, aos olhos dos nativos, no entanto, repletos de uma profunda carga ideológica como o uso de bulas romanas: *Admirado por estos hechos, Sertorio era también querido por los bárbaros. Otra razón era el haber cambiado el estilo furioso y salvaje de ellos por una formación armada y organizada a semejanza de la romana, pues hizo un potente ejército de lo que era un despliegue de grandes cuadrillas de bandoleros. Más aún, desinteresadamente, adornaba sus morriones con oro y plata, hacía pintar de colores sus escudos, les enseñaba a servirse de clámides y túnicas vistosas; y, cuidando estas cosas externas, los mantenía adictos* (LARA, M. 1986. p.p.: 50). As bulas romanas eram pequenas jóias usadas em volta do pescoço, as quais continham uma espécie de amuleto, símbolo de proteção. As meninas as carregavam até o dia do casamento, enquanto os meninos até o dia em que se tornavam cidadãos.

Os aspectos sociais e ideológicos destas medidas se encontram largamente envolvidos na conquista expansionista romana e caracterizaram elementos fundamentais para compreensão do processo de romanização e, por conseguinte, da “escola” de romanidade.

Posto isso, Sertório, de acordo com Plutarco e com os registros arqueológicos, reuniu na cidade denominada Huesca (na Hispania Citerior) uma gama de professores formados em conhecimentos greco-romanos, com o discurso de formar “os filhos dos personagens mais distintos” para futuramente ingressarem na política, o que nem sempre acontecia com tanta facilidade. O resultado desta política era um grande número de pais satisfeitos com o “bom trato” de seus filhos, facilitando assim as relações e negociações culturais e ideológicas: *El trato dado a los niños fue decisivo para captar su voluntad. Pues, reuniendo en Huesca, gran ciudad, a los hijos de los personajes más distinguidos, les puso maestros expertos en todo tipo de conocimientos griegos y romanos; en la práctica, los mantenía como rehenes. Decía que eran instruidos para que participaran en la política y en el gobierno cuando llegaran a ser mayores*(idem).

Dessa forma, a criação de uma “escola” de romanidade perpassa por vários ângulos e mecanismos deste processo. Primeiramente, pode-se ressaltar a própria organização social dos nativos, uma vez que quem provavelmente possuía acesso a esta instituição era a elite provincial; evidenciando um fenômeno expressivamente heterogêneo. Além disso, códigos culturais distintos são postos em contato, ainda que haja um enaltecimento das virtudes e da *civitas* romana. Identificamos, então, alguns elementos de romanização presentes na dinâmica desta “escola”, tais como: a produção intelectual, a própria educação greco-romana, alianças políticas, a organização administrativa, a religião, as identidades locais e sua relação com a romana, o surgimento de novos grupos sociais e a propaganda política presente nas moedas.

A relevância da moeda de Sertório encontrada próximo à cidade de Huesca é destacável. Sabe-se que as moedas constituíam um dos principais veículos de propaganda política na antiguidade. Sendo assim, a representação do nosso personagem em moldes romanos, faz-nos pensar na postura descrita por Plutarco: o patriota disposto a retornar a Roma e a adotar dadas lógicas de fins da República Romana. Por outro lado, esta cunhagem pode expressar poder, resistência e força contra um inimigo comum, Roma.

Assim, Plutarco nos chama a atenção para as já tão faladas trocas culturais que podem ser percebidas em duas manifestações muito significativas, que consagravam os dois lados dessa relação bilateral. Por um lado, Sertório transmitia traços do “ser romano” por via do adorno dos escudos, do oferecimento de túnicas púrpuras e de bulas romanas, além da entrega do ouro como recompensa aos melhores. Por outro lado, as tradições ibéricas também foram muito marcantes, destacando-se principalmente a consagração coletiva dos chefes devotos a Sertório, sendo este escolhido como o chefe hispano. Se conta que ao dirigir-se a uma cidade, buscando um confronto com um inimigo muito próximo, os hispanos salvaram Sertório, sem passar em si mesmos, passando-o de um para outro sobre seus ombros até coloca-lo sobre a muralha. Quando seu chefe estava seguro, cada um deles correu(idem).

Portanto, a escola de romanidade sertoriana constituiu-se em um forte *discurso* frente aos hispanos, possibilitando um maior controle social e a diminuição de resistência graças à elaboração de um *sentimento de comunidade* calcado na luta contra um inimigo comum. Com isso, a criação de tal escola, em um contexto de guerrilha, assumiu um papel chave no transcorrer as decisões políticas, militares, econômicas e simbólicas; favorecendo uma dominação consentida, de acordo com os pressupostos de Gramsci.

O setor político foi alvo de inúmeras modificações, as quais foram negociadas entre Sertório e os nativos. A formação do Senado com senadores fugidos de Roma, “conforme a normativa de sua pátria” foi um dos aspectos mais marcantes desta relação. Um ponto muito notável de tal negociação é a carga ideológica que ela carrega, uma vez que uma mudança como esta é vista como fruto da “magnanimidade” do homem que, por um lado, enaltece a *civitas* e as virtudes romanas em oposição à “barbárie”. Por outro lado, compõe a figura que agora luta ao lado dos hispanos contra Roma, ainda que os interesses sejam diversos e que o patriotismo de Sertório seja algo patente.

Já a formação do exército fora alterada, passando-se de um grupo, segundo Plutarco, de “bandoleiros”, “bárbaros”, “furiosos” e “selvagens” à formação armada e organizada semelhante à romana. Ressalto que a alteração na estrutura do exército é bastante significativa, uma vez que em muitos povos da Hispania a formação do governo era um reflexo das formações tribais e de guerrilha.

O setor econômico, por sua vez, também foi alvo deste “romanizador” e “patriota”. Isto porque ele se serviu de armas, riquezas e cidades dos nativos, sem permitir a eles altas ou destacadas responsabilidades.

Isto porque, segundo Norma Mendes, as relações de autoridade, legitimidade, prestígio e decisão eram mantidas entre os romanos. Entretanto, observa-se que Sertório possuía uma política de distribuição das mais variadas recompensas aos melhores, o que caracterizava um controle através de mecanismos ideológicos, dispensando, em muitos casos, o uso da força coercitiva.

Conclusão

Portanto, podemos identificar Sertório como um elemento difusor da romanização de modo independente de suas reais ambições. Isto porque ele primou pela negociação e pela interação cultural, dispensando, em maior ou menor medidas, batalhas muito sangrentas, já que ele configura um dos primeiros militares romanos que tentou se aliar com os hispanos, ainda que suas causas não fossem as mesmas, assim como os seus interesses. Além disso, instituiu diversos mecanismos ideológicos e implementou alguns usos e costumes da civilização romana, presentes em práticas como a própria criação de uma escola em Huesca em 80 a. C. para os filhos e personagens mais distintos do mundo indígena. Ressalto, no entanto, que o processo de romanização foi extremamente diversificado e, por conseguinte, detentor dos mais variados graus de sincretismo, além de compor um processo dialético de mudanças, no qual a comunidade dominada adotou novas idéias e as utilizou de diferentes formas de acordo com seus interesses e realidades, implicando em alterações nas estruturas romanas e indígenas (MENDES, N. M., 2001. p.p.: 310 – 331).

Bibliografia

- ALFÖLDY, Géza. “A crise social da república e a sociedade romana” in: *A História Social de Roma*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.
- BELEBONI, Renata Cardoso. “Abordagens em História Antiga”, In: *PHOÏNIX*, Sette Letras, Rio de Janeiro, 8: 359-371, 2002
- CARDOSO, C. F. S. “A SEMIÓTICA TEXTUAL E A BUSCA DO SENTIDO”, In: *Narrativa, Sentido e História*. SP, Papirus, 1997
- _____. “NARRATIVA, SENTIDO E HISTÓRIA”, In: *Narrativa, Sentido e História*. SP, Papirus, 1997
- MENDES, N. M; BUSTAMANTE, R. M. C; DAVIDSON, J. “A experiência imperialista romana: teorias e práticas” in: *Tempo*, Rio de Janeiro, nº 18, p.p.: 17- 41.
- _____. “Romanização: cultura imperial”. In: *PHOÏNIX*, Sette Letras, 1999: 307-325.
- _____. “Romanização, navegação e comércio no litoral do Algarve” in: *Phoïnix* 2001, Rio de Janeiro: 7 letras, 2001. p.p.: 311 – 330.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- Ver “Gobierno de Sertorio en Hispania em: <http://www.artehistoria.com/frames.htm?http://www.artehistoria.com/historia/contextos/646.htm>. Data da consulta: 09/2005.
- Ver “A Romanização da Península Ibérica” em: http://www.iberolenguas.com/Mundo_luso/hist2_por.htm. Data da consulta: 09/2005.
- Ver “Guerra de Sertorio” em: <http://www.geocities.com/Pentagon/8745/infanteria/gsertorio.htm>. Data da consulta: 09/2005.
- Ver “Mario Cayo” em: <http://www.artehistoria.com/frames.htm?http://www.artehistoria.com/historia/contextos/646.htm>. Data da consulta: 09/2005.

A PRESENÇA DA *PAIDEIA* HELENÍSTICA NA EDUCAÇÃO ROMANA.

Vanessa Ferreira de Sá Codeço - UFRJ/ FCS/LHIA

Esta comunicação objetiva-se a analisar as presenças da *paideia* helenística na educação romana. Procuraremos demonstrar, de forma sucinta, as principais aproximações e distanciamentos entre os dois sistemas de instrução e de que forma a *paideia* helênica contribuiu decisivamente para mudanças na educação romana.

A palavra grega utilizada para designar educação ou instrução é *paideia* que significa “criação de meninos”. Os gregos deram o nome de *paideia* a todas as formas, criações espirituais e ao tesouro completo da sua tradição. Traduzimos o termo *paideia* com o emprego de expressões modernas como civilização, tradição, literatura, ou educação; nenhuma delas coincidindo, porém, com o que os gregos entendiam por *paideia*. O termo é atrelado a todas atividades ligadas à cultura helênica num modo geral (JAEGER, 1995, p.1).

Segundo Marrou, mais do que um processo educacional realizado em espaços próprios e em um determinado tempo da vida do cidadão, *paideia* estaria associado para muito além. Neste caso, seria mais do que os anos tidos como escolares, se estendendo para toda a vida daquele cidadão. Na sua abrangência, o conceito de *paideia* não designa unicamente a técnica própria para, desde cedo, preparar a criança para a vida adulta. A ampliação do conceito fez com que ele passasse também a designar o resultado do processo educativo que se prolonga por toda vida (MARROU, 1966, p.158).

Dentro desta vertente de Marrou, interessa-nos aqui não só a educação entendida num sentido estrito, que ocorre nas instituições escolares específicas dos atenienses (ginásios, palestras, estádios), com a finalidade explícita de instrução e ensino. Mas, também, as práticas cívicas que em muito são em certa medida educativas. Neste sentido, estendemos os lugares de instrução aos espaços da *agorá* (a praça pública), ao banquete, ao teatro, a *pnýx*, a assembléia, aos festivais religiosos e as competições esportivas.

Nas obras de Aristóteles e Platão, escritas no final do Período Clássico (ou seja, num momento de crise dos valores *políades*) percebemos que tanto a educação, quanto a cidadania, eram prerrogativas de poucos. Por um extenso e completo processo educacional, descrito pelos autores, teríamos a formação de um cidadão virtuoso, capaz do exercício político e social na *pólis*. O modelo delineado de cidadania estava diretamente ligado ao conceito do que era a própria *pólis*, uma *koinonía politiké*, como Aristóteles nos mostra (ARISTÓTELES. Política. I, 1252 a). Essa ligação com a coisa pública da *pólis* refletia-se no ideal dos filhos dos cidadãos, que tinham em mente que ser homem significava ser marido e pai, mas, sobretudo ser um (futuro) cidadão capaz de defender sua *pólis* e de conduzi-la politicamente.

O modelo de educação ateniense supunha um conjunto complexo de estudos que iriam desde os sete aos vinte anos, consistindo em práticas intelectuais (como escrita e leitura), práticas físicas (esportes e caça), militares (*efebia*), além dos valores éticos que eram necessários à convivência na *pólis* (MOSSÉ, 2004, pp.107-108). O objetivo da *paideia* ateniense era alcançar um ideal, buscando a harmonia entre o corpo e a mente e levando o cidadão a alcançar a *areté* (excelência, virtude).

O processo de instrução ático procurava respeitar determinadas etapas, tais como: o ensino dos mitos, das letras, da matemática, da música e, minimamente, das práticas esportivas, durante a infância. Já na adolescência, encontramos um aprofundamento no ensino das letras, da música, da matemática e uma ênfase nos esportes, sendo estes associados a capacidade de iniciação numa vida civilizada, separando os gregos dos bárbaros pelos seus valores éticos, como a força, a virilidade, a coragem, a nudez, a agilidade, a honra e o próprio exercício das modalidades esportivas (LESSA, 2001, p.22).

Esta instrução, que era cidadã, ocorria nos ginásios. Ela colocava o jovem em contato com outros adolescentes e com atletas mais velhos. Destas relações adviria não só as práticas, mas a própria tradição perpassada para além de pai para filho, mas entre *isoí*, colocando o jovem em contato com toda a cultura *poliade* e acarretando num desenvolvimento sócio-cultural do adolescente.

Todo o modelo educacional ateniense visava à construção e manutenção da identidade do cidadão grego e ático de uma forma específica. Neste sentido, temos o que seria um modelo de educação configurado pelos filósofos e que visava atender às necessidades desses valores da identidade *helênicalática*.

Não tão diferentemente dos gregos, os romanos possuíam uma educação que também visava a aprendizagem de um bem, a saber: a virtude romana. Essa virtude era a moral da *urbs*, à qual permaneciam fiéis, um sentimento arcaísta. Roma jamais se libertara completamente dos ideais coletivos que consagram o indivíduo a coisa pública, nem renunciou a eles, mesmo quando a adaptação dos costumes fazia deles se distanciar.

Os historiadores da educação antiga – como H.I. Marrou, em *História da Educação na Antiguidade* e M. A. Galino, em *Historia de la Educación: Edades Antigua y Media* - assinalam dois grandes momentos na história da instrução em Roma: no primeiro, relativo ao período entre as origens da civilização romana e meados do século III - II a.C., ocasião em que teriam sido forjadas as características peculiares aos romanos, com uma educação eminentemente familiar e tendo o pai romano como mestre, por excelência, de seus filhos; e num segundo momento, iniciado com o processo de helenização de Roma e estendendo-se, com algumas mudanças, até a crise do Império (IV d.C.), aonde já teríamos um modelo de educação similar ao concebido pelos gregos.

Segundo Mariilda Ciribelli, a palavra para educação, no latim, vem de *educare* (criar). Para os romanos significava escolher, levar os jovens a assumir as consequências de suas decisões, a construção de um homem no seu devir. Seu sentido era o de escutar com atenção o outro e respeitá-lo em sua individualidade (CIRIBELLI, 2006, p. 218).

A educação romana, em sua origem, é típica e essencialmente camponesa. Pelos fins do século VI a.C., encontramos Roma e a cultura romana dominadas por uma aristocracia de camponeses, de proprietários rurais: uma classe social muito diversa da elite guerreira das obras de Homero. O latim se apresenta como língua dos camponeses, muitas palavras, no sentido mais tarde alargado, eram de origem de termos técnicos da agricultura.

Era uma iniciação num modo de vida tradicional, fundamentada no respeito ao costume ancestral - *mos maiorum* - e no objetivo de fazer toda a juventude respeitá-lo como ideal, norma de toda ação e de todo pensamento (MARROU, 1990, p.360). O quadro onde essa educação era instrumentabilizada era na família. Aos olhos dos romanos, a família é o meio natural em que deve crescer e formar-se a criança.

Contudo, a oposição entre as duas pedagogias aparece já nos primeiros anos: em Roma não é um escravo, mas a própria mãe quem educa seu filho nos primeiros anos. Entre os helenos (em especial os atenienses) o convívio materno muitas vezes não era considerado educação, na medida que para eles, a instrução de fato começava quando o menino dirigia-se para os ginásios e permanecia em maior convívio com o pai e seus iguais. (CAMBIANO, 1994, p.82).

A partir dos sete anos, em Roma, a criança passaria a acompanhar o pai que era considerado o verdadeiro educador, seja até o interior da *Cúria*, onde com ele assistia mesmo as sessões secretas do Senado, seja participando dos festins adultos, não ao lado de um amante mais velho (como na pederastia), mas sempre da figura paterna. O *paterfamilias* romano dedicava-se a preencher este papel de educador com um alto empenho. A educação familiar viria a terminar aos dezesseis anos, quando o adolescente abandonava a toga bordada púrpura e outras insígnias infantis para vestir a toga viril e então participar do aprendizado da vida pública – o *tirocinium fori* - do qual estava apto. Já não era mais o pai na maioria dos casos quem se encarregava desta instrução, mas um velho amigo da família, conhecedor de política e que fosse honrado na *urbs*. Este aprendizado durava mais ou menos um ano e no findar deste, o jovem alistava-se no exército. Mesmo assim, o aprendizado político ainda perdura seja seguindo a figura do pai ou, novamente, a de um amigo.

O fim deste processo educacional, além da participação pública na vida romana que tanto era valorizada, era a moral. Era incultar-lhes um sistema de valores éticos, transformá-lo em um homem apto a realizar as atividades próprias do cidadão romano, uma vez que o conteúdo do que lhe era ensinado tinha por propósito prepará-lo para a vida adulta (LIMA, 2007, p.39).

O ideal romano era o da honra, do devotamento a comunidade. Inspirada em heróis, a diferença entre gregos e latinos era que a instrução moral de um jovem romano era alimentada por uma escolha de exemplos oferecidos à sua admiração, mas eram tirados todos da História e não de uma poesia heróica e mítica. Esses exemplos eram apresentados e revividos. Para além, o jovem nobre romano não era educado somente na história nacional, mas na tradição de sua própria família, uma espécie de atitude a qual estes jovens deveriam reproduzir e que vinham desde seus ancestrais. Exortava-se as virtudes camponesas: amor

ao trabalho árduo, frugalidade, austeridade. A educação esportiva, que em Atenas vai sendo vagarosamente desmilitarizada (embora não perca essa finalidade primeira), em Roma jamais deixa de ser objetivo: os jovens eram soldados-lavradores, aprendiam o lançamento do dardo, esgrima, manejo da espada e de armas diversas, volteio, esporear cavalos, luta, nado em rios caudalosos e torrentes, além de resistência a temperaturas extremas. Plutarco, em sua obra *Vida de Catão*, ilustra bem a rotina da educação de um jovem romano: *Depois que sua mulher lhe deu um filho, não havia negócio urgente, nem mesmo para o Estado, que não deixasse, para ir à casa na hora em que sua mulher lavava e trocava seu filho, pois ela o alimentava com seu próprio leite (...). Quando seu filho atingiu a idade da razão, e de ser capaz de aprender, ele mesmo ensinou-lhe as letras, enquanto que um escravo chamado Quilon, homem honesto e bom gramático ensinava-lhe outras matérias, mas como ele mesmo diz, não queria que um escravo discutisse com seu filho nem que lhe puxasse a orelha, quando acontecia não aprender prontamente o que lhe ensinava, não querendo que seu filho se tornasse devedor a um escravo por uma tão bela e tão grande coisa como a ele por ter lhe ensinado as letras. Em vista disso, ensinou-lhe a gramática, as leis, a esgrima, não somente a atirar o dardo, brincar com a espada, girar, esporear os cavalos e manejar todas as armas, mas também combater a golpes de punho, suportar o frio e o calor, passar a nado a correnteza de um rio impetuoso e inflexível.* (PLUTARCO, *Vida de Catão*, XX-68.)

Não há esporte no sentido grego do termo. O treinamento não implica a idéia de concorrência. Mesmo quando os *ludi* tornam-se cerimônias mais oficiais, solenes, não havia o ideal competitivo tão marcado e nem o que os helenos chamam de *agonismo* – a competição saudável, mas que visa sempre a vitória. Enquanto os alicerces das práticas esportivas gregas encontram-se no atletismo puro, nos ginásios e palestras, a juventude romana preferirá o circo e o anfiteatro. Já a equitação aparece nas duas sociedades como elemento de uma elite.

Um dos traços que permaneceu marcadamente helênico foi o atletismo. A prática esportiva conservou-se atrelada essencialmente a *paideia* ática. Os exercícios gímnicos integraram-se na vida romana sob a categoria de higiene, não sob esporte, a título de acessório da técnica dos banhos de vapor (MARROU, 1990, p. 385). Arquiteticamente a “palestra” romana é uma dependência das termas, hipertrofiadas com relação as instalações esportivas, se a compararmos com o modelo grego.

Diante da ginástica grega, os romanos reagiram como “Bárbaros”. Chocavam-se com o nú - aceito como signo de civilização pelos helenos - (SENNETT, 1997, p. 40) e com a pederastia, interpretando como vergonha e não honra. Arte e dança são relegadas ao espetáculo e não como um prazer para amadores, sendo posteriormente abandonadas ou negligenciadas pela educação latina.

Com relação a área propriamente intelectual, não havia na educação antiga romana, uma preocupação com a parte intelectual. O jovem romano aprende unicamente o que deve saber um bom proprietário campesino e antes de tudo, agronomia. Era necessário que soubesse valorizar seu patrimônio, administrar bem os escravos, saber cultivar a terra, aconselhar o feitor e o intendente. Esse mesmo jovem tinha tido contato com obras como a de Varrão (*Sobre a Agricultura*) e de Catão (*De Agricultura*). A aristocracia romana soube, como ninguém, aproveitar tudo mais que fosse útil das outras áreas e até de outras sociedades para seu bem próprio e melhoria da produção. Aprendiam medicina não no mesmo objetivo do ideal humano grego de sabedoria, mais para cuidar de seus escravos e melhorar sua produção, aprendiam pelas aplicações práticas no cotidiano e não pelo mero saber teórico, como a cultura grega tanto propagava.

Mas Roma jamais permaneceu imune ao contágio do helenismo. O contato já advinha, ainda que de forma indireta dos etruscos e já de longa data. Mas é a partir dos séculos V e IV a.C que vemos a influência grega aumentar na plebe romana, sendo notória em toda parte: na arte, na vida religiosa, e estrutura arquitetônica. Com a conquista da Magna Grécia e depois com uma série de guerras do oriente que culminariam com a anexação da Macedônia (168) e posteriormente de boa parte do território helênico (146), Roma acaba se tornando um Império que cada vez mais bilíngüe, suas províncias em grande medida falam o grego e o latim. Tão logo as bases culturais gregas começavam a assentar na cultura romana, os latinos descobriram imediatamente o senso prático do que aquela civilização poderia contribuir: A retórica e a filosofia representam a contribuição grega para uma sociedade em que o falar bem em público era de suma importância. Durante todo o século II, Roma outorgava à palavra um lugar tão relevante como na Atenas do V século a.C, a Atenas dos sofistas. Em Roma, o homem político devia saber conquistar o favor da multidão,

conseguir o voto de uma assembléia e persuadir um tribunal. Com a retórica e a formação literária que lhe servia de base, Roma logo descobria todos os aspectos da cultura grega.

Não demorou muito para a conquista latina sobre os helenos render escravos docentes fruto das cidades tomadas. Além da educação no seio familiar, surgia a agora um ensino público grego ministrado em escolas. Em busca de uma formação grega completa, os jovens romanos não se contentarão com os professores de Roma ou os atraído até lá, mas irão completar sua educação na Hélade. Data de 119-118, a aceitação de jovens romanos nas escolas efébicas de Atenas e de Rhodes. Os jovens romanos se submeterão, também, aos mesmos estudos que os jovens helenos, em academias filosóficas e escolas de retórica. Cícero foi um de seus alunos.

Abrem-se escolas latinas ao estilo das helênicas. Mesmo havendo escolas em que se ensinavam as disciplinas gregas, uma série de escolas primárias (durante os séculos VII-VI), secundárias (século III) e superiores (século I) latinas surgiram. Os ensinamentos primários e secundários seguiam aos moldes gregos: tabuletas de marfim, silabários, ensino das letras por obras clássicas, em específico a poesia latina, onde destaca-se Lívio Andrônico, primeiro mestre grego em Roma e que traduziu a *Odisséia* para o latim. Vagarosamente os professores de gramática latina foram surgindo, tal qual os *Grammatistês* helenos. Nos tempos de Augusto, são adotados escritores como Horácio, Terêncio e Virgílio e era honroso citar o último como um heleno citaria Homero – de cor. O ensino superior ganhou força e forma com a retórica sendo a primeira escola aberta em 93 a.C. Ainda presas as raízes gregas, o estudo da oratória ganhou força com a obra empreendida por Cícero, no sentido de tornar possível o estudo de sua arte em latim. Seus discursos eram modelos pelos quais jovens latinos poderiam estudar e imitar. Manuais como *De Inventione* e *Partituras Oratórias*, ou tratados como *De Oratore*, *Brutus* ou *Orator* revelam trabalhos de maior utilidade para os romanos sem a necessidade de estudar as obras-primas áticas.

Também a Filosofia e a ciência permaneceram como remanescentes gregas. Não houve escola romana para a filosofia. Marrou assinala que houve uma filosofia romana, de domínio pitagórico e epicúreo, autores que escreveram em latim depois de Cícero. Mas ainda sim, esses autores estudaram e permaneceram fiéis as raízes gregas. No caso dos estudos matemáticos, desenvolveu-se (mais uma vez pela praticidade) a arquitetura e agrimensura. Somente o ensino da medicina acaba sendo naturalizado em Roma (MARROU, 1990, p. 390).

Mesmo com todas estas distâncias, o fato é que um romano culto versará em latim e em grego. A recíproca, no entanto não é verdadeira. Enquanto os latinos viam no estudo de uma segunda língua, um meio de entender e aperfeiçoar seu próprio idioma, os gregos não esforçaram-se para aprender latim, se não por uma pequena elite, ou aqueles que destinavam-se a ingressar no exército ou estudar o Direito.

Mesmo com tantas especificidades e aproximações, tanto a educação helênica como a romana acabaram por passar por um mesmo momento de crise. Na transição do Período Clássico para o Helenístico, o sistema educacional grego passava por uma crise de valores. Com o advento e aumento do ensino da sofística, especialmente em Atenas, temos uma proliferação de professores que ofereciam aulas cobradas de retórica e oratória, além de tratarem sobre os mais diversos assuntos. Era a busca pela excelência no bem falar e na forma como convencer os seus iguais. Analogamente, temos um movimento de democratização dos esportes menos custosos, o que acabou por criar uma cisão em valores e práticas antes tidas como pertencentes a um seio da sociedade ática, os *Kaloi Kagathoi*, belos e “bem-nascidos”. A mudança do eixo educacional ateniense teria se dado quando o modelo harmônico de justa medida, ou seja, do equilíbrio entre físico e psíquico, não mais fosse central.

Em Roma, o embate dava-se entre a educação tradicional, no seio familiar e a educação nova. De um lado, estavam os educadores que seguiam o *mos maiorum*, e do outro, aqueles que assimilavam e que procuravam tudo o que havia de bom na cultura grega, como é o caso dos Cipiãoes que defendiam a complementação das duas culturas (CIRIBELLI, 2006, p.223). Mesmo ainda voltada para uma virtude, para a criação de homens públicos e honrados, ela não mais detinha seu caráter primitivo.

Terêncio, em uma de suas comédias, *Os Irmãos*, atenta para esta realidade, tal qual fez Aristófanes, quando escreveu *As Nuvens*. Os dois autores buscam trazer ao palco o choque do que seria o tradicional e o novo. Ressalta uma postura conservadora dos dois autores: o passado é melhor que o presente e o presente ainda é melhor que o futuro. Neste sentido, a educação tradicional, dos ginásios e palestras, das práticas esportivas e discussões seriam a verdadeira (e melhor) educação (no caso grego). Já

no caso latino, a educação no seio familiar e camponesa em sua essência. Devemos-nos lembrar que Terêncio situa-se no início das aproximações entre a cultura grega e romana, vendo aquela como ruim para os jovens latinos. Mesmo nas duas culturas, o teatro não deixou de ser um grande espaço para as discussões sobre o cotidiano seja da *pólis* ou da *urbs*.

Por esta breve explanação, acreditamos ter deixado claro alguns pontos acerca do alcance que as idéias educacionais gregas tiveram no ensino romano. O fim da educação latina era prático-social: a formação do agricultor, do cidadão, do guerreiro. Os meios de instrução eram os exemplos, o treinamento ministrado pelo pai que fazia o filho participar de suas atividades agrícolas, econômicas, políticas, militares e civis. Porém, essa tradição não impediu que paulatinamente a cultura helênica se infiltrasse na cultura latina. Demonstramos que foi um processo lento e gradual e que acabou por lançar bases para o que hoje entendemos como cultura e educação no mundo ocidental.

Documentação:

- ARISTÓFANES. **As Nuvens**. Rio de Janeiro: Grifo, 1976.
 ARISTÓTELES. **Política**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
 PLATÃO. **Diálogos Leis e Epinomis**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.
 PLUTARCO. **Vidas Paralelas**. Trad. Gilson César Cardoso. São Paulo: Paumape, 1991.
 TERÊNCIO, **Os Dois Irmãos**. Trad. W. de Medeiros. Coimbra: I.N. de I. C., 1998.

Bibliografia

- CAMBIANO, G. "Tornar-se Homem" In: VERNANT, J.P. (dir) *O Homem Grego*.
 CIRIBELLI, M. C. "A Atualidade das idéias Pedagógicas sobre a Juventude Romana na Comédia *Adelfos* de Terêncio". In: **PHOENIX. Laboratório de História Antiga/ UFRJ. Ano XII – Rio de Janeiro: Maud Editora, 2006.**
 COULANGES, F. **A Cidade Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
 GALINO, Maria Ángeles. **Historia de la educación: edades Antigua y Media**. 2.ed. Madrid: Gredos, 1973.
 GRIMAL, P. **O Teatro Antigo**. Lisboa: Edições 70, 1986.
 JAEGER, W. W. **Paideia A Formação do Homem Grego**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
 JONES, P.V. (org) **O Mundo de Atenas: Uma introdução à cultura clássica ateniense**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
 LIMA, A. C. "Vida de Catão, de Plutarco – Apontamentos para o estudo da educação e cultura romanas". In: **Notandum. Núcleo Humanidades ESDC/ CEMOrOC-Feusp/ IJI – Porto: Universidade do Porto, 2007, número 15, pp. 33-44.**
 LESSA, F.S. "Corpo e cidadania em Atenas Clássica" In: THEML, N., BUSTAMANTE, R.M.C., LESSA, F. S. (org). **Olhares do Corpo**. Rio de Janeiro: MAUAD, 2003.
 MARCELINO, R. R. "*Paideia, sofística* e a nova formação do cidadão ateniense no séc. V a.C." In: CANDIDO, M.R. & GOMES, J. R. P. **II Fórum de Debates em História Antiga**. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, número 2, ano 2, 2002.
 MARROU, H.I. **História da Educação na Antiguidade**. São Paulo: EPU, 1990.
 _____. "Educação e retórica." In: FINLEY, M.I. (org.) **O Legado da Grécia: uma nova avaliação**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.
 MOSSÉ, C. **Dicionário da Civilização Grega**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
 SENNETT, R. **Carne e Pedra**. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 1997.
 VERNANT, J-P. **As Origens do Pensamento Grego**. São Paulo: DIFEL, 1972.
 _____. (dir.). **O Homem Grego**. Lisboa: Ed. Presença, 1991.

Índice

3 APRESENTAÇÃO

Maria Regina Candido – NEA/UERJ

4 A GUERRA, SUAS ARMAS E SEUS DOMÍNIOS

Alair Figueiredo Duarte - UERJNEA

9 IMPERIALISMO E ROMANIZAÇÃO: BRITÂNIA ROMANA E CAMULODUNUM

Bernardo Luiz M. Milazzo – PPGH/UFF

15 ARTE, RELIGIÃO E PODER NA ROMA ANTIGA: INOVAÇÕES E CONSERVADORISMO NA REPÚBLICA TARDIA

Claudia Beltrão da Rosa – UNIRIO

21 NAS ARENAS DA HISTÓRIA: A IMAGEM DO GLADIADOR E SUAS ATUAIS APROPRIAÇÕES

Claudia P. de Oliveira Costa – NEA/UERJ

26 HIEROFANIAS CONSTANTINIANAS: A TEOLOGIA POLÍTICA DE CONSTANTINO I

Diogo Pereira da Silva – LHIA/IFCS/UFRJ

32 CONSTRUINDO A IDENTIDADE DE UMA CORTESÃ NA ATENAS CLÁSSICA

Edson Moreira Guimarães Neto – LHIA/UFRJ

38 PROFANO E SAGRADO NO ROMANCE O ASNO DE OURO

Fabiane Silva Martins – NEA/UERJ

42 ECONOMIA E EXPANSIONISMO ROMANO: INTERAÇÕES E CARACTERÍSTICAS NO PERÍODO REPUBLICANO

Fabrcio Nascimento de Moura – NEA/UERJ

46 ROMA E O ORIENTE: A ATUAÇÃO ROMANA NA PALESTINA DURANTE A REBELIÃO MACABÉIA

Jorwan Gama da Costa Junior - UNIRIO

51 A ESCRAVIDÃO RURAL ROMANA NO *RERUM RUSTICARUM* DE VARRÃO

José Ernesto Moura Knust

55 AS MOEDAS DE SAFO ROMANAS: ENTRE A EDUCAÇÃO E A POLÍTICA

José Roberto de Paiva Gomes – NEA/UERJ

59 GERMANOS: O *RAGNARÖK*(1) DO IMPÉRIO ROMANO OCIDENTAL

Luiz Cláudio Moniz – NEA/UERJ

65 O LÚDICO NO GRAFITE DE POMPÉIA

Maria Regina Candido – NEA/UERJ

69 OS LENÇOS BRANCOS QUE NÃO ACENAM À PAZ

Maria Fernanda Garbero de Aragão Ponzio – DL/UERJ

74 COLÔNIA ARA CLAUDIA AGRIPPINENSIS: INTERAÇÕES NA GERMÂNIA INFERIOR

Otto C. Barreto Neto – UNIRIO

77 O TEMPLO DE VESTA E A IDÉIA ROMANA DE CENTRO DO MUNDO

Patricia Vivian von Benkö Horvat - UNIRIO

82 BOA VIDA NO HELENISMO

Rodrigo Pinto de Brito – Filosofia/UERJ

87 A POLÍTICA ROMANA NAS RELAÇÕES DE PODER COM O EGITO

Ronald Wilson Marques Rosa – NEA/UERJ

90 A DIMENSÃO POLÍTICA DA AMIZADE NA *ÉTICA A NICÔMACO* DE ARISTÓTELES

Soraya Monteiro Deminiciis

93 O CAMPO RELIGIOSO: UMA REFLEXÃO EM HISTÓRIA CULTURAL

Uiara Barros Otero - UNIGRANRIO - UFRJ/LHIA

97 O CRISTIANISMO NO IMPÉRIO ROMANO A PARTIR DA LEITURA DE APOCALIPSE DE JOÃO(1)

Valtair Miranda - UMESP/SP

104 ESCOLAS DE ROMANIDADE: A EXPERIÊNCIA SERTORIANA

Vanessa Vieira de Lima - UNIRIO

108 A PRESENÇA DA *PAIDEIA* HELENÍSTICA NA EDUCAÇÃO ROMANA.

Vanessa Ferreira de Sá Codeço - UFRJ/ FCS/LHIA

