



Maria Regina Candido (org.)

Vida, Morte e Magia no Mundo Antigo

Anais da 7ª Jornada de História Antiga

Núcleo de Estudos da Antiguidade



Vida, Morte e Magia no Mundo Antigo

*Anais da VII Jornada de História Antiga
Suplemento II*

*2ª edição
2008*

Copyright©2008: Todos os direitos desta edição estão reservados ao Núcleo de Estudos da Antiguidade - NEA, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2008.

Capa: Equipe NEA

*Medee, Sarah Bernhardt,
Poster de Alphonse Mucha*

Revisão: *Gabriel Soares de Souza*

Editoração Eletrônica: Equipe NEA

www.nea.uerj.br

Ficha Catalográfica

CANDIDO, M. Regina, GRALHA, Julio César, BISPO, Cristiano Pinto, PAIVA, José R. (orgs). **Vida, Morte e Magia no Mundo Antigo**. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2008.

135 páginas

ISSN: 1676-563X

CDD: 930

1. Antiguidade; 2. Religião e Magia;

3. Cultura e Sociedade

Núcleo de Estudos da Antiguidade

site: www.nea.uerj.br e-mail: nea_hist@uerj.br

Tel: (021) 2587-7295

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Reitor: *Ricardo Vieir Alves de Castro*

Vice-Reitor: *Christina Maioli*

Extensão e Cultura: *Nádia Pimenta Lima*

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

José Augusto Souza Rodrigues

Departamento de História

Maria do Carmo Parente

Conselho Editorial

Alexandre Carneiro Cerqueira Lima

Ana Livia Bomfim Vieira

Cristiano Bispo

Julio César Mendonça Gralha

José Roberto de Paiva Gomes

Maria Regina Candido

Assessoria Executiva

Alair Figueiredo Duarte

Carlos Eduardo da Costa Campos

Felipe Nascimento

Fabricio de Moura Nascimento

Junio César Rodrigues Lima

Ronald Wilson Marques Rosa

Trícia Magalhães Carnevale



Dirigido por
Profª Drª Maria Regina Candido

Apresentação

Esta publicação é o resultado da VII Jornada de História Antiga realizada de 20 a 24 de agosto de 2007 na UERJ, cujo tema foi *Vida, Morte e Magia no Mundo Antigo*, evento de extensão realizado pelo Núcleo de Estudos da Antiguidade/NEA que mais uma vez ultrapassou, em muito, os limites do Rio de Janeiro ao entrar em contato com participantes: ouvintes de *Brasília, Goiás, Minas Gerais, Rio Grande do Sul e São Paulo* e expositores da *UnB, UME SP, UNESP, USP, UNICAMP, Univ. Católica de Goiás, UFRJ, UFF, UNIRio, UNIBENNETT, UNIANDRADE, ASA, PUC*.

A participação de integrantes de diversas Universidades, Centro Universitário e Faculdades demonstram a viabilidade, a comunicação e a interação entre pesquisadores que desenvolvem temas em sociedades antigas no Brasil. O evento também ratifica a possibilidade de realizar pesquisas de excelência em história antiga no Brasil assim como consolida o NEA/UERJ: Núcleo de Estudos de História Antiga como centro produtor de saber em antiguidade. A *VII Jornada de História Antiga* proporcionou a realização de contatos “*transregionais*” de modo a unir graduandos, mestrandos, doutorandos, pesquisadores e professores de diferentes IES.

O evento contou com a exposição de conferências, mesas de debates, palestras e sessões de comunicação livre - *não simultâneas* - uma das características dos eventos do NEA/UERJ que visa possibilitar ao ouvinte participar de todas as apresentações ao longo de cinco dias do evento de extensão.

Os temas de pesquisa foram bem diversificados e alguns de caráter transversais. Os pesquisadores contribuíram com esse evento abordando áreas do conhecimento tais como Egito Antigo, Grécia, Roma, Cosmogonia indiana e persa, Filosofia, Africanos na Antiguidade, Cristianismo, Judaísmo, Celtas, Germanos, Escandinavos e Literatura Copta.

Além disso, gostaríamos de mencionar que tais temas foram levados a efeitos por especialistas e pesquisadores das áreas de Arqueologia, Filosofia, Letras e História tomando por base diversos recortes temáticos, teóricos e metodológicos o que denota a amplitude de horizontes do contato e da interação. Igualmente, deve-se destacar a participação dos ouvintes nos debates e questionamentos assim como a capacidade de respostas dos expositores uma vez que essa relação contribui em muito para o desenvolvimento da pesquisa visando atingir a excelência na qualidade.

Gostaria finalmente de agradecer em nome da Equipe NEA/UERJ a participação dos pesquisadores, dos ouvintes e dos monitores e voluntários que colaboraram na realização do evento. A Equipe NEA expressa a sua satisfação em realizar o evento de extensão e de viabilizar a presente publicação como forma de *democratização do saber* realizado pela academia e resultado da *VII Jornada de História Antiga de 2007*.

Julio César Mendonça Gralha - jgralha@attglobal.net
Pesquisador Colaborador do NEA/UERJ/ Mestre em História Antiga
UFF/Doutorando em História Cultural pela UNICAMP

EDITORIAL

VIDA, MORTE E MAGIA: ONTEM E HOJE

Maria Regina Candido NEA/UERJ
Professora Adjunta de História Antiga
www.nea.uerj.br

O cenário religioso no Ocidente aponta para um mundo muito mais plural diante da multiplicidade de seitas, cultos e movimentos religiosos não convencionais. Formas de neo-sincretismo contribuíram para diferenciar acentuadamente o atual ambiente religioso acerca dos sistemas tradicionais de crença. O termo sincretismo (1) aplicado as *news religions* traz uma visão negativa de impureza, contaminação de ritos e símbolos apreendidos das religiões tradicionais. O fato traz ao debate a *tese da secularização* - que aponta para a dessacralização do mundo diante do processo de modernização. O fato nos leva ao tema desta *VII Jornada de História Antiga: Vida, Morte e Magia no Mundo Antigo* de forma a repensar se o predomínio da razão e a supremacia da ciência seriam, ou não, incompatíveis com o pensamento religioso e se a trilogia sociedade primitiva/magia-em desenvolvimento/ religião - na modernidade/o império da ciência estariam em fase de se realizar na sociedade industrial em processo de modernização ou da pós-modernidade.

A diversidade de fenômenos religiosos com a qual nos deparamos hoje na atual modernidade ou pós-modernidade, nos coloca diante de vários questionamentos e dificuldades de orientação metodológica para a análise desses fenômenos, como também nos exige uma cuidadosa elaboração de argumentos que, para nós, tem os seus fundamentos e semelhança com o passado helênico. Os cientistas sociais debatem se o pluralismo de crenças e ritos desgasta a religião ou destoe o poder hegemônico da fé nos deuses, semeando o ceticismo e a dúvida. Em meio ao debate desponta também o interesse em identificar o *lugar de fala* da religião, da superstição e da magia diante do pensamento racional.

Acreditamos que o contato com a diversidade de culturas promove a fragmentação da vida levando a emergência de ações individuais sobrepondo à idéia de coletivo. Um dos resultados é o pouco interesse na participação política e o pouco envolvimento como a baixa frequência nos ritos das religiões tradicionais. Octavio Ianni (2) afirmou que o mundo tem sido e continua a ser um emaranhado de tradições, superstições, magia e religiões impregnando o modo de ser, pensar, sentir e agir de indivíduos e suas comunidades.

Afinal o mundo moderno deixou de lado a religiosidade e a crença na magia ou se tornou mais politeísta?

O questionamento não é novo, a matriz remota ao *século das luzes* com o processo de elaboração do pensamento liberal como a doutrina de tolerância de Voltaire, as garantias contra o estado de Montesquieu e as idéias de progresso e supremacia da ciência como norteadora da razão (Rouanet, 2004: 200) preconizando, inclusive, o fim da religião. No século XIX, Augusto Comte ratifica a fé indestrutível na ciência sendo essa a responsável pela regeneração ética da humanidade, pois uma sociedade reconstruída pela ciência assegurava a felicidade das massas. O império da razão e da ciência afeta diretamente as ações religiosas, as crenças na magia e na superstição e passam a ser considerados pensamento de sociedades primitivas, em estágios primários da evolução humana.

Mary Douglas aponta Sir James G. Frazer como o autor da mais remota classificação (3) da magia ao defini-la como o primeiro estágio; a religião seria o segundo e a ciência como o terceiro estágio evolutivo da humanidade. O argumento segue a *dialética hegeliana* ao definir a magia como pensamento primitivo a ser vencida pela sua

própria insuficiência e, suplantada pela religião. Da tese que da magia primitiva emergia a antítese ou seja a religião resultando na síntese, a ciência considerada um estágio seguro, moderno e eficaz (M. Douglas, 1980:34).

A historiografia do período afetou diretamente os estudos clássicos pois os humanistas, os iluministas e os pesquisadores do século XIX (4), sempre recorriam e convocavam a Antiguidade grega e romana para ratificar as argumentações políticas e filosóficas do seu tempo.

Embora deixam transparecer que buscam no contato com os gregos a salvação e a manutenção da cultura do ocidente, deixam transparecer que colocam a religião, a magia e a narrativa mítica na categoria do pensamento irracional cuja base é a fé e a emoção. Por outro lado, não podemos esquecer da dinâmica do século XIX para os estudos da religião, revitalizada pelas descobertas e traduções de clássico, de textos, de cultos orientais, de achados arqueológicos e do crescimento da filologia e lingüística como áreas de saber. No meio acadêmico, o resultado surge com a oficialização da disciplina *Ciências da Religião* que fomentou a criação da cátedra universitária *História das Religiões* promovendo a realização de teses, congressos e publicações (5).

A identificação dessa problemática torna-se interessante para nós helenista e pesquisadores das práticas mágico-religiosas na Antiguidade Clássica. As críticas a multiplicidade de crenças e de comportamento em relação ao contato com as novas religiões deixam transparecer semelhanças com o período do IV século na polis dos atenienses. O fato se deve a ampliação da complexidade do ambiente religioso em Atenas, assim como na Modernidade, que pode ser lida de modos diferentes e complementares. De um lado, tornaram-se mais débeis as referências simbólicas dos sistemas de crenças da religião oficial *poliades*, assim como na atualidade o cristianismo não consegue mais controlar suas fronteiras, diante do contato com a diversidade cultural dos imigrantes. Em Atenas esse grupo estava presente no porto do Pireu, aumentando a sua presença com a instalação do exército de mercenários sob a liderança dos macedônios.

Como resultado, percebe-se que símbolos sagrados da polis e das religiões tradicionais passam a ser utilizados por outros atores religiosos, por líderes de novos cultos a divindades estrangeiras. A religião oficial *poliades* e a crenças nos deuses continuam ainda a alimentar as raízes da identidade cultural do ser ateniense, mas não estão mais em condições de padronizar os significados, definir atitudes e controlar comportamentos dos cidadãos e o mesmo processo pode ser identificado na atualidade.

Vejamos como a historiografia da *ciência da religião* responde aos desafios científicos do período do século XIX, período em que os fenômenos mágicos eram visto dentro de uma categoria evolucionista, na qual se acreditava na superioridade – biológica e cultural – dos europeus frente às sociedades chamadas de primitivas.

A sociologia da religião com Emile Durkheim defende que a religião não é só um sistema movido pela fé como afirmava Max Weber, mas um sistema unificado de crenças associados às práticas e cerimônias simbólicas que fomentam a solidariedade e a coesão social. A existência do fenômeno religioso se deve a distinção e oposição entre o sagrado e o profano sendo que a sua definição é construída pela sociedade. No campo da etnologia britânica o debate transitava junto à relação de tensão magia - religião – ciência. Na qual ciência definia-se como um conhecimento verificável através de experimentos empíricos, a religião pertencia à categoria de saber dogmático cuja verdade era aceita sem contestação e a magia era uma espécie de saber primitivo relacionado à crença em controlar os fenômenos da natureza.

A *escola sociológica francesa* buscou definições alternativas para a magia ao afirmar que os seus atos mantêm-se pelas crenças e ritos, por outro lado, assim como a religião, a prática da magia detém cerimônias e rituais de sacrifícios, de purificação com

cânticos e danças. Os seres que a magia evoca são os mesmos aos quais se dirige a religião. Max Weber afirmava que tanto a magia quanto a religião se identificam enquanto conjunto de práticas e ações que se constroem em torno do extraordinário – do carisma. A religião nunca se isenta da magia e essa se mantém sempre integrada a religião.

A retomada das questões religiosas no campo das publicações, no final do século XIX, tem em Fustel de Coulange um marco ao contrapor a idéia da irracionalidade da religião entre os gregos e romanos. Na obra *A Cidade Antiga* o autor aponta que as sociedades clássicas que praticavam ritos de sacrifícios, no nascimento, nos funerais e nos casamentos e tais ritos emergiram em períodos bem remotos e seguiam regularmente a evolução da inteligência. Mesmo seguindo a vertente evolucionista, o autor identifica que foi em torno da religião que os gregos se organizaram como cultura, da família extensiva em torno do fogo sagrado e depois como uma associação maior, a comunidade poliade.

Outro marco junto aos estudos de religião e magia foi Arnoul van Gennep com a obra *Ritos de Passagem* de 1909 que apresenta alternativa a tese evolucionista ao demarcar e destacar o social como categoria autônoma e associada ao fenômeno coletivo, resultado do dialogo com Emile Durkheim. O autor abandona as vertentes biológicas, geográficas e psicológicas de explicação ao estudar os ritos como um fenômeno autônomo e separado das práticas mágico-religiosas. O sagrado e o profano deixam de ser categorias estáticas e localizadas nos extremos para se tornarem próximas, dinâmicas e em constantes movimentos alternativos. Gennep concebe o sistema social como determinado por etapas distintas, cujas passagens ocorrem em deslocamentos constantes ao longo da existência humana, a saber: ritual de separação, ritual de liminaridade e ritual de agregação.

Aplicados à sociedade grega e a modernidade, cujas bases mágico-religiosas são marcantes, podemos afirmar que os integrantes dessas comunidades têm a sua existência regida por ritos de passagem desde o nascimento até ao funeral. Junto às etapas da vida, o sagrado e o profano tornam-se próximos e dinâmicos diferentes das considerações de Emile Durkheim que considera a sociedade como um sistema coercitivo cujas regras religiosas colocam o sagrado e o profano em lados extremos e oposto.

A questão trouxe ao debate o historiador das religiões Rodolf Otto com *Das Heilige* (1917), *The Idea of the Holy*, obra de repercussão mundial que em lugar de opor a magia com a religião, o autor traz a abordagem do racional e do irracional como categorias presentes na religião. Rodolf Otto afirma que a religião não se esgota nos enunciados racionais, afinal o sagrado só existe na religião e essa é uma categoria de interpretação. Com tal afirmativa, o autor se afasta do conceito de religião coletiva e se aproxima do conceito de experiência religiosa individual diante do sagrado identificada como uma experiência com o *numinoso*, o *mysterium tremendum* para em seguida formar o culto que se estende à coletividade (M.Eliade, 1960:23). O termo tem como qualidade positiva o temor definido como uma reação emotiva muito particular semelhante ao *deima panicon* ou o *sebastos* dos gregos; o *awe* do inglês e *heiligen* do alemão, ou seja, algo próximo ao terror sagrado, ao extraordinário (R.Otto,1992: 22).

Mircea Eliade retoma o tema no *Das Heilige und Das Profane* (1957) mostrando o sagrado e o profano como categorias lingüísticas e a *hierofania* como manifestação do sagrado. O pesquisador das religiões analisa o sagrado não apenas no que ele comporta de irracional, mas na sua plenitude, em algo que se mostra como as manifestações do sagrado presente em objeto concreto que interagem com o mundo profano (M.Eliade,1992:25). O autor reintera a teoria da secularização ao afirmar que o mundo profano na sua totalidade, tem no cosmo dessacralizado, uma descoberta recente na história do espírito humano. Não nos incumbe mostrar por que processos históricos e em consequência de que modificações de comportamento espiritual, o homem moderno

dessacralizou o seu mundo e assumiu uma existência profana (M.Eliade, 1992:27). Para o nosso propósito basta constatar na sociedade moderna a dificuldade cada vez maior de reencontrar as dimensões existenciais do homem religioso, o contato com os rituais mágicos, a dificuldade de entender a morte e a aceitação do irracional das sociedades antigas.

De acordo com G.E.R. Lloyd, é evidente a presença do irracional nas diferentes formas complexas e difusas do pensamento helênico como nos indica a documentação grega. As crenças nas práticas mágicas são atestada desde Homero passando pelo período clássico e se prolongando na Idade Média (Lloyd, 17) acrescentamos que chegaram aos tempos atuais.

Na obra *Os gregos e o Irracional*, 1951, Eric Robertson Dodds defende a presença da experiência do irracional junto aos gregos através da religião, mitos, superstição e magia e as considerada como a matriz do comportamento religioso do homem ocidental. O autor ressalta que as condições de insegurança da vida podem ter favorecido o desenvolvimento de crenças no sobrenatural, ou seja, a dependência do homem a necessidade de manifestação de um poder supremo e, por seu turno, encoraja as práticas da magia, afinal essa tem por função aliviar sentimentos de frustração e de marginalização que não encontram nenhuma saída racional (Dodds,55).

O tema torna-se pertinente para analisar tanto as sociedades antigas quanto as atuais no qual emergem diferentes práticas mágico-religiosas e rituais de mistérios. Consideramos que a complexidade da modernidade ou pós-modernidade impôs aos sistemas de crenças tradicionais e seculares, estilos de comunicação que apontam para a formação de liderança carismática já experimentada pelos novos movimentos religiosos.

Ao mesmo tempo, estabelecer a denominação para o fenômeno tornou-se problemática nos dias atuais. Tais movimentos são identificados como *novos movimentos religiosos* expressão utilizada pela literatura de língua anglo-americana, *New Age movements* na Europa e a evangelização na América Latina. Os primórdios de formação podem ser identificados na década de 70, momento em que estudos sobre as religiões emergentes configuram-se como uma nova disciplina especializada, sendo necessário à separação da tradicional *sociologia da religião* ou estudos da religião.

Novas religiões é o outro termo usado para analisar o fenômeno atual indo de encontro com as religiões consideradas tradicionais como, por exemplo, o cristianismo. O embate, conhecido como descristianização, tem suscitado controvérsias. O pesquisador Rodrigo Portella nos alerta que o processo em curso não precisa aliar a perda de espaço com a fragilidade que apresentam os elementos constitutivos da tradição cristã (R. Portella, 2006) (6), ou seja, há outras religiões tradicionais instituídas como o protestantismo, o budismo que também agravam o mesmo processo de *sincretismo* ou *dessacralização*.

A outra problemática do tema na atualidade advém do acentuado número de publicações na área da *sociologia da religião* que provem mais da experiência norte americana à européia ou latina. Abordam os novos cultos e ritos de grupos religiosos específicos afastados dos pressupostos *durkheimiano*, ou seja, as novas religiões não têm como função a coesão sócio-cultural, não visam integrar os indivíduos à sociedade. Stephan Warner afirma que a existência de tais grupos religiosos atuam dentro da lógica de mercado e não podem ser considerados como uma degeneração da religião (Stephan Warner, 1993) (7).

Como podemos observar o tema religião e magia ainda permanecem polêmico e tem despertado o interesse de pesquisadores na atualidade e deixa transparecer que estamos em meio à interseção de duas perspectivas teóricas em relação à religiosidade, a saber: o conceito de modernidade e da pós-modernidade.

Analisando com o olhar da pós-modernidade percebemos a fragmentação e a dessacralização das antigas instituições religiosas, cuja ruptura torna-se necessária para a emergência de espaços religiosos alternativos de acordo com as preferências dos consumidores de mercado da economia religiosa (8) nos quais os cultos e ritos competem entre si na oferta de culto~benefício.

Optando pelo viés da modernidade, as novas manifestações religiosas reordenam a existência humana acentuando o caráter pessoal e autônomo de contato com o sagrado. Usam da reatualização de ritos antigos produzindo novos significados e novos sentidos através da crença nas potências sobrenaturais das quais se acredita manipular, coagir e subordinar, reforçando assim o caráter místico, mágico e religioso de atuação. As novas práticas religiosas incorporam o mito e as práticas de ritos tomando por empréstimo elementos das tradicionais religiões já existentes como ponto de referência ao interagir, ao religar com as divindades e crenças particulares de significados específicos nos quais transitam os conceitos de vida, morte e magia.

Consideramos que a inovação em torno do termo *religio* emerge em meio ao processo de mundialização diante da diversidade de culturas e de contatos próximos promovidos pelas migrações e manifestações plurais. O fenômeno do *religio* da atualidade nos traz à memória as dificuldades que as religiões monoteístas têm em compreender as práticas religiosas politeístas; a não aceitação de cultos que interagem com rituais de sacrifícios e o contato direto através da possessão com as potências sobrenaturais assim como a dificuldade em refletir sobre práticas religiosas que não apresentam hierarquia, dogmas e classe sacerdotal definida como a religião grega. Entretanto, devemos afirmar que o caráter politeísta, o contato próximo com as divindades e os rituais de sacrifícios configuram-se como fatores marcantes das culturas gregas e romanas na Antiguidade.

Concluimos que na atualidade as idéias religiosas estão sendo relativizadas (9) como nunca haviam sido antes, tornando-se objeto de convicção subjetiva e fortemente emotiva diante da possibilidade da experiência religiosa que estabelece o contato direto com o divino através de tipo possessões dionisíacas e as incubações entre outras. Emergem novas formas de práticas mágico-religiosas ligadas as divindades estrangeiras mais liberais, pragmáticas e tolerantes diante da espiritualidade, ou seja, religiosidades que demarcam a cultura ocidental na elaboração do ideal de humanidade o que nos permite repensar tanto o conceito de vida, morte e magia no mundo antigo quanto na atualidade.

Notas

(1) A European Association of Social Anthropologist/**EASA** inaugurada em Janeiro de 1989 busca estabelecer uma conotação positiva para o conceito de sincretismo ao considerá-la como forma de resistência a dominação cultural, a luta por um lugar de fala de uma história reprimida, a reafirmação de a sua identidade em meio ao mundo multicultural. Ver Charles Stewart e Rosalinde Shaw no livro *Syncretism / Anti-syncretism: The politics of Social Antrthropologists*. Routledge, 1994.

(2) Em Conferência realizada na UNICAMP, 2000.

(3) O erudito helenista francês Louis Moulinier. *Lê pur et l'impur dans lê pensêe dès grecs, d'Homere à Aristote*, Paris, 1952 contestou as noções de puro e impuro entre os gregos e definidos por J.G. Frazer, ao afirma que o autor encontrava-se em desvantagem pois não parece que os gregos tenham se preocupado muito com a poluição ritual no período descrito por Homero.

(4) De acordo com a pesquisadora Regina M. Bustamante/PPGHC-UFRJ a historiografia européia do século XVIII ao início do XX (Bossuet, Montesquieu, Mommsen) foi fortemente influenciada pela própria historiografia antiga, reproduzida pelo pensamento

humanista clássico e o pós-clássico. Ver Cap.V, pág. 109 do livro **Repensando o Império Romano**, Editora Mauad, 2006.

(5) A cadeira universitária de História das Religiões foi criada em Genebre em 1873 e em Pais em 1879 no Collège de France e em 1885 organizou-se na *Ecole des Hautes Études da Sorbonne*. A primeira publicação foi fundada em Paris com a **Revue de L' Histoire des Religions** seguida do primeiro congresso internacional das ciências das religiões em Estocolmo em 1897 e em 1900 teve lugar em Paris o *Congrès d' Histoire des Religions*.

(6) Rodrigo Portella. ISSN 1677-1222

www.pucsp.br/rever/rv2_2006/p_portella.pdf

(7) Stephen Warner. Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States. *Amercan Journal of Sociology* 98, 1993, pag. 1044-1093, 1.

(8) A economia religiosa define-se como um conjunto de cultos religiosos que visa atender a demanda de acordo com o modelo das economias comerciais, essa consiste em ter um mercado constituído por um conjunto de potenciais clientes cujas necessidades precisam ser satisfeitas. Ver Pippa Norris Shorenstein no artigo *Sacred and Secular* no Site [http:// www.ksghome.harvard.edu/~pnorris.shorenstein.ksg](http://www.ksghome.harvard.edu/~pnorris.shorenstein.ksg)

(9) A situação da antropologia grega contemporânea está estritamente relacionada à recente história da Grécia depois da guerra de independência. O resultado está na historiografia produzida pelos gregos identificada como **laografia** ao qual retoma a Antiguidade dos gregos como fator de identidade atual; em seguida temos a vertente **antropologia anglo-saxônica** que dialoga com a arqueologia e por fim a vertente **sociológica francesa** que analisa os resultados com certa historicidade. Ver **Terrain**, revista francesa de etnologia criada em 1983. <http://terrain.revues.org/> artigo de Genevieve Zoïa em *L'anthropologie en Grèce*, Terrain nº14, março de 1990.

Bibliografia

BERGER, Peter. *El dosel sagrado*. Buenos Aires: Amorroutu, 1971.

BURKE, Peter. *Sociologia da Religião*. Porto: Ed. Afrontamento, 1980.

DURKHEIM, Emile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FINKE, Roger. Pluralism and religious participation. *American Sociological Review*, 1996.

FRIGERIO, Alejandro. *Secularización y nuevos movimientos religiosos*. Lecturas Sociales y Economicas 7, 1995.

IANNACCONE, Laurence. The Economic of Religion. A survey of recent work. *Journal of Economic Literature*, 1998.

OTTO, Rodolph. *O Sagrado*. Lisboa: Ed 70, 1992.

ROUANET, Paulo Sérgio. *As Raízes do Iluminismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

STARK, Rodney. *A Theory of Religion*. New Brunswick: New York, 1987.

A MORTE PELAS ARMAS E A MORTE POLITICA

Alair Figueiredo Duarte (NEA / UERJ)

Quando falamos sobre a sociedade helênica, é comum lembrar da conquista da fortaleza de Ílion (1), na qual Aquiles foi um dos grandes protagonistas assim como os feitos de Odisseu na sua viagem de retorno *oikos*. Isto porque Homero, autor de *Ilíada* e *Odisséia*, retrata através desses clássicos, não só a cultura, mas também o modelo político vigente no período arcaico dos gregos. Homero vive no século VIII a.C., porém nas obras citadas, o poeta retrata o século XIII e XII a.C., período em que os *eupatridas* ocupavam o topo da hierarquia social, acumulando as funções religiosas, administrativas, econômicas, políticas e militares (2).

Como nos informa Yvon Garlan, nesse período predominava, entre os helenos, a aristocracia guerreira cujo modelo de luta estão presentes nas imagens dos vasos do período geométrico e arcaico contendo iconografias de lutas, combates ou de rituais fúnebres, “*estas figuras eram o centro através dos quais, se articulavam as relações internas do oikos* (3)”.

Como podemos perceber que não haveria maior valor social a um homem, se não igualar-se aos heróis míticos, como deixa transparecer Aquiles ao morrer em ação no campo de batalha. O herói busca obter a *Bela-Morte* e manter-se vivo na memória das gerações posteriores. Em relação aos demais segmentos sociais existentes nesse período, restava apenas acatar as decisões dos *eupatridas*, admirar seus feitos através das narrativas míticas e canções, aceitando a ausência da participação ativa nas decisões políticas (4).

A *Ilíada* deixa transparecer o período anterior a Homero, destacando de maneira singular o caráter do guerreiro, pois nos apresenta ações heróicas helênicas baseadas no *pathos* – paixão individual de dominação e subjugação do exército troiano. Em seu outro poema, *Odisséia*, Homero representa a ligação do homem com a terra dos seus ancestrais, pois o maior desejo de Ulisses, o protagonista da obra, é retornar a Itáca, terra de seus ancestrais e encontrar seu pai Laertes, sua esposa Penélope e seu filho Telêmaco.

Essa ligação de *philía* com o solo paterno se deve ao fato de ser a terra o grande provedor de subsistência ao homem, além de ser herança dos seus ancestrais obtida através lutas e conquistas. Consideramos ser um modelo emergente no período homérico que será legado as gerações posteriores. Supomos também que a aproximação do homem com a terra e com o cultivo da agricultura, será utilizada como recurso pedagógico preparatório para a guerra. Observemos a citação de Xenofonte: *De todas as condições sociais predispostas para desempenhar as atividades militares, a mais valorizada é a de agricultor. Antes do mais, porque a posse da terra incita a defesa do território pelas armas, [...] Depois porque nos ensina a comandar os outros, desenvolvendo o sentido da ordem, da oportunidade da justiça e da piedade; por fim, porque torna o corpo vigoroso* (5).

Jean Pierre Vernant, declara que a formação de cidades iniciadas no século VIII, conduziu progressivamente ao estabelecimento de novas relações

comunitárias. Porém essas inovações não alteravam o princípio da repartição das funções militares entre os membros do corpo cívico (6) pertencente à elite. Nestas novas relações comunitárias, a vida social apontava para uma unificação da participação da vida política. As movimentações políticas gradativamente deixavam de circular ao redor do palácio, no qual somente os *eupátridas* possuíam acesso, para se centralizar no centro da ágora, praça de mercado (7). Diante disso, até mesmo a população comum passa a ter ao conhecimento dos problemas políticos e a criarem mecanismos para exigir soluções aos seus governantes. Por tais meios, estruturava-se e emergia uma *koinóthes* – comunidade *poliades*, comunhão da força da população de poucos recursos.

Percebemos que por uma necessidade de defesa de território, esses agricultores e pequenos proprietários, adquiriram armas, aumentaram o seu prestígio social e força política resultando na falange *hóplita*, composta em sua maioria por cidadãos do segmento médio - *zeugita* (8).

Os *hóplitai* representavam diretamente essas mudanças, pois de maneira distinta às hordas guerreiras que lutavam de maneira individual, como nos descreve Homero na *Ilíada*; os *hóplitas* combatiam a pé e tinham sua força estruturada na disciplina e na *ordem unida* resultando na coesão da falange. Na guerra, a técnica do uso do veículo de combate, por se mostrar ineficiente em romper as fileiras compactas de *hóplitas* praticamente desaparece. Entretanto, a cavalaria, que também se mostrava ineficaz em enfrentar isoladamente fileiras de lanças compactamente perfiladas, mantém o privilégio de representar a elite militar. O grupo se destaca dos demais segmentos censitários, devido ao prestígio, grande propriedade de terras, nome de família e como descendentes da aristocracia guerreira cantada por Homero (9).

Todas as inovações emergentes, tanto político-administrativo quanto político-militar, que se realizaram no plano funcional motivadas pelo espírito agonístico helênico, contribuíram em determinadas proporções para uma radical mudança na *teoria política* vigente à época. A *palavra* deixou de possuir um caráter de verdade absoluta como nos tempos em que o *anax* (10) a pronunciava soberanamente, para torna-se a palavra-debate entre idéias muitas vezes contraditórias que deveriam ser calcadas na argumentação lógica e racional. O público para qual ela seria dirigida, tornava-se seu grande juiz (11).

Assim podemos demonstrar em linhas gerais, como se estruturou na sociedade helênica, sobretudo na comunidade ateniense, a participação do cidadão na vida política e da guerra. Entendemos que em se tratando dos helenos, não há meios de dissociar a política da guerra assim como o legado que os antigos gregos deixaram às gerações ocidentais. Fato observado na sentença de Clausewitz ao afirmar que: “a guerra era a continuação da política com a entre mistura de outros meios (12)”.

Ao falar em política não há como deixar de citar Aristóteles em sua clássica definição de: “o homem é um animal político (13)”, aonde político vem do verbo *politizo*- civilizar, referindo-se a vida dedicada a *polis*.. Na comunidade dos atenienses do século V a.C, essa relação entre guerra e política era bastante tênue, uma vez que os *hóplitas* em combate eram os mesmos cidadãos que votavam nas *ekklésias*. Para os atenienses do período clássico, não haveria mal

maior que impedi-los de guerrear em defesa da terra dos ancestrais ou impedi-lo de contribuir nas deliberações da comunidade *poliades*.

O homem que tombasse no fragor da batalha em nome da sua comunidade poderia estar tornando-se um imortal. Observemos estes versos do poeta Tyrtaios: *E ele que caiu entre os campeões e perdeu sua doce vida, faz seu tributo para honrar sua Cidade, seus pais e seus pares (compatriotas) com lanças transpassadas ao peito. Assim, o largo tórax, aguarda o choque do combate semelhante aos seus antepassados, que lamentaram pelos órfãos deixados. Sua tumba imponente é motivo de orgulho para todas as suas gerações posteriores, e suas crianças posteriormente correram para honrá-lo. Sua brilhante Glória é que seu nome não saia da memória do seu povo e seja sempre lembrado. Ele é um imortal ainda que esteja caído e morto sobre o chão. Quando alguém perguntar quem ali está? Ouvirá como resposta de que: ali jaz um homem bravo que lutou duramente com a fúria digna dos deuses por suas crianças e por sua Terra (14).*

As citações como no poema apresentado, nos permitem compreender a necessidade que os helenos tinham em resgatar o cadáver do soldado morto em ação de combate. Necessidade que pode ser atribuída a dois pontos fundamentais: primeiramente garantir a possibilidade de que homenagens em agradecimentos prestadas àqueles que lutaram pela liberdade dos helenos e pela sobrevivência da sua comunidade. A segunda observação associa-se com a possibilidade de familiares e amigos dos mortos de guerra possam atenuar a dor da perda com uma despedida e rituais fúnebres. A afirmação encontra sua base na religiosidade helênica, pois segundo acreditavam; aqueles que não recebessem os ritos fúnebres adequados estariam impossibilitados de entrar no Hades (15) e como resultado essa alma ficaria vagando como um espectro sem um paradeiro (16).

Através desta proposição, encontramos a oportunidade para melhor compreender porque Telêmaco na *Odisséia* mostrava-se tão empenhado em obter notícias quanto ao paradeiro de seu pai *Odisseu* (17) e o desespero do rei troiano Priâmo em recolher o cadáver do príncipe Heitor, em posse de Aquiles (18). A recepção do modelo pode ser visto junto aos sacerdotes cristãos que acompanham frações de tropas junto às batalhas e as razões de ser tão importante aos seguidores desta fé, receber a *Extrema-Unção* (19) antes da morte. A historiografia mostra que por razões semelhantes à pólis dos atenienses, puniu com a pena-capital os estrategos, embora tenham sido vitoriosos na batalha naval *de Arginusa* (406 a. C), mas não resgataram os corpos de seus marinheiros mortos que se encontravam sobre as águas em alto mar e nem procuraram pelos que se achavam na condição de náufragos (20).

Como pudemos observar, em alguns casos, as ações que não estavam em conformidade com a lei poderiam resultar em punições severas. Nas articulações políticas, por exemplo, o indivíduo necessitaria ter um poder de persuasão e eloquência muito acentuado para se manter no cenário político sem que sofresse algum tipo de sanção. O pesquisador José Antônio D. Trábulsi, afirma que no período clássico grego, muitas vezes uma disputa política, não se limitava a sair vitorioso nas assembléias. Havia necessidade de retirar, ou seja, “*havia mobilização para excluir o adversário da vida pública (21)*”. A afirmação nos

permite apreender que as leis nem sempre eram seguidas categoricamente como podemos atestar no caso dos marinheiros de Arginusa.

Inclusive deixa-nos a possibilidade de admitir que elas fossem empregadas conforme interesses de grupos políticos. Um exemplo disto seria a lei do *Ostracismo* (22) estabelecida por Sólon (23), inicialmente criada com a intenção de punir aqueles que não contribuíssem para por fim a conflitos internos ou que atentassem contra a ordem da comunidade. Entretanto, no V século a.C. vinha sendo utilizada como instrumento de exclusão dos políticos e adversários da vida pública (24).

A disputa política entre Tucídides e Péricles, duas eminentes personalidades da sociedade ateniense no século V a.C., nos aponta para rivalidade entre facções políticas e nos permite afirmar que as diferenças políticas não atingiam o plano pessoal. Péricles é descrito por Tucídides como uma figura incorruptível e o único capaz de liderar a *polis* ateniense naquele momento difícil em que a *Guerra do Peloponeso* (25) assolava a Ática (26). Entretanto, considerava a existência de erros em alguma das suas medidas administrativas e as criticava duramente nas *eklésias*. Sobre tudo reconhecia o valor da maestria política de Péricles em lidar com os atenienses. Por essa razão afirmou que em Atenas no governo de Péricles, era uma democracia somente no nome, sob seu comando mais parecia uma aristocracia na qual o primeiro entre os cidadãos governava os demais (27).

Plutarco destaca a excelência destas duas personalidades, ressaltando que Tucídides acusava Péricles de comprar o apoio popular com medidas que dilapidavam o tesouro público em obras colossais gerando popularidade, mas que não tratava dos verdadeiros problemas da *pólis*. Medidas tais como: fomentos para a participação junta aos espetáculos, distribuição de terras para as camadas menos providas de recursos e o incentivo a participação nos negócios públicos. Os adversários de Péricles acusavam-no também, de usar o apoio do *demos* para se opor politicamente aos integrantes do Areópago (28), como deixa transparecer a citação: *Péricles entrou em luta política com Tucídides, assumindo os riscos e perigos, por um ostracismo; ele obteve o banimento de seu adversário e a dissolução do partido que lhe fazia oposição* (29).

Afirmamos que o *Ostracismo* pode ser considerado um dos maiores temores dos atenienses de prestígio. Isto pelo fato de que o *Ostracismo* impedia o indivíduo de recursos exercer a qualidade que o classificaria como cidadão segundo as concepções aristotélicas, podendo ser vítima não só o banimento, mas também de *atimia* - desonra gerando a perda dos direitos políticos.

Peter Jones, afirma que o ateniense orgulhava-se exageradamente de seu respeito pela lei e pela justiça, por esta razão no século VI e V a.C., estar em estado de *atimia* equivaleria a estar fora das leis da *polis*, portanto, seria aconselhado ao condenado abandonar o território ático.

A vítima de *atimia* poderia ser morto ou roubado sem que ele ou sua família recebesse algum tipo de reparação; não poderia pronunciar-se nas *eklésias* nem nos tribunais; votar e ser votado para cargos públicos; entrar nos templos ou na *ágora*; qualquer pessoa que o visse em qualquer desses lugares poderia prendê-lo. Em casos particularmente graves essa sentença poderia se estender também aos seus descendentes (30).

Concluimos que a morte física pode não significar tirar a vida do indivíduo, basta observarmos os exemplos apresentados anteriormente nos quais aqueles que pareceram no campo de batalha permanecem vivos na memória dos familiares e na comunidade *poliade* ao qual pertenciam. Em sentido adverso a morte política representava a morte social que gerava, não só a exclusão da vida pública, mas também a exclusão social pelo fato de não ser lembrado como herói na memória dos atenienses.

Notas

- (1) Ílion: nome pelo qual os Antigos Gregos conheciam o reino de Tróia. W. Blegen, distingue *Ílion* de *Tróia*, segundo suas afirmações *Ílion* designaria a fortaleza, a cidade; e *Tróia* a região. Apude: BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega Vol. 1*. Petrópolis, editora Vozes 1997, p. 98.
- (2) VERNANT, Jean Pierre. *As origens do pensamento Grego*. Bertrand Brasil, 1994, cap II, p. 15.
- (3) Yvon Garlan. Cap. II. *O Homem e a Guerra*, em VERNANT, J. Pierre. *O Homem Grego*. Lisboa: Editorial Presença, 1994, p. 50.
- (4) VERNANT, Jean Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. RJ: Bertrand Brasil, 1994. Cap. II, p. 15.
- (5) Xenofonte, *Econômico*. v 5. Apude, VERNANT, J. Pierre. *O Homem Grego*. Editorial Presença 1994, p. 66.
- (6) Ibid. *O homem Grego*. Editora Presença 1994. p. 57.
- (7) Id. *As Origens do Pensamento Grego*. Bertrand Brasil 1994, Cap. III, p. 31. Vernant, afirma que o termo Ágora, lembra a assembléia e guerreiros reunidos em formação militar. Declara ainda que entre a antiga assembléia guerreira e a assembléia de cidadãos nos Estados Oligárquicos, e a Eclésia democrática percebe-se uma espécie de linha contínua.
- (8) Indivíduos da terceira camada censitária estabelecida por Sólon (I. H. 8, 5.26), eram pequenos proprietários de terras, com recursos suficientes para possuírem uma junta de bois. JONES, Peter. *O Mundo de Atenas*. Martins Fontes 1997, p. 261.
- (9) VERNANT, J. Pierre. *O Homem Grego*. Editorial Presença 1994, Cap. II, p. 63.
- (10) O Ánax seria uma espécie de representação das divindades junto ao mundo dos homens, e por esta razão assumiam as funções de líder político, chefe de Estado e líder religioso.
- (11) VERNANT, J. Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Bertrand Brasil 1994, Cap. IV, p. 35
- (12) CAUSEWITZ, Carl Von. *On War*. (trad. J. J. Graham) Londres 1908, I, p. 23. Apude, KEEGAN, John. *Uma História da Guerra*. Companhia das Letras 2002, p. 19.
- (13) Aristóteles. *A Política*. Livro I. 1256a.
- (14) Tyrtaios, *O anotecer de um Hoplita*. Apud. HANSON, Victor Daves. *The Classical Greek Battle Experience*. London and New York 1998, Cap. 2, p. 40.
- (15) Reino dos Mortos segundo os antigos gregos.
- (16) HANSON, Victor Daves. *Por que o Ocidente venceu: massacre da Grécia Antiga ao Vietnã*. Editora Ediouro 2002, p. 54.
- (17) HOMERO. *Odisséia*. Tradução de Silveira Bueno. São Paulo. Atena Editora 1957, passim.
- (18) Id. *A Ilíada*. XXIV, passim
- (19) Última bênção executada pelo sacerdote, pedindo a Deus compaixão pela alma do cristão nos momentos finais de vida.
- (20) Xenofonte. *Helênicas* I, VV 26-38.

- (21) TRABULSI, José Antônio Dabdab. *Ensaio sobre a mobilização política na Grécia Antiga*. Editora UFMG 2001, p.82.
- (22) Pena em que o indivíduo era punido com pena de banimento da Ática por um determinado período, normalmente dez anos. Porém sem perda de seus bens. PLUTARCO. *Vida de Aristides*. v 7- 6, apude TRABULSI, José Antônio Dabdab. *Ensaio sobre mobilização na Grécia Antiga*. Editora UFMG 2001, p.100.
- (23) “Aquele que numa guerra civil não pegar em armas com um dos partidos, perde as prerrogativas e não participa da cidade”. ARISTÓTELES. *Constituição de Atenas*. VIII, 5.
- (24) Cf. nota 20.
- (25) Conflito envolvendo a polis dos Atenienses e a pólis Espartana em uma disputa pela liderança política na região Ática. Embora tenha havido períodos de trégua O conflito durou vinte e sete anos (431 a 404). Havendo dois períodos de tréguas, 423-422, quando Brásidas, conquistou cidades sob influência ateniense. Destas destacamos Anfípolis, a qual se encontrava sob proteção de Tucídides. Este incidente foi um dos fatores responsáveis por seu ostracismo (exílio). O outro período de tréguas deu-se de 421 a 418 a.C., que não perdurou por cinquenta anos como propôs a assinatura do *Tratado de Nícias*, Cf. Tucídides, V; vv 18-27-37-43-46.
- (26) JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do Homem grego*. Martins Fontes 2003, pp. 465-466.
- (27) PLUTARCO. *Vidas Paralelas: vida de Péricles*, v 9.
- (28) PLUTARCO. *Vidas Paralelas: vida de Péricles*, vv 9 - 14.
- (29) Id. *Katélyse de tèn antitegmenen hetaireían*. Apude TRABULSI, José Antônio Dabdab. *Ensaio sobre a mobilização política na Grécia Antiga*. Editora UFMG 2001, p. 113. Devemos esclarecer que somente integravam o Tribunal do Areópago os anciãos de famílias tradicionais da comunidade ateniense.
- (30) JONES, Peter. *O Mundo de Atenas*. Martins Fontes 1997, pp 230-231.

A RELIGIÃO DE AMARNA: RELIGIOSIDADE NA ANTIGUIDADE E A APROPRIAÇÃO NA ATUALIDADE

Carlos Eduardo da Costa Campos (NEA-UERJ)

Visamos aqui demonstrar que as práticas religiosas no Egito antigo durante o período do faraó Akhenaton (1350 e 1332 a.C) parecem sofrer alterações conceituais tendendo para uma visão de mundo monolátrico, na qual um único deus celestial é reconhecido e o casal real Akhenaton e Nefertiti assumem um caráter sagrado, assim passam a ser os interlocutores da vontade de Aton na terra. Através dessa análise os estudiosos da atualidade realizam uma correlação do passado *amarniano* e das outras formas de religiosidade egípcia com os cultos e religiões monoteístas que ainda existem na atualidade.

Erik Hornung, em *“Akhenaten and the Religion of Light”* (1999), reconhece o período amarniano como *“a mais excitante época na história egípcia,”* o que através da egiptomania serve de pano de fundo para novelas e filmes históricos. Vemos assim que, apesar de todo potencial que as informações decorrentes das pesquisas realizadas possam vir a trazer para a reconstrução histórica do Antigo Egito, é exatamente o “excitante” que vem à mente do pesquisador no momento de caracterizar essa época, despertando seu interesse, emoção, e estimulando o desenvolvimento de seus estudos.

O eixo central de nossa pesquisa consiste no estudo sobre a religião de Amarna e através da compreensão desta refletiremos sobre as implicações da religiosidade egípcia em nosso tempo presente. É notório que através dos tempos as sociedades realizam uma releitura do passado para dar respostas as questões atuais que não estão sendo sanadas. Este fato ocorre em vários setores, assim ocorrendo também na esfera religiosa. Com isso vemos apropriações das culturas antigas através de representações. Seja na apropriação das imagens egípcias como no tarô egípcio, nos rituais ou até mesmo na utilização de elementos dessa cultura antiga para finalidades estéticas o que vemos é uma busca de uma relação com o passado. Essa procura pelo passado pode ser processada segundo a visão da professora Margareth Bakos, em três vertentes as quais seriam a egiptomania, a egiptofilia e a egiptologia. Vejamos sua definição:

A “egiptofilia”, que é o gosto pelo exotismo e pela posse de objetos relativos ao Egito antigo. A “egiptomania”; que é a reinterpretação e o re-uso de traços da cultura do antigo Egito, de uma forma que lhe atribua novos significados; e, finalmente. A “egiptologia”, o ramo da ciência que trata de tudo aquilo relacionado ao antigo Egito. (BAKOS, 2004).

A *egiptomania* pode ser compreendida como a reutilização dos elementos egípcios fora do seu contexto. Com isso podemos perceber o uso desses símbolos nas tatuagens, nas jóias e na própria ornamentação das casas, entretanto essa utilização não visa inserir estes elementos no contexto de antes servindo em muitos casos apenas para um objetivo estético. Já a *egiptosofia* é a procura dos elementos antigos para inseri-los dentro do contexto mais próximo do qual eles seriam empregados anteriormente. Este é o caso das sociedades secretas como a Maçonaria, a Rosa Cruz e a Astrum Argenteum or Silver Star, por exemplo, que

buscam no sagrado egípcio uma ligação com a sua filosofia de vida e sua espiritualidade. Hornung define a egiptosofia como sendo “o estudo de um Egito imaginário visto como fonte profunda de toda ciência (tradição) esotérica”. (HORNUNG, 2005. pág. 03).

É necessário ressaltar que como nossa pesquisa é centrada na religião de Amarna. Com isso devemos primeiro compreender o contexto em que foi criada. Portanto precisamos conhecer o Faraó Akhenaton, que foi um indivíduo a frente do seu tempo e condenado pelos seus oponentes como o “*Rei Herético*” (READFORD, 1987. pág. 01).

Akhenaton teve sob sua responsabilidade a conclusão de um projeto político iniciado por seus predecessores (Thutmés IV e Amonhotep III) cujo objetivo político é interpretado por alguns historiadores como sendo o enfraquecimento do poderoso clero de Amon, a imposição e manutenção de um deus único. Assim ocorre a possibilidade de ser este o seu objetivo maior. Se, entretanto, somou a isso elementos relacionados à devoção religiosa, de cunho pessoal, tal fato não deve ser visto como camuflagem dos objetivos principais de um projeto que na realidade não era só seu, mas também de toda uma dinastia que buscava contemplar a um novo deus dinástico.

A “revolução religiosa” criada por Akhenaton possivelmente pode ter abalado as estruturas de sua época, já que na hierarquia social o próprio Faraó era uma espécie de revolucionário. Temos, portanto, que a perspectiva proposta nesta pesquisa sobre a monolatria de Akhenaton como de relevância para o pensamento religioso antigo e representando uma especificidade na espiritualidade do mundo antigo que pode ter gerado um desconforto ou um clima de instabilidade entre os diversos segmentos sociais.

Para legitimar as suas propostas podemos ver que o faraó se valeu de elementos que estavam fixados já no pensamento religioso do egípcio. Este pensamento era baseado no Mito, na Religião e na Magia. Através de um culto oficial denominado Festival-*Sed*, Akhenaton se valeu da iconografia, dos textos sagrados, das práticas religiosas e da encenação para legitimar sua ação (e o poder divino) para os dois mundos (o mundo celeste e o humano). Contudo o uso do Festival-*Sed* como prática realizada por ele para se legitimar no festival não representou uma grande novidade para aquele período, posto que outros monarcas como Hatshepsut e Amonhotep II, já haviam o praticado.

Através de uma análise realizada sobre esse culto religioso podemos detectar que o ideal religioso de Akhenaton encontrou eco nos demais segmentos sociais egípcios. Os ritos funerários anteriores a Akhenaton poderiam deixar os indivíduos preocupados com o dia em que fizessem a passagem para o mundo inferior, no qual enfrentariam um julgamento e passariam por diversos obstáculos.

Na religião de Amarna o faraó Akhenaton poderia ter a função de guiar o indivíduo para que ele fosse absorvido ao deus Aton, sem punições ou julgamentos. Um provável indício é a iconografia de Aton no lugar dos deuses funerários nas tumbas do período simplificando a religião. Este fato citado demonstra a importância de Akhenaton tendo características divinas para este culto solar e seus ritos funerários. Após uma análise mais profunda veremos que essa religião simplificaria o rito funerário e pode ter se popularizado devido essa ausência de julgamentos e castigos.

Além dessa simplificação dos ritos funerários o faraó fundou uma nova cidade para o novo deus dinástico rompendo mais uma vez com o contexto anterior a ele de pensamento religioso. O local que o Akhenaton optou pela fundação de sua nova cidade situa-se entre Mênfis e Tebas, na margem direita do Nilo e recebeu o nome de Akhetaton (“o horizonte de Aton”). Atualmente este local é conhecido como Amarna. Nesta cidade Akhenaton ergueu templos para Aton com uma arquitetura, cuja é completamente diferente de outros templos da XVIII Dinastia: visto que eram feitos com vários pátios ao ar livre que levavam ao altar do deus. Sendo dedicado a uma divindade solar, é possível que não fizesse sentido para o faraó que houvesse escuridão nas salas; uma estrutura ao ar livre permitia a presença dos raios de Aton.

A troca do nome e da titulação do rei que deixa de usar o nome do deus Amon (em seu nome Amonhotep) para ser $\frac{3}{4}$ o filho de Aton ou o Aton vivo $\frac{3}{4}$ o qual passou a se chamar Akhenaton parece não ter sido realizada antes podendo ser considerada como uma novidade para aquele período. Essa mudança de nome — uma prática de valor mágico — fazia parte do projeto político-religioso de modo a centrar as atenções no seu pai o deus Aton em detrimento de Amon - Ra. Como filho de Aton, o faraó seria responsável para levar a diante o culto ao deus além de sua própria “política de governo”.

É necessário lembrar, que apesar da utilização de ritos pelo faraó para legitimar sua política religiosa o período amarniano é marcado pelo pouco uso de mitos e conceitos da cosmogonia e da cosmologia, para explicar a criação do mundo. Possivelmente por querer romper com a tradição houve uma simplificação desses ritos e mitos. Akhenaton poderia estar buscando demonstrar que Aton era primordial e único por si, assim criou um novo pensamento religioso sobre a criação do mundo. Essa cosmogonia é vista através do Hino de Aton onde vemos a explicação da criação sendo realizada por Aton como um deus que brilha e que e da à vida a todos os seres. Assim apesar da aparente ausência de mitos na religião de Amarna no hino ao deus Aton é possível encontrar elementos mitológicos relativos à criação.

A relação de Aton com o monarca é de pai para filho sendo o faraó intermediário entre o deus e os homens. Contudo o próprio faraó se diviniza e passa a ser um deus na terra ao lado de sua esposa.

Adore o Rei (Akhenaton) que é único como o Disco (Aton), onde não há nenhum outro ao seu lado! Então ele te concederá uma vida em felicidade para o coração, com o sustento que ele está acostumado a dar! O Reinado é central, único, indivisível. Ele está na Terra e no Céu, solar em origem e manifestação. Ninguém pode escapar de seu poder, exigências, ou obrigação. (GENEVA, 1976) Apud (READFORD, 1987, pág.180)

Através de uma profunda análise podemos perceber que o casal real possui grande importância dentro deste culto. Afinal o casal representaria os aspectos masculino e o feminino de Aton.

Aton seria um deus primordial criador de si mesmo e do mundo, segundo a visão que Akhenaton apresentava. Seria o responsável pela formação do mundo físico e dos meios de subsistências para este mundo continuar em ordem.

O deus passa a ser compreendido por duas fórmulas nos primeiros anos de seu reinado (1-9) segundo Grandet, como: “*Ré-Horákhti que se alegra no horizonte no horizonte [céu] em seu nome [na sua qualidade] de Chu [a luz] que está no Aton [disco solar].*” (GRANDET, 1994, p.14)

Com esta fórmula vemos o Deus sendo representado nas imagens iconográficas como antropomórfico com corpo de homem semelhante de Akhenaton e cabeça de falcão com o disco solar sobrepujado. Contudo essa imagem de Aton pode ter sido modificada após os primeiros anos de reinado através da solidificação da religião e do amadurecimento das idéias do faraó. Assim as imagens de Aton podem ter começado a ficarem mais abstratas sendo compreendidas na forma de um disco solar ou globo e sua compreensão passou a ser expressa pela fórmula: “*Ré, o soberano do horizonte, que se alegra no horizonte no seu nome de resplendor [Chut] que vem de Aton.*” (GRANDET, 1994, p.14)

Através das duas fórmulas propostas acima podemos refletir que a visão de Akhenaton sobre Aton pode ter se modificado ao longo do seu reinado. Antes Aton se apresentava nas formas antropomórficas assim como os deuses politeístas e os tolerava. Com o passar do tempo os deuses passam a não serem mais aceitos mesmo que esse abandono ao politeísmo não tenha sido total houve uma grande campanha por parte do faraó e com isto a imagem do próprio Aton pode ter sido modificada se transformando em um elemento mais abstrato como o Disco Solar, assim se diferenciando das formas tradicionais que representavam os deuses.

Nenhuma verdade pode provir de ninguém, mas do Rei e sua verdade é inteiramente incontestável: nenhum deus, mas só o sol, nenhum templo em processo, nenhum ato de culto, mas a oferenda rudimentar, nenhuma imagem de culto, nenhum antropomorfismo, nenhum mito, nenhum conceito de manifestação em uma constante mudança de um mundo divino. (READFORD, 1987, p.169).

Alguns pesquisadores argumentam que existiam, três deuses no culto de Akhenaton: um deus no céu na figura de Aton e dois deuses na Terra personificados pelo casal solar Akhenaton e Nefertiti. O casal real era de grande importância dentro da religião de Amarna, visto que representavam a dualidade de Aton e nesse caso formavam a tríade do deus Aton o qual governaria o céu enquanto o casal solar se incumbia da Terra organizados da seguinte forma no diagrama triangular: ATON (topo)/AKHENATON (do lado esquerdo)/NEFERTITI (do lado direito).

A ilustração abaixo apresenta Akhenaton e Nefertiti no convívio do lar (GRALHA: 2002, 144) demonstrando assim a relevância do casal real para o culto solar. Através desta figura podemos observar os raios solares saindo do disco solar e tocando em Akhenaton e Nefertiti. Essa cena representa o deus Aton tocando no casal sagrado e como pode ser observado eles são os indivíduos mais próximos do deus, visto que os raios não tocam nas filhas do casal.

Ao refletirmos sobre a iconografia construída pelo faraó é possível que ele tivesse usado de cenas como essa para legitimar o seu poder divinizando o casal real, pois estes são os únicos a terem o contato direto com o mundo sagrado de Aton, já que os raios costumam atingir somente o casal real e algumas vezes as

filhas deles. E o outro quadro ilustra a relação de Aton com Akhenaton pode ser compreendida através desta teogamia (GRALHA: 2002, 56).



Ilustração 01: O casal solar no convívio do lar

Com os fatos abordados acima, o termo “*monoteísmo*” usado pela historiografia francesa, para denominar esse período de constituição do pensamento mítico-religioso amarniano, momento em que o Egito esteve mais próximo do culto ao deus único, acabou perdendo o seu sentido real. O que é apontado pela academia nos estudos atuais como modelo religioso adotado por Akhenaton é a monolatria. Esse conceito é muito estudado e pode ser desdobrado nas formas de *Henoteísmo*, que é definido pelo professor *Ciro Flamarion* “como a concentração da atenção num único deus em um contexto de politeísmo não negado, havendo muitos deuses admitidos na crença e no mito”. (CARDOSO, 1999, p.63).

Assim segundo uma perspectiva, este conceito poderia se aplicar à religião de Amarna cujo deus específico é Aton convivendo com as outras divindades reinantes em todo Egito nos primeiros anos do reinado de Akhenaton. Uma outra forma dessa monolatria seria o *Kathenoteísmo*, um conceito usado pelo professor *Ciro Flamarion Cardoso* que o define como “a concentração do interesse num deus de cada vez, também sem negar o politeísmo” (CARDOSO, 1999, p.63).

Tal prática religiosa acontecia simultaneamente nos diversos templos nos quais eram realizados diariamente variados cultos. Ao mesmo tempo em que um sacerdote concentrava suas intenções num deus único e específico os outros concentravam ao mesmo tempo em outros santuários sua intenção num deus específico objeto de culto desses, assim realizando um culto simultâneo, porém para os seus deuses próprios. Contudo essa prática não estava negando as outras divindades nem o deus dinástico.

O que podemos perceber é que tanto o *Kathenoteísmo* como o *Henoteísmo* são tipos de *monolatria*, pois admitem a coexistência de outras divindades, já para o *monoteísmo* não pode haver essa relação com outros deuses visto que o deus é único e primordial.

É importante ressaltar que o período Amarniano devido sua especificidade foi muito estudado o que gerou diversas interpretações sobre o que poderia ser essa revolução espiritual. O que podemos perceber através desses estudos é o surgimento de pensamentos holísticos sobre a figura de Akhenaton. Uma dessas

visões holísticas que podem ser encontradas é a hipótese de Akhenaton e Moisés serem o mesmo indivíduo. Assim após a sua abdicação ele teria ido com seus seguidores para uma nova terra onde cultuariam um deus único de fato. O que não é coerente com a documentação existente sobre Akhenaton e sobre Moisés. Essa visão pode ser encontrada na obra *“Moisés e Akhenaton: a História Secreta do Egito no Tempo do Êxodo”* de Ahmed Osman.

Outra visão holística está presente na relação da religião do faraó Akhenaton, com a religião liderada posteriormente por Moisés, que é abordada por Christian Jacq, na obra *“Akhenaton e Nefertiti o Casal Solar”*. Neste livro podemos analisar o conjunto de similitudes estabelecidas, por Jacq onde uma das possibilidades propostas pelo autor é a influência do considerado “monoteísmo” produzido por Akhenaton sobre as idéias de Moisés.

Essas similitudes entre Akhenaton e Moisés são apresentadas pelo autor através das mesmas relações com o divino e a mesma maneira de oferecer aos outros a revelação que lhe havia sido concedida. Há uma busca de ambos pelo conhecimento de um deus, diferente de todos os outros, que é o único criador do céu e da terra, controlador de toda natureza, com um ideal de justiça e de retidão. Ainda sobre estas idéias vemos o salmo 104 da Bíblia, portando partes que poderiam — segundo Jacq e Hornung — ser do Grande Hino ao deus Aton. Assim segundo essa perspectiva, por meio de meio da Bíblia, o pensamento de Akhenaton teria se imortalizado. Contudo, essa visão holística não se encontra bem fundamentada para o seu uso, devido às faltas de documentos que possam dar credibilidade a este pensamento.

É importante frisar que há um outro autor denominado, James K. Hoffmeier, que possui uma visão mais fundamentada e acadêmica sobre a relação de Akhenaton e Moisés. Em sua obra *“Israel in Egypt”* ele aborda que havia uma prática no Reino Novo de acolher pessoas de fora do Egito. Assim através dessa prática de integrar estrangeiros na corte do faraó, Moisés poderia ter tido um forte contato com a cultura egípcia. Podemos refletir então que Moisés poderia ter adquirido informações até mesmo sobre a religião de Amarna o possibilitando estabelecer uma relação de contato entre as suas idéias e o ideal religioso de Akhenaton

Um fato importante a se mencionar é que a dinastia dos raméssidas direcionou uma política mais expansionista e guerreira que a política diplomática e menos voltada para a guerra desenvolvida por Akhenaton. Assim os templos erguidos por este faraó para Aton foram desmantelados para a construção de novos templos dedicados a outros deuses, em especial a Amon. As imagens de Akhenaton e Nefertiti passaram a ser desfiguradas e seus nomes foram apagados talvez como uma prática mágica ou até mesmo como uma forma de apagá-los da memória do povo egípcio.

Em suma seja através da egiptomania, da egiptosofia ou das sociedades secretas o período amarniano é sempre resgatado e passa a ser uma importante fonte para entender o pensamento religioso egípcio. O que nos importa é a especificidade da revolução espiritual que a religião de Amarna provocou no antigo Egito e a sua importância que faz os indivíduos do nosso tempo recorrerem a ela e as outras formas de religiosidade egípcias.

O que podemos perceber é que o passado monolátrico que Akhenaton construiu através do deus único Aton e da importância do casal solar para o culto de Amarna acabou contribuir para as ações e as idéias daqueles cujas novas concepções místicas e religiosas teriam por base o passado amarniano.

Bibliografia

- BAKOS, M. *Egiptomania*. São Paulo: Paris Editorial, 2004.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. *Deuses Múmias e Zíguratts*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- GRALHA, Julio César Mendonça. *Deuses, faraós e poder: Legitimidade e imagem do deus dinástico e do monarca no antigo Egito*. Júlio César Mendonça Gralla. Rio de Janeiro: Barroso Produções Editoriais, 2002.
- GRANDET, *Hymnes de la Religion d' Aton*. Paris, Ed: du Seuil, 1994
- HARTOG, François. *O espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.
- HOFFMEIER, James K. *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*. Ed: Oxford New York, 1999.
- HORNUNG, Erik. *Akhenaten and the Religion of Light*. NY: Cornell Univ. Press, 1999.
- _____. *The Secret Lore of Egypt*. Ithaca (NY): Cornell University Press, 2001.
- JACQ, Christian. *Akhenaton e Nefertiti o Casal Solar*. s/l. Ed: Hemus s/d.
- OSMAN, Ahmed. *Moisés e Akhenaton: a História Secreta do Egito no Tempo do Êxodo*. s/l. Ed: Madras, 2005.
- READFORD, Donald B. *Akhenaten The Heretic*. New Jersey, Ed: Princeton, 1987.
- SHAFER, Byron E. (org). *As Religiões no Egito Antigo- Deuses mitos e rituais domésticos*. Tradução: Luis Krausz. . São Paulo, Ed: Nova Alexandria, 2002.

A SACRALIDADE NOS TRATADOS ENTRE ROMA E CARTAGO 509-279 A.C.

Fabrício Nascimento de Moura (NEA/UERJ)

“Nada se rompe mais facilmente do que a palavra de um homem”.

Thomas Hobbes

Ao desenvolvermos nosso trabalho buscaremos estabelecer as bases das relações amistosas que Roma e Cartago mantiveram durante quase três séculos por meio de tratados. Estes documentos podem ser encontrados na obra História, do historiador grego Políbios.

Contudo, uma peculiaridade nos chama a atenção, quando observamos mais de perto o desenvolvimento destas relações: a presença da religião e seus rituais.

De maneira geral em Roma, a religião e o Estado não se separam. Constitui a base de sua existência, a condição de seu porvir. Embora esta ligação estreita entre Estado e religião não seja uma exclusividade romana, há uma diferença de espírito básica que a distingue em relação a outros povos da antiguidade: apenas em Roma observa-se uma meticulosidade jurídica, uma minúcia formalista com que se interpretam as obrigações culturais. (AYMARD & AYBOYER, 1993: 271).

Nesta concepção antiga da religião, eram bastante variadas as formas pelas quais homens e deuses se relacionavam. Estas muitas vezes podiam lembrar as Relações Internacionais: a humanidade e a divindade são como duas nações que realizam trocas e que muitas vezes respondem a uma pressão com outra pressão. Assim podemos dizer ainda que criticava-se os deuses como criticamos o governo hoje. (VEYNE, 1990: 229).

O senado romano era quem detinha a mais alta autoridade em relação à religião pública: oficializava certos cultos estrangeiros, reprimia as superstições que punham em risco a segurança do Estado e consultava os Augures (1) antes de reunir comícios ou promulgar leis (2) (WATTEL, 1992: 83).

O sentimento religioso era, antes de tudo, percebido como a justiça para com os deuses: a execução do ritual obedecia a fórmulas precisas e exatas a fim de induzi-los a cumprir o que deles se espera (AYMARD & AYBOYER, 1993: 259).

Uma das maiores conquistas dos juristas modernos foi reconhecer a ligação que a religião e o direito mantinham entre si. O direito, neste caso, era moldado por elementos considerados mágicos e religiosos (BLOCH, 1966: 121).

Depois desta breve descrição de algumas particularidades da religião romana podemos agora buscar compreender também as bases da função sacerdotal e suas principais características. Afinal, um colégio específico de sacerdotes conduzia as práticas religiosas que envolviam as declarações de guerra e a ratificação dos tratados de paz.

Os sacerdotes romanos eram todos aqueles que realizavam atos culturais para uma determinada comunidade. Além disso, eram os detentores do direito sagrado, que só por eles podia ser administrado e desenvolvido. Nesta função, os sacerdotes eram auxiliados pelo senado. O sacerdócio era o exercício de uma autoridade religiosa, onde o poder de iniciativa comportava os aspectos rituais do culto ou controle do sistema religioso. O cargo de sacerdote somente podia ser ocupado por cidadãos durante a *res publica*. Em Roma não se tornava sacerdote

quem o desejasse: embora o sacerdócio não fosse uma questão de vocação, era antes de tudo, uma questão de estatuto social. Apenas aqueles que estavam destinados por seu nascimento ou por seu estatuto exerciam as funções sacerdotais (SCHEID, 1992: 52-53). Estas funções eram, portanto, confiadas a todos aqueles que eram, ou tinham sido, regularmente eleitos como magistrados ou sacerdotes do povo romano. Entretanto os sacerdotes distinguiram-se dos magistrados por uma divisão das tarefas rituais e pela competência jurídica, sem esquecer, que alguns sacerdotes, pelas suas atitudes rituais, representavam os poderes, as qualidades e a função do seu ‘senhor divino’, o que os magistrados só faziam excepcionalmente, e em especial quando encarnavam a antiga plenitude do poder público e sagrado na celebração do triunfo decorrente de uma grande vitória militar. (SCHEID, 1992: 56).

Vale lembrar ainda que as atividades religiosas não impediam que os sacerdotes levassem uma vida normal de cidadãos, sem interrupção da carreira política que os poderia levar, por exemplo, a se ausentar de Roma ou a comandar um exército. Entretanto, ao contrário do que se possa imaginar, as funções místicas não faziam dos sacerdotes intermediários entre a cidade e os deuses. Eram, antes de tudo, administradores e conselheiros religiosos junto aos poderes públicos. Estas características, contudo, não são verdadeiras para todos. Os sacerdócios romanos representavam uma série de instituições justapostas, surgidas em datas diferentes e correspondendo a preocupações diversas, em suas origens, seus princípios e sua organização. (AYMARD & AYBOYER, 1993: 263).

Existia em Roma, na verdade, uma grande variedade de colégios sacerdotais, o que tornaria quase impossível uma exposição completa de suas características. (AYMARD & AYBOYER, 1993: 263). Entretanto, um destes colégios é bastante importante para o desenvolvimento do nosso trabalho: trata-se do colégio dos *Feciais*.

Este colégio sacerdotal limitava-se a designar alguns de seus membros para executar os ritos, sem os quais não poderia haver guerra “justa ou piedosa”, isto é, declarada segundo as formalidades do direito humano e religioso, nem tratado válido; para a guerra, um deles lançava um dardo em território inimigo; quanto ao tratado, era ratificado ao sacrificar-se um animal, neste caso um porco, com o uso de um *sílex* (3) sagrado (4). A guerra – e a paz – possuía um caráter religioso e ritualístico, particularmente acentuado entre os romanos, através do *ius fetiale* e que teve um papel importante na representação ideológica da sua expansão imperialista. (GUARINELLO, 1988: 11).

Antes de buscarmos as características principais desta forma distinta do direito romano, precisamos entender as bases do controle de sua política externa. É importante ressaltar que para Roma o estado não era um “poder inalcançável” que se opunha ao indivíduo. Daí ser denominado pelo nome de sua coletividade “*populus Romanus*”. Durante um certo período a questão do Direito Internacional acabou por desaparecer em virtude da “*Pax Romana*” (5) que era uma paz imposta onde quase não havia igualdade entre Roma e os estrangeiros, este, na maioria dos povos antigos, era considerado inimigo. As normas de aspecto internacional se desenvolveram no *ius gentium* (6) e no *ius fetiale*. Aqui nos ocuparemos deste último.

O *ius fetiale* era uma forma de direito específica utilizada pelos romanos no desenvolvimento de suas “relações internacionais”, constituído pelo conjunto de normas utilizadas nas relações com as nações estrangeiras e que tinham um aspecto religioso e jurídico. Era o chamado “direito público externo” de Roma. Não podemos dizer que esta era uma forma verdadeira do Direito Internacional, visto que era um direito nacional de Roma e não compartilhado por outras cidades-estado. O colégio sacerdotal dos *feciais* desenvolvia ao mesmo tempo funções religiosas, políticas e jurídicas e uma de suas obrigações era a de observar o cumprimento das normas do “direito internacional”. Assim, como vimos, eles intervinham nos principais atos da vida internacional, como na declaração de guerra ou nos tratados de paz. (MELLO, 1994: 48; 49; 50).

A presença da sacralidade nos tratados entre Roma e Cartago foi descrita por Políbios. Em 509 a.C., os romanos prestaram juramento por Júpiter Lápis e nos tratados subsequentes – em 306 e 279 a.C. – por Marte e Quirino.

Os romanos conheciam muitos deuses Júpiter, cada um dotado de uma característica cultural, ou de um templo ou altar (7). (AYMARD & AYBOYER, 1993: 257). A partir do desenvolvimento e do fortalecimento das estruturas políticas da cidade romana, Júpiter ocupou lugar cada vez mais importante na religião romana. De maneira geral esta divindade garantia a fidelidade aos tratados e presidia as “relações internacionais” por intermédio do já citado colégio dos *feciais*. (GRIMAL, s/d: 261). Assim, Júpiter garantia a justiça, o direito e a lealdade jurada, além de ocupar o lugar de protetor do Estado e de suas vitórias (BRANDÃO, 1993). Assim, Júpiter Lápis era considerado um deus fetichista (8) representado por um *Sílex*, se dúvida vestígio de antigo culto ao machado nos primórdios de Roma. Políbios descrevia assim o ritual de juramento a esta divindade:

“Se eu cumprir meu juramento, sejam meus todos os bens; se eu agir de maneira contrária em pensamento ou ações, permaneçam todos os outros homens seguros em sua própria pátria sob suas próprias leis e na posse de seus próprios bens, com seus templos e túmulos, e somente a mim me joguem fora, como faço agora com esta pedra”. (Dizendo estas palavras finais ele lança a pedra à distância com a sua mão). (Políbios III, 25).

Marte, que também encontramos na ratificação dos tratados, é um deus muito antigo na religião romana, e muito embora identificado com o Ares grego, preexistiu em solo itálico ao deus helênico. Embora ainda desperte controvérsias (9), Marte é considerado por muitos mitógrafos como deus da vegetação em épocas mais remotas. Assim ele teria assumido, no princípio, um papel de protetor do trabalho agrícola e de seus produtos. Apenas na época clássica, Marte passa a ser visto como deus da guerra. (BRANDÃO, 1993). Era também o deus da primavera, já que a guerra normalmente começava no fim do inverno. Era o deus da juventude, pois a guerra, e atividade de homens jovens. (GRIMAL: s/d, 261). As duas peculiaridades relativas a Marte podem indicar, de acordo com nossas análises o duplo caráter dos tratados concluídos: comercial e militar afinal, a economia romana deste período era essencialmente agrícola e as relações externas da *res publica* passariam a se relacionar com a atividade bélica.

A outra divindade mencionada por Políbios é Quirino. Uma das hipóteses mais aceita acerca das características de Quirino é a que o relaciona aos produtores agrícolas. Ao lado de Júpiter e Marte, formava uma antiga tríade romana (10), onde cada um representava uma classe social: o primeiro, a classe dos sacerdotes e o segundo, a classe guerreira e Quirino representava a classe dos agricultores. (BRANDÃO, 1993). Esta hipótese reforçaria a idéia de que as cláusulas do tratado foram estabelecidas por uma determinada classe, que visava atender às suas necessidades. É possível verificar esta possibilidade ao perceber que os tratados entre Roma e Cartago definem, sobretudo as regras para o comércio entre as duas cidades-estado, bem como as bases para o emprego das forças militares nas proximidades da península itálica e na costa da Líbia e ao norte de Cartago.

Mas quais seriam os possíveis significados teóricos de toda esta religiosidade? Temos aqui três questões que merecem destaque: o sacrifício, a sacralidade da palavra e o juramento.

O antropólogo Renè Girard defende para o sacrifício presente nas religiões antigas a hipótese da substituição. As sociedades procuram desviar para uma vítima relativamente indiferente, uma violência que talvez pusesse em risco sua própria sobrevivência (11). Entretanto, esta substituição não pode ser revelada. Os fiéis não conhecem o papel desempenhado pela violência. Para este desconhecimento é necessário o emprego da teologia do sacrifício: acredita-se então que um deus reclama sua vítima; é para apaziguar sua cólera que o sacrifício é realizado. (GIRARD, 1990: 20). Assim, no caso em que estudamos o sacrifício teria a função de reafirmar a intenção de paz que se ratificava entre Roma e Cartago.

Por outro lado, a palavra sagrada traduz uma idéia de verdade quando relacionada a questões jurídicas, qualificando, nos diversos campos onde é testificada, um tipo determinado, pronunciado sob condições precisas, por um personagem com funções específicas. A palavra aqui considerada só adquire sua validade mediante o emprego de uma conduta para a qual convergem determinados valores simbólicos. A todo momento, a linguagem verbal se entrelaça com a linguagem gesticular. É a atitude do corpo que confere sua potência à palavra. A palavra empregada em um ritual adquire uma força que age em virtude de sua própria eficácia. Assim o aspecto mais importante deste tipo de palavra é a eficácia. A palavra, uma vez articulada, torna-se uma potência, uma força, uma ação. Neste caso a decisão tomada não é uma decisão em vão e a palavra dita não é gratuita, ela adquire valor de “verdade”. Esta verdade estaria relacionada a confiança que vai do homem até um deus, ou à palavra de um deus. Esta noção de exatidão está também freqüentemente ligada ao juramento, correspondendo a *Fides* romana. (DETIENNE, 2000, 33; 34). Para citar um exemplo bem próximo, basta lembrarmos o juramento que descrevemos acima: o ato de “jogar a pedra” é o que confere valor de verdade às palavras que estão sendo ditas.

Mesmo diante de todo este arsenal ritualístico para garantir o cumprimento dos tratados, Roma acabou por entrar em conflito com Cartago ignorando por completo estes e outros documentos. Qual seria a explicação teórica para este fato? O filósofo inglês Thomas Hobbes será usado aqui para tentar solucionar esta

questão. Para Hobbes é possível que se descumpra um *contrato* (ou tratado, em nosso caso) desde que surja um fato novo após a ratificação do mesmo e que por algum motivo desperte a vontade de não cumprir. Assim, ao vislumbrar o crescente avanço de Cartago pela Sicília, após a expulsão de Pirro (12), Roma, por temer um inimigo poderoso tão próximo aos seus domínios, decide ignorar todos os acordos de amizade e cooperação (inclusive militar) que havia firmado até então. Esta prática também será repetida no período entre a 1ª e a 2ª guerra púnica.

Ainda de acordo com Hobbes, os homens costumam tecer juramentos porque as palavras apenas não possuem força suficiente para obrigar os homens a cumprirem seus acordos, principalmente quando não existe um poder coercitivo colocado acima deles. Segundo o filósofo, não há nada que seja capaz de reforçar qualquer acordo de paz contra as “tentações da avareza, da ambição, ou do desejo forte”. Hobbes define desta maneira o juramento:

“Juramento é uma forma de linguagem acrescentada a uma promessa; pela qual aquele que promete exprime que, caso não a cumpra, renuncia à graça de Deus, ou pede que recaia sobre si mesmo a sua vingança. Era assim a fórmula pagã, que Júpiter me mate, como eu mato esse animal (13)”.

Entretanto, o juramento não obriga ao cumprimento do acordo. O fundamental neste caso é que o objeto do tratado seja possível de ser cumprido, o que Hobbes chama de *legítimo*. Acordar o que é impossível não é um pacto válido. E em sendo legítimo, um acordo estará ligado aos deuses, com ou sem o juramento. Um acordo ilegítimo, por sua vez não pode ser vinculado a nada (quer aos deuses, ou aos homens), mesmo que sob juramento.

Notas

(1) Os Áugures formavam um colégio sacerdotal encarregado de consultar os Livros Sibilinos, uma coleção de antigos oráculos. Pelo fato de anunciar o futuro, este colégio adquiriu grande prestígio junto à camada mais supersticiosa do *Populus Romanus*.

(2) A convergência do sagrado e da política foi causa de inúmeros conflitos entre patrícios e plebeus: a secessão do monte Sacro, em meados de 493 a.C., conferiu direitos políticos à plebe e esteve na origem de um separatismo religioso que se manifestou na construção de um templo dedicado a Ceres, para contrabalançar o domínio dos patrícios sobre a tríade capitolina é um exemplo. O culminar desta “luta de classes” foi a adoção de duas leis tribuniárias dos anos 149-145 a.C. sobre a eleição dos sacerdotes. (WATTEL: 84).

(3) O Sílax era um machado duplo, símbolo de uma autoridade que dava aos antigos reis de Roma um poder de vida e morte. O cerimonial que envolvia este machado foi trazido da Ásia Menor pelos etruscos, pois ali o machado era, desde tempos imemoriais, o símbolo da divindade suprema. (ROSTOVTZEFF, 1983: 31).

(4) Tito Livio (*História de Roma*, I, 23; 24) descreve com detalhes os rituais desenvolvidos pelos Feciais nas declarações de guerra e nos tratados de paz.

(5) *Pax* significa “pacto” e sempre foi necessário para haver relações pacíficas com outras cidades-estado, independentemente de uma convenção especial. (MELLO, 1994: 47).

(6) O *Ius gentium* era a forma do direito romano que os estrangeiros podiam invocar. Com a finalidade de facilitar as relações comerciais com estrangeiros, os romanos admitiam que certas normas do seu direito fossem aplicadas aos estrangeiros. (MELLO, 1994: 48).

- (7) Havia os políticos, como o grande deus da cidade; os deuses celestes, que normalmente designavam fenômenos naturais; e os militares. (AYMARD & AYBOYER, 1993: 257).
- (8) Os deuses fetichistas normalmente designavam certos objetos, como o Júpiter Ferétrio, o deus da árvore onde se suspendiam os despojos do inimigo. (AYMARD & AYBOYER, 1993: 257).
- (9) Pierre Grimal, embora atestando a engenhosidade desta teoria, descarta sua unanimidade. Junito Brandão, por sua vez, defende esta idéia.
- (10) Georges Dumézil constatou a existência de outras tríades na religião indo-européia, análogas à romana, onde cada divindade representa uma categoria social. (BRANDÃO, 1993).
- (11) Esta violência “intestinal” pode ser as desavenças, os ciúmes e as disputas entre os próximos, por exemplo, que permeiam as sociedades e suas relações. (GIRARD, 1990: 21).
- (12) Pirro, rei do Épiro, assolou a península itálica ao vencer inúmeras batalhas contra os romanos. O epitoto ameaçou também as possessões cartaginesas na Sicília.
- (13) Aqui Hobbes cita um trecho do ritual celebrado pelos *Feciais*, descrito por Tito Livio.

O LUGAR DO ESTRANGEIRO NA ATENAS NO FINAL DO SÉCULO V A C.
Felipe Nascimento de Araújo (NEA/UERJ)

Nosso trabalho de pesquisa busca analisar o estrangeiro na Atenas Clássica através dos conceitos teóricos de identidade de Kathryn Woodward, que coloca a diferença, seja ela de cunho político ou sócio-cultural, como o principal conceito para definir a noção de identidade de uma determinada sociedade e/ou indivíduo que nela está inserido. A partir deste pressuposto, a autora coloca a afirmação de identidade como uma forma simbólica de representá-la, ou seja, a noção de identidade se baseia na afirmação/distinção do que determinada cultura não é. Um exemplo claro é a afirmação: “sou brasileiro”, dentro dessa afirmação encontramos um acentuado número de negações, se eu sou brasileiro, não sou norte-americano, não sou europeu, não sou africano entre outras. É importante colocar que a afirmação das identidades é historicamente construída, fato que a torna específica. Percebemos que em certas temporalidades a emergência de uma “identidade nacional” foi necessária para um determinado povo em um momento de crise, um exemplo utilizado por Woodward são os conflitos na península Balcânica entre os sérvios e os croatas.

Tema sobre identidade é abordado por Stuart Hall, em seu trabalho “a identidade cultural na pós-modernidade”, na qual o autor coloca que a identidade só se torna uma questão relevante a ser levantada quando a própria se encontra em estado de crise, pois a noção de identidade sempre é tida tanto pela população quanto para o indivíduo, como sendo algo de caráter fixo. Nos dias atuais, o conceito de identidade no mundo ocidental pós-moderno se encontraria em crise, talvez, devido à crescente expansão da globalização, que traz diversas ao confronto diferentes culturas e resulta na aproximação de distintas formas de apreender a existência. O resultado, dentro de diversos campos social e cultural na sociedade nos aponta para a fragmentação e a pluralização de identidades.

Tais fatos fomentam questões e nos levam a uma reflexão, uma análise histórica, pois, estamos procurando compreender nossa atualidade, investigar as raízes da sociedade humana dentro da História. O que nos leva a afirmar que não há nada de novo em torno da globalização e da “crise de identidade” que ela traz ao realizar o encontro de diversos grupos étnicos. Um exemplo disso são os grandes impérios culturais formados na Antiguidade ocidental, como a grande união dos povos do Oriente em meio ao Império medo-persa e o processo de romanização empreendido por Otavio Augusto com a pax Romana que também atingia o Oriente. Desse modo, sempre observamos determinadas culturas sobrepujando e/ou se fundindo em relação às outras, estabelecendo múltiplas relações de contatos entre etnias e culturas.

Indo à Grécia, nossa área de interesse, observamos que a cidade-estado Atenas, durante o período clássico, guarda certa semelhança com as atuais metrópoles globais, pois era uma cidade essencialmente cosmopolita. Diversos imigrantes de outras cidades-estado gregas, ou até alguns indivíduos vindos do Oriente e outras regiões, residiam em Atenas como homens livres, mais desprovidos de direitos de cidadania, participando da sociedade principalmente nas atividades comerciais e agrárias. É importante considerar que uma outra parte dos estrangeiros eram escravos provindos das guerras.

Temos como proposta analisar o lugar social do estrangeiro em Atenas, como era visto pelos habitantes possuidores da cidadania, qual era o *olhar* que a democracia destinava para tais indivíduos, considerados estrangeiros, e por vezes bárbaros. Interessa-nos a discutir como a identidade étnica ateniense se relaciona com a idéia do não cidadão.

O corte temporal escolhido foi o relativo ao final do século V, período após a derrota na Guerra do Peloponeso. Atenas foi tomada pelos oligarcas que começaram a empreender perseguições aos indivíduos contrários ao regime oligárquico entre eles os estrangeiros. Esse fato foi delimitado com o objetivo de ilustrar os mecanismos pela qual a “inclusão” do estrangeiro ocorre dentro da sociedade ateniense.

O estrangeiro não residente na cidade de Atenas recebia uma denominação e colocação, *xénos* -plural *xenói*, termo que possuiria significado aproximado de hóspede e amigo, ou seja, alguém com quem se têm laços de amizade dos quais decorrem deveres e direitos recíprocos. A divindade do panteão grego que protegia os estrangeiros e hóspedes era Zeus Xênios..

Porém, existia uma outra categoria de estrangeiro, o que residia na cidade. Na maioria das cidades-estado grega este era conhecido como *métoikos* “com residência”, plural *metoikoi*. Na língua portuguesa a palavra aproximada seria o termo “meteco”, que é extensamente usado nos livros escritos no idioma português. A definição de Peter Jones para seu significado é a seguinte: “*estrangeiro residente, ou seja, cidadão não-ateniense que morasse por mais de um mês em Atenas. Sujeitos ao serviço militar e aos impostos especiais, mais proibidos de ter propriedades fundiárias na Ática, os metecos eram responsáveis por grande parte do comércio*” (JONES, Peter. V. 1997, p. 376).

Nessa citação observamos haver certa importância do meteco dentro da Grécia no que se refere às atividades comerciais, pois, mesmo sendo um indivíduo sem direitos dentro do espaço da *pólis*, este era parte da estrutura econômica dentro da sociedade. Em outras palavras se representavam como homens de negócios que viviam sem exercer seus direitos políticos, como por exemplo, a participação em *ekklesias*.

A democracia ateniense tinha a necessidade de interagir com os metecos, pois estes participavam dentro da coletividade dos cidadãos como a atividade de comércio e a economia agrária. M. Austin e P. Vidal-Naquet citam: “*a pólis dos cidadãos não pode existir sem a presença dos estrangeiros*” (apud. CASSIN, Bárbara. 1993, p. 16). Atenas em certo ponto, não se contentava absolutamente em apenas tolerar a presença de estrangeiros como também a encorajava ativamente.

Tal dado nos induz a questionar: porque os estrangeiros livres, que eram possuidores de notório valor junto a polis dos atenienses prestando serviços militares valiosos, pagando impostos e participando extensivamente do comércio, não eram favorecidos com o processo de aquisição de direito semelhante ao cidadão ateniense?

Primeiramente torna-se necessário observar a definição de identidade para um cidadão ateniense, que estava diretamente relacionado com sua noção do *que* ele representava no mundo, do *ser* que ele era. No caso, vemos a noção de

identidade totalmente ligada ao conceito do local em que o indivíduo pertence por nascimento, sendo a polis o principal determinante. A cidadania estabelecia a identidade do *cidadão ateniense* possuidor de direitos em sua *koinonía*..

É importante lembrarmos que a cidadania não era algo concebido como sendo de caráter fixo e imutável, mais sim determinada a partir de leis que variam de acordo com o período estudado. A partir do século V, com as leis de Péricles, o principal pré-requisito para ser um cidadão ateniense foi possuir pai e mãe atenienses, os que não possuísem eram, por definição, excluídos da cidadania. Não sendo fixa, uma vez concedida à cidadania, esta estaria passível de ser perdida com a *atimia* ou algum delito grave realizado contra a pólis. Dessa forma, a cidadania se constitui como sendo uma *construção simbólica (1)* que determina a identidade do indivíduo.

Poderia acontecer, mais era extremamente excepcional que os cidadãos aprovassem pelo voto que um *métoikos* ou um *xénos* recebesse a cidadania ateniense como recompensa por um serviço extraordinário prestado a democracia. Porém, esse sentimento do ateniense em relação ao estrangeiro não se constitui algo aproximado da segregação que se pratica contra minorias atualmente, mais sim como sendo um sentimento de inclusão na sociedade em determinados setores onde a condição de métoikos é protegida desde que suas obrigações com os impostos e serviços à polis sejam cumpridas. A posse de terras, a participação na *ekklesia* e os direitos político-jurídicos de um cidadão ateniense eram negados ao meteco, mais sua importância à sociedade era reconhecida, pois o meteco ganhava uma limitada participação nas atividades de cidadãos com suas obrigações com a *pólis*, como os já citados serviços no exército e o imposto de guerra.

Para melhor entendermos mecanismos da cidadania ateniense, é vital e necessário analisarmos o desenvolvimento da chamada democracia ateniense, bem como seus desdobramentos ao longo da História. Um acontecimento notório da História da democracia que trouxe sérias consequências aos estrangeiros foi o período do fim da Guerra do Peloponeso, onde foi houve um golpe oligárquico que deu origem à Tirania dos Trinta.

A democracia ateniense, segundo alguns autores, atingiu a sua máxima no século V, com a ascensão de Atenas junto a Liga de Delos e a atuação de Péricles como *primeiro entre os cidadãos*. A vitória dos helenos, liderados por Atenas na Guerra de Salamina em 490 e na Guerra da Maratona em 480, nas Guerras Médicas contribuiu para o crescimento da hegemonia ateniense em relação às outras cidades-estado gregas. Esse e outros fatores de desavenças fomentaram a Guerra do Peloponeso de 431 a 404 a.C.

Com a vitória de Esparta na guerra, encontramos, no início do século IV, uma Atenas mergulhada dentro de uma profunda crise acarretada pela derrota. Dentro de inúmeras tensões existentes entre oligarcas e democratas na cidade, seguiu-se imediatamente um golpe *oligárquico* em Atenas apoiado pelos espartanos, aonde é redigida uma nova constituição por trinta pessoas, substituindo assim o antigo conselho. Essa forma de governo é denominada como a Tirania dos Trinta, que estabeleceu em Atenas um verdadeiro regime de terror, onde diversos cidadãos são executados e presos além de ser empreendida uma larga perseguição aos metecos.

Claude Mossé, em seu livro *Atenas a História de uma democracia*, utiliza como fonte um discurso escrito pelo orador meteco Lísias alguns anos após os acontecimentos, que pronuncia contra Erastoténes, responsável pela execução de seu irmão Polemarco:

“Teógnis e Pisão declaram no Conselho dos Trinta que, entre os metecos, havia os que eram hostis à constituição. Era, diziam, um excelente pretexto para se conseguir dinheiro sob a aparência de dar um exemplo. A cidade estava sem recursos e o poder tinha necessidade de fundos. Não tiveram trabalho em convencer os outros vinte que tinham em conta de nada a vida das pessoas e em alta conta o dinheiro, que disso auferiram. Decidiram então prender dez metecos e, entre eles, dois pobres, a fim de poderem assegurar, ao público, que a medida havia sido ditada não cuspidez mais no interesse do Estado, como todo o resto. (...)”(MOSSÉ, Claude. 1993, p.78).

Analizando o discurso, percebemos que ele descreve a situação referente ao conflito existente entre os metecos e os oligarcas que estavam no poder no período do final do IV século. É importante citar a condição de Lísias - um rico métoikos que, assim como outros, não concordava com o governo dos Trinta e sua constituição - para observarmos como os métoikoi possuíam consciência política e certa forma de participação dentro da opinião pública, mesmo não possuindo cidadania. O fato de muitos possuírem riqueza pode ser citado como uma das razões pela qual não são considerados como sendo indivíduos exteriores à sociedade e ao governo atenienses.

O contexto da época da Tirania dos Trinta foi marcado pela proibição na entrada da cidade a todos os que não estavam na lista dos Três Mil, os homens que, teoricamente gozavam do benefício da plena cidadania. Tais indivíduos se refugiaram no Pireu ou então seguiram para o exílio. Lísias vivia no Pireu, assim como outros metecos ricos e cidadãos democratas contrários ao regime dos Trinta. Posteriormente, através da liderança de Trasíbulo, que era soldado exilado em Tebas após lutar pela restauração democrática, conseguem se apoderar do Pireu.

A participação dos metecos nessa batalha contra a Tirania dos Trinta estabelece um sentimento de inclusão dentro do indivíduo estrangeiro, os possuidores de cidadania que lutavam ao seu lado olhavam a eles como legítimos lutadores da democracia, como constituindo cada um deles um verdadeiro cidadão ateniense. Isso pode ser afirmado devido à descrição de Xenofonte de que após a batalha de Muniqueia, onde as tropas dos democratas venceram os oligarcas da cidade, Trasíbulo teria prometido a isotelia a todos os seus combatentes não atenienses de seu exército, sendo metecos ou não. Já Aristóteles escreve que, acima da isotelia, Trasíbulo teria imposto um decreto dando a cidadania ateniense a todos os habitantes do Pireu, incluindo escravos. Porém, o decreto é acusado de ilegalidade por Arquinos, e nisso observamos a tradição dentro do conceito de cidadania/identidade ateniense. A inclusão de todo indivíduo não ateniense à cidadania era algo de caráter impensável, tanto que a acusação de ilegalidade do decreto *graphé paranomon* é aceita e Trasíbulo retira sua proposição. Devido à carência de informações não se sabe se a isotelia geral de todos os estrangeiros foi efetivamente atingida, Xenofonte não conta o que aconteceu seguido da promessa de Trasíbulo à seu exército. Bárbara Cassin afirma que “até

mesmo os metecos obtiveram sem dúvida, em sua maioria, apenas recompensas simbólicas por sancionar sua fidelidade à democracia, e Lísias, partidário caloroso da democracia somente a isotelia, pois não conseguira tornar-se cidadão em Atenas” (CASSIN, Bárbara. Op. Cit., p. 18). No caso, observamos que a participação e a importância do indivíduo meteco para a democracia era reconhecida e valorizada, sendo alguns, como Lísias, possuidores de isenção de impostos e de um reconhecimento dentro da área intelectual, como Aristóteles posteriormente. O benefício da cidadania continuaria sendo restrito para eles, mais nem por isso eles se deixariam de estar incluídos dentro da sociedade, sendo considerados aliados da democracia.

A partir das informações relativas aos conflitos ocorridos em 404 a.C entre os democratas e oligarcas, com extensa participação de metecos nos exércitos e na confecção de discursos posteriores, podemos concluir que o estrangeiro em Atenas possuía uma identidade étnica diferenciada em relação ao olhar do ateniense para “o outro”. Tal conclusão daria margem para diversas reflexões e questionamentos dentro da questão do “outro”, porém, este trabalho se compromissou principalmente com a narrativa dos principais fatos do período relativo ao final do V/início do IV século com o objetivo de fornecer uma delimitação do tema, bem assim como a definição de um objeto histórico a ser analisado com os conceitos teóricos apropriados.

É importante lembrar, além da realização da narrativa, a utilização do conceito de construção simbólica de identidade que buscou explicar em como a cidadania constituía a noção de ser um ateniense para o indivíduo. O que permite mostrar como a construção de símbolos em Atenas cria um lugar a parte para o estrangeiro partidário da democracia, ou seja, fora da cidadania mais dentro da estrutura social ateniense.

Nota:

(1) Conceito de simbolismo/construção simbólica explicado em SILVA, Tomaz Tadeu: 2000, pp. 10-18.

Bibliografia:

- BISPO, Cristiano P. de Moraes. *Narrativa, Identidade e Alteridade nas interações entre atenienses e etíopes macróbios nos séculos VI e V a.C.* Rio de Janeiro, 2006 (dissertação de mestrado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro. (circulação restrita).
- CASSIN, Bárbara et al. Gregos, *Bárbaros e Estrangeiros: a cidade e seus outros*. Rio de Janeiro: Ed.34, 1993.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- JONES, Peter V (org.). *O mundo de Atenas: Uma introdução à cultura clássica ateniense*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- MOSSÉ, Claude. *Atenas: a História de uma democracia*. Brasília: UNB, 3ª edição. 1997.
- SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença; a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000.

MITO E MAGIA NA VILA DOS MISTÉRIOS EM POMPÉIA SÉC I A.C. - I D.C.

Flávia C. L. de Almeida (NEA/SME)

O Grande Afresco da Vila dos Mistérios tem chamado a atenção de historiadores e arqueólogos, desde sua descoberta no início do século XX, suscitando diversas interpretações e teorias tanto na forma como este deve ser lido, quanto no que se refere à sua função. Se nele, através de uma leitura sequencial, a partir da parede norte, vemos a preparação de uma noiva para o matrimônio ou se, por outro lado, ampliando sua leitura e assim incluindo uma espécie de interatividade entre todos os seus elementos, e observando a existência de elementos específicos dos rituais de iniciação, encontramos de fato uma representação do rito dionisíaco com significado direto na religiosidade de seus moradores. Ligando, desta forma, o espaço e sua pintura a um local de Cultos de Mistérios.

A VILA

A Vila dos Mistérios situa-se a noroeste de Pompéia, fora dos muros da cidade. Propriedade de veraneio aparelhada para ser usada como unidade de produção agrícola e residência luxuosa, teve pelo menos três estágios construtivos: o primeiro datado de 80 a 70 a.C., o segundo da época de Augusto em 37 a.C. - 14 d.C., e o último, que coincide com um terremoto que abalou a cidade, aproximadamente 62 d.C., (KIRSCH, 1993, s.p.). Trata-se de uma vila rústica, cujo último proprietário, um liberto, aparentemente estava aparelhando com prensas para o vinho e uma bodega (MILLAR, org: 1988,129).

O TRICLINIUM

O *triclinium*¹, local onde o Grande Afresco se encontra, é um cômodo de 500 por 705 cm, com um grande pórtico de 299 por 327cm (parede oeste), uma pequena porta de 73 por 185cm (parede norte) e uma grande janela de 298 por 300 cm (parede sul). Está situado na ala sudoeste da Vila, próximo ao que parece ser uma área social da casa, e nele foram encontrados vários objetos de metal e duas ânforas de vinho (KIRSCH: 1993, s.p.).

O AFRESCO

O Grande Afresco é uma *megalografia*² identificada como pertencente ao 2º Estilo³ e datada entre 70 e 60 a.C., que representa o ciclo mitológico de Dioniso, estendendo-se por todas as paredes do *triclinium*. É um friso composto de painéis decorativos separados por colunas em *tromp l'oeil*⁴. O sentido de leitura parece se desenvolver num continuum a partir da porta pequena (norte), indicado pela posição dos personagens e direção dos movimentos, da esquerda para a direita (sentido ocidental de leitura). O *decór* empregado para emoldurar a pintura é cenográfico, dando a impressão de uma boca de cena onde a ação se passa.. Os personagens são distribuídos pelo friso sugerindo um relacionamento entre suas ações, pois as cenas não são isoladas dentro das colunas, utilizadas aqui apenas como fundo. Em muitos momentos um personagem toca partes do corpo do que vem a seguir, indicando que há uma grande cena em curso por todo friso. Não há

profundidade de campo e tudo se passa no primeiro plano da composição, que apresenta o mito de Dioniso, sob a perspectiva de um ritual de iniciação.

Em diversos locais do afresco há a repetição de uma figura feminina identificada como a *domina*⁵, possivelmente a dona da casa e idealizadora do afresco, sendo que por toda a imagem, não existem figuras masculinas que não sejam divinas ou míticas, excetuando-se a criança que lê o pergaminho, sugerindo ser um ritual cujos participantes são apenas mulheres. E a falta de *pathos*⁶ na face das personagens, confere á pintura um certo tom clássico.

DESCRIÇÃO DO GRANDE AFRESCO COMO RITUAL

Na parede norte vemos a *domina* entrando ao lado da porta pequena. Sua cabeça coberta, levemente inclinada para baixo, sugere o recato necessário para a apresentação de um sacrifício. Logo a seguir há um menino, que faz a leitura do ritual sendo encenado e, desta forma, dá as diretrizes do que irá ocorrer - o que ele lê é o mito de Dioniso, para, assim, guiar a representação, tal como é citado em Demóstenes (KRAEMER:1989,15). Sentada atrás dele uma mulher apóia a mão sobre seu ombro. Vemos então uma jovem, identificada como escrava, levando um prato com algo a ser usado na cena seguinte, onde a *domina*, sentada de costas para o espectador, prepara um ritual de purificação auxiliada por duas outras moças. O que elas purificam, no entanto, não pode ser visto pelo espectador. Esta cena é seguida pelo velho *Sileno*⁷ tocando lira e por dois jovens faunos: um tocando uma *siringe*⁸ e o outro brincando com um cabrito branco. Os caprinos aparecem no mito como o próprio deus metamorfoseado que, sob essa forma, esconde-se entre as ninfas para fugir da ira de Hera, deusa esposa de Zeus, pai de Dioniso. É também um animal usado para sacrifícios nos rituais. Ao lado deles a dançarina, com seu véu inflado de ar, num movimento muito comum em danças orientais com véu e não parece demonstrar receio ou qualquer sentimento mais extremado, apenas fitando ao longe,

A seguir, na parede leste, um *Sileno* segura um objeto que se assemelha a um espelho para que um fauno o observe, enquanto, acima deles, outro fauno levanta uma máscara de teatro, como se dissesse ao espectador que a encenação do mito é o rito. No centro, vemos Dioniso em abandono ébrio apoiando-se no colo de uma mulher, identificada como *Sémele*⁹ ou como *Ariadne*¹⁰ e também como a *domina*, devido a sua vestimenta. Ela segura parte de seu manto formando um coração em sua mão - o coração foi a parte do corpo de Dioniso que sobrou após seu desmembramento e com a qual foi magicamente reconstruído. Este gesto poderia ser um *symbola*¹¹, com o qual a *domina* seria reconhecida como iniciada. Próxima e abaixada, com uma espécie de boina e um bastão sobre os ombros, uma mulher descobre um falo num *liknon*¹². O falo é o símbolo do renascimento de Dioniso e o *liknon* referência à purificação ritual (KRAEMER, 1989, 15). Uma mulher alada, com uma couraça e coturnos, porta um flagelo, e parece usá-lo contra uma mulher de torso nu, ajoelhada e de cabelos soltos, que aparece já na parede sul, acolhida por uma mulher sentada, possivelmente uma sacerdotisa. A seguir outra sacerdotisa faz um movimento inclinado com um *tirso*¹³ em direção à bacante nua que porta um véu e dança em êxtase tocando címbalos. O *tirso* tem o mesmo significado do falo, e é um objeto que representa a possibilidade de fertilidade.

Interrompida pela grande janela, a representação continua com uma jovem donzela sendo preparada por uma outra mulher. Um cupido alado porta um espelho em cujo reflexo vemos a imagem da moça, muito embora a ótica não permita, na realidade, tal reflexo. No entanto, não há como saber se essa falha na ótica foi casual ou se possui algum objetivo simbólico. Compondo a mesma cena, mas no início da parede oeste um cupido olha atentamente a preparação da donzela.

Após o grande pórtico vemos a *domina* entronizada, olhando para longe, como quem pensa no passado.

Desta forma o afresco é um testemunho religioso, dos antigos cultos de mistério, e especialmente do Dionisismo, que era um culto muito comum à época em que o afresco foi realizado.

O CULTO DE MISTÉRIO DIONISIACO

O culto de Dioniso existia em muitos lugares, e se organizava de várias maneiras, tais como *thiasos*¹⁴, como o sacerdócio num templo ou mesmo com o praticante itinerante.

Em Roma, os Mistérios de Dioniso foram proibidos em 186 a.C., pelo Senado, devido a uma denúncia de corrupção, conspiração contra o Estado e assassinatos. Segundo o relato de Tito Lívio nos Anais de Roma, no século I a.C. (KRAEMER: 1988, 247-256), sete mil pessoas foram sentenciadas, através de denúncias anônimas. As mulheres participantes do culto foram entregues aos seus parentes e tutores para que fossem executadas em sigilo. O pânico relatado é em muito parecido com o causado por seitas contemporâneas, que, por sua característica secreta, são acusadas de atentar contra o poder instituído.

Os Mistérios eram considerados estrangeiros para os romanos e são apontados no caso específico de 186 a.C. como vindos da Etrúria, através de um carismático, e posteriormente, adaptados por uma sacerdotisa oriunda da Campânia, Pacula Annia, tomaram a forma orgíaca e secreta citada no texto. No entanto, sabe-se que qualquer culto estrangeiro era bem-vindo em Roma desde que não atentasse contra o poder instituído (BARNABÉ: 2006, 1). Significa dizer que em algum momento esse limite foi ultrapassado, embora todo o processo tenha se baseado em uma única denúncia, sem provas materiais.

A Religião Romana era de caráter público e seus ritos eram compartilhados por todos. Os papéis, no entanto, eram pré-determinados: ao sacerdote cabia officiar as cerimônias e ao cidadão cabia não trabalhar durante o curso destas (BARNABÉ: 2004, 5). Também tinha um caráter étnico, não havendo uma escolha: embora pudesse ser variada em seus rituais e divindades, o indivíduo era compelido a manter a religiosidade de seu grupo social, sua família e seu ofício. Até mesmo os escravos libertos passavam a assumir a religião de seus patrões (BARNABÉ: 2004, 6).

Com os Mistérios de Dioniso parecia acontecer o oposto: os iniciados agiam segundo seu desejo, atuando nas cerimônias, que aconteciam à noite, e longe dos olhos de não-iniciados, mantendo desconhecido o teor das iniciações. Muitos dos iniciados eram mulheres, e pessoas de classes sociais diversas, havendo assim uma possível inversão de papéis, ou uma ausência de preocupação com isso. Havia consumo exagerado de vinho e não havia regras de

comportamento estabelecidas. O Cônsul Postímio relata que há no culto um grande número de mulheres (que ele define como a origem de todo o engano) e de homens que se parece com mulheres (KRAEMER: 1988, 253).

A fundação mítica do povo romano se baseia no rapto das mulheres sabinas, uma etnia que deu origem inclusive aos samnitas, que habitavam Pompéia desde o século V a.C (REIS: 2003, 14). O que pode ser um indício da existência de um culto de Mistérios antigo e bem estabelecido na cultura local no período em que o Grande Afresco foi realizado. Além disso, há registro de colonos gregos e etruscos no século VI a.C., sendo os Mistérios de Dioniso uma manifestação religiosa trazida pela cultura grega, embora não se possa comprovar de fato a sua origem na Grécia. Isso pode ter facilitado a entrada dos Mistérios de Dioniso em Pompéia, visto que a cidade passou para o domínio romano somente após a rendição dos samnitas, no século III a.C. De um ponto de vista simbólico, as mulheres eram tão estrangeiras em sua origem quanto o culto de Dioniso, delas era esperado um papel muito específico e contido: eram consideradas eternas menores, tuteladas pelos pais, maridos ou outros parentes do sexo masculino. E, do homem era cobrada uma postura de masculinidade associada ao ideal do guerreiro que nunca se submete ao outro, nem entrega as suas emoções. As relações com pessoas de mesmo sexo eram toleradas, desde que não houvesse demonstração de fraqueza, e desde que se dessem hierarquicamente: o mais poderoso submetendo o que estava abaixo dele.

Tais valores não eram enfatizados pelos Mistérios de Dioniso, que segundo seu mito era um deus do abandono extático, que luta para ser reconhecido como divindade, filho de Zeus e Sémele, uma mortal, como visto em “As bacantes” de Eurípedes (por volta de 400 a. C.). Um deus que em seu séquito é acompanhado por mulheres enlouquecidas (menades), silenos, e toda a sorte de seres que transitam entre o mundo real e o mítico, e entre a natureza humana e animal. Dioniso é por excelência o deus da mistura: seja de classes sociais, de sexos, de espécies animais, não há exclusão. Ele é destruído e reconstruído, tal como Osíris na mitologia egípcia; metamorfoseado em animal (um cabrito, animal a ele dedicado), para ser escondido de Hera. Um deus que enlouquece e vaga pelo mundo ensinando os seres humanos o cultivo da vinha, para o deleite de deuses e mortais.

Portanto seria este afresco um indício de mudança no pensamento religioso pagão, transitando naquele momento histórico entre a Religião Romana do Estado de cunho ritualístico e étnico (BARNABÉ: 2004, 6) e uma conexão maior e direta do indivíduo com o mundo dos deuses? Afinal nele vemos uma mesma mulher que aparece, atuando como sacerdotisa de Dioniso e se colocando em posição igualitária ao deus (ao seu lado, levemente abaixo dela e entregue, sendo acolhido por ela).

Seria aquele espaço físico, o *triclinium* um espaço sagrado em que iniciações eram realizadas? As cenas representadas em tamanho quase natural teriam uma função de recriar o espaço mítico e misturar o mundo divino e mortal?

As imagens teriam um cunho de visões místicas, para o iniciado que ali adentrasse sob o efeito do transe, induzido pela ingestão do vinho e pelo ato de rodar (gesto muito comum em religiões em que o transe é desejado), visto que as cenas estão espalhadas pelo cômodo dando a impressão de uma seqüência, que se

fecha em um ciclo e que todos os personagens parecem se relacionar pelos seus olhares?

Qual o valor do Culto de Mistérios Dionisiacos no mundo antigo, especificamente entre os residentes de Pompéia? Qual a motivação, na atualmente, das tentativas de reconstruir esse culto assim como outros cultos de mistérios? Porque apesar de sua distância no tempo e seu desaparecimento, a espiritualidade contemporânea tenta resgatá-los?

Que fascínio fazia com que esses cultos fossem realizados, mesmo havendo decretos de proibições e, sobretudo, resgata-o da antigüidade colocando-o à luz de nosso tempo?

CONCLUSÃO

Desta forma, a interpretação da Vila dos Mistérios como o espaço de um *thiasos*, por sua organização semelhante a dos grupos neo-pagãos e com as formas atuais dos Mistérios de Dioniso é pertinente, para entender a espiritualidade antiga e a contemporânea. Assim como o Grande Afresco pode ser entendido como um testemunho histórico e estético de rituais ligados ao Culto de Mistérios Dionisiaco, levantando questionamentos a respeito de seu significado.

NOTAS

- (1) *triclinium*: palavra latina para denominar a sala destinada a refeições.(REIS: 2003, 8)
- (2) *megalografia*: grandes composições de personagens que representam imagens de deuses e cenas mitológicas (HUGONIOT, s.d.: 3)
- (3) O 2º *Estilo* é caracterizado por pinturas que imitam elementos arquitetônicos e frisos com grandes figuras. A base de gesso não possui relevos, e qualquer idéia de profundidade é apenas sugerida pelo uso da perspectiva (LING:1991, 23).
- (4) *tromp l'oeil*: maneira de pintar que simula figuras reais, sejam elementos arquitetônicos ou mesmo pessoas.
- (5) *domina*: palavra latina que significa “senhora”.
- (6) *pathos*: originalmente uma figura de retórica, usada em artes visuais como expressão clara e extrema de sentimento no rosto de um personagem.
- (7) *sileno*: sátiro mais velho.
- (8) *siringe*: flauta de Pã.
- (9) *Sémele*: a mãe de Dioniso.
- (10) *Ariadne*: companheira de Dioniso.
- (11) *symbola*: gestos ou palavras que podem identificar o iniciado(BURKERT: 1991, 68-69).
- (12) *liknon*: cesto utilizado para peneirar cereais e que nos Mistérios era usado como alegoria da purificação do iniciado (idem, 1991: 104).
- (13) *tirso*: bastão adornado com ramos de hera e uma pinha em sua extremidade, que era um objeto ligado ao deus Dioniso(ORPHIC HYMNS: XLIX-LI)
- (14) *thiasos*: grupo organizado de seguidores de Dioniso (BURKERT: 1991,45).

BIBLIOGRAFIA

- ARNHEIM, Rudolf. *Intuição e intelecto na arte*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- BARNABÉ, Luis Ernesto *Religião romana: revisões de conceitos e abordagens*, 2006.
in: <http://www.assis.unesp.br/semanadehistoria/pdf/luisbarnabe.pdf> capturado em 18/2/2007
- BERNABÉ, Alberto. *Tendencias recientes en el estudio del Orfismo*. Universidad Complutense: 1995.

- in: dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=912750&ordem=1&info=link. capturado em: 18/2/2007
- BURKERT, Walter. *Antigos cultos de mistério*, São Paulo, EDUSP, 1991.
- CABECEIRAS, Manoel Rolph de Viveiros. *Representações culturais e publicização da vida social na vida social na cultura latina: a mulher e o amor no "corpus ovidianum"*, in: Phoinix, Rio de Janeiro, 4:287-298, 1998.
- CARLES, Patrícia. *La Ville des Mystères ou Dionysos em villegiature*. 2006. in: <http://faustulus.free.fr/index.html> capturado em: 18/2/2007
- COULANGES, Fustel. *A cidade antiga*. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução a arquetipologia geral*. Martins Fontes: São Paulo, 1997.
- ELIADE, Mircea. *Dicionário de mitologia greco-romana*. Abril: São Paulo, 1976.
- _____. *O mito do eterno retorno*. Setenta: Lisboa, 1969.
- _____. *Mito e realidade*. Perspectiva: São Paulo, 1972.
- _____. *mythes, revê et mystères*. Gallimard: Paris, 1972.
- EURIPEDES, *As bacantes*. tradução de Eudoro de Sousa, Círculo do livro: São Paulo, 1988.
- FUNARI, P.P., *La grande fresque de la villa des mystères a Pompéi: mémoires d'une devote de Dionysos*. In: História, questões e debates, Curitiba, 34, 2001: 283-296.
- _____. e ZARANKIN, Andrés. *Abordages arqueológicos de la Vivenda Doméstica en Pompéia: algunas consideraciones*. in: Hêlade, 1(2), 2000:42-61
- HARDING, Esther. *Les mystères de la femme*. Payot: Paris, 2000.
- HAUSER, Arnold. *História social da literatura e da arte*. Martins Fontes: São Paulo, 1994.
- HUGONOT, Christophe, *L'agencement des images, le exemple de la Villa desMystères*, s. d.in: www.univ-tours.fr/ash/polycop/histoire/hugoniot/seance3.pdf capturado em: 18/2/2007
- (www.univ-tours.fr/ash/polycop/histoire/hugoniot/images/imgseance3/index.htm)
- HUYGHE, René. *Sentido e destino da arte*, São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- JOHNSTON, H.W. *The private life of the romans*, Foresman and company, 1932. in: www.forumromanum.org/life/johnston3.html capturado em: 18/2/2007
- KIRCH, J.H. Immo. *Vila dei misteri*: Bauaufnahme, Bautechnik, Baugeschichte. Inaugural-Dissertation Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultäten der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg, 1993. in: www.freidok.uni-freiburg.de/.../html/misteri-html. capturado em: 18/2/2007
- KRAEMER, S. Ross. *Maenades, martyrs, matrons and monastics: a sourcebook of women's religions in the greco-roman world*. Philadelphia: Fortress Press, 1989.
- LING, Roger. *Roman painting*. New York: Cambridge University Press: 1991.
- LURKER, Manfred. *Dicionário dos deuses e demônios*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- MILLAR, Fergus(org.), *El Imperio Romano y sus pueblos limítrofes: el mundo mediterraneo en la edad antigua*. Siglo XXI: México, 1988.
- ORPHIC HYMNS In: [www.theoi.com/classical E-Text/ Orphic Hymns2 .mht](http://www.theoi.com/classical/E-Text/OrphicHymns2.mht). capturado em: 18/2/2007
- REIS, Tatiana C. dos. Cortesã e domina: uma leitura baseada na representação plástica do corpo, no detalhe do afresco dos Mistérios em Pompéia. In: *Hêlade*, 4, 2003: 35-40.
- WILLIAMS, Brandy. *The woman's phallus: possession and power in the worship of Dionysos*: Washington, 1990.in: www.speakeasy.org/~bwilliam/dion.html capturado em: 18/2/2007

A ALMA EM PLATÃO (1)

José Provetti Junior (2)

A proposta deste artigo é apresentar ao leitor como Platão vivenciava o que chamava *alma* (*psyché*) e suas relações com o corpo.

A alma é considerada por Platão um *ser*. Na obra *Sofista*, a alma é um ser que é real por trazer em si a capacidade de sofrer e causar ações sobre qualquer coisa ou de qualquer coisa, caracterizando-se especificamente como uma espécie de poder motor:

(*Sofista*) *ESTRANGEIRO*: – *A seguinte: o que naturalmente traz em si um poder qualquer ou para agir sobre não importa o que, ou para sofrer a ação, por menor que seja, do agente mais insignificante, e não por uma única vez, é ser real; pois afirmo, como definição capaz de definir os seres, que eles não são senão um poder.* (PLATÃO, s/d: 139-140)

A alma é conduzida pelos princípios do desejo inato do prazer e pela opinião que deseja o que é melhor:

(*Fedro*) *SÓCRATES*: - *Devemos, além disso, examinar o seguinte: em cada um de nós governam e conduzem, e nós os seguimos para onde nos levam: um é o desejo inato do prazer, outro a opinião que pretende obter o que é melhor.* (PLATÃO, s/d: 142)

A característica principal da alma é a imortalidade. Possuiria também a capacidade de mover-se sem sair de si e de mover as demais coisas com as quais venha a manter contato.

(*Fedro*) *SÓCRATES*: - *Partiremos do seguinte princípio: toda alma é imortal, porque aquilo que se move a si mesma é imortal. O que a si mesmo se move, nunca saindo de si, jamais acabará de mover-se, e é, para as demais coisas que se movem, fonte e início de movimento.*

Concluindo, pois, o princípio do movimento é o que a si mesmo se move. Não pode desaparecer nem formar-se, do contrário o universo, todas as gerações parariam e nunca mais poderiam ser movidos. (PLATÃO, s/d: 151)

Platão afirma que há uma supremacia da alma dentre os demais entes no que respeita à sua participação no divino. A alma possui uma *Idéia* no chamado *mundo das Idéias* e nesta medida apresenta as mesmas características que as *Idéias*, ou seja, são **inteligíveis e incorpóreas**. Dessa maneira, as almas e as *Idéias* não são *encerradas em limites determinados mais ou menos rígidos* como nos informa Reale (2004:167-180), a respeito da percepção que os antigos tinham do conceito *incorpóreo*. Além disso, Platão reforça a concepção de que a alma é um fenômeno natural, como se vê no *Fedro* (s/ d: 152): *SÓCRATES*: - *A alma participa do divino mais do que qualquer outra coisa corpórea.* e como tal, alma e *Idéias* são elementos naturais da *phýsis* platônica com propriedades constitutivas semelhantes.

A alma seria guiada pela inteligência, que em grego pode ser expressa com os termos *noûs*, *sýnesis* e *diánoia* (como é visto em *Fedro* (PLATÃO, s/d:

153): *SÓCRATES: - A realidade sem forma, sem cor, impalpável só pode ser contemplada pela inteligência, que é o guia da alma.* Platão utiliza-se do segundo e do terceiro termos em seus diálogos para expressar o que nós entendemos por alma-mente, sendo que, em geral, *noûs* é empregado para designar a parte superior da alma, responsável pelo governo e gestão do complexo trino da alma, isto é, *pneuma* (alma apetitiva), o *thýmos* (alma irascível) e o *noûs*, enquanto vinculada a um corpo sensível.

A alma apresentaria carência de certo tipo de *alimento* para desenvolver-se, segundo Platão, e aquele seria obtido através de uma procissão que ocorreria no que o autor chama de *céu da verdade*, onde a alma seguiria um deus ao qual se afeiçoaria e se dedicaria à atividade de contemplação das Idéias. Vale ressaltar que a contemplação é uma ação ativa por parte da alma. Devido a sua própria estrutura, a alma não conseguiria contemplar o que Platão chama de *Ser Absoluto*, sendo necessariamente condenada a desconhecer e, por conseguinte, condenada à simples opinião e nunca acessaria a Verdade propriamente dita, conforme vemos no *Fedro*, (PLATÃO, s/d: 153) *SÓCRATES: - Todas, após esforços inúteis, na impossibilidade de se elevarem até a contemplação do Ser Absoluto, caem e a sua queda as condena à simples Opinião.*

Embora afligida pelo insucesso na contemplação do *Ser Absoluto*, a alma seria atraída fatalmente para o chamado *céu da verdade* devido à sua *carência alimentar*. Esse *alimento*, que seria o conhecimento verdadeiro das Idéias, geraria na alma o desenvolvimento e robustecimento de suas *asas*, que na simbologia platônica representariam a sabedoria e a inteligência conforme o ideal de *sophrosyné*, isto é, justa medida. Permitiria à alma o equilíbrio necessário para alçar um voo mais seguro na procissão junto aos deuses e, conseqüentemente, à libertação dos ciclos da palingenesia.

Conforme o *Fedro*, a alma seria perfectível, isto é, após sua criação pelo deus através da contemplação das Idéias e das experiências como alma encarnada em um corpo humano, a alma se robusteceria, se desenvolveria, apropriando-se cada vez mais dos recursos que sua memória lhe proporcionaria e, mais e mais ambientada às realidades verdadeiras, utilizar-se-ia dela de maneira a garantir-lhe a fuga dos ciclos palingenésicos:

(*Fedro*) *SÓCRATES: - A alma que nunca contemplou a verdade não pode tomar a forma humana. A causa disso é a seguinte: é que a inteligência do homem deve se exercer segundo aquilo que se chama Idéia; isto é, elevar-se da multiplicidade das sensações à unidade racional. [...] É somente fazendo bom uso dessas recordações que o homem se torna verdadeiramente perfeito, podendo receber em grau ótimo as consagrações dos Mistérios.* (PLATÃO, s/d: 154)

Para o autor a alma seria passível de vincular-se a um corpo de modo que justapondo-se a ele, à maneira de *uma ostra à sua concha*, vitalizá-lo-ia comunicando sua capacidade de movimento, conforme vemos no *Fedro* *SÓCRATES: - Não tínhamos mácula nem tampouco contato com este sepulcro que é o nosso corpo ao qual estamos ligados como a ostra à sua concha.* (PLATÃO, s/d: 155). A alma seria considerada como uma réplica miniaturizada do *kosmos* (universo compreendido como *phýsis*, isto é, o mundo dos homens, dos

deuses, dos mortos e o mundo natural, compreendido este por animais, plantas e minerais). Para Platão e seus contemporâneos, de maneira geral, a perfeita integração e interação entre os elementos da natureza permitia o estabelecimento de analogias comportamentais entre seus elementos.

A alma, por meio de sua vinculação aos corpos humanos, se utilizaria de uma linguagem. Para Platão (s/d: 175) (*Fedro*) SÓCRATES: - *Visto que a força da eloquência consiste na capacidade de guiar almas, aquele que deseja tornar-se orador deve necessariamente saber quantas formas existem na alma.*

Ora, pelo domínio das técnicas pertinentes aos fenômenos de linguagem que a língua grega proporcionava, a alma possuiria a propriedade de guiar outras almas tanto quanto a si mesma.

O acesso da alma ao conhecimento estaria diretamente relacionado ao uso de sua memória, acumulada ao longo de suas experiências, seja no *Hades* seja no mundo dos vivos, além de manter patente a ela sua origem divina e seu destino que é a perfeição, a excelência, a *arete* (excelência no que quer que o indivíduo se dedique).

Um aspecto importante para a pesquisa sobre a alma em Platão é que para ele, a alma seria construída por Deus de maneira a ser capaz de atingir perfeita simetria com os corpos como é visto no *Timeu* (PLATÃO, s/d: 90): *Quando toda a construção da Alma foi realizada ao agrado de seu autor, este logo estendeu para o interior dela tudo o que é corporal, e fazendo coincidir o meio do corpo e o da Alma, harmonizou-os.* Logo, a vinculação da alma ao corpo estaria numa relação de pura simetria, não havendo possibilidade de antagonismos substanciais entre eles.

Tal simetria se justificaria por sua composição interna, que Platão afirma ser semelhante à composição da Alma do Todo. O que é a Alma do Todo ou do Mundo e qual é seu papel na *phýsis* platônica? Que relação mantém coma a alma humana?

A Alma do Todo foi a primeira criação do Deus (3) para que pudesse ordenar e dar beleza a tudo o que viesse a conter posteriormente, exercendo então, o papel hegemônico na natureza platônica em relação ao corpo, conforme se vê no *Timeu* (PLATÃO, s/ d: 86):

a Alma, de que começamos a falar depois do corpo, Deus não formou seu mecanismo numa data mais recente que a do corpo. Compondo assim, não toleraria que o termo antigo fosse submetido ao mais novo. [...] Mas Deus formou a Alma antes do Corpo: mais antiga pela idade e pela virtude, para comandar, e o corpo para obedecer.

A constituição da Alma do Todo foi proporcionalmente engendrara pelo Deus, de modo a conter três substâncias elementares, a saber, uma indivisível, uma divisível e uma terceira que seria o produto das duas anteriores, como vemos no *Timeu* (PLATÃO, s/ d: 85-86):

Eis que de que elementos e de que maneira: da substância indivisível, que se comporta sempre de maneira invariável, e da substância divisível, que está nos corpos, entre os dois, misturando-os, uma terceira espécie de substância intermediária, compreendendo a natureza do Mesmo e a do Outro. E assim

formou-a entre o elemento indivisível dessas duas realidades e a substância divisível dos corpos. Depois tomou essas três substâncias e combinou-as em uma única forma, harmonizando à força com o Mesmo a substância do Outro, que se deixava a custo misturar. Misturou as duas primeiras com a terceira, e das três fez uma só.

Do que Platão nos apresenta, deduz-se que a Alma do Mundo é um composto substancial e interativo do que é divisível, do indivisível e de um terceiro elemento intermediário que ele não conceitua especificamente, mas afirma conter as propriedades das duas primeiras substâncias harmoniosamente misturadas e que para ele formam realidades naturais, como declara no *Timeu* (PLATÃO, s/ d: 91): *A Alma é então formada da natureza do Mesmo, da natureza do Outro e da terceira substância. E composta da mistura dessas três realidades.*

Em seguida à construção da Alma do Todo o Deus constrói o Corpo do Todo, que virá a constituir o *kosmos*, como é visto no *Timeu* (PLATÃO, s/ d: 86): *Mas a Alma, de que começamos a falar depois do corpo, Deus não formou seu mecanismo numa data mais recente que a do corpo* e nessa medida, a Alma do Mundo é **instalada no centro deste Corpo e estendida através dele** para além de seus limites de maneira a envolvê-lo completamente e constituída de movimento intrínseco, como é visto no *Timeu* (PLATÃO, s/ d: 85):

Quanto à Alma, tendo-a estabelecido no meio do corpo do Todo, estendeu-a através de todo o corpo, até mesmo além dele, envolvendo-o; círculo movimentado numa rotação.

Sendo a Alma esse misto substancial equilibrado, isto é, o Outro, o Mesmo e a terceira substância, infere-se que a Alma guarde elementos de contato entre as duas naturezas em questão, ou seja, a permanente (Mesmo) e a impermanente (Outro), intermediadas pela terceira substância. Nesta medida, é possível à Alma do Todo a interiorização de tudo o que é corporal, isto é, tudo o que é passível de ser identificado como coisas *encerradas em limites determinados mais ou menos rígidos* como nos informa Reale (2004:167-180) a respeito de como os antigos compreendiam o conceito de *corpóreo*. Por conseguinte, quando isso ocorre, a Alma do Mundo é perfeitamente harmonizada ao Corpo do Todo como vemos no *Timeu* (PLATÃO, s/ d: 90-91): *Quando toda a construção da Alma foi realizada ao agrado de seu autor, este logo estendeu para o interior dela tudo o que é corporal, e fazendo coincidir o meio do Corpo e o da Alma, harmonizou-os.*

Para compreender a alma vimos que a concepção de natureza (*phýsis*), em Platão, corresponde à de sua cultura, isto é, uma natureza encarada como um organismo vivo no qual o ser humano não é algo à parte do todo, mas ao contrário, a *phýsis* que Platão chama de *Cosmos* é a união do que o filósofo denomina *Alma e Corpo do Todo* (ou do Mundo) e contém o que os gregos chamavam de mundo dos homens, dos mortos, dos deuses e o que chamaríamos hoje de *mundo natural*, composto pelos reinos mineral, vegetal e animal.

A natureza é compreendida em dois grandes blocos: o sensível, contendo tudo o que é objeto de percepção sensorial e o inteligível, contendo tudo o que é objeto de percepção intelectual.

O inteligível comporta ainda subdivisões da realidade, a saber: o plano dos entes matemáticos; o plano das Idéias, que engloba as Idéias gerais, as Idéias particulares, as Idéias generalíssimas ou meta-Idéias e números-figuras Ideais e, finalmente, o plano dos Princípios, contendo o Uno (ou o Mesmo) e a Díade (ou o Outro).

O mundo sensível tem no inteligível sua fundamentação e razão de ser, pois enquanto o primeiro está submetido às variações de geração e corrupção, o segundo é eterno, imutável, estável, harmonioso e perfeito capaz assim de garantir a existência do real como um todo.

A Alma e o Corpo do *Cosmos* foram construídos por um Deus, ser este que não foi possível identificar nas obras de Platão estudadas nesta dissertação. Esta formação se deu a partir de substâncias que o autor identificou com os Princípios de sua *phýsis*, a saber: Uno (Mesmo) e Díade (Outro). Esses Princípios são opostos, complementares e são o sustentáculo último do real. A Alma foi construída com porções dessas substâncias mais uma terceira que é a fusão proporcional dos Princípios do Uno e da Díade.

O objetivo da construção da Alma do Todo foi que ela viesse a conceder beleza e inteligibilidade à matéria informe de maneira a ordená-la e nessa medida a Alma do Mundo foi modelada de maneira a ser perfeitamente simétrica com o Corpo e capaz de ter estendido em si tudo o que é corporal. Em seguida, o Deus constrói o Corpo do Todo e instala a Alma no centro do Corpo estendendo-a através dele até seus limites para englobá-lo. Dado as características próprias aos Princípios e à terceira substância o Corpo do Todo é indissolúvel e não submetido às variações do tempo.

Deus não constrói a alma humana. Ele passa essa tarefa ao que Platão identifica como deuses olímpicos que compuseram a alma e o corpo humano. À semelhança do processo de criação da Alma e do Corpo do *Cosmos* os deuses manipularam as substâncias dos Princípios, porém com a diferença de que não havia mais a substância pura do Mesmo. Sobrou-lhes apenas a substância do Outro e o misto do Mesmo com o Outro. A construção da alma e do corpo humano assim se procedeu em semelhança com a da Alma e o Corpo do Todo, deste diferenciando-se na medida em que devido à ausência da substância pura do Mesmo, submeteu o corpo humano a uma porção maior do Outro e, por conseguinte mais próximo às mudanças e corrupções do devir, o corpo humano é mortal.

Devido às semelhanças substanciais e de propriedades entre a Alma do Todo e a alma humana, Platão admite uma identificação entre uma e outra com base no princípio de que é possível conhecer a alma humana na medida em que se esforce para conhecer o *Cosmos*, logo, conhecendo-se a Alma do Mundo, conhece-se a alma humana e suas características. Daí decorre que, em menor escala, tudo o que for aplicado à Alma do Mundo haverá de existir na alma humana e vice-versa.

Nesta medida, a alma humana é um misto substancial do Princípio do Outro com a terceira substância fusão do Outro e do Mesmo. Seu objetivo é

conceder beleza e inteligibilidade à matéria de maneira a ordená-la. É simétrica ao corpo, se estende através dele e o envolve de maneira circular. Por semelhança, deduz-se que tenha sido instalada pelos deuses no centro do corpo. A alma é um poder natural, uma força capaz de produzir movimento a partir de si e de conceder-lhe aos corpos. É capaz de se acoplar a corpos. A alma possui precedência e ascendência sobre o corpo de maneira que ele lhe é subordinado por natureza.

A alma é conduzida pelo desejo inato do prazer e pela opinião que deseja o melhor; é imortal por participar do que Platão chama de *divino*, possui uma Idéia no chamado *plano das Idéias* e devido a isso possui a característica de ser simultaneamente inteligível e incorpórea, no sentido de não ser encerrada em limites mais ou menos rígidos.

Ela é passível de sofrer a encarnação caso não se alimente convenientemente, tem no fenômeno da linguagem, na eloquência em especial, um modo próprio para comunicação para guiar almas e ser conduzida por outras almas.

A alma humana move-se em círculos e o número delas é proporcional ao número de astros do *Cosmos*, logo, segundo a percepção grega e platônica, as almas humanas têm um número fixo, pois ainda não existia a noção de infinito aplicada à Astronomia.

A alma é capaz de conhecer os objetos do sensível e, em especial do inteligível em si e por si, devido à sua natureza substancial e de propriedades estarem relacionadas à composição íntima do sensível e do inteligível. Em decorrência desses contatos com os dois planos da natureza a alma é capaz de sofrer dores e ter prazeres. Habita o *Hades* ou o mundo inteligível enquanto não encarna ou por ocasião da morte do corpo.

A alma tem a liberdade de optar pelo modo através do qual melhor se alimentará através da contemplação das Idéias, escolhendo um deus do panteão olímpico como paradigma comportamental que implicará necessariamente no modo como cognitivamente se comportará. Sob o efeito de seus atributos, a alma é considerada como o elemento de ordenação causal de tudo que a cerca no *Cosmos*. A alma possui vontade e esta pode ser potencializada através da utilização da razão no processo de conhecimento. A alma é, pois diretamente responsável por seus atos e escolhas, recebendo em consequência, a felicidade ou infelicidade delas decorrentes.

O pensamento é um dos atributos da alma. Enquanto atributo, ele não a afeta substancialmente, mas apenas em termos de equilíbrio de suas partes substanciais em relação com os planos sensível e inteligível.

A ascese do pensamento se dá através da contemplação e do acesso ao conhecimento verdadeiro que progride de maneira escalonada por indução. Por meio do pensamento, a alma é capaz de separar-se ou aproximar-se mais ou menos do sensível ou do inteligível por adensamento de uma ou outra parte de sua natureza. O pensamento é considerado como *diálogo da alma consigo*. É um intermediário entre o intelecto e os estímulos sensoriais. É um elemento de comunhão entre a alma e o Ser Verdadeiro, pois é capaz de percebê-lo, bem como ao que é permanente. Permite o contato intersubjetivo e a possibilidade de transmissão de conhecimento.

O pensamento é um órgão de percepção racional, estando vinculado assim, à razão. Serve à alma como uma espécie de *torno* anímico, modelando na e pela linguagem os conteúdos a serem ordenados causalmente no *Cosmos*. O pensamento é capaz de causar sensações, emoções e reflexões na alma, representando os estímulos sensíveis e inteligíveis através da linguagem. Essas representações (signos) são estruturadas em imagens, atitudes e palavras. O pensamento pode se tornar viciado e nessa medida torna-se capaz de gerar um adensamento da alma com base no reforço da substância do Outro, vinculando a alma ao devir sensível.

O discurso é o meio através do qual a alma emite juízos sobre tudo através do pensamento. Quando o juízo se dá na alma através do pensamento, o autor o chama de opinião, quando se dá através da sensação, Platão o chama de imaginação. A imaginação é a combinação da sensação e da opinião. Esta é a conclusão do pensamento em dado juízo. Por ser vinculada à sensação, a opinião pode ser verdadeira ou falsa.

A inteligência é outro dos atributos da alma para que ela se relacione com o sensível e o inteligível. Foi instalada na Alma do Todo pelo Deus e por semelhança, foi instalada na alma humana pelos deuses. Pelo depreendido na pesquisa a alma humana é o único ser no *Cosmos* capaz de exercer a inteligência. A presença dela não garante o uso da razão, pois a razão é uma linguagem que foi criada na Grécia pré-socrática e paulatinamente inserida no contexto social de Platão. A inteligência é distinta da razão, pois a primeira governa a alma devido à sua capacidade de expressar a razão como linguagem; permanece após a morte e exerce o papel ordenador e causal de tudo. Proporciona acesso aos Princípios ordenadores e causais de tudo através do pensamento.

A inteligência é considerada infinita, autônoma, não se mistura com nada no sensível, existe de per si, e é a mais sutil e a mais pura de todas as coisas. Possui um conhecimento total de tudo, é o maior poder existente, é o que dirige o que tem vida. É responsável por seu auto-movimento e o das demais coisas existentes em contato com ela. Conhece todo o sensível, conhece o passado, o presente e o futuro; é toda igual e dispõe todas as coisas da melhor maneira possível. A inteligência é estruturalmente conexa à Idéia de Bem, no sentido *do melhor*, como condição da geração, da corrupção e do *ser* das coisas.

A inteligência (*noûs*) é o guia da alma, e como tal, é um dos atributos que os deuses lhe concedem no momento de sua construção. A alma tem necessidade de alimentação com base nas Idéias e as atinge por contemplação, que tem como finalidade auferir sabedoria para alcançar a felicidade e para furtar-se aos ciclos da reencarnação.

A alma possui na memória o atributo necessário para se aperfeiçoar através da contemplação de Idéias. Com a memória a alma acumula, elabora e aperfeiçoa as experiências acumuladas em suas vivências no mundo inteligível e no mundo sensível. Dado sua natureza substancial e de propriedades a alma humana mantém contato com tudo o que é próprio ao Outro e ao Mesmo através da substância mista Outro-Mesmo que a constitui intrinsecamente, o que vem a ser a base e possibilidade de sua dinâmica cognitiva.

A razão é outro atributo da alma e deve orientar o desejo para gerar o que Platão chama de *prazer do bem*. A ação racional da alma se inicia apenas pela

ocasião da alma ser vinculada a um corpo pela primeira vez. Ela exerce o papel de juiz e critério necessário para que a alma atinja a felicidade.

A razão é também diretamente vinculada à alma e direcionada por sua vontade. É uma capacidade discursiva: auxilia a alma a apreender parcialmente a realidade de um ser através do conhecimento filosófico.

A alma em Platão é esse ser vivente em contato com o corpo através da reencarnação, modelando a matéria por participação, gerando vida e movimento por suas características substanciais e de propriedades, além de atuar como elemento ordenador e causal da realidade através da linguagem, exercendo o papel de verdadeira doadora de valor e sentido a tudo em todas as relações que a alma mantém, enquanto encarnada ou desencarnada, cumprindo seu papel de proporcionar à matéria beleza e inteligência.

Notas

(1) Texto baseado em parte da obra PROVETTI JR, J. (2007) . *O Dualismo Psyché-Sôma em Platão* . s/ ed. . Campos dos Goytacazes: Dissertação apresentada como quesito para obtenção do título de mestre em Cognição e Linguagem com especialização em Filosofia da Mente pelo programa de Pós-graduação do Centro de Ciências do Homem – CCH da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – UENF. Circulação restrita. pp. 110.

(2) Mestre em Cognição e Linguagem com especialização em Filosofia da Mente pela Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – UENF, graduado e licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro – UERJ, graduando em Psicologia pela Universidade Estácio de Sá, professor de Filosofia para os Ensinos Fundamental e Médio dos Colégios Prioridade Hum e Filadelfo Azevedo, instituições da rede privada de ensino da cidade do Rio de Janeiro, pesquisador-voluntário e professor-colaborador do Núcleo de Estudos da Antigüidade – NEA – UERJ, vinculado ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas e do Grupo de Estudos Farol de Alexandria, vinculado ao Setor de Grego do Instituto de Letras da UERJ.

(3) Na edição que utilizei, a saber: PLATÃO (s/ d) . *Timeu e Crítias ou a Atlântida* . s/ ed. . São Paulo: Hemus. O autor se utiliza do termo “Deus” no sentido daquele que promove por meio de sua vontade a ação criadora que concerne à criação (confecção) da Alma e do Corpo do Mundo, enquanto usa o termo “deus(es)” para expressar aqueles que operam a criação (confecção) da alma e corpo humanos tendo como base as substâncias do Múltiplo e do misto harmônico de Uno e Múltiplo. Com base nos estudos desenvolvidos, não sei informar se esse Deus teria alguma relação com o Deus judaico, o que poderia reforçar a tese de Will Durant (1996: 40) quanto à possibilidade de Platão ter travado conhecimentos com a religião dos profetas enquanto viajou. O que posso afirmar é que o Deus que Platão se refere age como um *demiurgo* (ISIDRO PEREIRA, 1990:126), isto é, aquele que faz um trabalho manual, que forma, que produz, cria, na manipulação das substâncias dos Primeiros Princípios e constituição do *kosmos*, além de produzir as substâncias elementares para que os deuses produzissem as almas e corpos humanos.

BIBLIOGRAFIA

PLATÃO .(s/ d) . *Fédon, Sofista e Político* . Rio de Janeiro: Ediouro.

_____ (s/ d). *Mênon, Banquete e Fedro* . Rio de Janeiro: Ediouro.

_____ (s/ d). *Timeu* . São Paulo: Hemus.

PROVETTI JR, J. (2007) *O Dualismo Psyché-Sôma em Platão* . s/ ed. . Campos dos Goytacazes: Dissertação apresentada como quesito para obtenção do título de mestre em Cognição e Linguagem com especialização em Filosofia da Mente pelo programa de Pós-graduação do Centro de Ciências do Homem – CCH da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – UENF. Circulação restrita.

REALE, G. (2004) *Para Uma Nova Interpretação de Platão* . 2ª ed. São Paulo: Loyola.

SAPPHO, A MORTE COMO ESPETÁCULO

José Roberto de Paiva Gomes (NEA/UERJ)

Safo e seus paradigmas

A historiografia moderna rotula Safo através de paradigmas (modelos). Em relação a ela temos: poetisa, simposiasta, cortesã e professora de jovens solteiras (*parthenói*). Safo como uma cortesã foi uma representação social construída pela elite de Atenas, moldada pela Comédia Nova. Tornar a poetisa como referencia da alteridade feminina, reforça a tendência misógina da sociedade ateniense, baseada por intermédio das idéias de silêncio e recato como atributos da mulher bem-nascida (1). Desde o início do século XX, essa construção homofóbica em relação a Safo é refutada em razão de um fragmento em que a poetisa recrimina seu irmão Charaxus, por manter um romance com a cortesã Rodophis de Naucratis, amante do faraó Amasis do Egito. Como modelos refletidos homossexualidade e heterossexual desmedida se estabelecem como paradigmas estigmatizadores. Sua heterossexualidade é destacada em virtude de seu casamento e de sua maternidade, que unidos à arte poética tornam-na um modelo ideal de mulher.

Todos estes modelos fazem parte de uma vasta crítica literária a *persona* de Safo colocando-a ora como sacerdotisa de um culto religioso (*thíasos*), ora como professora de um coro feminino ligado às festividades do casamento e dedicado às Musas, às Graças e a deusa Afrodite. Este grupo, denominado de *pathernia* ou *hetaireía*, teria como atividade ritual instruir as jovens solteiras. No mundo de Safo, às jovens se dedicavam à proficiência em música, nas artes elegantes e no refinamento e a graça. Eram instruídas na música e na poesia (2).

A atividade ritual consistia na instrução de uma jovem mulher em diversas artes, tais como: composição hínica, artesanato, confecção, música e na arte de seduzir o objeto amado. A arte de seduzir se estabelecia como um ritual de passagem demarcado por um início e fim, cujo objetivo final é o casamento com objetivo de formar alianças matrimoniais e políticos-comerciais. A relação entre a *erastés* (aquela que ama) e a *eromenós* (o ser amado) se desenvolve na esfera educacional, o desejo sexual se existir deveria ser reprimido (para manter a *justa medida*) em favor de um bem maior: a continuidade da *pólis*, personificada pelas uniões famílias e dos descendentes gerados em torno dessa relação social. A arte de seduzir, esta relacionada com o desenvolvimento da *identidade compartilhada* entre os iguais em uma sociedade aristocrática. As jovens teriam de ser capazes de seduzir e de ocupar o cargo de cidadã plena (como esposa legítima) em pé de igualdade com o seu parceiro na sociedade arcaica, afinal estamos falando de uma atividade elitizada em virtude de seu alto investimento e que deveriam de certa maneira gerar resultados como laços de amizade, solidariedade e de ajuda mútua entre as famílias envolvidas no processo. Uma prática muito semelhante à exercida por Sócrates e seus discípulos em Atenas, rodeado de jovens talentosos e promissores.

As jovens solteiras deveriam aprender com a professora ou com as discípulas mais velhas as tradições e os costumes ancestrais que, no caso de Lesbos e do mar Egeu, está ligado às práticas mercantis e ao convívio com as

realezas persas. Esse modelo eólio advinha de Homero, principalmente da influência de Helena, e da relativa liberdade que as mulheres nas obras homéricas tinham em participar ativamente das atividades sociais no âmbito doméstico tanto nos assuntos públicos como simpósios compartilhando dos assuntos de caráter mais privado e que envolvesse assuntos relacionados com o caráter moral, temos como exemplo, o diálogo da visita de Telêmaco a casa de Menelau em Esparta.

Mas enfim Safo poderia ser estigmatizada como homossexual ou heterossexual?

Esta pode questão pode ser a principal questão da crítica literária através dos tempos. Os exemplos pró e contra são diversos, partindo do próprio conteúdo lingüístico das odes eróticas. O amor homoerótico de caráter ritual, devotado por Safo, ou pelas discípulas, em favor de Afrodite, Anactória e Atthis proporcionaram aos autores contemporâneos estabelecer um modelo *homophobic* em torno da poetisa e do “círculo” de jovens solteiras.

No início do século XIX, Friedrich Welcker (cf. Lardinois: 1994) foi um dos primeiros autores a buscar uma outra abordagem sobre a égide da poetisa como lésbica formulando o ‘paradigma’ da “Schoolmistress” (mestra-pedagoga). Em uma de suas várias argumentações de defesa, o autor considera que a homossexualidade de Safo não foi criada pelo teatro grego, pois o mesmo a personificou como uma heterossexual inveterada com o propósito de levar ao riso. Portanto, como uma heterossexual. Assim sua homossexualidade então poderia ter surgido por intermédio do diálogo agonístico provocado pelo teatro entre seus expectadores?

Sabemos como os atenienses nos séculos IV e V a.C. pensavam sobre Safo por mediação de Athenaeus (3), que compilou obras cômicas. O poeta falava dos rituais dos banquetes privados relativos ao *komós* grego e de suas etapas. Athenaeus se refere a Safo, pelas palavras do poeta cômico Epicrates ressaltando um de seus paradigmas, retratando-a como uma simposiasta, na peça Anti-Lais, como aquela que interpreta doces canções de amor. Outro modelo que podemos considerar, a partir de Epicrates, será o modelo de Safo como aquela responsável por um coro feminino, voltado para os rituais de fertilidade do casamento.

De acordo com Larnac e Salmon (4), a poetisa atuava como professora de coro, cuja função era compor hinos voltados para a realização dos preparativos matrimoniais de dois tipos: o *himeneu* e a *epitalâmia*. Ambos os hinos corresponderiam a parte do ritual do matrimônio cuja etapa está relacionada à chegada da noiva à casa de seu futuro marido. O *himeneu* é um hino religioso – entoado pelas *choragoi* (coral feminino – frs. 22, 96 e 160 LP) . Este canto era evocado pelos locais onde os noivos passariam durante o trajeto da casa da noiva à casa do noivo. A *epitalâmia*, ao contrário do *himeneu*, é cantada quando o casal já se encontrava no interior do quarto nupcial. Tal traço enfoca Safo dentro de um contexto ritual e mágico, pois suas canções de amor colaboravam dentro do casamento para a união perfeita do casal e, por conseguinte, a manutenção da família.

Talvez não seja de se estranhar que a comédia fosse usada para enfatizar este aspecto amoroso, tornando-o cômico para torná-lo mais receptivo. Essa idéia está presente em Ovídio (Metamorfoses, livro V), que se apropria do discurso do riso utilizando um personagem, um marido fervorosamente disputado pelas

donzelas chamado de Penifer de uma localidade denominado Virilha. Essa criação procurava dizer que os atenienses eram contra o casamento entre pólis distintas e que dentro do contexto democrático, cuja cidadania plena era obtida do nascimento de pais atenienses, isso poderia causar um *miasma*, uma mancha social irreversível como são os casamentos trágicos que descrevem o envolvimento de atenienses com os estrangeiros de terra bárbara. Mas que num contexto aristocrático (*de dom e contra-dom e acumulação de riquezas*) era perfeitamente aceitável.

O mito do monte Leucate: a morte como espetáculo na comédia grega e na poesia latina

A valorização da beleza feminina em Safo construí uma maneira distinta de narrativa poética, demonstrando uma ‘inversão de valores’, onde a beleza e amor erótico corresponderiam ao *ethós* (5) - ‘ética’ - do grupo feminino. Para André Lardinois (6), as apresentações corais aconteciam em locais públicos, como anfiteatros, e nas procissões de casamento. Nestas ocasiões, às jovens eram observadas por seus pretendentes, que poderiam cortejá-las ou indicar aos familiares, ou mesmo para Safo, para intermediar encontros ou propostas de matrimônio entre o casal.

A busca pela beleza é uma constante em Safo, cujos atributos renderam a ela diversos admirados, como nos descreve Athenaeus que se reporta a uma elegia amorosa de Hermesianax para ressaltar o triângulo amoroso existente entre Safo, Alceu, Arquíloco e Anacreonte envolvidos pelos encantos de Eros. Diphilus na comédia Sappho, em um tom humorístico também coloca os poetas Arquíloco e Hipponax como seus amantes. Athenaeus também reforça tal modelo de uma homossexual descontrolada por intermédio de comentários.

O Suda aponta Safo como tema central de inúmeras comédias na Atenas clássica. De certo existem seis comédias com o título *Sappho* foi o título de comedies por Ameipsias, Amphis, Antiphanes, Diphilus, Ephippus, e Timocles. De Ameipsias e Amphis poucas palavras sobreviveram. Athenaeus cita algumas linhas de Ephippus e Timocles, para descrever homens de caráter desprezível. O mesmo escritor se refere a Diphilus, ao citar detalhes do kómos (banquete), se referindo a uma espécie de taça (*metaniptris*) utilizada para beber, depois do jantar.

A temática das comédias versa sobre o relacionamento amoroso da poetisa com o barqueiro Phaón. Esse envolvimento amoroso, aliado com outros relacionamentos apontados acima, consagraram-na como uma homossexual. Tendo como propósito o fazer rir a comédia grega, pode ser considerado como um local onde o comediógrafo pode exercer a crítica social a determinados comportamentos. Safo, na comédia, é retratada similarmente como Sócrates devido ao seu aparente e exagerado interesse e envolvimento amoroso com jovens.

Os comediógrafos valorizaram aspectos de sua vida e da personalidade da poetisa. De certo modo estes comentaristas criam uma segunda Safo homossexual, que morre de amores pelo barqueiro Phaón e não sendo correspondida, graças às artimanhas de Afrodite. Em desespero Safo acaba saltando do monte Leucadê. A relação de amor entre Safo e Faon obteve

visibilidade na releitura da obra *Heroides* XV de Ovídio, seguindo o exemplo de Menandro, no fragmento F 258K, que narra o interesse sexual de Safo, seu interesse por Faon e seu sacrifício de amor ao saltar do Rochedo de Apolo na ilha de Leukas, cujas referências geográficas encontram-se citadas na obra *A Geografia* de Strabão (10.2.9 C452).. Em Roma temos Strabão citando Menandro ao escrever um jogo adivinhatório chamado Leucadia. Autores da elegia romana, como Catulo, Horácio e Ovídio escrevem sobre Safo. Athenaeus, na obra diz que Chamaeleon, um dos discípulos de Aristóteles, escreveu um livro sobre Safo. Strabão relata que Callias de Lesbos interpretou suas canções. Alexandre, o sofista usou suas leituras. Dracón de Stratonica, no reino de Adriano, na obra *Os Mediadores*, escreve comentários sobre a poetisa.

Algumas imagens de vasos cerâmicos gregos demonstram como o barqueiro era bastante assediado e desejado pelas mulheres. Plínio descreve que esse fascínio advinha do efeito mágico de uma erva marinha chamada *eryngo*. Servius, um autor romano do IV séc. d. C descreve esta poção encontrada dentro de um alabastro (recipiente para óleo ou perfume). Athenaeus descreve uma outra erva, *a lettuce*, que quando consumido teria propriedades anti-afrodísiacas. Essa erva fazia com que ele só tivesse olhos para Afrodite, enquanto o efeito desse unguento nas mulheres tinha o caráter de enlouquecê-las.

Nas palavras de Menandro, Safo enlouquecida teria rogado ao deus Apolo para curá-la deste mau de amor. O relato do salto representaria a reunião de diversos relatos míticos sobre o poder de Apolo sobre a questão da relação entre vida e a morte. Temos como indícios os trabalhos de Ptolemy Hephaestion (pertencente ao 100 d.C.), que tem seus trabalhos comentados resumidamente em outra obra de *Myriobiblion* de Photius. Nesta obra o autor descreve uma lista de muitos homens e mulheres que pelo salto no monte Leucadiano foram curados da loucura de amor, apesar de não fazer menção ao nome de Safo. Mas o salto é uma criação dos comediógrafos. Phaón é tema de um jogo adivinhatório escrito por Antiphanes e Platão, o escritor cômico, dos quais pouca coisa sobreviveu. Anthiphanes e Menandro também elaboraram jogos enigmáticos tendo como tema o monte Leucade.

Nessas comédias, a temática homossexual de Safo é retomada, com o intuito de se criticar a própria realidade ateniense assolado por conflitos e hábitos sociais corruptos depois da Guerra do Peloponeso. Uma sociedade em declínio social, muito diferente do mundo de Safo cercado de esplendor, riquezas e marcado pelo modo de vida aristocrático (*habrosyné*). A incerteza no presente, o temor pelo futuro e a curiosidade pelo passado levaram comediógrafos como Antiphanes, na sua obra os jogos de Sappho abordar a poetisa como uma adivinhadora de enigmas absurdos (*griphos*), uma forma satírica quera somente inteligível para um grupo social restrito, no qual sua platéia como um todo não podia compreender.

Athenaeus não apresenta somente os comediógrafos e seus enredos, mas também como funciona o mundo dos espetáculos e a licença poética dos comediógrafos. Mencionando Antiochus de Alexandria, Athenaeus cita uma lista dos poetas que foram ridicularizados pelos escritores. Essa lista demonstra que os comediógrafos foram contra uma lei de censura do governo ateniense de 403 a.C., que proibia a menção dos nomes dos poetas nos títulos das peças a serem

encenadas. As comédias relacionadas com a vida de Safo se dedicaram a satirizar as classes sociais e não os indivíduos, satirizando os sistemas políticos. Os comediógrafos se apropriavam de personalidades ou mitos para fazer crítica social.

A recepção do mito de Safo: do mundo romano ao mundo contemporâneo

Para Nagy, o mito da forma como foi usado por Ovídio parece ter provocado, ao mesmo tempo, o enfraquecimento e a destruição do modelo de Safo como poetisa e simposiasta. Ovídio se apropria da linguagem de Safo para acentuar o perigo que representava o *pathós* feminino (desejo) e estabelece uma ambigüidade, caracterizada pela duplicidade de personalidade, caracterizando-a novamente tanto como homossexual quanto heterossexual. Essa ambigüidade, entretanto, deixa transparecer a admiração de Ovídio pelo caráter poético feminino, enfatizado por sua função pedagógica. Mas, por outro lado essa perspectiva aponta para sua visão misógina em relação às mulheres, quando caracteriza Safo como uma poetisa rival no aspecto intelectual em relação ao poeta romano.

Ovídio teria composto a epístola usando o recurso do ventriloquismo, ou seja, o masculino exercendo o poder de fala por intermédio do feminino. Podemos caracterizar essa composição como um hino ritual à medida que a narrativa se aproxima de uma súplica ao deus Apolo. Safo teria composto o hino para Phaón explicando as possíveis razões para o sacrifício ritual. De acordo com Gregory Nagy (1973, 175), a epístola XV (7) pode ser compreendida como uma fusão de mitos rituais relacionados à loucura de amor, expressado principalmente no mito de Adonis com Afrodite. No mito, a deusa teria sido encaminhada ao santuário de Apolo para resolver suas dores de amor, após a morte de Adonis, sendo esse salto ritual indicado como remédio para a cura de amor. Na mitologia, o monte Leukas será relacionado com o salto suicida de um rochedo, próximo ao santuário do deus Apolo, na ilha de Leukas no mar Egeu indicado como o local onde Zeus demonstra seu amor por Hera, esquecendo de suas amantes e o local também serviria para sacrifícios humanos.

A poesia latina utiliza-se de forma simétrica da mitologia grega, principalmente Ovídio, para edificar os mitos romanos. Essa construção fez com que Safo fosse re-apropriada como uma *simbolização mística*, entendida não como uma compilação de crenças, mas como um instrumento de expressão. Safo se qualifica como um mito poder (J. Carcopino: 1929 apud P. Grimal: 2000, XLVI). A representação imagética (8) retratada nas paredes de um templo pagão-cristão, do I século d.C. próximo da Porta Maggiore na via napolitana em Roma pode representar um dos diversos aspectos que o presente mito abarca como um dos modelos de recepção do mito, ligado a religião e a morte. Observamos este interesse do grupo social dos *neopitagóricos* ligado ao mito de Safo que mostra como a cena central na cúpula da basílica, o salto Leucadiano foi recepcionado. De acordo com os especialistas Fornari e Cumont, no início do século XIX, a imagem em gesso que reveste da cúpula da *basílica enterrada* sugere que poderia a representar a viagem da alma à ilha dos bem aventurados. Na visão de Curtis (1920, 146) um outro arqueólogo essa imagem representa a famosa história do salto leucadiano (9).

Este conjunto de informações literárias acerca dos mitos de Safo aliadas à Arqueologia proporcionou-nos observar e desenvolver aspectos de um novo paradigma envolvendo os *estudos de gênero*, do aspecto relacional entre o homem e a mulher na sociedade e a *noção de recepção* ao estabelecermos o estudo comparado entre a antiguidade e o mundo contemporâneo. Observamos o mesmo mito sendo re-escrito e re-elaborado chegando à contemporaneidade por meio de escritores e pintores, como um enigma e paradigma interpretativo de mulher. Este mito é re-apropriado, de maneira satírica, na modernidade em um artigo de Addison denominado Safo, a Lésbica. Neste artigo, Safo é descrita como uma noiva, contando um hino em honra ao deus Apolo e com o salto teria morrido engolida pelo Oceano ou durante o salto o deus teria a transformado em um cisne ou uma andorinha, animal usado alegoricamente pelo pintor Gustave Moreau nos seus quadros sobre o tema do salto. A re-apropriação do modo aristocrático grego de viver, como arquétipo, também foi retrato por Alma-Tadema no século XIX. No período neoclassicismo caracterizado pela melancolia, cuja temática é a mulher, Safo representaria o fim do ideal aristocrático e da valorização da cultura greco-romana na sociedade ocidental do século XIX. Conforme Joan DeJean (2004) foram criados a partir do século XVI, diversos círculos de debates que pretenderam recriar e revisar os paradigmas de Safo. Durante o século XIX, por exemplo, se discutia a reconstrução da feminilidade, a noção de gênero e a questão da sexualidade. Estes estudos foram pioneiros ao manifestar interesse sobre o feminino, através do tempo, caracterizando-o como um fenômeno político. Para Joan DeJean, estes pesquisadores propuseram uma revisão radical sobre a sexualidade de Safo, cujo significado se reflete até os dias atuais nos estudos de Gênero e na História da sexualidade.

Neste sentido, Safo pode ser entendida como um modelo desenvolvido a partir das relações de gênero que prescinde de reconstrução tendo como base à comparação. Mas que de certa maneira se distingue pelos seguintes motivos: ser um objeto de interesse de diversos grupos sociais e em virtude do valor legado a ela por diferentes sociedades através do tempo.

Notas

- (1) Discurso atribuído a Pericles em Tucídides, *História*, Livro II, v. 45.
- (2) Acerca de esta discussão ver: DeJEAN, J. *Fictions os Sappho*, 1546-1937. Chicago: The University of Chicago Press, 1989; PARKER, “Sappho Schoolmistress” in: **TAPA 123**, 1993, 310-312; LARDINOIS, A. Subject and Circumstance in Sappho’s Poetry, In: **TAPA 124**, 1994, 57-84;
- (3) Athenaeus, autor romano do II séc.d. C. na obra *the Deipnosophists Livro XIII* (605).
- (4) LARNAC, J & SALMON, R. *Sappho*. Paris: Les Éditions Rieder, 1934, 56-57.
- (5) MUNIZ, F. Sappho: Poesia e Ethós. In: **Phoînix 7**. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2001, 149-162
- (6) Sobre esta questão ver: WEST, M. L. “Burning Sappho” In: **Maia 22**, 1970, 307-330 apud: LARDINOIS, A. “Safo Lésbica ou Safo de Lesbos”. In: BREMMER, J. *De Safo a Sade*. Campinas: Papirus, 1995, 31 n. 8 e 34.

- (7) Gregory Nagy analisa o livro VII do mitógrafo Ptolemeios (cerca de 100 A D) na obra *A Biblioteca de Photius* 152-53
- (8) CURTIS, C. Densmore. **Sappho and the “Leucadian Leap.** In: *American Journal of Archaeology*, Vol. 24, No. 2 (Apr. - Jun., 1920), pp. 146-150. A referência a Menandro é o poema F 258K.
- (9) Conforme Curtis (1920: 146), a imagem na parede pode ser interpretada assim: na direita está um penhasco e caminha nela uma figura feminina. Ela usa uma túnica e segura na mão direita um manto erguido em ondas pelo vento. Atrás dela em um plano mais elevado que parece ajudá-la. Embaixo está o mar, representado por ondas agitadas. Com metade do corpo imerso está um Triton, segurando um grande manto como se fosse interromper a queda. Para a esquerda, outro Triton segurando um barco e tocando um trompete. Entre pedras e um outro penhasco existem dois outros Tritons e Apolo, aparentemente nu, segurando um bastão na mão esquerda e possivelmente uma tocha erguida na mão direita. Perto de Apolo, em um patamar mais baixo a esquerda, está sentado um homem vestindo um manto curto. Ele está com a cabeça curvada de modo pensativo, nostálgico e triste. Este homem pode ser Phaon.

Documentação textual

- OVIDIO. *Cartas de amor – As Heróides*. São Paulo: Landy, 2003.
- STRABO. *Geography*. In: *Perseus tufts* - <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus:text:1999.01.0239:book=10:chapter=2:section=1>
- SUDA On Line: *Byzantine Lexicography*. In: <http://www.stoa.org/sol/>

Documentação Geral e Específica

- CARCOPINO, J. *La Basilique de la Porte Majeure*. Paris: 1929.
- CURTIS, C. D. Sappho and the Leucadian Leap. In: *Journal of the Archeological of América*, vol XXIV, nº2, 1920, 146-50.
- DEJEAN, Joan E. *Fictions of Sappho, 1546-1937*. Chicago: University of Chicago, 1989.
- DEJEAN, Joan E. The Time of Commitment: Reading “Sappho 1900” In: *Reading Sappho MLQ: Modern Language Quarterly* - Volume 65, Number 1, March 2004, pp. 149-159.
- GRIMAL, P. *Dicionário de Mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- NAGY, Gregory. “Phaethon, Sappho’s Phaon, and the White Rock of Leukas.” In: *Harvard Studies in Classical Philology*, 77, 1973:137-77.
- PARKER, Holt N. Sappho Schoolmistress. In: *Transactions of the American Philological Association* 123 (1993) 309-51.
- STEIN, Judith Ellen. *The Iconography of Sappho, 1775-1875*. University of Pennsylvania, 1981.
- WINKLER, John. “Double Consciousness in Sappho’s Lyrics” In: Laura K. McClure (ed.), *Sexuality and Gender in the Classical World: Readings and Sources*. Oxford, UK/Malden, MA: Blackwell Publishers, 2002, 33-41.

O SACRIFÍCIO DOS SETE FILHOS DE SAUL

Marcus Vinicius D. dos Santos (UERJ)

O sacrifício humano é um tema mórbido e assustador para o homem moderno, posto que de difícil compreensão. Analisaremos o pensamento dos povos antigos ao conceber a imolação de um ser humano num ritual religioso. Faremos uma comparação entre Israel e Grécia. Analisaremos o caso do sacrifício dos sete filhos do rei Saul, próximo ao final do reinado de seu sucessor, o rei Davi, em paralelo com os ritos catárticos gregos, especialmente o do mago Epimênides. Buscaremos, pelo método da história comparada, conceitos que nos ajudem a responder o difícil caso israelita: O único sacrifício humano recebido por **YAWEH** no Antigo Testamento. Analisaremos os conceitos gregos de *miasma* e *fármakon*, os quais serão úteis para entender este obscuro caso. Será interessante notar como tanto em Israel, como na Grécia, o sacrifício humano se inscreve numa tradição legal. Assim, estaremos tratando de dois casos de sacrifício humano que seguem as leis antigas e não de casos marginais ou ilegais de sacrifício humano.

Nossos objetivos serão: 1) Estudar um pouco da extensa teoria geral do sacrifício, que seja útil ao nosso tema; 2) Compreender o sacrifício dos sete filhos de Saul de acordo com uma interpretação lógico-sistemática da Bíblia Sagrada; 3) Comparar o sacrifício humano em Israel e na Grécia; 4) Analisar os conceitos de *miasma* e *fármakon*, esboçando comparações; 5) Importar conceitos gregos de sacrifício para Israel, a fim de entender o pensamento dos antigos a respeito de sacrifício humano.

Embora a História envolva sempre um retorno ao passado como consequência lógica deste estudo, o tema tem relevância atual. Ouvimos falar de sacrifícios humanos em ritos satanistas, especialmente na África do Sul, a qual possui uma delegacia especializada para resolver tais assuntos. Temos conhecimento também de casos de auto-imolação no Islamismo com os homens-bomba, conforme amplamente divulgado na mídia. Assim, justifica-se o tema pela sua relevância para compreensão de fenômenos atuais.

O problema que se levanta só pode ser entendido a partir do nosso texto base, o qual passamos a citar:

“1- E houve, em dias de Davi, uma fome de três anos, de ano em ano; e Davi consultou ao Senhor, e o Senhor lhe disse: É por causa de Saul e da sua casa sanguinária, porque matou os gibeonitas. 2- Então, chamou o rei dos gibeonitas e lhes falou (ora os gibeonitas não eram dos filhos de Israel, mas do resto dos amorreus, e os filhos de Israel lhes tinham jurado, porém Saul procurou feri-los no seu zelo pelos filhos de Israel e de Judá). 3- Disse, pois, Davi aos gibeonitas: Que quereis que eu vos faça? E que satisfação vos darei, para que abençoeis a herança do Senhor? 4- Então, os gibeonitas lhe disseram: Não é por prata nem ouro que temos questão com Saul e com sua casa; nem tampouco pretendemos matar pessoa alguma em Israel. E disse ele: Que é, pois, que quereis que vos faça? 5- E disseram ao rei: Quanto ao homem que nos destruiu e procurou que fôssemos assolados, sem que pudéssemos subsistir em termo algum de Israel, 6- de seus filhos se nos dêem sete homens, para que os enforcemos ao Senhor, em Gibeá de Saul, o eleito do Senhor. E disse o rei: Eu os darei. 7-

Porém o rei poupou a Mefibosete, filho de Jônatas, filho de Saul, por causa do juramento do Senhor, que entre eles houvera, entre Davi e Jônatas, filho de Saul. 8- Porém tomou o rei os dois filhos de Rispa, filha de Aiá, que tinha sido de Saul, a saber, a Armoni e a Mefibosete, como também os cinco filhos da irmã de Mical, filha de Saul, que tivera de Adriel, filho de Barzilai, meolatita. 9- E os entregou na mão dos gibeonitas, os quais os enforcaram no monte, perante o Senhor; e caíram estes sete juntamente; e foram mortos nos dias da sega, nos primeiros dias, no princípio da sega das cevadas. 10- Então, Rispa, filha de Aiá, tomou um pano de cilício, e estendeu-lho sobre uma penha, desde o princípio da sega, até que destilou a água sobre eles do céu, e não deixou que as aves do céu se aproximassem deles de dia, nem os animais do campo de noite. 11- E foi dito a Davi o que fizera Rispa, filha de Aiá, concubina de Saul. 12- Então, foi Davi e tomou os ossos de Saul, e os ossos de Jônatas, seu filho, dos moradores de Jabes-Gileade, os quais os furtaram da rua de Bete-Seã, onde os filisteus os tinham pendurado, quando os filisteus feriram a Saul em Gilboa. 13- E fez subir dali os ossos de Saul e os ossos de Jônatas, seu filho; e ajuntaram também os ossos dos enforcados. 14- Enterraram os ossos de Saul e de Jônatas, seu filho, na terra de Benjamim, em Zela, na sepultura de Quis, seu pai, e fizeram tudo o que o rei ordenara; e, depois disso, Deus se aplacou para com a terra. (1)”

Lançamos aqui duas questões norteadoras para o nosso trabalho, a fim de esclarecer nosso problema. Em primeiro lugar, devemos nos questionar por que Deus aceitaria um sacrifício humano se na Sua Lei havia a proibição do sacrifício de crianças a Moloque:

“E da tua semente não darás para a fazer passar pelo fogo perante Moloque; e não profanarás o nome de teu Deus. Eu sou o Senhor”2.

Este era o terrível sacrifício de crianças imoladas nos braços aquecidos da estátua de bronze. Neles, a pele e as carnes das crianças se dissolviam no calor do metal, causando morte horrenda. Todo o culto a Moloque ou Moleque (3) foi proscrito em Israel pelo seu caráter cruel. Tal deus também era conhecido como o “príncipe do vale das lágrimas”.

Além dessa primeira questão, devemos saber, em segundo lugar, por que o crime de Saul foi punido nos filhos, se havia na Lei o princípio jurídico da incontagibilidade da pena (4):

“Os pais não morrerão pelos filhos, nem os filhos, pelos pais, cada qual morrerá pelo seu pecado” (5).

Lembremos que a proibição de não sacrificar filhos estava inscrita na Lei Mosaica, localizada no capítulo concernente às uniões abomináveis, sendo parte do Direito de Família. Recordemo-nos de que o princípio jurídico da incontagibilidade da pena é próprio do Direito Penal. Temos de saber ainda, que os conceitos de crime e pecado só foram separados na Revolução Francesa. Neste período da História, devemos analisar a religião e o direito de forma conectada. Assim, o sacrifício humano passa a ser para nós um problema de direito e não somente de religião antiga.

Este é um texto realmente intrigante e profundo. Portanto, formulamos quatro hipóteses ao nosso trabalho, com as quais trabalharemos: 1ª) A passagem supracitada encontra-se em contradição com o restante do texto legal do Direito Mosaico; 2ª) A passagem acima é uma exceção ao restante do Direito Mosaico; 3ª) Esta é uma passagem bíblica onde houve um grave descumprimento da Lei ou; 4ª) A passagem supramencionada não está em contradição com o restante do texto legal do Direito Mosaico, sendo parte da tradição normativa israelita, no momento em que se entende a natureza jurídica do sacrifício humano.

Se a primeira hipótese estiver correta, a conclusão é simples: O texto bíblico apresenta falhas de coerência lógico-sistemática. Se a segunda hipótese estiver correta, será necessário saber qual é a brecha legal que o texto mosaico possui, a fim de permitir um sacrifício tão violento. Se a terceira hipótese estiver correta, saberemos que a Lei foi descumprida ou pelo desespero da falta de chuvas, ou por simples vingança do rei Davi aos descendentes da antiga dinastia, aproveitando-se de evento calamitoso. Se a quarta hipótese estiver correta, deveremos compreender em que hipótese legal encaixar-se-ia um sacrifício humano na Lei Mosaica.

Nosso embasamento teórico será a chamada Bíblia Sagrada e livros de historiadores que tratem da Grécia ou de Israel.

Nosso método será o histórico-comparativo como falamos acima e o método dialético.

O tema é sobretudo profundo, porém como nosso espaço é pequeno, teceremos apenas breves comentários. Inicialmente cumpre dizer que Israel atravessava a maior seca até então registrada (6). Aproximadamente um século depois, haveria uma seca maior que esta no reinado de Acabe (7), a qual duraria três anos e meio (1 Rs 17:1; 1 Rs 18:1-2; Tg 5:17-18). Lembremos que muitos povos antigos sacrificaram seres humanos em épocas de crise, por conta do desespero.

A “consulta ao Senhor” feita para descobrir a causa do problema não fica clara no texto. No contexto israelita, poderia ser pelos sonhos, por Urim e Tumim ou por profetas (1 Sm 28:6). As consultas na Grécia eram feitas no oráculo de Delfos.

Por toda a Lei Mosaica havia penas de morte, as quais eram executadas, a fim de que a terra não fosse suja pela maldade; os cananeus foram vítimas de uma punição divina por causa de sua conduta, fazendo com que a terra os “vomitasse” como diz o texto bíblico (Lv 18:24-30). A terra pura atrairia chuvas e frutos (Lv 26:3-6). Na legislação grega, o homicídio deixou de ser uma questão de vingança privada, pelo medo da instalação do ciclo fatal de homicídios e vinganças, o qual destruiria a pólis. Tal crime era objeto de impureza para toda a comunidade e um ataque ao próprio grupo social. Por conseguinte, vemos o ordenamento jurídico grego tomando para si a responsabilidade e o dever de punir. Deste modo, a chamada “justiça mecânica” (popularmente conhecida como “justiça com as próprias mãos”) não seria realizada e a paz estaria assegurada. Havia também, no contexto helênico o pensamento que de tempos em tempos, deveria acontecer um sacrifício humano para limpar uma certa “sujeira espiritual”. Até o séc. V, a pólis

ateniense possuía um grupo de homens sustentados para tal fim. É curioso notar como na Grécia havia todo um aparato estatal com vistas à purificação.

O conceito grego de “miasma” pode nos esclarecer este sacrifício humano em Israel. Na língua grega, miasma é uma mancha que provém do crime, indicando também para a própria pessoa criminosa ou um opróbrio. Esta mancha é algo metafísico que pode atrair a maldição dos deuses. Esta só poderia ser limpa por um sacrifício humano. O dionisismo, especialmente o orfismo, caracteriza-se pela instituição de processos purificatórios. Temos como exemplo grego, o mago Epimênides, o qual é convocado para expulsar o miasma de Atenas após o assassinato dos Cilonides. Sobre ele, nos fala Jean-Pierre Vernant: *“Promotor de ritos catárticos, é também um adivinho inspirado cujo saber, diz-nos Aristóteles, descobre o passado, não o futuro: seu dom de dupla visão faz conhecer, com efeito, as falhas antigas; desvela os crimes ignorados cuja impureza engendra, nos indivíduos e nas cidades, um estado de perturbação e de enfermidade, o delírio frenético da mania, com seu cortejo de desordens, de violências e assassinios”* (8). As falhas antigas em Israel eram conhecidas pelo dom da palavra do conhecimento (1^a Co 12:8). Fica então a pergunta: Será que o pensamento israelita via o crime como algo que poderia sujar a terra, tal qual o conceito grego de miasma? A resposta é sim. Por diversas passagens da Lei, há este pensamento sendo expresso. Desta forma, citamos um desses textos como exemplo:

“Com nenhuma destas coisas vos contaminareis, porque em todas estas coisas se contaminaram as gentes que eu lanço fora de diante da vossa face. Pelo que a terra está contaminada; e eu visitarei sobre ela a sua iniquidade, e a terra vomitará os seus moradores. Porém vós guardareis os meus estatutos e os meus juízos, e nenhuma dessas abominações fareis nem o natural, nem o estrangeiro que peregrina entre vós; porque todas estas abominações fizeram os homens desta terra, que nela estavam antes de vós; e a terra foi contaminada. Para que a terra não vos vomite, havendo-a vós contaminado, como vomitou a gente que nela estava antes de vós. Porém qualquer que fizer dessas abominações, as almas que as fizerem serão extirpadas do seu povo. Portanto, guardareis o meu mandado, não fazendo nenhum dos estatutos abomináveis que se fizeram antes de vós, e não vos contamineis com eles. Eu sou o Senhor, vosso Deus (9)”.

Assim, se as penas de morte em Israel forem entendidas como sacrifícios humanos para purificar a terra, como muitas vezes sugere o texto bíblico, respondemos uma das questões acima: As penas de morte eram sacrifícios humanos cominados na Lei Mosaica; esta era a sua natureza jurídica. Tanto no contexto grego como no israelita a ira de Deus ou dos deuses era aplacada com sangue. Portanto, não se trata de vingança dos gibeonitas, muito menos uma forma de ressarcir danos, mas a utilização do supremo sacrifício purificador em épocas de crise (10).

Indubitavelmente devemos entender o pensamento dos israelitas quanto à importância de uma aliança, o que é de suma importância para o presente trabalho. Alianças assemelham-se a contratos, mas não são exatamente iguais. É provável que as alianças tivessem sido os precursores dos contratos atuais. Modernamente, podemos fazer contratos com pessoas físicas e/ou jurídicas e desfazê-los mediante

uma rescisão contratual (11), ou mesmo através de Ação de Rescisão Contratual, quando buscamos a tutela jurisdicional do Estado. Será que uma aliança poderia ser desfeita com a mesma facilidade? Para responder esta questão, devemos ter uma noção de teologia das alianças. Na Bíblia, Deus faz oito alianças com Seu povo, a saber: 1ª) Aliança adâmica; 2ª) Aliança noaica pré-diluviana; 3ª) Aliança noaica pós-diluviana; 4ª) Aliança abrahâmica; 5ª) Aliança mosaica; 6ª) Aliança davídica; 7ª) Aliança salomônica e; 8ª) Aliança cristã. Da primeira à sétima, temos as sete alianças do Antigo Testamento, as quais são resumidas pelo Novo Testamento como a “Antiga Aliança”. A oitava aliança é a do Novo Testamento. De acordo com o pensamento judaico-cristão somente Deus poderia fazer uma aliança com os homens. Todas estas alianças foram seladas com sangue e toda quebra de alianças seladas com sangue no mundo antigo gerava mortes como punição. Vemos exemplo disso no livro do profeta Jeremias, quando o povo quebra a chamada Antiga Aliança (Jr 31:31-32):

“Porque assim diz o Senhor: Teu quebrantamento é mortal, e a tua chaga é dolorosa. Não há quem defenda a tua causa; para que possas ser curado, não tens remédios nem emplasto. Todos os teus amantes se esqueceram de ti e não perguntam por ti; porque te ferí com ferida de inimigo e com castigo de cruel, pela grandeza de tua maldade e multidão de teus pecados. Por que gritas em razão do teu quebrantamento? Tua dor é mortal. Pela grandeza de tua maldade e pela multidão de teus pecados, eu fiz estas coisas”(12).

Os “amantes” são aqui vistos como outros deuses na dimensão religiosa, ou outras nações no nível político. A quebra da aliança consistia, neste caso, numa idolatria persistente e em alianças com outras nações, o que foi continuamente proibido na Lei Mosaica (Dt 20:1-20) e nos profetas (Is 30:1-8), pois alianças com outros povos indicavam para alianças com os deuses dessas nações.

No entanto, os homens poderiam fazer alianças entre si, como parte do Direito Mosaico. O casamento é um bom exemplo de aliança entre os homens e o seu descumprimento gerava morte, como é o caso do adultério; onde haveria uma pena a ser suportada não só pela mulher adúltera, mas também pelo homem adúltero (Lv 20:10; Dt 22:22). Não nos esqueçamos de que no passado Josué fez aliança com os Gibeonitas (Js 9:1-27). E, embora enganado pelo povo da terra de Canaã, com o qual estavam proibidos de fazer pacto, lembremos que o juramento não pôde ser descumprido, *“porquanto os príncipes da congregação lhes juraram pelo Senhor, Deus de Israel...”* (Js 9:18a). Como Deus é eterno, a aliança também seria. Assim, apesar das muitas reclamações advindas do clamor popular (Js 9:18b), os próprios líderes disseram: *“Nós juramos-lhes pelo Senhor, Deus de Israel; pelo que não podemos tocar-lhes”* (Js 9:19). Interessante notar que a cidade de Gibeão foi, logo em seguida, sitiada por cinco reis cananeus de cidades confederadas que se sentiram traídos pelos gibeonitas; e o povo israelita foi obrigado a defendê-la, iniciando-se uma grande guerra (Js 10:1-43).

Se já vimos exemplos práticos de alianças, vejamos como estas eram constituídas no mundo antigo. Quando dois reis desejavam fazer uma aliança, eles cortavam animais ao meio e organizavam as metades dos animais frente a frente com sua respectiva metade cortada, de modo a formar um “caminho de sangue”.

Os reis passavam duas vezes pelo caminho de sangue, como que tacitamente declarando: *“Eu serei fiel a ti nesta vida e depois dela”*. Após isso, liam-se os termos da aliança, e, jurando, declaravam-se direitos e deveres. Uma maldição era imprecada para aquele que descumprisse os seus votos. Os dois selavam o acordo com um “corte da aliança”, no qual os representantes de ambos os povos cortavam os pulsos e os uniam, a fim de que o sangue dos aliançados se misturasse. Com tal corte haveria a lembrança do pacto de sangue por causa da cicatriz. Depois, faziam uma refeição a partir do sacrifício. Dali em diante, o nome dos aliançados seria misturado. Suas posses passariam a ser propriedade comum e deveriam ajudar o aliançado que passasse necessidade. Deveriam ser fiéis um ao outro e defender-se mutuamente em caso de guerra e até a morte se necessário. O inimigo de um tornar-se-ia inimigo do outro. A aliança de sangue era supostamente indissolúvel e só a morte poderia pôr fim aos votos. É importante notar que a expressão hebraica para fazer uma aliança (ou fazer um concerto) poderia ser literalmente traduzida por “cortar um concerto”. A idéia do sangue derramado é clara e patente aos nossos olhos.

A partir daqui, vemos que uma aliança (de sangue) havia sido quebrada por Saul. E, toda quebra de alianças seladas com sangue no mundo antigo gerava mortes como punição. Assim, estamos falando de uma pena de morte executada sobre um criminoso, a qual possuía o poder purificador do sacrifício humano. Sobre este poder purificador, é importante trazer um vocábulo da cultura grega, o fármakon. Fármakon significa veneno ou remédio e, embora pareça contraditório, a palavra possui os dois sentidos ao mesmo tempo. A medicina já comprovou que a diferença entre o remédio e o veneno está apenas na quantidade. Desta maneira, sabemos que veneno de cobra em pequenas doses pode curar determinadas enfermidades, enquanto que grandes quantidades de remédio podem matar, se ministradas em excesso. Fármakon é a vítima sacrificial. Ele é o veneno que está matando a comunidade, mas também será o remédio que a curará, quando for sacrificado. Vemos aqui a proximidade da palavra miasma e fármakon, pois este significa veneno e aquele significa além de mancha, a própria pessoa criminosa. A pessoa culpada pela crise da comunidade traz novamente a paz para a mesma quando ritualmente sacrificada pelo farmakós (φάρμακος), o feiticeiro. Não é sem razão que a palavra feitiçaria (φάρμακευα - farmakéia) possui a mesma raiz de fármakon.

Cumpra agora resolver a segunda questão. Vale explicar que o termo “filhos” no hebraico também pode se referir aos netos, o que torna o nosso trabalho interpretativo ainda mais difícil. Especialmente porque Davi poupa Mefibosete, neto de Saul, a fim de não quebrar um outro juramento (1 Sm 18:3-4; 20:8-43; 23:14-18), evitando incorrer em outra maldição. Isto demonstra a presença de netos de Saul no sacrifício implícita e explicitamente no texto. Saul é chamado de “eleito do Senhor”, enquanto na verdade é um eleito do povo e apenas ratificado pela divindade, como deixou claro o juiz-profeta Samuel, quando o povo pediu um rei para si (1 Sm 8:1-22):

“E disse o Senhor a Samuel: Ouve a voz do povo em tudo quanto te disser, pois não te tem rejeitado a ti; antes, a mim me tem rejeitado, para eu não reinar sobre ele” (13).

Assim, vemos aqui o princípio da substituição sacrificial, de modo que toda a comunidade é substituída em sua culpa pela vítima sacrificial. Neste sentido vemos a substituição sacrificial no mito grego das bacantes, quando Penteu é sacrificado, mas é o substituto de toda uma comunidade culpada.

Resta saber se ocorre neste caso uma dupla substituição sacrificial, ou seja, o pai sendo substituído pelos filhos, o que contrariaria a Lei Mosaica com seu princípio da incontagibilidade da pena (Dt 24:16). Na verdade, a resposta a esta questão é mais simples que a primeira, pois o próprio texto nos diz que a casa de Saul era “sanguinária”. Assim, estavam sendo punidos pelos seus próprios crimes. Vale lembrar que na Grécia o sacrifício humano não possuía exatamente a mesma natureza jurídica que em Israel. Entre os helenos, o sacrifício humano não era pena de morte, mas apenas ritual religioso. Desta forma, não se procurava o culpado, mas a substituição sacrificial operava diretamente. A natureza jurídica do rito sacrificial grego era apenas religiosa, no entanto, ainda ligada à esfera jurídica, pois ocorria em função dos crimes de sangue.

Precisamos questionar se não havia em Davi nenhum desejo de vingança sobre os seus inimigos, os descendentes de Saul. O rei parece tomar a mesma postura dos gibeonitas: Desejo de purificação. Isto é evidenciado pelo último ato de misericórdia do rei, a saber, o enterro dos cadáveres. Da mesma forma que Rispa, filha de Aiá, concubina de Saul; Davi promove o sepultamento dos imolados. Era motivo de grande vergonha ser devorado por animais após a morte, o que denotava a morte dos ímpios. Na Grécia havia a mesma preocupação de enterro adequado, com o cumprimento dos ritos fúnebres, temendo os helenos o retorno do antepassado e um possível tormento espiritual. Mas a questão ainda não se resolve, pois a Lei Mosaica comina expressamente que os cadáveres dos sacrificados (condenados à pena de morte) deveriam ser enterrados com urgência. Vejamos o texto da legal:

“Quando também em alguém houver pecado, digno do juízo de morte, e haja de morrer, e o pendurares num madeiro, o seu cadáver não permanecerá no madeiro, mas certamente o enterrarás no mesmo dia, porquanto o pendurado é maldito de Deus; assim, não contaminarás a tua terra, que o Senhor, teu Deus, te dá em herança” (14).

Já que o ordenamento jurídico realmente estipulava que os cadáveres deveriam ser enterrados no mesmo dia, não podemos tomar isto por base para afirmar a inocência de Davi e o estrito cumprimento da Lei. No entanto, neste dia do enterro houve um detalhe que pode nos dar um esclarecimento: Ele enterrou os ossos de Jônatas e de seu pai, o rei Saul. O enterro de Jônatas já seria esperado, pois Davi e este eram aliados. Entretanto, o sepultamento de Saul não fazia parte das suas obrigações. Por conseguinte, concluímos que o rei não somente cumpriu as suas obrigações legais e contratuais da aliança com Jônatas, mas também teve um último ato de misericórdia com o seu inimigo, que tanto procurou a sua morte.

Lembremos que os filhos de Saul foram sacrificados *“perante o Senhor; e caíram estes sete juntamente; e foram mortos nos dias da sega, nos primeiros dias, no princípio da sega das cevadas”*. Aqui está a conexão clara entre o sacrifício e as colheitas, evidenciando um suposto poder destes para gerar a

prosperidade. O mesmo pensamento está presente na cultura grega, onde o sangue era espalhado pelos campos, como se possuísse o poder de fertilizá-los.

De acordo com o exposto, fica ainda uma última questão: Não poderiam os gibeonitas, ou mesmo Davi liberarem os filhos de Saul de tamanha violência através de um simples ato de perdão judicial ou anistia? A resposta é dada pela própria lei em Lv 17:11: *“Porque a alma da carne está no sangue, pelo que vò-lo tenho dado sobre o altar, para fazer expiação pela vossa alma, porquanto é o sangue que fará expiação pela alma”*. A epístola aos Hebreus é ainda mais taxativa no capítulo 9, versículo 22: *“E quase todas as coisas, segundo a lei, purificam-se com sangue; e sem derramamento de sangue não há remissão”*. Desta forma, vemos que a Lei exige sangue para ocorrer a expiação, ou seja, para que a ira da divindade seja desviada para a vítima sacrificial. No caso israelita, vemos que os sete criminosos foram enforcados, não havendo um explícito derramar de sangue, nem mesmo seu derramamento sobre as colheitas. Porém, o valor do sacrifício está no espasmo mortal.

Por derradeiro, podemos expressar algumas conclusões. Em primeiro lugar, vimos que a passagem supracitada não se encontra em contradição com o restante do texto legal do Direito Mosaico. Nem mesmo podemos cogitar que houve uma exceção ao restante do texto legal israelita. Pudemos claramente perceber que na passagem bíblica supracitada não houve nenhum grave descumprimento da Lei. Vemos ao contrário que a mesma foi cumprida integralmente, havendo ainda, um último ato de misericórdia de Davi para com Saul. Então podemos afirmar que a passagem supramencionada não está em contradição com o restante do texto legal do Direito Mosaico, sendo parte da tradição normativa israelita, no momento em que se entende a natureza jurídica do sacrifício humano como pena de morte.

Tais normas podem ainda soar como absurdas para o homem moderno, após tantos clamores pelos direitos humanos, a começar pelo Marquês de Beccaria em seu famoso livro *“Dos delitos e das penas”*, o qual revolucionou o Direito Penal. Também pode parecer estranho vermos conceitos jurídicos misturados com conceitos religiosos, especialmente depois do pensamento de Maquiavel, o qual concebeu a separação entre Igreja e Estado.

Entretanto, retornamos na linha do tempo para um período mui anterior ao nosso, quando o Direito e a religião se misturavam e toda abstração jurídica, tinha de surgir primeiro de uma abstração religiosa. Assim raciocinava o homem daquela época. Somente conseguiremos entender o pensamento antigo, quando nos despirmos de toda a nossa bagagem cultural, de todos os nossos esquemas de conhecimento. Não podemos negar os benefícios da humanização das penas no mundo moderno, mas tal raciocínio nos impede de entender o direito antigo e de pensar como se concebia a justiça no passado.

Após o enterro dos cadáveres vemos que *“Deus se aplacou para com a terra”*. Isto nos mostra claramente que o sacrifício foi recebido pela divindade. Se foi recebido pela divindade, a qual enviou chuvas, é porque foi realizado segundo suas prescrições e leis. *Dura lex sed lex (15)*.

Notas

1. BÍBLIA, A.T. II Samuel. Português. **Bíblia Sagrada**: Edição revista e corrigida. Trad. de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995. Cap. 21, vers. 1-14.

2. BÍBLIA, A.T. Levítico. Português. **Bíblia Sagrada**: Edição revista e corrigida. Trad. de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995. Cap. 18, ver. 21.

3. O nome é o mesmo que hoje usamos para nos referirmos a crianças pequenas como “moleques”. Esta era a relação entre a criança e o deus fenício, na medida que os filhos mais novos não recebiam nome, posto que poderiam ser pedidos em sacrifício.

4. Princípio do Direito Penal significando que a pena não contagia os inocentes, ou também chamado de princípio da intranscendência da pena, significando que a pena não passa da pessoa do condenado, ou ainda, princípio da personificação da pena, segundo o qual a pena é feita apenas para a pessoa do criminoso. Tal princípio é adotado nos Códigos Penais modernos, atendendo ao princípio da humanização das penas. Na Constituição Federal do Brasil este princípio está no art. 5º, XLV.

5. BÍBLIA, A.T. Deuteronômio. Português. **Bíblia Sagrada**: Edição revista e corrigida. Trad. de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995. Cap. 24, vers. 16.

6. O reinado de Davi se inicia em 1011 a.C. e dura 40 anos. Este fato acontece perto do final de seu governo.

7. Acabe reinou de 874-853 a.C., sendo o monarca mais destacado da dinastia de Onri.

8. VERNANT, Jean-Pierre. **As Origens do Pensamento Grego**, p. 80-81. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. Difel, 2003.

9. BÍBLIA, A.T. Levítico. Português. **Bíblia Sagrada**: Edição revista e corrigida. Trad. de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995. Cap. 18, ver. 24-30.

10. Além de ser o sacrifício supremo, sete homens são sacrificados, sendo o sete, na cultura hebréia um símbolo de plenitude. A civilização minóica em Creta também sacrificou seres humanos em épocas de crises climáticas.

11. A palavra rescisão vem do latim *rescissio*, sendo a designação genérica para o interrompimento da relação jurídica contratual, quer por manifestação unilateral em caso de inadimplemento de uma das partes (resolução), quer por consenso das partes (resilição).

12. BÍBLIA, A.T. Jeremias. Português. **Bíblia Sagrada**: Edição revista e corrigida. Trad. de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995. Cap. 30, vers. 12-15.

13. BÍBLIA, A.T. I Samuel. Português. **Bíblia Sagrada**: Edição revista e corrigida. Trad. de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995. Cap. 8, ver. 7.

14. BÍBLIA, A.T. Deuteronômio. Português. **Bíblia Sagrada**: Edição revista e corrigida. Trad. de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995. Cap. 21, vers. 22-23.

15. Brocardo proveniente do Direito Romano: “A lei é dura, mas é a lei”.

Bibliografia:

- COULANGES, Fustel de. **A Cidade Antiga**. 1. ed. São Paulo: Editora Martin Claret, 2003.
- GIRARD, René. **A Violência e o sagrado**. 1. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- HAYFORD, Jack W. *et al.* **Bíblia de Estudo Plenitude**. 1. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.
- PEREIRA, Isidro. **Dicionário Grego-Português e Português-Grego**. 8. ed. Portugal: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998.
- SCHULTZ, Samuel J. **A História de Israel**. 1. ed. São Paulo: Edições Vida Nova, 1999.
- SIDOU, J.M. Othon. **Dicionário Jurídico**. 7. ed. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2001.
- VERNANT, Jean-Pierre. **As Origens do Pensamento**. 13. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2003.

A DIVERSIDADE DE CONCEPÇÕES ANTIGAS SOBRE A MORTE E A MAGIA: UMA ABORDAGEM ANTROPOLÓGICA

Pedro Paulo A. Funari (UNICAMP/NEE)

Subjetividades e identidades sociais: a variedade de vidas e mortes

Aristóteles, o filósofo grego do século IV a.C., considerava que o ser humano é definido por viver em coletividade (“o homem é um animal político”, entendido político como pertencente a uma cidade, *polis*). O mesmo Aristóteles utilizava-se do conceito de comunidade (*koinonia*, em grego), para dizer que as pessoas partilhavam coisas comuns (origens, língua, costumes, crenças) e, por isso, formavam uma comunidade. Essas pessoas que compartilhavam um *ethos* (caráter, índole, costume) formulariam suas próprias leis para que essa comunidade pudesse funcionar em ordem. A norma (*nomos*) leva à ordem social (*taxis*) e, como toda regra tem exceção, o desrespeito à norma ou sua ausência (*anomia*) leva à desordem (*ataxia*). Aristóteles tratava da vida e da morte, em associação com a sujeição social, ao afirmar que (*Ética a Nicômaco* 1161^a) “o escravo é uma ferramenta viva, e a ferramenta é um escravo sem vida. Não pode haver portanto amizade em relação a um escravo enquanto escravo”.

Os conceitos de compartilhamento de valores viriam a ser importantes também em modelos interpretativos de nossa época e não cabe dúvida que sua influência continuaria mesmo em autores muito recentes (Funari 1999). A vida associada à *taxis*, à rigidez da estrutura social, enquanto a morte foi associada, muitas vezes, tanto à submissão como ao desfecho de uma vida desonrosa. Vida e morte, pois, associadas à ordem social.

O estudo da sociedade, seu funcionamento e transformações, desenvolveu-se a partir de fins do século XIX, quando dos inícios das disciplinas Sociologia e Antropologia. A primeira estava preocupada em explicar nossa própria sociedade, aquela em que vivemos, enquanto a segunda voltou-se, de início, para o estudo das sociedades dos outros, chamados de primitivos. Outros termos usados para diferenciar nossas sociedades das outras foi definir as nossas com adjetivos enobrecedores, tais como ‘sociedades complexas’, ‘civilizadas’, ‘ocidentais’, por oposição a ‘sociedades simples’, ‘selvagens’, ‘orientais’. Em ambos os casos, uma primeira preocupação foi entender e explicar como as sociedades funcionam e se reproduzem. Por isso, já se diferenciavam muito da História, surgida para explicar a mudança e o caráter irrepetível do fato histórico. Enquanto a História ocupava-se do ocasional, o estudo da sociedade esforçava-se para formular teorias para explicar a manutenção de valores, costumes, tradições. A Antropologia e a teoria social, em geral, contribuíram, de forma decisiva, para o redimensionamento das questões históricas (Funari, Zarankin & Stovel 2005).

As discussões da teoria social das últimas décadas foram importantes para criticar os modelos normativos, ainda muito difundidos, em contribuição significativa para os estudos também das sociedades do passado. Estudos empíricos e reflexões teóricas apontaram para o caráter heterogêneo da vida social, da fluidez das relações, e das contradições e conflitos sociais. No lugar de normas e desvios às normas, surge uma pletora de comportamentos e visões de

mundo. Outro aspecto importante, proveniente das reflexões filosóficas e antropológicas, consiste no papel central dos conflitos na vida social. À tendência de se enfatizar a reprodução social, contrapôs-se a atenção aos conflitos. Na tradição marxista, já se havia ressaltado que as contradições de classe eram o motor da História, na famosa assertiva do Manifesto Comunista de 1848. Contudo, a tradição sociológica do século XX, tributária de Max Weber ou de Émile Durkheim, havia relevado o conflito à categoria de anomalia, doença social, desvio da reta via. As últimas décadas do século XX, entretanto, testemunharam uma série de lutas sociais, intensas, como a luta pelos direitos civis, contra a discriminação racial, contra a guerra, pela diversidade sexual, pela emancipação feminina, mas também movimentos em sentido contrário, como o fundamentalismo religioso e o nacionalismo xenofobista. Sociedades dilaceradas pelo conflito armado ou civil multiplicaram-se e muitos estudiosos não hesitaram em retomar e melhor explorar o caráter intrinsecamente conflitivo das relações sociais.

Morte e magia: afastar o azar

O simbolismo e os gestos apotropaicos destinados a afastar o Mau olhar tinham grande importância na sociedade romana. As representações e ilustrações fálicas eram usadas, especialmente para afastar as forças negativas (cf. a raiz do verbo grego *apotropein*, “desviar”): Como diz Plínio, *contra invidentia effascinationes*. “Contra os feitiços da inveja” (Plínio, H.N. 1950; cf. *baskaino* em grego). Aceita-se, em geral, que a função apotropaica do falo esteja correlacionada com sua associação à *fertilidade* (e.g. Adams. 1987:4-6 com bibliografia anterior a respeito). Assim, diferentes termos utilizados para referir-se ao falo podem ser considerados apotropaicos em particular *mentula*, *uerpa fascinum*, *phallus* e, talvez, *cauda*. Diferentes autores clássicos demonstram o caráter apotropaico do membro masculino. Costa Panayotakis enfatiza, por exemplo, que algumas passagens de Petronio (e.g. Sat. 22.1; 134.11; 138,1) devem ser entendidas no contexto da simbologia sexual, afastando-se de uma interpretação mais simples e direta, pornográfica (comunicação pessoal). Expressões correlatas, em particular as que se referem ao ato sexual com uma mulher, não são, surpreendentemente, associadas, pela grande maioria dos estudiosos, a conotações apotropaicas. Adams (1987:120) afirmara que “parece que *futuo*” “possuir” era usado, livremente. Como um termo técnico, sem emoção, em prostíbulos, tanto por clientes como pelas “prostitutas”. No mesmo sentido, Catherine Johns (comunicação pessoal) considera que “Um romano antigo, registrando uma visita agradável a um bordel, pode não ter sentido a culpa que tomou conta das gerações posteriores, mas tenho dúvida se o simbolismo da fertilidade e da sorte estaria, realmente, entre suas preocupações”. “No entanto, se o falo era associado, em geral, à fertilidade, sorte e proteção contra o mau olhar, parece natural que estas conotações estivessem por detrás destas inscrições”.

O caso do antropólogo português João de Pina-Cabral (1993:117-118) pode fornecer indicações a respeito deste ponto. Pina-Cabral ficou surpreso com a grande difusão de símbolos fálicos, a nível popular, e decidiu, por isso estudar o simbolismo genital na cultura popular portuguesa. Pina-Cabral (1993:117-18) concluiu que o objetivo da manipulação do falo era “capturar o poder e usá-lo”.

Na minha própria experiência com as inscrições latinas *cursivas*, fiquei impressionado com as referências fálicas e pela freqüente repetição de expressões que se referiam ao ato sexual. Lendo os milhares de epígrafes populares encontradas em Pompéia e publicadas no quarto volume do *Corpus Inscriptionum Latinarum* (citado, aqui, como CII IV), tornou-se óbvio que havia uma ligação entre as representações fálicas e as referências ao ato sexual ambas relacionada à fertilidade e à sorte.

Inscrições latinas cursivas provenientes de Pompéia, na medida em que estes rabiscos são, provavelmente o acesso mais direto que possuímos à população romana. Estes *tituli graphio exarati* ou “inscrições feitas com um estilete”, permitem ao estudioso moderno agir como um etnólogo ou como um historiador que sai em busca de dados sobre o *ethos* popular. É difícil avaliar quão representativo do ponto de vista popular seja qualquer texto escrito, considerando-se que a alfabetização não era universal. Catherine Johns, em comunicação pessoal ao autor, pondera que “parece dúbio tirar inferências sobre classe social a partir de erros de grafia ou de gramática, e totalmente inaceitável fazê-lo a partir de qualquer tipo de desenho. O uso de linguagem e desenhos crus é, e provavelmente sempre tenha sido, universal em grafites e mesmo os mais educados usaram, freqüentemente, linguagem de rua em situações sexuais”. Embora não se possa por em dúvida o uso de termos chulos por parte de elementos da elite, não há nenhuma indicação de que pessoas educadas, em diferentes sociedades, escrevam “incorretamente” – quanto à norma culta, portanto – e, menos ainda, que se utilizem estiletos para escrever em paredes.

De qualquer forma, a grande maioria dos paleógrafos contemporâneos que estuda inscrições cursivas enfatiza a parca formação tradicional dos escritores em paredes (e.g. Jordan, 1990:438). “Uma grande dispersão de habilidades literárias, no mundo antigo”, foi ressaltada por Boaman (1991:123). “A vivacidade e enorme massa de evidências sugerem uma população amplamente letrada”, segundo Franklin (1991:81; cf. Beard, 1991:37). “Muita gente podia escrever e havia muito para ler”, nas palavras de Hopkins (1991:152). Estratos sociais e econômicos são amplamente atestados, também, em tabuinhas cursivas (Tomlin, 1988:80, Giovanni Menella 1992:7), estudando a epigrafia rural do norte da Itália, ficou espantado pelo fato que “indivíduos pouco alfabetizados eram capazes de escrever textos curtos em materiais simples graças ao uso de estiletos baratos e portáteis”. Mesmo povos fronteiriços podiam ser alfabetizados: “notamos o elevado grau de alfabetização entre os beduínos de época romana” (Gichon, 1983:585). À aceitação do fato que havia uma alfabetização extensa é o resultado de um viés inevitável: especialistas em inscrições cursivas tendem, naturalmente, a considerar que seus esforços para a decifração destas inscrições obscuras representam uma contribuição para o conhecimento de um grande número de pessoas (Gordon, Beard, Reynolds & Roveché, 1993:154). O uso nestes escritos, do latim vulgar, entretanto, reforça consideravelmente seu argumento.

Os grafites pompeianos são, ainda, subestimados como fonte para os costumes romanos e sua *Weltanschauung*. Os livros de Amy Richlin (1983) sobre o “Jardim de Priapo” e de Catherine Johns (1982) sobre “Sexo ou Símbolo”

tratam de falos e de suas conotações apotropaicas, mas ambas não estavam particularmente preocupadas com rabiscos. Richlin e Johns, entre outros autores, contribuíram muito para nosso conhecimento da simbologia fálica, em geral, e especificamente tal como representada nas evidências eruditas, em textos literários, pinturas e assim por diante. Embora os rabiscos populares não devam ser opostos às expressões da elite, na medida em que se referem às mesmas sociedade e cultura, é, entretanto, razoável ressaltar a especificidade da cultura popular. Carlo Ginsburg (1986:95) chamou atenção para o fato de que, como modelo analítico, “mais útil uma bipartição entre cultura popular e erudita do que um modelo holístico”. O antropólogo João de Pina-Cabral (1993) demonstra bem a importância da distinção entre as duas culturas: Pina-Cabral foi levado a estudar um simbolismo genital popular que era completamente estranho à sua cultura erudita.

Grafites mágicos de Pompéia

Pompéia não era uma cidadezinha romana qualquer (Solin, 1973:98), era cosmopolita e seus grafites representam os sentimentos de uma ampla gama de pessoas. Desenhos fálicos não são raros, nas paredes da cidade. Alguns desenhos itifálicos são particularmente interessantes, na medida em que o *erectum fascinum* é maior que o próprio homem. Nas paredes próximas ao Teatro, há um desenho de um gladiador itifálico que se utiliza do falo como arma (Vivolo. 1993:148—9). Considerando-se as fortes conotações religiosas associadas às lutas de gladiadores (Hugoniot, 1992:12), parece provável que a representação fálica do gladiador destinava-se a protegê-lo (cf. Porph. Ad. Epod 8, 18; Tupet. 1986:260).

Outro desenho itifálico (CII IV, 4566) é acompanhado por uma inscrição pouco clara: *Felício tomintare*. Embora até agora sem explicação, este grafite deve relacionar-se com *tumeo* (inchar) ou com *torqueo* (balançar), enquanto *felício* deriva de feliz, fértil e sortudo (cf. Vaananen, 1937:43; 49). Poderia ser, neste caso, interpretado como uma referência ao falo inchado ou balançado. Sorte e fertilidade podem, igualmente, ser associadas ao desenho do homem cuja cabeça está completada por um falo (Vivolo 1993:179). Desenhos fálicos poderiam explicitamente atuar como proteção contra o mau olhar ou contra o desprezo feminino. Sociedades patriarcais, de caráter falocêntrico (Gold, 1993:79) tendem a produzir, nos homens, o temor do juízo sexual feminino. (As mulheres não eram sem poder, pois podiam escolher seus parceiros (cf. Gilmore, 1990) e uma grafite de um tal Fortunatus é um bom exemplo (CII IV, 4498)): *Thyas noli amare Fortunatum, uale*. “Tias não quis amar Fortunato. Saudações”. Antes das despedidas. O desenho de um falo atua como uma proteção contra o desprezo feminino.

Desenhos fálicos eram, também, usados para substituir a palavra *phallum* ou outras semelhantes, em uma frase, como em CIL IV, 4756. A associação do desenho fálico a uma mensagem escrita foi efetuada, provavelmente, para atrair a sorte. A força associada ao pênis aparece claramente, também, em outros grafites. como CIL IV. 1655: *Hysocryse puer Natalis uerpa te salutat*, “Jovem Hisócriso, Natalis, o falo te saúda”. O falo, como símbolo da natureza criadora, era respeitado com piedade religiosa como a representação das forças misteriosas da

criação e ao mesmo tempo, era usado como amuleto apotropaico contra todo o mal humano ou divino” (Montero, 1991:69)”.

Grafitos pompeianas referentes, explicitamente ao ato sexual são, também, muito comuns. Eva Cantarella (1988:276), ressalta que a mentalidade sexual dos romanos era a do estuprador, um “perfeito estuprador”. A palavra mais popular nas paredes era o verbo *futuo* (“foder”) e seus derivados (originalmente, significava “bater” (cf. Maías. 198:118), como seu cognato grego *bineo*, também atestado em Pompéia (e.g. CIL IV. 8767). Os autores antigos associam-nos ao uso da força (cf. Lamberterie, 1991: 149; 156). Contudo, como John Boardman (1992:239-240) afirmou, referências fáticas e sexuais não implicam, forçosamente, agressão masculina contra as mulheres e, na verdade, a maioria dos grafites referentes a *fututiones* (“relações sexuais”) não é ofensivos. Além disso, parecem ter as mesmas conotações apotropaicas das expressões fáticas.

Em um dos prostíbulos de Pompéia, muitos grafites referem-se ao ato sexual. A maioria deles é claramente inofensiva, como CIL IV, 2246: *Hic ego cum ueni, futui, deinde redei domi*, “Vim, possuí e voltei para casa”. Igualmente “Plácido possuiu quem quis”, *Placidus hic futuit quem uoluit* (CIL IV, 2265. FIGURA 8). Algumas frases são complexas: “a vagina das cidadãs romanas foi possuída, suas pernas abertas; não há substitutas, a não ser as mais doces e gentis” (CIL IV, 1261).

Algumas frases são claramente propiciatórias. “Estará bem, se bem possuir”, *bane ualeas qui bene lutues* (CIL IV, 2274; sobre a linguagem, veja-se Vaananen, 1937:36). A mesma interpretação aplica-se a uma inscrição proveniente do *Via Del Lupanare*, escrita por uma mulher: fui possuída aqui *fututa sum hic* (CIL IV, 2217). Adams (1987: 120) comentou este grafite, ressaltando que “não é o tipo de observação que se esperaria de alguém que se considerasse vítima de uma humilhação”. Isto é certo, sem dúvida, mas não penso que se pudesse designá-lo como um “uso neutro da palavra”. Se a *fututio* fosse considerado um ato propiciatório, seria natural que, tanto homens como mulheres, usassem a palavra para proteger-se do azar. Esta hipótese era forçada pelos grafites referentes a mulheres como mulheres “fodedoras”. Duas inscrições referem-se a “Mula, a fodedora” *Mola phoututrix* (em caracteres gregos. CIL IV, 2204, cf. Dubuisson, 1992: 189) e “Miduse, a fodedora”, *Miduse fututrix* (CIL IV, 4196,) e parece que a única explicação razoável para estas inscrições seja que a *fututio* fosse considerada positiva para homens e mulheres igualmente.

Há diversas referências à sorte, ou ao azar, como resultado de *fututiones*. A famosa inscrição de Florônio é um bom exemplo: Florônio, garanhão e soldado da sétima legião, esteve aqui ‘nesta hospedagem’ e nenhuma mulher percebeu o fato. . .mas eram apenas seis e, assim, poucas (para tal macho) (cf. Funari, 1993:134). A intenção de Florônio, com este grafite, foi proteger-se do azar que poderia resultar de sua abstinência. A maneira de fazê-lo consistiu, justamente, em referir-se a si mesmo com o termo grego *binetas* (“garanhão”) e a reafirmar sua potência sexual.

Seria possível concluir, a partir desses exemplos, que referências explícitas ao ato sexual fossem apotropaicas? A resposta a esta questão não é fácil. Reconhece-se, amplamente, que o falo estava carregado de sentimentos religiosos

profundos, atuando como um verdadeiro símbolo apotropaico. Por outro lado, o uso muito difundido das referências ao ato sexual, por parte da gente simples, não é explicado. Esta prática não poderia ser explicada, de maneira satisfatória, pelo desejo sexual natural (cf. Bing & Cohen, 1991:1). Por outro lado, é fácil entender que, se a fertilidade estava na base das propriedades mágicas ligadas às representações fálicas ela poderia explicar, igualmente, a popularidade das referências ao ato sexual. Há tempos, Pierre Grimal (1969:47-49) ressaltava que “os cultos à fertilidade eram apreciados não pela elite, mas pelos libertos, escravos e a gente simples” (*le menu peuple*). A preocupação com o mau olhar e o azar era, também, algo tipicamente popular (Jordan, 1990:438). Na religião popular, definida por Kuenzel (1992:1055) como *la culture religieuse populaire*, não há razão para supor que as *fututiones* não fossem associadas ao falo e que o ato sexual e as referências fálicas não fossem, ambas, ligadas à fertilidade e à sorte. A “religião dos incultos”, *religion des gens incultes* (Gourevitch, 1991:136), embora difícil de ser preservada e, portanto, analisada, é, justamente, aquela que encontramos nas inscrições cursivas parietais escritas em latim vulgar (*die Sprache der neideren Klassen*, nas palavras de Vossler, 1954: 49).

A ubiquidade das referências ao ato sexual nos rabiscos parietais é notável e os termos usados para designá-lo abrange noções como *fructus*, “gozo” (e.g. CIL IV, 2245) e *felicitas*, “felicidade, sorte” (Johns, 1982:65; CIL IV, 1454). Os gostos são uma clara indicação da proteção oferecida pela lembrança do ato sexual, sendo o uso dos dedos para incitar a relação sexual o melhor exemplo (a “figa”, cf. Ovídio, Fast. 5, 433). A obscenidade ritual, os cânticos nupciais obscenos e outros atos cerimoniais ligados à fertilidade e à proteção contra o azar não deveriam, portanto, ser isolados das referências sexuais comuns e populares. Parece razoável supor que o uso quotidiano de linguagem sexual, tal como representada nos grafites, fosse o resultado das propriedades apotropaicas associadas ao ato sexual e à *sua expressão oral ou escrita*. Para as pessoas comuns, desprotegidas e submetidas às manifestações maléficas como doenças, pobreza, fome e violência, o uso de palavras sexuais poderia, ao menos, constituir uma maneira acessível de proteger-se do azar. O escrito anônimo não tinha dúvida a este respeito: “aqui vive a sorte”.

Agradecimentos

Agradeço à Profa. Maria Regina Cândido e menciono o apoio institucional do Núcleo de Estudos Estratégicos (NEE/Unicamp), CNPq e FAPESP. A responsabilidade pelas idéias restringe-se ao autor.

Bibliografia

- ADAMS, John N. *The Latin Sexual Vocabulary*, London, Duckworth, 1987.
BEARD, Mary. “Writing and Religion: Ancient Literacy and the Function of the Written Word in Roman Religion. Question: What Was the Role of Writing in Graeco-Roman Paganism?” Un: HUMPHREYS, John H. (ed.). *Literacy*

- in the Roman World, Ann Arbor: Journal of Roman Archaeology Supplementary series n° 3*, 1991, pp. 35-58.
- BING, Peter & COHEN, Rip. *Games of Venus. An Anthology of Greck and Roamn Erotic Verse From Sappho to Ovid*. London, Routledge, 1991.
- BOARDMAN, John. "The Phallos-bird in Archaic and Classical Greeck Art", *Révue Archéologique*, 2, 1992, pp. 227-242.
- BOWMAN, Alan K. "Lteracy in the Roman Empire: Mass and Mode". In: HUMPHREYS, John H. (ed.). *Literacy in the Roman World, Ann Arbor: Journal of Roman Archaeology supplementay series n° 3*, 1991, pp. 119-131.
- CANTARELLA, Eva. *Secondo Natura. La Bisessualità nel Mondo Antigo*, Roma, Riuniti, 1988.
- CORBIER, Mireille. "L'écriture en Quête de Lecteurs". In: HUMPHREYS, John H. (ed.). *Literacy and the Roamn World, Ann Arbor: Journal of Roman Archacology supplementary series n° 3*, 1991, pp. 99-118.
- DOUBUISSON, Michael. "Le Grec à Rome à l'époque de Cicéron. Extension et Qualité du Bilinguisme". In: *Annales ESC*, 1, 1992, pp. 187-206.
- FRANKLIN, James L. "Lieracy and the Parietal Inscriptions of Pompeii". In: HUMPHREYS, John H. (ed.). *Literacy in the Roman World, Ann Arbor: Journal of Roman Archaeology supplementary series n° 3*, 1991, p. 77-98.
- FUNARI, Pedro Paulo A. "Graphie Caricature and the Ethos of Ordinary People at Peiople at Pompeii". *Journal of European Archaeology*, 2, 1993, pp. 131-148.
- FUNARI, Pedro Paulo A.; ZARANKIN, Andrés; STOVEL, Emily. *Global Archaeological Theory*. New York, Kluwer, 2006.
- GILMORE, David D. "men and women in Southern Spain: "domestic power" revisited". *American Anthropology*, 92, 4, 1990, pp. 953-970.
- GICHON, Mordehai. "Who were the Enemies od Rome on the limes Palestinae". *Studien zu den Militaergranzen Roms III*, Aalen, 13, Internationaler Limeskongress, 1993, pp. 584-592.
- GINSBURG, Carlo. "An Interview to Keith Luria and Romulo Gandolfo". *Radical History Review*, 35, 1986, pp. 89-111.
- GOLD, Barbara K. "But Ariadne was Never There in the Fist Place: Finding the Female in Roman Poetry". In: RABINOWITZ, Nnacy Sorkin & RICHLIN, Amy (eds.). *Feminist Theory and the Classies*. London, Routledge, 1993, pp. 75-101.
- GORDEN, Roger, BEARD, Mary; REYNOLDS, John & ROVECHÉ, Claude. "Roman Inscriptions 1986-1990". *Journal of Roman Studies*, 83, 1993, pp. 131-158.
- GOUREVITCH, Aron. *La Science Historique et l'Anthropologie. Cieneces Sociales*, Moscow, 3, 1991, pp. 113-138.
- GRIMAL, Pierre. *Les Jardins Romains*. Paris, Presses Universitaires de France, 1969.
- HOPKINS, Keith. "Conquest by Book", In: HUMPHREYS, John H. (ED.). *Literacy in the Roman World, Ann Arbor: Journal of Roman Archaeology supplementary series n° 3*, 1991, pp. 133-158.
- HUGONIOT, Claude. "Saint Augustin et les Spectacles de l'Amphithéâtre en Afrique Romaine". *Histoire de l'Art*, , 1992, pp. 11-21.

- JOHNS, Catharinem. *Sex or Symbol, Erotic Imagens of Greece and Rome*. London, British Museum Publications, 1982.
- JORDAN, Dan R. "Curses from the Waters of Sulis". *Journal of Roman Archaeology*, 3, 1992, pp. 437-441.
- KUENZEL, Robert. "Paganisme, Syncrétisme et Culture Religieuse Populaire au Haut Moyen Age, Reflexions de Méthode". *Annales, ESC*, 4-5, 1992, pp. 1055-1069.
- LAMBERTERIE, Charles de. "Le Verbe Binein et le Nom de la Femme". *Révue de Phitologie*, 65, 1, 1991, pp. 149-160.
- MENELLA, Giovanni. *Romanizzazione ed Epigrafia in Liguria, Originalità Trasformazioni e Adattamenti*. Coloquio Roma y las primeras culturas epigráficas del Occidente, Zaragoza, 4-6 November, 1992, unpublished typescript.
- MONTERO, Enrique. *El Latín Erótico. Aspectos Léxicos y Literários (hasta el siglo I d.C.)*. Seville, Universidad de Sevilla, 1991.
- PINA-CABRAL, Hoão de. "Tamed Violence: Genital Symbolism in Portuguese Popular Culture". *Man, New Series*, 28, 1, 1993, pp. 101-120.
- RICHLIN, Amy. *The Garden of Priapus. Sexuality and Aggressions in the Roman Humor*. New Haven, Yale University Press, 1983.
- SOLIN, Heikki. "Die herkulanensischen Wandinschriften, ein Soziologischer Versuch". *Cronache Ercolanesi*, 3, 1972, pp. 97-104.
- TOMLIN, Roger S.O. "The Curse Tablets". In: CUNLIFFE, B. (ed.). *The of Sulis Minerva at Bath, vol. 2, The finds from the Sacred Spring*. Oxford, Oxford University Committee for Archaeology, 1988, pp. 59-278.
- TUPET, Anne Marie. "Rites Magiques dans l'Antiquité Romaine". *Aufstige und Niedergang des roemischen Reiches*, 16, 3, 1986, pp. 2591-2675.
- VAANANEN, Veikko. *Le latin des Inscriptions Pompeiennes*, Helsinki, 1937.
- VAANANEN, Veikko. *Introduction au Latin Vulgaire*. Paris, Klincksieck, 1963.
- VIVOLO, F.P.M. *Pompei, I Graffiti Figurati*. Naples, Bastogi, 1993.
- VOSSLER, Karl. *Einfuchrung ins Vulgaerlatein*. Munich, Huerber, 1954.

O CALDEIRÃO DE GUNDESTRUP - A ESTÉTICA DO SAGRADO COMO OBJETO DE IDENTIDADE NA CULTURA CELTA PAGÃ

Renata Macedo Maia da Silva (NEA/UERJ)

“Art is for everybody, but not everybody knows that.”

Paul Borum

Introdução

Este trabalho visa a investigação sobre o artefato arqueológico identificado como Caldeirão de Gundestrup que pertence à cultura Celta entre o século II e I a.c, encontrado na Dinamarca, no norte europeu. Apresentamos a peça em geral, porém no momento nos intriga um detalhe da placa mais popularmente conhecida como a do Deus Cernunnos. Nosso interesse é traçar algumas relações entre o universo simbólico presente nas placas do caldeirão celta a fim de desvelar o possível sentido místico que é apresentado nas imagens. Que figuras mitológicas estariam representadas nestas faces? A escolha dos materiais para execução tinha como objetivo o aspecto sagrado ou apenas durabilidade? O que move a chamada Arte do Sagrado no mundo pagão celta?

De acordo com Chadwick(1970,pp110-116) esta cultura desenvolveu-se de maneira tribal, seus diferentes grupos apresentam algumas similaridades em especial que são exploradas aqui na tentativa de delinear uma estética do sagrado. Uma arte sacra pagã.

O Caldeirão de Gundestrup é objeto de diferentes pesquisas e de certa polemica. É considerado por Miranda Green (1993,p.14) como uma das mais importantes peças para a iconografia, pois apresenta elementos do leste europeu e também da Gália, e alude a mitos que remontam à da idade do ferro. Klind- Jansen (apud Berguist e Taylor, 1987) sugere que o caldeirão tenha sido depositado como objeto de culto, já que a tundra que o envolvia, estudada por paleobotânicos, permitiu a conclusão de que o caldeirão havia sido depositado em solo seco e firme; o charco havia formado-se posteriormente. Isto contraria a idéia de que o artefato tivesse sido enterrado propositalmente; Olmsted (1976) sustenta que as placas que formam o caldeirão são decoradas com imagens que associadas entre si, contam o épico irlandês do Roubo do gado de Cooley , Táin Bó Cúalgne. Afirma ainda que há mais de uma maneira combinatória para que elas contem momentos desta saga mitológica, demonstrando isso matematicamente usando a Teoria das Probabilidades e Análise Combinatória . Stuart Piggott (2003,p.79) aponta a possibilidade de retratação do rito de Teutates em uma das faces; Berguist e Taylor (1987) seguindo a linha de Drexel, afirmam que o caldeirão apresenta um desenvolvimento técnico e cultural que liga-se às características da região antiga conhecida como Trácia.

A apresentação do artefato e análise da peça

O caldeirão é composto de treze faces encontradas em 1891 enterradas em um pântano ao norte de Jutland, Denmark. Seu peso é de 8,885 kg em prata. Há suspeitas de que ele teria originariamente quatorze faces, entretanto foram encontradas treze apenas e vestígios de uma cobertura dourada. Todas as faces possuem 20cm de altura e no comprimento possuem duas medidas: algumas placas com 24,5cm a 26cm e outras entre 40cm e 43cm, informações obtidas pelo

curador PHD Flemming Kaul do Museu Nacional da Dinamarca, onde a peça se encontra. Há diferentes explicações para sua origem e datação, indo do séc V a.C (Piggott 2003,p.74) ao VII d.C como acreditava S. Reinach (Berguist e Taylor, 1987)

Uma vez montado, nos dá uma idéia geral do contexto que podemos dividir em dois grupos: Um de placas pequenas com a constância de uma imagem de busto centralizada, podendo ou não estar ladeada por outras figuras menores, e um outro grupo onde as placas são maiores, de forma retangular e apresentam cenas que formam conjuntos envolvendo aparentemente homens, deuses, animais naturais e animais fantásticos.

As placas constituem mais dois grupos: Aquelas com um formato mais próximo ao quadrado revestem a face externa, e as retangulares revestem a face interna.

Na atual configuração escolhida como a mais correta para remontar a peça, todas as formas apresentadas possuem um relevo significativo que pode ter sido conseguido com um processo de cera perdida: matriz em cera, forma posterior em barro preenchida com o metal liquefeito. Uma outra maneira seria com instrumentos que poderiam ser: martelo de bolear, cinzel, goivas e formões utilizados no reverso das placas sobre superfície macia, técnica de “repoussé”. O processo poderia ainda contar com as duas técnicas citadas anteriormente em associação. A natureza da qualidade das imagens demonstra uma técnica apurada de acabamento, especialmente marcada por figuras que apresentam texturas em listras e pontos, sugerindo peles e roupagens. Figuras de ramos aparecem em diferentes partes do caldeirão e na placa com a qual iremos trabalhar, pois tais ramos compõem os espaços entre as figuras. Há placas onde as imagens são organizadamente dispostas com simetria e outras onde há uma movimentação maior das figuras, efeito obtido por linhas sinuosas que podem estar no contorno das imagens ou inclusas na textura; completando a agitação visual algumas imagens deslocam-se em direções opostas. No mundo das artes sabemos que os elementos visuais imprimem maior ou menor dinamismo às imagens, entre estes os mais significativos seriam linhas e cores, não necessariamente pela ordem. As linhas sinuosas e diagonais fazem nossos olhos percorrerem com mais liberdade as imagens. As figuras com eixo verticalizado e equilíbrio simétrico nos propõem um olhar fixo. Desta maneira, o artista pode indicar intencionalmente ou apenas intuitivamente o caminho a ser trilhado pelo observador. É possível que esta alternância na maneira de olhar do fruidor fosse um elemento provocador para que experimentasse sensações diferentes, em uma espécie de transe. Neste caso, por razões que expusemos acima, entendemos que as imagens são dispostas utilizando um processo criativo de ordem emocional, onde o inconsciente e intuitivo prevalecem sobre o racional especialmente nas placas internas. As externas com figuras de olhar fixo, bem maiores que as que as circundam, podem demonstrar uma perspectiva hierárquica.

As correntes estilísticas divulgadas no Brasil por Faiga Ostrower são na verdade uma organização proposta por Max Deri, filósofo alemão que divide as obras em idealistas, naturalistas e expressionistas. Nesta classificação é possível agrupar obras de cortes temporais diferentes em uma mesma corrente; este processo atende melhor alocar trabalhos que sejam diferenciadas de seu estilo de

época, é mais acessível ao público leigo e ajuda a compreender que obras de arte são intemporais - deslocam-se facilmente pelo tempo sugerindo discussões e apreciação sensorial eternamente. Arhein (1989,p.277) em sua premissa de que o tempo não é por si só responsável por uma estética (1), fica aqui então contemplado, pois nesta classificação o tempo é colocado em suspenso.

A corrente naturalista reúne obras mais próximas ao que seria uma representação mais realista, a idealista privilegia obras de caráter racional, onde o planejamento e o rigor em atender a um padrão estabelecido previamente encaminham outra forma de beleza, por fim a corrente expressionista apresenta imagens onde a alimentação principal vem do universo fantástico. As distorções, o onírico e os elementos visuais dispostos de forma vibrante são sua marca. Desta forma, o referido Caldeirão está inserido neste terceiro grupo onde a emoção domina o processo de criação. Nas três maneiras de criar encontram-se a sensibilidade e a razão, o que difere é, além da intenção, a dose de sensibilidade e razão empregadas. Estas maneiras de produzir beleza estão em igualdade de forças, o que imediatamente permite afirmar que a Arte Celta em seus exemplares é tão bela quanto a Arte Grega, a segunda apenas tem sido mais divulgada.

Para o historiador pode parecer inicialmente sem sentido aplicar-se a análise de uma peça em um processo que em dado momento deixa o tempo em suspenso. Na colocação de Gilbert Duran (1997, p.54), a análise dos símbolos não pode ser feita linearmente e sim de maneira multidimensional. Há necessidade então em algum momento, de mergulhar na imagem trazendo à tona os significados universais para depois resignificá-los de maneira local, aí sim a temporalidade da obra volta a ser importante. Ao suspendermos a preocupação com o tempo será possível mergulhar na esfera do inconsciente coletivo e a referida peça, obra de arte e documento histórico, nos informará muito mais da forma de pensar e sentir o mundo deste antigo povo. Simultaneamente neste processo a peça nos servirá para repensar o presente.

Olhando mais de perto

Traçadas as características iniciais do nosso objeto de estudo iremos especificar a placa a que se destina este trabalho. É uma das faces mais conhecidas e que tem uma interpretação bastante aceita em relação a tratar da figura do deus “cornudo” (2). O grupo principal de imagens é composto supostamente por Cernunnos, ladeado por um gamo e o que poderia ser um lobo. A direita deste grupo, temos outra subcena com dois cães formando uma espécie de pórtico com suas caudas que aludem à sexualidade; na parte superior da placa três figuras se ajustam: um cão, um pequeno ser sobre um peixe e um quadrúpede com chifres que poderia ser um touro por seu pescoço largo, mas em estatura é pequeno, semelhante a um potro. No canto esquerdo, quase como um rebatimento, temos a duplicação desta mesma figura que faz um novo conjunto encaixando-se sobre o gamo. A placa forma uma cena bastante movimentada em função da disposição dos seres que deslocam-se em direções diferenciadas, a maioria das figuras rumo para a direita, porém o lobo, um dos cães e a serpente estão virados para a esquerda. A figura central, a única que está de frente, é o suposto Cernunnos, que em uma posição de destaque comanda a cena. Apresenta um “*torc*” (3) no pescoço e ostenta um em sua mão direita, símbolo de pertencimento a tribo. Na mão

esquerda prende a serpente que tem certa sinuosidade até a metade, dali em diante figura como uma flecha. Ele poderia também ser interpretado como um sacerdote que promove um rito. Apresenta uma vestimenta, possivelmente uma pele, já que a textura apresentada no relevo é a mesma do pescoço do gamo. Invoca ao mesmo tempo em que traz para si a carga do deus. Passa a ser o próprio deus. Seu casquete com chifres forma um conjunto com os chifres do gamo, uma espécie de “W”. A imagem parece informar que existe uma relação entre ritualizar paramentado e a possibilidade de transmutar-se no próprio gamo que é uma representação da virilidade, da fertilidade, agilidade e força, a simbologia do deus Cernunnos. Ritual semelhante se dá no Brasil com o povo Xavante. Os rapazes são pintados de onça parda num ritual de vigília, invocando seus poderes, pois eles são guerreiros. Notadamente os índios Xavante jamais fogem a uma peleja, apresentam uma tradição de força, coragem e são reservados no contato com estranhos.

Voltando à peça, o conjunto dos cães pode estar ancorado no mito de Arawn que é um deus do submundo e que com seus cães brancos percorre seu reino. O portal feito pelos cães pode referir-se a esta qualidade. Diferentes divindades da antiguidade que eram ligadas ao submundo e à proteção, eram muitas vezes acompanhadas por cães como Hécate e Nehalennia, sendo a segunda divindade tanto do panteão germânico quanto celta.

O cão era na Gália relacionado ao mundo subterrâneo e também motivo da afeição de seus donos (Duval, 1952, pp. 261-262). Diferentes inscrições lapidárias demonstram o afeto dos gauleses por seus cães que davam a eles muitas vezes pedras funerárias ao lado das suas. Na Bretanha existem evidências de rituais de sacrifício com cães e de refeições rituais onde servia-se o mesmo (Green, 1993 p. 61).

Existe também uma forte relação entre os poderes sobrenaturais, a força solar e a passagem para o “Outro mundo” de forma bem sucedida no pensamento celta (Green, idem p. 47). É possível sugerir então que o uso do ouro como matéria de revestimento do caldeirão não seja meramente por sua qualidade de durabilidade e resistência, mas também pela simbologia solar. Em outra face do caldeirão é possível ver a roda solar nas mãos do que poderia ser a representação do Deus Taranis.

Uma outra interpretação poderia ser feita da serpente que toca o solo e está sendo segurada por Cernunnos. Sendo um elemento de ligação entre o referido deus e a terra, pode ser interpretada como um aspecto feminino que nos lembraria a Melusina, fada que figura nos contos medievais com o corpo de cobra cujo interdito seria não ser perturbada em sua privacidade por seu marido. Na classificação de imagens apresentada por Durand (1997, p. 443) este seria um signo que faria parte do sistema noturno de representações: o caldeirão, Melusina, ventre, mulher, alimento e substância fazem parte deste grupo que está ligado à dominante digestiva, ao quente, íntimo, calmo e profundo. O regime noturno das imagens carrega o sentido de ligar e confundir, estabelecendo portanto, o mistério.

Há entretanto uma pequenina cena intrigante: um pequeno ser montado sobre um peixe grande, possivelmente por suas características um delfim, bagre ou salmão. Comparando o relevo com imagens fotográficas e de catálogos de estudo

científicos de animais marinhos, não foi possível chegar a uma conclusão precisa sobre nenhuma das três espécies terem sido retratadas nesta placa. Mais parece um animal híbrido de cetáceo, salmão e bagre. A parte dianteira é semelhante a dos peixes e a traseira é de um cetáceo. Consultando estudos de biologia marinha (4) conseguimos atestar que os cetáceos conseguem fazer movimentos para cima e para baixo com a cauda, o que é incomum aos peixes. São animais que costumam viver em grupos e que possuem uma forma de descanso onde utilizam somente um lado do cérebro, deixando a outra em sono REM. Esta qualidade de sono é a mesma que em humanos os faz sonhar. Já os salmões, peixes reconhecidamente simbólicos da sabedoria entre os celtas, apresentam alguns aspectos interessantes: as fêmeas têm coloração azulada cintilante no dorso e o restante do corpo prateado, sua cabeça é mais curta que a dos machos; estes na fase adulta são sociáveis em seu grupo, mantêm uma coloração vermelho terra e pintas quando estão próximos do acasalamento. Nesta fase, os salmões demonstram grande persistência e coragem em subir o rio contra a correnteza, pois este é seu local de nascimento e permanência nos primeiros cinco anos. Uma vez no rio, a fêmea cava uma cova e se coloca por sobre ela, o macho lhe cobre fazendo movimentos sinuosos com o corpo durante todo o tempo e ambos liberam suas sementes. As ovas fecundadas são cobertas com pedras e eclodem depois. Observando famílias e espécies de bagres atestamos sua capacidade de cruzar grandes distâncias e nos deparamos com o Catfish que apresenta grande porte e é encontrado em diferentes lugares indo de Madagascar à Austrália e Ásia, e ainda algumas espécies nas Américas. É um animal tão antigo que seus ossos são usados para complementação de fósseis por sua similaridade. Seus costumes lembram os do salmão no cuidado com as ovas e fecundação, as diferenças estão em um tipo de variante para fecundação através do aparelho digestivo da fêmea e os machos apresentam um pênis vestigial.

É possível que os celtas em geral não tivessem todas estas informações sobre estes animais, mas a observação empírica talvez provocasse grande admiração. Sobrevivente deste fascínio, o mito irlandês do Salmão da Sabedoria conta sobre o peixe que vivia no fundo de um poço e que tornava sábio quem o tocasse. Duval (1952,p.259) descrevendo o cotidiano gaulês apoiado em fragmentos de Ausone, aponta a grande simpatia dos pescadores pelos delfins e como na pescaria eles ajudavam a rebater os peixes contra os rochedos, facilitando assim a atividade da pesca que contava com praticamente os mesmos recursos de pescadores de colônias e aldeias da atualidade. Ora, tratando-se de provisões para sobrevivência, é bem aceitável a idéia de que homem e cetáceo desenvolvessem grande afinidade em seus propósitos. Diversas espécies do planeta atiram-se à caça e pesca conjuntamente e o homem é mais uma delas. No litoral do Rio de Janeiro os pescadores rumam para onde estão os botos e onde as garças sobrevoam, pois ali será certo o pescado. Da mesma forma gauleses que agiam em cooperação com cetáceos, por eles nutriam uma forma de “amizade” e possivelmente veneração o que nos remete ao homenzinho sobre o animal marinho - que construímos a idéia de ser um híbrido. Duval (idem.p260) ainda demonstra apoiado em histórias de Oppien do século II d.C, sobre a construção de um barco em forma de um grande cetáceo em cujo nariz havia um tridente e que no seu friso trazia inscrições que foram encontradas em Leeuward. Fica desta

maneira inicialmente delineada a presença no imaginário social tanto nas terras dos países baixos como na antiga Gália, da figura de um encantador animal marinho ao qual deveriam ser gratos, um traço comum de identidade.

Por fim, compondo o fundo de toda a placa, e também deste detalhe, temos a composição de ramos de ervas que, comparadas com imagens da botânica e levando em consideração as características das árvores sagradas listadas no Ogam (5), nos levaram a algumas conclusões parciais. Partindo das folhas e flores foi possível selecionar, inicialmente, três destas plantas pelas semelhanças imagéticas: Ruis (elder- sabugueiro), Beth (birch- bétula) e Ur (heather- urze). No sentido de planta medicinal o sabugueiro é apontado como sendo depurador do sangue e diurético, podendo ser ingerido como chá ou vinho das pequenas frutas. Na crença folclórica europeia é conhecido como árvore anciã que emprestava seus galhos para que se fizessem vassouras mágicas para voar. Representa a renovação, pois seus brotos rapidamente enraízam e crescem danificando qualquer um outro, é inegavelmente uma árvore forte. A bétula ou vidoeiro serve para artrite, quando usadas as folhas para chá, e sua casca serve para abrandar dores. Dentro do folclore europeu seriam desta madeira feitos os berços de crianças e cabos de machado, uma planta vista com possibilidade de afastar o mal e obstruções, carrega a idéia de proteção e resistência. Já a urze apresenta a possibilidade produção de mel, de infusões e um tipo de bebida fermentada usada na idade média. Seu crescimento é de fácil desenvolvimento e seu uso na atualidade é sob prescrição médica de maneira cautelosa, pois é um tipo de alucinógeno e intoxicante. Na crença popular ela favorece bons sonhos, amor, sorte e restabelecimento de saúde. É usada para o enchimento de travesseiros por sua maciez e como atrai muitas abelhas é conhecida por sua doçura. Ainda o ângulo que se cria com o retorno do enxame e a posição do sol, é um indicador da troca de mensagens com o “Outro Mundo”.

Conclusão

Este trabalho é apenas o início de uma jornada de estudos sobre o referido caldeirão e conseqüentemente a respeito da cultura celta da antigüidade, contudo podemos traçar inicialmente alguns pontos que nos levarão a outros estudos.

A imaginária do caldeirão segundo os estudiosos, aponta figuras lendárias. Na peça analisada é possível perceber a proximidade do convívio humano com o mundo animal, a maneira xamânica de encarar o rito religioso. Das figuras estudadas, o gamo, o touro, o cão e o peixe híbrido, todos são figuras ligadas à sacralidade celta, assim o caráter numinoso da peça vai sendo evidenciado. Referências imagéticas das plantas sagradas completam esta visão. A sacralidade pagã apresentada no artefato sugere símbolos de fertilidade e sexualidade, demonstrando valores diferentes de religiosidade dos que a sociedade judaico-cristã apresenta na atualidade. Diferentes pedras fálicas encontradas na Europa celta confirmam esta tendência de representação. Muitas sobreviveram de forma disfarçada nas igrejas medievais.

O caldeirão por ter sido encontrado em meio a uma pântano que formou-se muito tempo depois de seu depósito na área, parece apresentar um caráter votivo, semelhante a uma oferenda. Plantas e animais sagrados e a análise dos símbolos representados nele reforçariam esta idéia.

A relação apontada por Olmsted entre as imagens dispostas nas placas e a saga Táin Bó Cúalgne, parece ter fundamento. Muitos pontos, entretanto, permanecem obscuros como o fato da história não apresentar citação sobre Cernunnos e sim sobre Lugh. No artigo consultado ele também não informa se as novas combinações que propõe para a ordem de “leitura” do caldeirão continuam a ter significado relevante se comparadas com a saga.

Anexo 1

Caldeirão de Gundestrup



Metalurgia em baixo relevo / Material: prata com resquícios de douração/ Especificações: Peso: 8,885 kg /

Medidas das placas: 13 placas – 7 com formato quadrangular medindo 20x24,5 cm ou 20x26 cm variadamente. E 5 placas retangulares medindo entre 20x40cm e 20x43cm. / Altura: 35,6cm - Diâmetro: 64,7 cm / Capacidade: 28 galões- 117,5 l. / Procedência: Raevemose- Gundestrup- Himmerland- Jutland – Denmark (Dinamarca) / Localização: Nationalmuseet Danish / Datação: entre séc.IIa.C. e I a.C.



Anexo 2

(I) Placa A interna suposta placa de Cernunnos pertencente ao Caldeirão de Gundestrup

Material: prata - Especificações : entre 20x40 e 20x43

(II) Detalhe da placa A do Caldeirão de Gundestrup

Notas

- (1) Neste caso o termo é compreendido como forma intrinsecamente ligada ao conteúdo.
- (2) O termo Deus Cornudo aqui refere-se à maneira como neo-pagãos no mundo todo reportam-se a Cernunnos na atualidade.
- (3) Torc/ Torque- é um tipo de peça de ourivesaria usada por povos celtas. Geralmente feita de fios de ouro torcidos, formava uma espécie de gargantilha que apresentava duas extremidades decoradas. Como cada fio era também torcido (em boa parte das peças) muitos apresentam certa maleabilidade.
- (4) www.naturlink.pt- Naturalink é uma instituição portuguesa que tem como fim ligar a internet à natureza. Construindo um portal que conta com inúmeros artigos científicos sobre o ecossistema português, também presta serviços e promove eventos tendo como base as questões ambientais.
- (5) Antiga forma de escrita com inicialmente vinte caracteres associados à linguagem secreta druídica no séc.XIX e no fim do séc.XX como notação musical. Tais letras referem-se cada uma a um tipo de árvore sagrada e mitologicamente esta forma de codificação teria sido uma dádiva de Ogma, o deus patrono da poesia e da oratória, guerreiro dos Tuatha Dé Danann.

Documentação arqueológica:

Caldeirão de Gundestrup - Nationalmuseet Danish

<http://www.natmus.dk/sw33830.asp>

Documentação – Fontes Textuais

O Roubo do Gando de Cooley- Versão Galega de Karina Duro

http://www.bivir.com/DOCS/NORM/roubo_gando.html acesso em:25/05/2007

Táin Bó Cúalgne Vassar Encyclopedia

<http://adminstaff.vassar.edu/sttaylor/Cooley/> acesso em:25/05/2007

Lucano. *Pharsalia The Crossing of Rubicon*.I.476-523.

<http://www.worldwideschool.org/library/books/lit/poetry/Pharsalia/chap1.html>

Lucano. *Pharsalia.Massilia*.III- translated by Nicholas Rowe(1703-18)

<http://www.worldwideschool.org/library/books/lit/poetry/Pharsalia/chap3.html>

Plínio o Velho. *História Natural*.XXX,4.

Editions and translations(ed.John Bostock,Md,F.R.S.,H.T.Riley,Esq.,B.A.)

<http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?lookup=Plin.+Nat.+30.4>

Fontes Eletrônicas

1. Aspectos místicos associados às plantas (visão popular)

<http://www.oficinadaalma.com.br/ogham/simbolos.htm> acesso em: 2/5/2007

2. Enciclopédia Mythica

<http://www.pantheon.org/areas/> acessos em :2/05/200,18/05/200,7/06/2007,17/07/2007

3. Ficha técnica do salmão

<http://www.naturlink.pt/canais/Artigo.asp?iArtigo=7030&iLingua=1> acesso em: 18/5/2007

4. Ficha técnica dos cetáceos

<http://www.naturlink.pt/canais/Artigo.asp?iArtigo=11418&iLingua=1> acesso em:2/5/2007

5. Imagem da placa de Cernunnos

6. Mapa do sítio do caldeirão
<http://www.dearqueologia.com/gundestrup.htm> acesso em :18/5/2007
7. Imagem do Bagre
<http://www.brasiloste.com.br/noticia/1552/bagre-gigante> acesso em:15/08/2007
8. Imagem do Catfish
<http://en.wikipedia.org/wiki/Image:Channelcat.jpg> acesso em:15/08/2007
9. Imagem de sabugueiro
http://caliban.mpiz-koeln.mpg.de/~stueber/thome/band4/tafel_094_small.jpg
acesso em: 2/5/2007
10. Imagem Salmão macho
<http://pt.wiktionary.org/wiki/Salm%C3%A3o> acesso em :18/5/2007
11. Informações sobre o caldeirão e imagens
<http://elearn.museumscenteraars.dk/default.aspx?m=2&i=61> acesso em:18/5/2007/
12. Mapeamento da rota do salmão
http://ipimar-iniap.ipimar.pt/Valor%20nutricional/site/salmao/salm_main.htm
acesso em:18/5/2007
13. Mapeamento das tribos gaulesas
http://www.dearqueologia.com/galia_celta.htm acesso em :18/5/2007
14. Nationalmuseet
<http://www.natmus.dk/sw33830.asp>
15. Propriedades da Betula Pendula
<http://www.english-country-garden.com/trees/silver-birch.htm> acesso em: 2/5/2007
16. Propriedades do Sambucus Nigra
<http://www.english-country-garden.com/trees/common-elder.htm> acesso em: 2/5/2007
17. Reconstituição do interior de uma casa celta
<http://www.gallica.co.uk/celts/house-pan.htm> acesso em: 2/5/2007

Referências Bibliográficas:

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ARNHEIN, Rudolf. *Intuição e intelecto na arte*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- BERQUIST, Anders & Taylor, Timothy (1987). "The origin of the Gundestrup cauldron". *Antiquity*, 61, 10-24 (Mazo).
- CAMPBELL, Joseph.(Org.). **Mitos, Sonhos e Religião nas artes, na filosofia e na vida contemporânea**; tradução de Ângela Lobo de Andrade e Bali Lobo de Andrade. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- _____, com MOYERS, Bill; Flowers, Betty Sue (Org.); tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- CHADWICK, Nora K. (Nora Kershaw),. **The celts** . Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1970.
- DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arqueologia geral**; tradução Hélder Godinho - São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- GREEN, Miranda. **Dictionary of Celtic Myth and Legend**. London: Thames and Hudson, 1992.

- _____. **Celtic Myths**. Austin: University of Texas- British Museum Press,1993.
- _____. **Symbol & Image in the Celtic Religious Art**. Routledge. Art & Art Instruction,1992
- LARES, Vitor.(2004). “A Imortalidade da Alma: O “Outro Mundo” Céltico, Mito e Rito Funerário”.*Brathair* 4 (2).86-96.
- MACKILLOP, James.**Dictionary of celtic Mytology**.Oxford:Oxford University Press,2004.
- OLIVIERI, Filippo Lourenço (2006).” Os Celtas e o Culto das Águas: Crenças e Rituais”. *Brathair* 6 (2).79-88.
- OLMSTED, Garret S.,(1976) “The Gundestrup version of *Táin Bó Cuailnge*”- *Antiquity*,50, 95-103.
- OSTROWER, Fayga. **Universos da Arte**-2ª ed.- Rio de Janeiro:Campus,1989.
- PIGGOTT,Stuart.**The Druids**.New York:Thames and Hudson, 1985. ed.2003.
- RAVEN, Peter H.et ali..**Biologia Vegetal**. Rio de Janeiro: Guanabara Dois,1976.
- SILVA, Tomaz Tadeu da.**Teoria Cultural e Educação**. Belo Horizonte: Autêntica,2000.
- STORER, Tracy Y. et ali..**Zoologia Geral**. Rio de Janeiro: Ed.Nacional,1989.
- ZACZEK, Iain. **Celtic Art and Design**. Dubai: Oriental Press,1996.

O GÊNERO SOFÍSTICO E O SOCRATISMO DE NIETZSCHE: UMA DISCUSSÃO

Renata Renovatto (PUC/RJ e NEA/UERJ)

Quando pensamos em Grécia clássica - no período entre 480 e 323 a.C - logo, buscamos relação com a filosofia chamada racionalista de Sócrates e Platão. Porém, ao chegarmos ao que seria essa filosofia, base do pensamento ocidental, nos deparamos com aspectos do pensamento grego em desenvolvimento, que muito nos diz sobre sua cultura e sociedade, apontando para as transformações que certamente não ocorreram de maneira isolada. O desenvolvimento da literatura dentro de uma cultura rica em oralidade é um aspecto importante para estudos posteriores e para a compreensão do que teria sido a realização intelectual grega (1), que se edificou no período clássico, aqui abordado.

No período arcaico (750-480), os gregos desenvolveram seu alfabeto a partir do contato com os fenícios, difundindo e aperfeiçoando aos poucos a escrita. A narrativa épica passada para a forma escrita, como os poemas *Ilíada* e *Odisséia* de Homero do século VIII abriu caminho para os novos gêneros, entre estes, o lírico, ainda do período arcaico (século VII), distinto do anterior, por ter sido possuidor de um caráter mais intimista.

Há uma obscuridade quanto ao surgimento da tragédia. Porém, a mais antiga existente na íntegra é do ano de 472 (Persas de Esquilo). Além de possuir aspectos herdados dos gêneros precedentes, muitas delas apresentaram mudanças devido ao contexto de valorização da palavra, do diálogo e do debate de um novo período político, que foi a democracia do século V.

O plano das idéias e das artes se misturavam de maneira que um representava acentuada interação para o outro. Pretendemos abordar nesse ensaio sobre a sofística, a participação do gênero sofístico nas transformações ocorridas e perpetuadas na Grécia clássica. No plano das idéias e das artes, de maneira que identifique a tragédia como pano de fundo de todo esse processo.

Pensar o gênero sofístico, no entanto, abre caminho para discussões divergentes por sua complexidade. Sua presença na Grécia demonstrou-se tão forte, tanto que aqueles que não eram simpáticos aos seus adeptos, tornaram-se seus maiores rivais e/ou combatentes. Apresento-os aqui Sócrates e Platão, como uns de seus adversários, aproximando-os da sofística ao identificá-la como sua base precursora do discurso. Ao estabelecer contato deste gênero no âmbito da tragédia grega, utilizo como fundamento a interpretação nitzscheana, a partir de sua visão sobre a transformação da tragédia na obra "*A visão dionisíaca do mundo*". O saber sofístico, se é que pode ser assim considerado, é emergente de um panorama propício a novos problemas presentes na sociedade grega. Lançam-se então a partir de uma discussão sobre sua compreensão, problemáticas que não fogem a sua essência, pois escorregam pelos dedos ao tentarmos pegá-las nas mãos.

Ser sofista no V século englobava inúmeros pontos, que permitiam ao não sofista supostamente ser visto como tal. (2) Esse gênero, tão ambíguo e dificilmente definido era por si só carregado de contra - sentidos, a começar pela maneira como eram vistos e aceitos. Desde que, "*se revestem de uma dupla*

dimensão, marcada, por um lado, pela atração, e por outro, pela rejeição (...)” (3). Sua valorização pode ser verificada em seu próprio nome que significa sábio. Ser sábio, ou identificado com tal já nos remete a um rico reconhecimento. Porém, o outro lado da moeda se apresenta no momento em que estes são vistos como supostos sábios. E ser supostamente sábio, não é necessariamente sê-lo.

Platão ao apresentar a sofística como produtora de simulacros (4) não minimiza o seu valor, pois se dedica em grande parte de suas obras a tratar da sofística, mesmo que como um problema a ser resolvido. Percebe-se, portanto, que para ele os sofistas tinham acentuada atuação na vida cidadina grega, e que essa influência, deveria ser extinta ou minimizada. Mas isso não seria tarefa fácil.

Nietzsche da mesma maneira que Platão parece abraçar a causa, ao tratar exatamente de seu oposto, desconstruir a metafísica. Essa, que para ele afogara a natureza do homem, inserindo-o num mundo de excessiva razão, associando o racional ao deus Apolo, deus da “aparência” (5) *‘aquela delimitação comedida, aquela liberdade distante das agitações mais selvagens, aquela sabedoria calma do deus escultor’*.

Pode-se perceber que para Nietzsche e para Platão o termo aparência tomou conotações bem distintas. Nietzsche parece associar o termo a tudo o que é demasiado racional. Já Platão, se refere a ele como aquilo que foge ao verdadeiro, ao que busca um conhecimento aparente, criador de imagens e simulacros, ou mais especificamente, a sofística.

A sofística, devido sua maneira de criar e desconstruir suas verdades a partir de toda uma visão particular e amplamente relativa, se tornou alvo de abordagens e críticas problemáticas, como as de Platão, reproduzidas como a luz se propagando no vácuo. No entanto, Platão pode ser enxergado como além de crítico, um filho da sofística, por ter sido fruto de um contexto protagonizado e por ela propiciado. Essa afirmativa pode parecer precipitada num primeiro momento, mas carrega consigo uma série de questões que problematizam o gênero sofístico.

O termo socratismo apresentado por Nietzsche, cooperou para a corrupção da tragédia instaurando-a numa razão propiciada pela dialética anterior ao próprio Sócrates, esteve associado ao que seria o momento em que encarnou-se “a clareza apolínea”(6). Sócrates pôde ser apresentado como fruto do contexto social, político e principalmente intelectual em Atenas no séc.V, no momento de inserção do *logos* e da dialética sofística, por que não Platão? Em outras palavras, Sócrates por mais auto didata que pareceu ser, não se fez sozinho. Contestou muito dos preceitos sofistas a partir desses próprios preceitos, a ponto de ter sido visto como um deles, e foi este mesmo homem que se fez mestre de Platão, sendo utilizado por ele em seus diálogos como o maior combatente e crítico do gênero sofístico.

Voltando ao socratismo a partir da perspectiva de Nietzsche, nota-se que toda essa gama de transformações ocorridas em Atenas foram mais profundas e intensas do que uma simples mudança no aspecto da tragédia grega. Tratou-se de uma transformação da sociedade, dos espectadores da tragédia, que não mais viam nela algo de maravilhoso e encantador. Mas sim, o abandono de uma “*crença em sua imortalidade, não somente a crença em um passado ideal, mas também a crença em um futuro ideal*”(7). Toda essa mudança ocorreu segundo ele, através

da finalização ao assassinato da tragédia protagonizado por Eurípides, sob uma espécie de supervisão de Sócrates. Porém o que parece também muito importante ressaltar, é que ambos são influenciados pelo racionalismo iniciado por outros pensadores anteriores a Sócrates, assim como por outros tragediógrafos anteriores a Eurípides. Eles se tornaram, portanto, finalizadores e não causa primeira.

É bem verdade que Nietzsche em sua crítica não esteve preocupado com dados históricos e contextuais, já que esteve mais interessado em discutir a arte como fonte de vida no seu sentido mais natural, fazendo crítica a estética padrão. Porém, ao utilizar a arte como pressuposto, não deixa de apontar aspectos importantes de sua relação com o homem grego, mesmo que a partir de uma visão bem nietzscheana.

A tragédia grega torna-se, portanto, grande fonte de compreensão, apreensão e principalmente interpretação do mundo grego, mesmo não estando necessariamente comprometida com a verdade, ou com a narrativa histórica, o que se explica através da interpretação de Jean Pierre Vernant. Pois esteve agregada de novos traços que podem ser considerados originais, apresentados em três planos da sociedade: O primeiro seria o plano das instituições sociais, onde instaurou na comunidade cívica, concursos trágicos sob autoridade e norma da regente assembléia e do tribunal democráticos; O segundo, no plano das formas literárias, de maneira que passou a ser elaborada uma programação do que seria apresentado no palco, numa nova compreensão sobre a epopéia, possibilitada inclusive pelo terceiro plano, que foi o da experiência humana, passando o homem a lançar problemas através de uma consciência trágica, onde o herói apresenta-se como o objeto de um debate (8). Aspectos como esses, não separam, portanto, a tragédia do seu âmbito religioso, que fazia parte, da vida em seus desdobramentos diversos.

Todos os pontos identificados como originais na tragédia, além dela mesma, traçam-se à maneira que o homem grego passou a se ver como um problema e a lançar esse problema a partir da criação de uma consciência trágica em sua relação com o mundo.

A interação de aspectos novos e antigos na tragédia representa sua relação com a história grega vista de uma nova maneira, através de figuras que passaram a reviver nos palcos os deuses e heróis antes frutos de uma narrativa poética, substituídos por diálogos entre as personagens, através do que pode ser identificado como a valorização do *logos*, da palavra, no seu sentido menos puro possível (9), agora engendrado de aspectos completamente novos que se apresentaram entre o final do século VI e ao longo do século V. O diálogo posto em cena permite ao espectador esse mesmo alcance, o de estar próximo da palavra e de através dela abraçar e desconstruir seus aspectos mais característicos. Lançavam-se então no teatro problemas que seriam discutíveis, passíveis de dúvida e julgados, como em *Antígona* e *Electra*. O herói se via preso a uma situação, mas ao mesmo tempo não deixava de fazer parte de uma escolha. Esta, que por sua vez, propiciava ao diálogo.

Nietzsche relacionou a transformação da tragédia com a sua morte, pois ali já não havia mais o coro trágico e a visão do herói como um deus, mas sim a de um herói humanizado e problemático como o homem, que poderia ser identificado

pelo espectador (10). Porém, essa transformação já se demonstra constituinte da tragédia a partir de seu princípio, pois é fruto de uma sociedade em transformação político-cultural. Por mais que abraçasse a religiosidade, o coro e a cultura poética, já não havia mais esses elementos puros em sua representação teatral.

A partir de uma análise feita por Pierre Vernant sobre a compreensão de Marx em relação à tragédia, verifica-se um ponto importante a ser considerado. Sua criação tem a ver com a visão de mundo do homem grego, que casa os aspectos mais antigos de sua cultura, com a sua maneira mais inovadora de se compreender. Ela não passa, de uma arte imitativa, que inova quando aponta o herói da epopéia como um problema (11). Esse problema não é, portanto, resolvido, mas questionado através do *logos* dialético que se insurge no panorama grego com grande força e dimensão. Trata-se, do socratismo de Nietzsche, que apresenta aspectos sofísticos na sua maneira mais simples e bem colocada. Seria então a sofística a criadora da filosofia platônica que surge a posteriori? Pode-se dizer que ela facilitou através de sua dialética, sua própria crítica e principalmente, preparou terreno para uma nova visão de mundo.

O teatro grego apresentou um novo espectador para uma nova obra, daquilo que esteve sempre ausente, mas presente na memória, cronológica ou cultural. O poeta fez-se então tragediógrafo? A própria interrogação proposta pela tragédia do homem pelo homem e para o homem, se demonstra fruto de um período de transformação, quando esse mesmo homem (produtor e/ou espectador) passou a ter maior dimensão de sua existência, e de sua relação com a sociedade em que se inseria.

Notas

(1) Peter V. Jones, organizador. *O mundo de Atenas: Uma introdução à cultura clássica ateniense*. Martins fontes, São Paulo. 1997.P. 290.

(2) Trata-se aqui de Sócrates.

(3) *Sofistas, testemunhos e fragmentos*. Introd. Maria José Vaz Pinto.Trad.Ana Alexandre Alves de Sousa, Maria José Vaz Pinto.Imprensa nacional-Casa da moeda.Lisboa; 2005. P. 13.

(4) Platão. *Sofistas*. Col; Os pensadores. 1ª ed. Victor Civita. 1972.P. 161(236 b).

(5) Nietzsche, Friedrich. *A visão dionisíaca do mundo*. Martins Fontes, São Paulo, 2005. P 86.

(6) *Ibdt.* P. 7.

(7) Nietzsche, Friedrich. *A visão dionisíaca do mundo*. Martins Fontes, São Paulo, 2005. P.75.

(8) Vernat, Jean-Pierre, Naquet, Pierre Vidal. *Mito e tragédia na Grécia antiga*; Vol II.Ed, Brasiliense, 1986. P. 24

(9) Trata-se de uma nova poética, a partir da criação da tragédia grega.

(10) Nietzsche, Friedrich *A visão dionisíaca do mundo*. Martins Fontes, São Paulo, 2005. P 75.

(11) Vernant ,Jean- Pierre, Naquet ,Pierre Vidal . *Mito e tragédia na Grécia antiga*; Vol II.Ed, Brasiliense, 1986. P. 91.

Bibliografia

- Nietzsche, Friedrich. *A visão Dionisíaca do mundo*. Martins Fontes, São Paulo, 2005.
- Peter V. Jones, organizador. *O mundo de Atenas: Uma introdução à cultura clássica ateniense*. Martins fontes, São Paulo. 1997.
- Platão. *Sofistas*. Coleção; Os pensadores. 1ª ed. Victor Civita. 1972.
- Sofistas, Testemunhos e fragmentos*. Introdução. Maria José Vaz Pinto; Tradução. Ana Alexandre Alves de Sousa, Maria José Vaz Pinto. Imprensa nacional-Casa da moeda. Lisboa; 2005.
- Tarnas Richard. *A epopéia do pensamento Ocidental*. Tradução. Beatriz Sidou, Ed. Bertrand Brasil. Rio de Janeiro. 2005.
- Vernant, Jean Pierre. *O Homem Grego*. Tradução. Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Ed; Presença, 1994.
- Vernant, Jean Pierre; Naquet Pierre Vidal. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. Tradução. Bertha halpem Gurovitz. Ed, brasiliense. São Paulo, 1986.

KATÁDESMOS: MAGIA E VINGANÇA DOS ATENIENSES ATRAVÉS DOS MORTOS

Trícia Magalhães Carnevale (NEA/UERJ)

Aventuras mitológicas e Deuses sempre fizeram parte do mundo Grego, do cotidiano da Grécia Antiga, percebidos através dos rituais religiosos, onde destacamos a prática religiosa oficial que visava o bem comum, o bem da *pólis*, e uma outra prática também religiosa, mas que nos sugere interesses individuais. Esta prática é denominada a prática de fazer mal ao inimigo (CANDIDO, 2004, p. 18) através dos *katádesmoi* ou *defixios*.

Estes *katádesmoi* se caracterizam por serem finas lâminas de chumbo (metal frio e maleável) que traziam gravadas além do desejo do solicitante e dos nomes das pessoas que desejava prejudicar, os nomes de divindades ctônicas, deuses que tinham contato com o Mundo Subterrâneo – lugar dos mortos, com a terra, a vegetação. As lâminas analisadas correspondem ao período Clássico de Atenas e nelas encontramos maior frequência da presença de Hermes, sozinho e às vezes com outros deuses na mesma lâmina. Estes outros deuses são Hades, Perséfone, Gaia e Cérbero.

Pedindo permissão ao Deus selecionado, o mago podia então, usar as almas de pessoas especiais, pessoas que morreram fora do ciclo de vida determinado pelo ateniense: nascer, crescer, reproduzir, envelhecer e morrer.

Várias indagações surgiram, a saber: por que usar as lâminas? Por que Divindades Ctônicas e não Olímpicas somente? Por que dois ou três Deuses na mesma lâmina? Estas serão as questões aqui abordadas.

Primeiramente observamos o período e o contexto sócio-cultural em que estas práticas mágico-religiosas se realizavam. Período clássico, V e IV séculos antes de Cristo. Tempos difíceis explicados por muitos anos de guerras (JONES, 1997), muito contato físico com os mortos e religioso com os rituais fúnebres, acentuando a comunicação com os deuses ctônicos. Ao que nos aparenta, a *pólis* parecia sobrecarregada para resolver todos os problemas de seus cidadãos. Um desses problemas eram os *sicofantas*, indivíduos maliciosos que perambulavam pela *ágora*, nas lojas, perfumarias, oficinas, buscando pessoas com mais recursos para usurpar metade de seus bens através do tribunal. Peter Jones nos mostra o ambiente do período Clássico como agitado, “O jurado de Aristófanes desesperado por uma condenação, Apolodoro ameaçado de ruína social e econômica, os tribunais como instrumento para atrapalhar os inimigos políticos – tudo isso sugere emocionantes dramas em salas de tribunais.” (JONES, 1997, p. 225). A prática do *katádesmos* era sutilmente incentivada pelo modo como a *pólis* estava agindo nos tribunais no início do século IV: “A regra de prejudicar o inimigo ultrapassava a esfera jurídica e aproximava-se da violência privada, e, no início do IV século pairava o descrédito na justiça promovida pela *pólis*.” (CANDIDO, 2004, p.33). Podemos juntar a este *descrédito na justiça* que a *pólis* aparentava, a honra violada e a vergonha perante os amigos do indivíduo que perdia metade de seus bens para um *sicofantas* (CANDIDO, 2004, p.22).

Já podemos aqui ter uma noção do ambiente em que as lâminas eram produzidas ratificando a qualidade da lâmina que apresenta maior frequência no período Clássico: imprecisão contra os ofícios, “lâminas de rivalidade comercial”

(CANDIDO, 2004, p.41, grifo do autor). As lâminas apresentam características, uma linguagem própria, que nos permitem uma classificação como a que faz Candido, citada acima, e uma grande classificação como faz Ogden (2004, p.47) com base em outros estudiosos: 1.Litígio (incluindo política); 2. Competição; 3. Ofício; 4.Erótica (separação e atração); 5. Orações por justiça.

Ao identificarmos as lâminas de imprecacões contra os ofícios como as que possuem forte presença no período Clássico percebemos uma divindade freqüentemente evocada neste período em muitas lâminas: Hermes. E uma outra divindade que merece destaque é Hekate.

Para compreender o porquê de Hermes e Hekate serem evocadas em muitas lâminas e aparecem juntos ou com outras divindades precisamos conhecer suas mitologias, suas raízes, e assim fazer um levantamento de suas qualidades especiais que os tornam tão sedutores aos praticantes da magia do *katádesmos*.

Começando por Hekate, poderosa deusa da magia.

Hekate - “ (...)Astéria de propício nome, que Perses conduziu um dia a seu palácio e desposou, e fecundada pariu Hekate a quem mais Zeus Cronida honrou e concedeu esplêndidos dons (...)” (HESÍODO, Teogonia, versos 409 a 412).

Descendente de Titãs ou filha de Perséfone como sugere Gager (1999, p. 90), Hekate é dotada de inúmeros epítetos. Hesíodo compõe para ela um Hino em sua obra Teogonia. Ali exalta suas qualidades jurídicas como a eloquência, é ela quem concede a vitória nos combates e jogos.

Apesar de alguns especialistas (BRANDÃO, 1997; GRIMAL, 2000) afirmarem que Hekate não possui um mito próprio, sendo constituída pelas suas “funções e os seus atributos do que pelas lendas em que intervém” (GRIMAL, 2000, p. 193), acreditamos na existência de um mito, uma história para esta deusa, apoiados por outros estudiosos como René Ménard (1991) e Carlos Parada (1997) contam que Hekate participou da Titanomaquia e depois da Gigantomaquia, batalhas importantes para a afirmação de sua identidade. Considerada “suprema, tanto no céu (Olimpo) quanto no Mundo Subterrâneo (Hades)” (PARADA, 1997), reforçado por Karl Kerényi (2004) “(...) era uma poderosa deusa tripla. Zeus a reverenciava acima de todas as outras e deixava-a partilhar da terra, do mar e do céu estrelado (...)”. Segundo estes autores, Hekate e os outros deuses que participaram da luta contra os Gigantes, foram agraciados de diversas formas, e Hekate manteve os poderes e domínios que tinha desde a época dos Titãs.

Curiosamente encontramos uma versão sobre Hekate, um mito, do historiador siciliano Diodorus Siculus (1) o qual nos relata assim: “*E Perses teve uma filha Hecate, a qual ultrapassou seu pai na ousadia e na ilegalidade; ela também apreciava caçadas, e quando não tinha sorte direcionava suas flechas para os humanos invés das bestas. Iniciando com semelhante habilidade na mistura de venenos mortais ela descobriu a droga chamada acônito e esgotou a força de cada veneno misturando-o na comida e dando a estranhos. E desde que ela teve em seu poder grande experiência em semelhantes assuntos ela primeiro de tudo envenenou seu pai e assim sucedeu ao trono, e então, edificou um templo à Ártemis e ordenava que os estranhos os quais chegassem lá deveriam ser*

sacrificados para a deusa, ela se tornou reconhecida bem mais e amplamente pela sua crueldade.” (2)

Nessa versão percebemos a origem de Hekate ligada à feitiçaria, à magia, e harmonizando com Diodorus, temos Guil Jones (3), da Encyclopedia Mythica, que lhe atribui além da magia, as encruzilhadas. Ainda nesta versão encontramos uma referência à droga que Hekate descobriu, o acônito, que segundo Ovídio, em Metamorfoses, veio da espuma saída da boca de Cérbero quando Heracles o tirou do Mundo Subterrâneo, isto acabou por demarcar a entrada para o mundo de Hades onde cresce este veneno, em Heraclea, próximo ao Mar Negro. Na versão de Diodorus ainda não foi possível encontrar ligação entre Hekate e a Gigantomaquia e Titanomaquia como em outros historiadores.

É importante relacionar Hekate à essas batalhas. Na Titanomaquia, que durou 100 anos, foi onde Hekate preservou seus poderes como descendente de Titãs e na Gigantomaquia ficou caracterizada com seus archotes, segundo Carlos Parada (1993) autor do *Genealogical Guide to Greek Mythology*, Hekate matou o Gigante Clítio com seus dois archotes.

Esses archotes têm, no entanto, ligação com o retorno de Perséfone e com a magia, segundo Pierre Grimal era com eles, um em cada mão, que Hekate aparecia aos magos e às feiticeiras, nos vasos gregos da época é possível encontrar Hekate guiando o retorno de Perséfone do Mundo subterrâneo com seus dois archotes.

Além dos archotes, Hekate ainda podia ter a tríplice forma e estar acompanhada de alguns animais, ou ainda como afirma Junito (1997) e Grimal (2000) aparecer aos magos e feiticeiras sob estas formas: égua, cadela, loba. Sobre os animais que a acompanhavam Carlos Parada (1993) nos faz um retrato sombrio de Hekate quando a conecta ao Mundo Subterrâneo: “a deusa carregava espadas e possuía em seu ombro esquerdo a cabeça de um cavalo, no direito a de uma cadela furiosa e ao centro uma serpente selvagem”. Mas a maioria dos autores afirma que Hekate era acompanhada por uma alcatéia ou matilha de lobas ou cadelas pretas. Principalmente à noite e em encruzilhadas.

Hekate também regia as encruzilhadas por estas segundo Grimal serem lugares próprios da magia, nessas mesmas encruzilhadas erguiam-se estátuas de Hekate Tríplice ou Trívia e colocavam-se oferendas. Brandão (1997, p 274) corrobora esta versão de Grimal: “(...) *porque cada decisão a se tomar num trívio postula não apenas uma direção horizontal na superfície da terra, mas antes e especialmente uma direção vertical para um ou para outro dos níveis de vida escolhidos.*”

Junito afirma ainda que pela deusa se apresentar ctônia, é cultuada nas encruzilhadas, e como características dessa qualificação, ela engloba as três dimensões: “o infernal, o telúrico e o celeste”, numa linguagem mais condizente à realidade da Grécia Antiga, seria o Mundo Subterrâneo, o Mundo dos Vivos e o Olimpo.

Hekate também tinha um templo, localizado na atual Turquia, em Maglu, na região denominada Lagina:



Mapa da Turquia com destaque para Maglu, local onde se encontra Lagina.

Fonte: <http://www.jimdiamondmd.com/photogallery/Map%20Greece.jpg>

Lagina.

Fonte: <http://www.lagina.org/>



Templo de Hekate.

Fonte: <http://en.wikipedia.org/wiki/Lagina>

Hekate apresenta outras qualidades que não compõem nenhum mito hoje conhecido ou publicado, são os chamados epítetos, baseados nos estudos de Robert Von Rudloff, temos:

Propylaia – guardiã das entradas – oferece proteção ao mal exterior para que este não entre nos templos e casas. Ergue-se uma estátua ou um pequeno santuário nos templos de várias divindades principalmente no templo de Deméter e, na porta das casas coloca-se uma estatueta de Hekate.

Propolos – a assistente que conduz – epíteto reconhecido em vasos gregos na pintura em que Hekate guia Perséfone de volta à sua mãe Deméter, Rudloff acredita que Hekate com este epíteto era como uma guia para os novatos nos Mistérios de Deméter e Perséfone, e que talvez aí estivesse o significado da Hekate Tríplice: mulher solteira (Hekate), recém-casada (Perséfone) e mãe (Démeter).

Phosphoros – iluminadora ou portadora de tochas – este é segundo Rudloff, o epíteto mais comum de Hekate e diferencial, pois várias divindades carregam uma tocha somente, poucas como Hekate são identificadas com duas. Rudloff nos dá uma idéia de continuidade entre este epíteto e o anterior

(*Propolos*), pois acredita que as tochas e o título sejam originais e mais tarde associados à Hekate *Propolos*.

Kourotrophos – enfermeira de crianças– segundo o autor é um título comum a muitos deuses e é frequentemente aplicado aos deuses que regem o parto. Ousamos acrescentar aqui a possível ligação entre Hekate e as lâminas de imprecções onde é evocada já que uma mulher vítima de parto é uma forte alma atormentada por não ter completado o ciclo de vida comum a todos os gregos: nascer, crescer, tornar-se adulto, reproduzir, envelhecer e morrer.

Chthonia – da Terra – quase todas as divindades gregas podem carregar este título, pois qualifica a fertilidade, as colheitas, o parto, o destino e a morte. Rudloff acredita que a ênfase dada a este título para Hekate foi propositalmente à intenção de diferenciá-la de Artêmis. E também graças a esse epíteto que Hekate se relacionou com outras divindades ctônicas como Hermes, Perséfone e Cérbero. Uma outra forte ligação que podemos traçar com sua aparição nas lâminas de imprecções.

Quase todos os epítetos de Hekate se relacionam entre si, têm alguma ligação. Seu mito descrito pelo historiador Diodorus vai em oposição à idéia de Brandão e Grimal de que Hekate não possui um mito. Assim como os outros deuses, ela apresenta diferentes versões, mas sempre há um mito envolvendo-a mesmo que seja em papel de coadjuvante.

Hekate realmente mostra-se uma deusa propícia a estar presente nas lâminas: tem mais poderes que Zeus (e os gregos sabiam disso, principalmente seus adoradores), tem ligação com o Mundo dos Mortos, dos Vivos e do Olimpo, e parece pelos seus títulos estar muito ligada aos seres humanos, assim como Hermes.

Hermes

“Hermes é o filho de Zeus e de Maia, a mais jovem das Plêiades. Nasceu numa caverna, no cimo do monte Cilene, no Sul da Arcádia. Maia concebera-o de Zeus em plena noite, enquanto os deuses e os homens dormiam” (GRIMAL, 2000, p.223).

É uma divindade assim como Hekate, ligada ao Mundo Subterrâneo e ao Mundo dos Mortos que possui também diferentes atributos. Seu mito envolve muitas peraltices.

Assim que nasce solta-se das faixas em que se encontrava enrolado (costume para com os recém-nascidos) se dirige à Tessália onde seu irmão por parte de pai, Apolo guardava o rebanho de Admeto. Bastou uma distração de Apolo para que Hermes roubasse-lhe parte do rebanho. Para disfarçar a pegada dos animais, amarrou em cada cauda um ramo de folhas e levou o rebanho para um passeio por toda a Grécia até chegar em Pilos, ninguém o viu, apenas um velho o qual tentou comprar o silêncio. Em Pilos, Hermes sacrificou dois dos animais e cortou-o em doze pedaços, um para cada deus do Olimpo, inclusive ele, o resto do rebanho ele escondeu e retornou à sua caverna em Cilene. Quando chegou à entrada da caverna viu uma tartaruga, não pensou duas vezes, esvaziou-a e com os intestinos dos bois sacrificados fez as cordas da primeira lira. Apolo procurou o rebanho por toda a parte até chegar a Pilos onde o velho revela o esconderijo do rebanho. Diz ainda que Apolo através de sua arte adivinhatória soubera do ocorrido pelo vôo dos pássaros. Apolo reclama com Maia que mostra

Hermes quietinho, enroladinho em suas faixas. Apolo então recorre a Zeus, mas nesse interim, Apolo ouve o lindo som da lira de Hermes e troca o rebanho por ela.

Apolo também ganha a flauta que Hermes inventa enquanto guardava o rebanho que agora lhe pertencia. Apolo oferece o caduceu de ouro em troca da flauta, mas Hermes também faz um pedido, lições de adivinhação, Apolo aceitou. Hermes agora tinha o caduceu e a arte de adivinhação através de pedrinhas.

Io (disfarçada de vaca), Hermes e Argos.



Por: Diego Velázquez, c. 1669.

Fonte:

<http://www.hellenica.de/Griechenland/Mythos/ArgusJDiegoVelazquez.html>

Zeus sabendo destas proezas nomeia Hermes mensageiro particular seu e de Hades e Perséfone.

Este mito foi contado segundo Pierre Grimal o qual também afirma serem estes “mitos de infância” os únicos em que Hermes tem papel principal. Hermes participou da Gigantomaquia, salvou Ares e Zeus, usando suas habilidades sorrateiras, discretas, imperceptíveis, resgatou Ares do barril de bronze onde fora aprisionado pelos gigantes Oto e Efialtes e restituiu a Zeus seus tendões para que continuasse a luta, estando aí uma possível ligação com a Medicina. Hermes também ajuda os heróis Ulisses e Heracles, salva Io (amante de Zeus) da fúria de Hera, fazendo o temível Argos adormecer seus cem olhos com o caduceu e mata-o com uma pedrada. É encarregado por Zeus de esconder Dioniso de Hera. Hermes é quem conduz Páris para ser juiz da disputa de beleza entre Atena, Afrodite e Hera.

Temos várias atuações de Hermes, e através delas podemos qualificá-lo em pé de igualdade a Hekate. Um dos epítetos de Hermes é o *Crióforos*, aquele que protege o rebanho, estimula a reprodução. Também é conhecido por protetor dos ladrões e do comércio, ligando este título ao furto do rebanho e à maneira de negociar, lidar com todos, percebemos a eloquência, dom necessário para ser orador no tribunal, como aparece em muitas lâminas pedidos a Hermes para que o adversário tenha sua língua e seu corpo paralisado para que não atuem no tribunal. Sua malandragem pode ser percebida ao tentar comprar o silêncio do velho Bato no momento que passa por Pilos para esconder o rebanho, e ao fazer negócios com outros deuses.

Por vezes também é denominado Hermes Ctônico, sendo o único mensageiro a atravessar as três dimensões o Hermes *Psychopompós* (BURKERT, p. 312), aquele que guia as almas dos mortos ao Mundo subterrâneo.

Hermes era representado fundamentalmente calçado com sandálias aladas, o pétaso na cabeça – espécie de chapéu alado - e em uma das mãos o kerykeiôn – bastão de arauto de ouro dado a Hermes por Apolo em troca da flauta. Suas sandálias aladas eram um símbolo de elevação mística, domínio dos três mundos,

característica da sua regência pelas estradas. Seu chapéu significa, tal como a coroa de um rei, poder e autoridade. Seu caduceu pode ser interpretado como símbolo da paz, do equilíbrio e antagonismo, pelas duas serpentes representarem opostos, diurno e noturno, esquerda e direita, além da serpente ser um animal ctônico com duplo aspecto simbólico: benefícios e malefícios. Na época Clássica este caduceu recebeu uma significação ctônica.

Com seu caduceu, conta Georges Hacquard, Hermes “separou, um dia, duas serpentes envolvidas em luta. Estas, cessando imediatamente a sua querela, entrelaçaram-se no caiado, dando origem ao famoso “caduceu”, símbolo por excelência da paz” (HACQUARD, 1990, p. 163). Protegendo os comerciantes, profissão que exige o mínimo de capacidade de argumentação, Hermes se transformou no deus da eloquência assim como Hécate. Ainda em Hacquard, “ele foi, sobretudo, venerado pelos atletas, na sua qualidade de inventor da corrida a pé e do pugilato”. Hermes não é o mesmo que Hermes Trimegisto, personificação do deus egípcio Thot, inventor das artes, das ciências e da magia.

Dinheiro Boliviano, 1911.



É também tido com um inventor dentre outras, do sacrifício, ao interpretar de outra maneira o mito de Hermes relacionado ao roubo do rebanho sagrado de Apolo e o sacrifício de dois destes animais roubados, esquartejando-os em doze pedaços, um para cada um dos deuses do Olimpo, já incluído ele mesmo, escondendo o resto do rebanho.

Seu nome, segundo Burkert, advém da palavra *herma*, que significa um amontoado de pedras criado artificialmente. Eram postos em encruzilhadas para demarcar o território, assim Hermes ganha outra função, protetor dos viajantes tal como Hekate. Por vezes faziam libações nestas hermas, criando mais vínculos com Hermes.

Hermes era uma divindade que de alguma forma se mostrava singular entre os atenienses, sendo para eles importante ter esse deus próximo, pois teve vários mitos e transformações como é o Hermes Trimegisto.

Sobreviveu até o séc. XVIII d.C., senão até os dias atuais. Hermes aparece em notas de dinheiro, em cartas de crédito, ações financeiras, de vários países como França, Canadá, Bolívia (v. figura), Espanha, Iugoslávia (4). Na Bolívia, Hermes aparece em 1911, e o mais interessante é que esta nota fora impressa na Itália, o que nos leva a questionar por que a Bolívia iria imprimir em seu dinheiro uma divindade grega e não uma divindade própria da Bolívia.

Suspeitamos de que a idéia de estampar Hermes nas notas tenha vindo de um grupo menor, porém mais abastado tanto em recursos financeiros como em acesso à fontes literárias, em oposição à população boliviana com menos recursos, que provavelmente desconhecia Hermes, uma divindade grega, bem distante da realidade boliviana.

A presença de Hekate e Hermes nas lâminas sugere que eram bem conhecidos entre os atenienses, principalmente seus epítetos e mitos.

Notas

- (1) Historiador siciliano que viveu entre 90 e 21 a.C. (<http://www.unrv.com/culture/diodorus-siculus.php>).
- (2) “And Perses had a daughter Hecatê, who surpassed her father in boldness and lawlessness; she was also fond of hunting, and when she had no luck she would turn her arrows upon human beings instead of the beasts. Being likewise ingenious in the mixing of deadly poisons she discovered the drug called aconite and tired out the strength of each poison by mixing it in the food given to the strangers. And since she possessed great experience in such matters she first of all poisoned her father and so succeeded to the throne, and then, founding a temple of Artemis and commanding that strangers who landed there should be sacrificed to the goddess, she became known far and wide for her cruelty.” (Diodorus Siculus, 90-21 a.C., Library Book IV. 40 -58 versos 4.45.2)
- (3) In: “Hecate.” *Encyclopedia Mythica* from Encyclopedia Mythica Online. <<http://www.pantheon.org/articles/h/hecate.html>>
- (4) Retirado de um site que conta a história do dinheiro e notas promissórias, cartas de crédito, etc.:
<http://www.hugovandermolen.nl/scripophily/banksworldwide.php>.

Referências Bibliográficas

- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega Volume II*. 12ª edição. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2001.
- BURKERT, W. *A Religião Grega das Épocas Arcaica e Clássica*. 1ª edição. Berlim: Ed. W. Kohlhammer.
- CANDIDO, Maria Regina. Projeto: *Magia, discurso e poder: ação imperativa da magia dos defixiones na Atenas do IV século a.C.*. Texto de circulação restrita, 2003.
- _____. *Katádesmos: a magia entre os atenienses do V ao III século a.C.*. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS/PPGHIS, 2001.
- _____. *A feitiçaria na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: Ed. Letra Capital, 2004.
- FLINT, V.; GORDON, R.; LUCK, G.; OGDEN, D. *Withcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*. London: The Athlone Press, 1999.
- GAGER, J. G. *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. New York: Oxford University Press, 1999.
- GRIMAL, P. *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*. Tradução de Victor Jabouille. 4ª edição. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2000.
- _____. *A Mitologia Grega*. 3ª edição. Ed. Brasiliense.
- HACQUARD, G. *Guide Mythologique De La Grèce Et De Rome*. Tradução Maria Helena Trindade Lopes, 1990, Hachette. Direção Gráfica Da Coleção: João Machado. Digitalização: Ângelo Miguel Abrantes, 1996. [e-book]
- HESÍODO. *Teogonia, A origem dos Deuses*. Estudo e Tradução JAA Torrano. 5ª edição. São Paulo: Ed. Iluminuras Ltda, 2003.
- JIMENO, Maria del Amor Lopez. *Las Tabellae defixiones griegas*. 1999.

JONES, P. V., *O Mundo de Atenas – Uma introdução à cultura Clássica Ateniense*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
JORDAN, D. R. *New Greek Curse Tablets (1985-2000)*, in: Greek, Roman, and Byzantine Studies. 2001.
KERÉNYI, Karl. *Os deuses gregos*. 4ª edição. São Paulo: Cultrix, 2004.

Internet

RUDLOFF, R. *Hekate in Early Greek Religion*. 1993.
Disponível em <<http://www.islandnet.com/~hornowl/HekateArticle.html>>.
Acesso em: abril de 2005
DIDORUS SICULUS. Library of History (Books III - VIII). Translated by Oldfather, C. H. Loeb Classical Library Volumes 303 and 340. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1935.
Disponível em <<http://www.theoi.com/Text/DiodorusSiculus4C.html#6>>
Acesso em: agosto de 2007.
Sobre HEKATE, disponível em:
<<http://www.theoi.com/Khthonios/HekateGoddess.html>>
<<http://www.theoi.com/Khthonios/Hekate.html>>
<<http://www.theoi.com/Cult/HekateCult.html>>
Acesso em: agosto de 2007.
Nota Boliviana.
Disponível em <<http://www.monedasbolivia.com/billetes2.html>>
Acesso em: agosto de 2007.

Documentação

Imagem da Lagina:

<http://en.wikipedia.org/wiki/Lagina>

<http://www.archaeology-classic.com/images/lagina1.jpg>

Mapa de Mugla (Turquia):

<http://www.jimdiamondmd.com/photogallery/Map%20Greece.jpg>

Índice de Autores

4 – APRESENTAÇÃO.

Julio Cesar de Mendonça Gralha (Unicamp) jgralha@attglobal.net

5 - VIDA, MORTE E MAGIA: ONTEM E HOJE.

Maria Regina Candido (NEA/UERJ) medeiacandido@uol.com.br

11 - A MORTE PELAS ARMAS E A MORTE POLITICA.

Alair Figueiredo Duarte (NEA/UERJ) araltodapaz@ig.com.br

17 - A RELIGIÃO DE AMARNA: RELIGIOSIDADE NA ANTIGUIDADE E A APROPRIAÇÃO NA ATUALIDADE.

Carlos Eduardo da C. Campos (NEA/UERJ) eduygniz@oi.com.br

24 - A SACRALIDADE NOS TRATADOS ENTRE ROMA E CARTAGO 509-279 A.C.

Fabrício Nascimento de Moura (NEA/UERJ) fabrinasc@ig.com.br

30 - O LUGAR DO ESTRANGEIRO NA ATENAS NO FINAL DO SÉCULO V A.C.

Felipe Nascimento de Araújo (NEA/UERJ) Felipe_n_a@hotmail.com

35 - MITO E MAGIA NA VILA DOS MISTÉRIOS EM POMPÉIA SÉC I A.C. - I D.C.

Flávia Cristina L. de Almeida (NEA/UERJ e SME/RJ) dartflavia@hotmail.com

41 - A ALMA EM PLATÃO.

José Provetti Junior (NEA/UERJ) jprovetti@yahoo.com

50 - SAPPHO, A MORTE COMO ESPETÁCULO.

José Roberto de Paiva Gomes (NEA/UERJ) alcaeus@bol.com.br

57 - O SACRIFÍCIO DOS SETE FILHOS DE SAUL.

Marcus Vinicius D. dos Santos (UERJ) dr.marcus7@bol.com.br

67 - A DIVERSIDADE DE CONCEPÇÕES ANTIGAS SOBRE A MORTE E A MAGIA: UMA ABORDAGEM ANTROPOLÓGICA

Pedro Paulo de Abreu Funari (UNICAMP) ppfunari@uol.com.br

75 - O CALDEIRÃO DE GUNDESTRUP - A ESTÉTICA DO SAGRADO COMO OBJETO DE IDENTIDADE NA CULTURA CELTA PAGÃ

Renata Macedo Maia Silva (NEA/UERJ) luzdolago@click21.com.br

85 - O GÊNERO SOFÍSTICO E O SOCRATISMO DE NIETZSCHE: UMA DISCUSSÃO

Renata Renovatto Martins (PUC/RJ e NEA/UERJ)

renovatomartins@yahoo.com.br

90 - KATÁDESMOS: MAGIA E VINGANÇA DOS ATENIENSES ATRAVÉS DOS MORTOS

Trícia Magalhães Carnevale (NEA/UERJ) triciax@gmail.com.br