Plêthos, 3, 1, 2013

www.historia.uff.br/revistaplethos

ISSN: 2236-5028

Plêthos, 3, 1, 2013
www.historia.uff.br/revistaplethos
ISSN: 2236-5028

Plêthos

Revista Discente de Estudos sobre a Antiguidade e o Medievo

Editores

Camila Alves Jourdan, Eduardo Cardoso Daflon

Equipe Editorial

Ana Carolina Moliterno Lopes de Oliveira
Jéssica Furtado de Sousa Leite
Paula de Souza Valle Justen
Rennan de Souza Lemos

Conselho Editorial

Dra. Adriene Baron Tacla (Universidade Federal Fluminense)
Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves (Universidade Federal de Goiás)
Dr. Álvaro Alfredo Bragança Júnior (Universidade Federal do Rio de Janeiro)
Dr. Ciro Flamarion Cardoso (Universidade Federal Fluminense)
Dra. Claudia Beltrão da Rosa (Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro)
Dr. Edmar Checon de Freitas (Universidade Federal Fluminense)
Dr. Eduardo Veira da Cruz (Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro)
Dra. Elaine Farias Veloso Hirata (Universidade de São Paulo)
Dr. Gabrielle Cornelli (Universidade de Brasília)
Dra. Glória Braga Onelley (Universidade Federal Fluminense)
Dra. Lívia Lindóia Paes Barreto (Universidade Federal Fluminense)
Dra. Maria Beatriz Borba Florenzano (Universidade de São Paulo)
Dra. Renata Rodrigues Vereza (Universidade Federal Fluminense)

Conselho Consultivo (Antiguidade)

Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima (Universidade Federal Fluminense)
Dra. Ana Lívia Bomfim Vieira (Universidade Estadual do Maranhão)
Dra. Ana Thereza Basílio Vieira (Universidade Federal do Rio de Janeiro)
Dr. André Leonardo Chevitarese (Universidade Federal do Rio de Janeiro)
Dra. Andrea Paula Zingarelli (Universidad Nacional de La Plata)
Dra. Anna Stevens (Monash University/McDonald Instute for Archaeological Research - University of Cambridge)
Dr. Carlos Augusto Ribeiro Machado (Universidade Federal de São Paulo)
Dra. Concepción Martínez Fernández (Universidad de Sevilla)

Dr. Fábio de Souza Lessa (Universidade Federal do Rio de Janeiro)
Dr. Fábio Vergara Cerqueira (Universidade Federal de Pelotas)
Dr. François Lissarrague (École des Hautes Études en Sciences Sociales)
Dra. Greice Ferreira Drumond (Universidade Federal Fluminense)
Dra. Katia Maria Paim Pozzer (Universidade Luterana do Brasil)
Dr. Luís Eduardo Lobianco (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro)
Dr. Marcelo Rede (Universidade de São Paulo)
Dra. Margaret Marchiori Bakos (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul)
Dra. Maria Cristina Nicolau Kormikiari Passos (Universidade de São Paulo)
Dra. Maria Regina Candido (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
Dr. Moacir Elias Santos (Centro Universitário Campos de Andrade)
Dra. Monica Selvatici (Universidade Estadual de Londrina)
Dra. Nely Feitoza Arrais (Institutos Superiores La Salle/Mosteiro de São Bento)
Dr. Philipp Wolfgang Stockhammer (Institut für Ur- und Frühgeschichte und Vorderasiatische Archäologie/Universität Heidelberg)
Dra. Rívia Silveira Fonseca (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro)
Dra. Salima Ikram (American University in Cairo)

Conselho Consultivo (Medievo)

Dra. Adriana Maria de Souza Zierer (Universidade Estadual do Maranhão)
Dra. Ana Paula Tavares Magalhães (Universidade de São Paulo)
Dr. Carlos Astarita (Universidad de Buenos Aires)
Dr. Flavio de Campos (Universidade de São Paulo)
Dra. Heloisa Guaracy Machado (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais)
Dr. José D'Assunção Barros (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro)
Dr. José Rivair Macedo (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)
Dra. Leila Rodrigues da Silva (Universidade Federal do Rio de Janeiro)
Dr. Mário Jorge da Motta Bastos (Universidade Federal Fluminense)
Dr. Paulo André Leira Parente (Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro)
Dra. Renata Rozental Sancovsky (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro)
Dr. Ricardo da Costa (Universidade Federal do Espírito Santo)
Dra. Vânia Leite Fróes (Universidade Federal Fluminense)

Plêthos, 3, 1, 2013
www.historia.uff.br/revistaplethos
ISSN: 2236-5028

Sumário - Contents

Editorial **(Camila Alves Jourdan e Eduardo C. Daflon)** 5

Artigos

Ontologia, linguagem e techné no Sofista de Platão **(Danilo Rodrigues Pimenta)** 8

Representação, campo político e poder: a democracia e o teatro grego nas Grandes Dionísias **(Guilherme Gomes Moerbeck)** 17

A tragédia grega: uma manifestação política **(Matheus Barros da Silva)** 30

A Cassandra esquiliana: uma 'bem-nascida' transgressora **(Talita Nunes da Silva)** 47

Marco Túlio Cícero e o cuidado de si **(Kauana Candido Romeiro)** 57

Entre egípcios e romanos: considerações a respeito de tal interação política **(Luiz Henrique Souza de Giacomo)** 70

De Penélope a Ulisses: uma discussão acerca do amor e da originalidade em Ovídio **(Silvio Wesley Rezende Bernal**) 85

Paisagens apocalípticas: duas interpretações cristãs sobre a entrada dos bárbaros na Hispania romana **(Diego Schneider Martinez)** 98

Os armoriais avisinos do século XVI **(Franklin Maciel Tavares Filho)** 110

Poder, sagrado e forças produtivas nas cantigas medievais ibéricas **(Thiago Pereira da Silva Magela)** 127

Meios de pagamentos da Baixa Idade Média: o caso das comunidades mineradoras da Boêmia **(Álvaro Mendes Ferreira)** 144

Resenhas

Frassetto, Michael (2008), Los Herejes. De Bogomilo y los Cátaros a Wyclif y Hus, Madrid, Ariel. **(Jonatan Gastón García)** 154

Grillo, J. G. C.; Garraffoni, R. S.; Funari, P. P. A. orgs. (2011), *Sexo e violência: realidades antigas e questões contemporâneas*, São Paulo, Annablume. **(Anderson da Cruz Nunes)** 160

Uma face da luta pela afirmação dos estudos de História Antiga no Brasil. TACLA, A. B.; MENDES, N. M.; CARDOSO, C. F.; LIMA, A. C. C. Orgs. (2011), Uma Trajetória na Grécia Antiga, Homenagem à Neyde Theml, Rio de Janeiro, Apicuri. **(Camila Alves Jourdan)** 166

Entrevista

Akhenaten and the people of Amarna: interview with Professor Barry Kemp **(Rennan de Souza Lemos)** 171

Plêthos, 3, 1, 2013
www.historia.uff.br/revistaplethos
ISSN: 2236-5028

Editorial
"Um passado que nos pertence"

Camila A. Jourdan (NEREIDA; PPGH/UFF)

Eduadro C. Daflon (NIEP-Prék; *Translatio Studii*/UFF)

Iniciamos este editorial com um questionamento, que apesar de ultrapassado, permanece presente em nosso meio acadêmico: por que estudar a Antiguidade e e Medievo [europeu] no Brasil?

Há aqueles que prontamente dirão ser esse tipo de estudo, na melhor das hipóteses, um contra-senso. Para tanto, valem-se de um discurso muitas vezes pautado em um "nacionalismo" ou mesmo de uma ideia muito vaga de "não pertencimento", de nossa parte, a este passado. Outros ainda argumentam que seria quase impossível produzir conhecimento de "alto nível", dada a distância dos principais arquivos e bibliotecas com obras especializadas.

Contudo, a isto nos contrapomos sem muita dificuldade, uma vez que consideramos a relevância desses temas não meramente circunscrita ao meio acadêmico; pelo contrário, são assuntos referenciados em algum nível em nosso dia a dia. Além disso, para nós, está claro que esse passado constitui um profícuo campo para podermos chegar a uma melhor compreensão do nosso presente.

Esse tipo de crítica e seus argumentos são hoje, mais do que nunca, falhos, principalmente frente aos avanços da informatização dos arquivos e a facilitação da interação e cooperação internacionais. As pesquisas brasileiras sobre esses "passados distantes", graças aos ditos avanços, têm cada vez mais em seu bojo questionamentos pertinentes e extremamente inovadores, possuindo uma variada gama de perspectivas teórico-metodológicas. Além disso, podemos perceber, também, como grande diferencial do Brasil nesses campos, a criação de diálogos entre vertentes e escolas historiográficas, a interdisciplinaridade pujante e as múltiplas interpolações de *corpora* documentais – textual, iconográfico, arqueológico.

Não temos dúvida de que, por todas as regiões do país, as pesquisas em História Antiga e Medieval têm apresentado enorme vigor, ganhando espaço e reconhecimento entre as outras áreas da História. Assim, os estudos sobre a Antiguidade e o Medievo desde a década de 1980 vêm se desenvolvendo a largos passos, o que fica claro não só pelo aumento do número dos núcleos e laboratórios de pesquisa no país, mas também por termos um aumento daqueles que se dedicam à pesquisa destes períodos históricos.

Os grandes eventos realizados mostram exatamente esta faceta de crescimento: por exemplo, o *Ciclo de Debates em História Antiga* promovido pelo Laboratório de História Antiga (LHIA-UFRJ) e o evento promovido pela Associação Brasileira de Estudos Medievais (ABREM) reúnem diversos pesquisadores – graduandos, mestrandos, doutorandos e doutores – para realizarem debates e trocas.

Ilustrando, também, este processo, teremos a realização do **III Encontro Discente de História Antiga e Medieval**, a ser concretizado nos dias 4, 5 e 6 de junho de 2013 na Universidade Federal Fluminense – evento idealizado inicialmente por alunos de graduação e por eles posto em prática (http://antigamedievaluff.wordpress.com/).

A alta qualidade dos trabalhos, que tanto defendemos, está aqui sendo apresentada pelos artigos dos pesquisadores de diversos níveis de formação – artigos estes que temos recebido em grande quantidade desde a primeira edição!

No âmbito da História Antiga contamos com sete artigos, entre os quais o do doutorando Danilo Rodrigues Pimenta, que enverada pelo diálogo entre o Estrangeiro de Eléia e Teeteto na obra platônica *O Sofista*, buscando as problemáticas do "falso discurso".

Através de noções da sociologia de Pierre Bourdieu, o doutorando Guilherme Moerbeck analisa o cunho político presente no festival das Grandes Dionísias, focando-se nas ideias acerca da democracia na peça *As Suplicantes*. Ainda relacionado à questão teatral, o graduando Matheus Barros da Silva busca destacar o enfoque político presente nas tragédias gregas, bem como seu profundo enraizamento nas experiências políticas da *polis* dos atenienses.

Inserida nos debates dos estudos de gênero, a doutoranda Talita Nunes Silva objetiva analisar, através da tragédia *Agamêmnon*, o papel transgressor da personagem Cassandra em relação ao modelo *mélissa*.

A partir de pressupostos foucaultianos a graduanda Kauana Candido Romeiro investiga, nos textos de Marco Túlio Cícero (*Tusculanas* I, III, o *Sumo bem e sumo mal* e o *Manual do candidato às eleições*), a questão do corpo e de seus cuidados necessários. Já no artigo do mestrando Luiz Henrique Souza de Giacomo, evidencia-se a busca pela compreensão dos desdobramentos nas relações políticas travadas entre egípcios e romanos no final do século IV a. C.

Inserido na área de Letras, o graduando Silvio Wesley Rezende Bernal analisa a primeira carta da obra *Heroides* de Ovídio (*De Penélope a Ulisses*), elegendo três tópicos de exposição, a saber: a questão da originalidade na Antiguidade, o trato dado por Ovídio à temática do amor, e a comparação com texto atual sobre a personagem Penólope.

No que concerne à História Medieval temos quatro artigos, o primeiro deles é do mestrando Diego Schneider Martinez, que busca compreender as divergências interpretativas acerca da entrada dos bárbaros na Hispania romana através dos relatos de Orósio e do bispo Idácio de Chaves. O mestrando Franklin Maciel Tavares Filho trata dos símbolos heráldicos contidos no Livro do Armeiro Mor, estabelecendo as relações políticas e sociais na produção e organização dos brasões lusitanos. O trabalho do mestrando Thiago Pereira da Silva Magela versa sobre as questões acerca do sagrado, do poder e das forças produtivas do mundo rural a partir das Cantigas de Santa Maria e nas Cantigas de Escárnio e Mal-Dizer.

O doutorando Álvaro Mendes Ferreira aborda questões relacionadas à economia e as relações de trabalho na região da Boêmia no século XII. A partir da *Constitutiones juris metallici,* o autor busca estudar as relações de pagamento na comunidade argentífera.

Na seção de resenhas, contamos com duas contribuições e uma formulada por um membro desta revista. Entre as resenhas que nos foram enviadas, o graduando Jonatan Gastón García resenhou o livro de Michael Frassetto *Los herejes. De Bogomilo y los cátaros a Wyclif y Hus* (Madrid, 2008); a segunda resenha foi escrita pelo graduando Anderson da Cruz Nunes e trata do livro organizado por José G. C. Grillo, Renata Senna Garraffoni e Pedro Paulo A. Funari, *Sexo e violência: realidades antigas e questões contemporâneas* (São Paulo, 2011).

Com o intuito de homenagear uma importante profissional que contribuiu para a expansão, no Brasil, dos estudos sobre a Antiguidade, resenhou-se justamente um livro que enfatizou essa relevância. Trata-se da obra *Uma Tragetória na Grécia Antiga, Homenagem à Neyde Theml* (Rio de Janeiro, 2011), em cuja resenha a mestranda Camila Alves Jourdan visa evidenciar a atuação profissional de Neyde Theml, que foi um marco na produção de pesquisas acerca da História Antiga. Sua atuação bastante marcante faz notar-se, entre outros motivos, pelo fato de vários de seus orientandos serem atualmente docentes em universidades de todo o país. Fica, aqui, nosso reconhecimento e agradecimento a esta memorável professora!

Por fim, o entrevistado desta edição foi o Professor Barry J. Kemp (University of Cambridge), que atualmente dirige as escavações arqueológicas em Tell el-Amarna, Egito, no âmbito do *Armana Project*.

Acreditamos – e defendemos – que a História do Egito Antigo ou do Império Romano, a História do Medievo Ibérico ou dos escandinavos é "um passado que nos pertence"; e como tal, temos o direito de estudá-lo, pesquisá-lo e reconstruí-lo, sem abrirmos mão de qualidade e excelência. Dessa forma, terminamos aqui esta breve "apresentação" e deixamos a vocês, leitores, mais uma edição da revista *Plêthos*, a qual representa, entre outras coisas, o desejo dos editores de divulgar as pesquisas realizadas por pesquisadores brasileiros e incentivar o interesse e o crescimento dessas áreas no Brasil.

Plêthos, 3, 1, 2013
www.historia.uff.br/revistaplethos
ISSN: 2236-5028

Ontologia, linguagem e *techné* no *Sofista* de Platão

Danilo Rodrigues Pimenta (UNICAMP)

Resumo: O presente texto pretende discorrer sobre a ontologia e a linguagem no *Sofista* de Platão. Seguiremos os passos do diálogo entre o Estrangeiro de Eléia e Teeteto, a fim de melhor compreender a questão proposta. Portanto, nosso objetivo é acompanhar os passos do *Sofista* com a finalidade de investigar a real problemática do diálogo, o problema do discurso falso.

Palavras-chave: sofista, ideia, linguagem.

Ontology, language and *techné* in Plato's *Sophist*

Abstract: This text intends to discuss the ontology and language on the Plato *Sophist*. We will follow the steps on the dialogue of the Eleia's Foreigner with Teeteto aiming to better comprehend the purposed issue. Therefore, our objective is joining the *Sophist* steps in order to investigate the real dialogue problem: the problem of the false speech.

Keywords: sophist, idea, language.

***

Já no início do *Sofista*, inicia-se o suposto objeto da análise do Estrangeiro de Eléia, a saber, a difícil definição do sofista. Por tal definição ser complexa, o Estrangeiro propõe em 217e que "deve-se, primeiramente, ensaiar em algum assunto mais fácil o método aplicável a esta pesquisa", ou seja, a proposta é que se inicie do simples, a fim de que sirva de modelo à complexa investigação. O assunto simples para iniciar a pesquisa é o pescador com anzol, com sua *techné*, com sua arte de aquisição.

A arte de aquisição se divide em duas, a voluntária e a involuntária. A voluntária ocorre por meio de troca de presente, locação e compra (219d); por outro lado, a involuntária ocorre por meio da captura. O que nos interessa aqui é a arte involuntária, que novamente se divide em duas: a luta, sendo que esta se faz às claras e a caça, que por sua vez, se faz por armadilhas. Assim, como as anteriores, a caça também se divide em duas: a caça de seres inanimados, isto é, dos que não possuem alma; e dos seres aminados, dos que possui alma, dos seres vivos (220a).

Os seres vivos são classificados em seres terrestres e em seres aquáticos. A caça aos aquáticos é feita de duas maneiras: "numa delas, a caça se faz por meio de redes que por si

mesmas prendem a presa; e noutra, fere-se a presa" (220b). Assim, cabe uma divisão (ou classificação) do pescador, visto que há duas maneiras de capturar a presa, existe o pescador que fere o peixe, em qualquer parte do corpo, de cima para baixo com arpão e que fere o peixe pela boca de baixo para cima com anzol. O exemplo do pescador com anzol servirá de modelo sobre a definição do sofista (221b). A seguinte passagem do *Sofista* sintetiza o que foi descrito até agora:

> *Chegamos, pois, a um acordo, tu e eu, a respeito da pesca pro anzol; não apenas a respeito do seu nome mas, sobretudo, relativamente a uma definição que nos propusemos sobre o seu próprio objeto. Na realidade, consideradas as artes em seu todo, uma metade inteira era a aquisição; na aquisição havia a arte de captura, e, nesta, a caça. Na caça, a caça aos seres vivos, e nessa a caça aos aquáticos. Da caça aos aquáticos, toda a última divisão constitui-se da pesca, e na pesca, há a pesca vulnerante e nela a pesca por fisga. Nesta última, a que golpeia de baixo para cima, por tração ascendente do anzol [...] e essa era a própria forma que procurávamos (211a-b).*

Platão faz uma comparação entre o pescador com anzol e o sofista, visto que ambos possuem uma arte (*techné*) de aquisição, tanto um quanto outro são caçadores. Diz o Estrangeiro: "Até aqui, portanto, o sofista e o pescador com anzol caminham juntos, tendo em comum a arte de aquisição" (222a).

A primeira definição do sofista é a de caçador de jovens ricos (222a-223b), mas para isso Platão vai fazer a divisão dos animais terrestres em animais domésticos e animais selvagens. Há duas maneiras de caçar os animais domésticos, pela caça violenta (ex.: tirania, guerra, caça a escravos) e pela arte de persuasão (ex.: oratória). Sendo que a oratória pode ser realizada em público ou em conversas privadas, esta última se dirige ao indivíduo e a pessoa que possui essa arte, ou seja, o sofista, que recebe dinheiro "a pretexto de ensinar" (223b). Logo, a primeira definição de sofista é "caçador de jovens ricos" (222a-223b). O sofista seria caçador de jovens ricos porque esses almejavam sucesso na política ateniense e tinham condições financeiras para pagar pelas aulas de oratória dadas pelos sofistas, por isso eles são mais facilmente enganados com argumentos sofísticos.

> *Recordando, pois, o nosso raciocínio parece-me, Teeteto, que na arte da captura, na caça, na caça aos seres vivos, às presas da terra firme, aos animais domésticos, ao homem como indivíduo, na caça interesseira em que se recebe dinheiro a pretexto de ensinar, na caça que persegue jovens ricos e de alta sociedade encontramos o que devemos chamar, como conclusão de nosso próprio raciocínio, de sofística (223a-b).*

Se o sofista é um caçador de jovens ricos, isso o faz um comerciante, eis a segunda definição do sofista (223b-224d). O sofista comercializa sua *techné*, "negocia discursos relativos à virtude, eis, em seu segundo aspecto, do que é a sofística" (224d). A terceira definição dada é a de pequeno comerciante (224d-224e), visto que o sofista vende sua arte aos indivíduos. Ele a

vende no varejo, não no atacado. Logo, o sofista é um comerciante varejista de discursos relativos à virtude.

O sofista é produtor e vendedor de sua própria *techné* (224d-224e), essa é a quarta definição dada pelo Estrangeiro de Eléia. Com isso, percebemos que ele não é um vendedor de segunda mão, pois ele mesmo produz e vende tais discursos (231d). Sendo o sofista um habilidoso em refutar e sustentar ao mesmo tempo teses opostas, chegamos à quinta definição, a de erístico mercenário (225a-266a). Neste momento, Platão volta à arte de aquisição e afirma que na arte de aquisição há luta e esta também se divide em duas partes, a saber, a rivalidade e o combate. O combate por sua vez também se divide em duas, a luta corpo a corpo (força bruta) e a luta de argumentos (contestação).

A luta de argumentos também se divide em duas, isto é, em pública e privada[1]. A contestação pública consiste na contestação judiciária, pois eram os próprios cidadãos que tinham que se defender nos julgamentos, porém se a contestação é privada, ela busca a contradição (225b). Essa última recebe o nome de erística, que não passa de "tagarelice" (225d). Entretanto, se a contestação privada é uma tagarelice, receber dinheiro por essa tagarelice faz do sofista um mercenário. Enfim, sustentar e ajudar a sustentar argumentos contraditórios em troca de dinheiro é *techné* de mercenário.

> *Assim, tão simplesmente como parece, o gênero que recebe dinheiro, na arte da erística, da contradição, da contestação, do combate, da luta, da aquisição, é o que, segundo a presente definição, chamamos de sofista (226a).*

Finalmente, chegamos à sexta definição do sofista dada pelo Estrangeiro de Eléia (226b-231b). Entretanto, antes de tal definição, Platão nos informa que existem dois tipos de purificação, a do corpo e a da alma. Mas o que é purificar? Purificar é afastar tudo o que possa haver de mal. Quais os males da alma? A maldade e o vício (228d). Como é sabido o vício se opõe à virtude? Sendo essa conhecida através da reminiscência, isto é, da recordação do conhecimento que a alma já possui, mas que está adormecido. Ser virtuoso é conhecer a Ideia de virtude por meio da reminiscência, por isso a virtude não pode ser ensinada. Para Platão não é possível conhecer a virtude e não agir de acordo com ela, visto que "toda ignorância é involuntária" (228c). Portanto, conhecimento, virtude e agir corretamente são termos indissociáveis.

[1] Vale notar que essa divisão é muito próxima da divisão da oratória feita anteriormente.

Somos informados em 228c-d que ignorância "é precisamente o fato de uma alma atirar-se a verdade, e neste próprio impulso para a razão, desviar-se: não é outra coisa senão um contra-senso" (229a) e a correção para essa falta de medida na alma é o que há de mais próximo de Justiça. E, novamente, há uma nova divisão, pois a ignorância é classificada em dois tipos, na que nada saber e na que crer que se sabe (229c). "Toda ignorância é involuntária, e aquele que se acredita sábio se recusará sempre a aprender qualquer coisa de que se imagina esperto" (230a). A ignorância sofista se enquadra na que crer que se sabe, visto que o sofista propõe, ao seu interlocutor, questões e também refutações das mesmas, porém como sua ignorância é aquela que acredita que se sabe sem saber ele não responde nada de valioso (230b-d). Assim, chegamos à sexta definição: a sofística é "um método de refutação" (231b). Entretanto, o Estrangeiro de Eléia tem receio de dar muito crédito ao sofista em defini-lo como refutador, visto que esse conceito (sofista) é muito escorregadio, mas mesmo assim Platão admite, provisoriamente, que a arte de refutar e os sofistas sejam o mesmo (230e-231a).

Em 231b, Teeteto pergunta ao Estrangeiro: "como deverei realmente definir a sofística se quiser dar uma fórmula verídica e segura?". Até o momento o diálogo *Sofista* não chegou à definição do sofista, mas a definições. Dessa maneira, Platão propõe voltar à definição que ele julgou mais apropriada, a saber, a de contraditor (231b). Mas por que "contraditor" é a definição mais apropriada? A resposta é bem simples, porque os sofistas não ensinam a mesma arte que eles possuem, isto é, eles não ensinam seus alunos a serem sofistas, assim, percebemos que a *techné* sofista é em si contraditória, entretanto, não podemos esquecer que eles ensinam seus alunos a utilizarem a oratória para contradizer seus adversários (232b-c). Todavia, o que há de essencial na arte da discussão não é a aptidão para discorrer sobre os mais variados assuntos (232d), mas a impossibilidade de dizer o verdadeiro num discurso falso, contraditório. Esse é o tema central: o falso discurso sofista (VAZ, 1968, p. 22-23).

Agora será abordada a sofística como uma arte mimética. Se a sofística imita, ela imita alguma coisa. Ela imita "uma falsa aparência de ciência universal" (223c), porém essa imitação não é a própria realidade, mas uma cópia da mesma. Dessa maneira, notamos que o sofista não possui ciência (episteme) dos assuntos que ele contradiz (235a). Logo, para Platão, quando se afirma que a sofística é uma arte capaz de produzir e executar todas as outras (233d) não passa de uma brincadeira (233b), pois "o sofista é simplesmente alguém que imita a realidade" (235a). "Assim, o homem que se julgasse capaz, por uma única arte, de tudo produzir, como sabemos, não fabricaria, afinal, senão imitações e homônimos da realidade" (234b). O discurso sofista é mímesis do discurso verdadeiro. Isso leva Platão a crer que a sofística é uma degradação do

diálogo, que é o método filosófico por excelência, o método que leva o interlocutor a parir suas próprias ideias. Mas a medida em que as pessoas vão se aproximando da realidade (Ideias) elas vão reconhecendo a falsidade do discurso sofista.

Platão, pelas palavras do Estrangeiro de Eléia, divide as artes miméticas (235b-236e) em arte de copiar – cópia de pintura – (235b-236b) e simulacro – arte de copiar o belo – (236b-e). Mas, em qual dessas duas artes o sofista se encontra? (236c). Mesmo com essa divisão é difícil apanhar o sofista, pois ele se encontra em uma questão extremamente difícil, a questão do não-ser, pois o sofista diz, entretanto, sem dizer a verdade. Afirmar o falso é afirmar o não-ser (237a). Diz o Estrangeiro:

> *é muito difícil apanhá-lo completamente, [...] lá está ele bem refugiado, em uma forma cujo mistério é indecifrável" (236d). "Que modo encontrar, na realidade, para dizer ou pensar o falso sem que, já ao proferi-lo, nos encontremos enredados na contradição?" (237e).*

Agora, sim, iniciamos propriamente o problema do erro e a questão do não-ser (237a-242b) e a necessidade do parricídio, isto é, a refutação da tese de Parmênides. Afirmar o falso é afirmar a existência do não-ser (237a). No entanto, Parmênides já colocava a impossibilidade de tal afirmação. "Jamais obrigarás o não-ser a ser".

Não se pode atribuir ao não-ser qualquer ser, caso contrário, entraríamos em uma contradição. O ser só une-se a outro ser, visto que "não é justo nem correto pretender unir ser e não-ser" (238c). Assim, "não se poderia, legitimamente, nem pronunciar, nem dizer, nem pensar o não-ser em si mesmo" (Idem). Aqui o Estrangeiro de Eléia segue Parmênides, sendo o não-ser inefável, impensável, impronunciável e inexprimível. Entretanto, aí reside a questão: como enunciar oralmente ou mesmo pensar o problema do não-ser sem cair em uma contradição? (238b). Aqui percebemos que há o ser do sujeito e o ser do predicado. Se o proferimento sofista é sobre o não-ser e sendo ele inefável, impensável, impronunciável e inexprimível, é extremante difícil capturar o sofista de seu esconderijo, não só porque é difícil dizer o não-ser, mas também porque é difícil refutar o não-ser sem cair em contradições, portanto, é necessário o parricídio.

> *O caráter de ruptura com a tradição parmenideana parece ser radical, trata-se de um "questionar" o logos paterno, colocando-o a prova, procurando os seus erros e falhas, como se questiona um réu ou prisioneiro à procura da sua culpabilidade. Assim, é que a palavra usada pelo estrangeiro, basanídzein, remete a um "questionar" ou " provar" equivalente a "torturar" ou a "arrancar confissão" Também o caminho que se propõe pelo enlaçamento do não-ser com o ser e do ser com o não-ser é um forçar ou violentar conceitual em direção do entrecruzamento com o contraditório. Assim é que a palavra, biádzesthai, é "obrigar" recorrendo à força ou violência. Trata-se, portanto, da tentativa de instauração, por força (Bía), de um novo fundamento ou princípio. Trata-se da procura do novo começo que possa abalar a hegemonia absoluta do ser eleático (BENOIT, 2004, p. 29).*

Dizer que o não-ser é inexprimível é atribuir unidade ao não-ser (239a) e a unidade é um atributo do ser parmenidiano. Daí, notamos que é extremamente complicado falar do não-ser, ainda mais falar expressando unidade que um atributo do ser. Vale lembrar que o problema continua: como falar corretamente do sofista?

Em 239c, Platão diz que o sofista possui a arte do simulacro. Simulacro é a arte de copiar o belo. Em 240a-b, Teeteto e o Estrangeiro nos dá a definição de imagem como sendo o segundo objeto copiado do verdadeiro, sendo o verdadeiro um ser real e a cópia uma falsidade, um ser falso, mas ainda um ser, mas não um ser verdadeiro, mesmo que seja parecido com ele. A cópia é um não-ser. Assim, chegamos à conclusão que o não-ser de alguma forma é. O não-ser é cópia, é uma arte ilusionista que vai gerar opiniões falsas em nossa alma (240c-d). E, a opinião falsa é o contrário daquilo que *é*, ou seja, o contrário do ser. Logo, a opinião falsa é o não-ser (240d), mas um não-ser que de certa forma é. Enfim, é por meio da opinião falsa que concebe o não-ser sendo de algum modo (240e), "são os não-seres o que a opinião falsa concebe" (240d). E justamente dessa maneira, com a opinião falsa, que é possível a ocorrência do erro (240e).

Para sustentar a tese que o não-ser de certa forma é, faz-se necessário refutar a tese de Parmênides. Caso contrário, não é possível "nem em discursos falsos nem em opiniões falsas, nem de imagens, de cópias, de imitações ou de simulacros, e muito menos de qualquer arte que deles se ocupam, sem cair, inevitavelmente, em contradições ridículas" (241e). Como afirma José Lourenço Pereira da Silva, em sua tese de doutorado, "se uma crítica meticulosa do princípio parmenideano não for levada a cabo, provando que o não-ser possa ser, jamais nos livraremos de contradições ridículas ao pretendermos falar de discursos ou opinião falsa, imagens e tudo mais que concerne à arte sofística" (SILVA, 2005, p. 101)

Anterior a Platão há duas teses sobre ser: o monismo de Parmênides e o mobilismo de Heráclito. A questão não é ficar com uma ou com outra, mas unir as duas teses (342e). Quando as doutrinas unitárias afirmam que "Todo é uno", há dois nomes para designar o mesmo objeto, isto é, "todo" e "uno". Afirmar que o nome é diferente da coisa é afirmar que há duas coisas, o nome e a coisa nomeada (244d), "por outro lado, afirmar que o nome é idêntico à coisa é necessariamente, dizer que ele não é nome de nada" (244d), pois o nome torna-se a própria coisa, pois todo objeto só é idêntico a si mesmo. Assim, percebemos que o ser e o todo possuem naturezas distintas (245c).

O ser não se resume nem ao movimento nem ao repouso (249d-251a). O repouso e o movimento são absolutamente contrários um ao outro e o ser é irredutível tanto ao repouso

quanto ao movimento, pois o ser abrange repouso e movimento (250b), porém o ser não é a reunião de repouso e movimento, pois "por em sua própria natureza o ser não está imóvel nem em movimento" (250c). Porém, "se uma coisa não se move como é possível que não esteja parada? E como deixará de ter movimentos aquilo que nunca está quieto? Portanto, o ser revelou-se agora como separado dos dois" (250d). O ser não é a união do movimento e do repouso, mas a separação de ambos. A dificuldade de falar sobre o não-ser é equivalente à dificuldade de falar sobre o ser (240d-e).

O movimento é o outro do repouso (255e), visto que o movimento não é repouso, entretanto, "ele 'é' pelo fato de participar do ser" (256a). Já "o movimento é o mesmo e não o mesmo" (256a). "Quando afirmamos que ele é o mesmo é porque, em si mesmo, ele participa do mesmo, e quando dizemos que ele não é o mesmo, é em conseqüência de sua comunidade com 'o outro', comunidade essa que o separa do 'mesmo' e o torna não-mesmo, a sim outro" (256a-b), por isso o Estrangeiro vai chamar o movimento de "não-o-mesmo" (256b). Enfim, entre os gêneros uns se prestam a associação mútua e outros não.

De 256d a 259d Platão trata o não-ser como alteridade. "O movimento é outro que não o ser" (256d). O movimento é não-ser mesmo que de uma determinada maneira ele seja na medida em que participa do ser. Assim, há um ser do não-ser. O movimento é não-ser, mas é ser na medida em que participa do ser. O não-ser não significa algo contrário ao ser, mas algo que não seja ser, visto que a negação não é contrário ao ser, mas algo diferente do ser. O prefixo 'não' significa algo diferente, assim, o não-ser deve ser entendido como algo diferente do ser. Portanto, notamos que a realidade do não-ser nos levou à tese contrária a de Parmênides. Foi a natureza do outro e suas relações mútuas que nos conduziu a essa conclusão, visto que cada parte do outro que se opõe ao ser constitui o não-ser (258d-e). "Assim, o outro, participando do ser, é, pelo fato dessa participação, sem, entretanto, ser aquilo do que participa, mas o outro, e por ser outro que não o ser, é, por manifesta necessidade, não-ser" (259a-b). Logo, de determinada maneira o ser não é e o não-ser é.

Finalmente, podemos abordar o problema da falsidade (259e-264a). Para isso, uma pergunta se faz necessária: o não-ser se associa ao erro e ao discurso? Se não se associa, então, tudo é verdadeiro, visto que não haverá discurso falso, mas se essa associação ocorre o discurso falso e a opinião falsa são possíveis (159e-160c), visto que é o não-ser que constitui a falsidade no pensamento e no discurso. Se há falsidade, há cópia, pois a falsidade é cópia do verdadeiro. No decorrer do diálogo, foi dito que o sofista se refugiava no não-ser, porém, "o não-ser se revelou

participar do ser, e aquele argumento já não lhe servirá de arma" (260d), pois agora podemos investigar o problema da falsidade.

O primeiro problema já foi resolvido, isto é, o problema da não existência do não-ser, visto que o não-ser participa do ser, assim, de certa forma ele é, agora a questão é o problema do falso. O problema da falsidade é simples perto do problema da não-existência (261c). O ser é expresso por nome e verbo (S é P), mas o nome nem o verbo são discurso sem o outro. 'Anda', 'corre' ou 'dorme' não se caracteriza como discurso, assim como 'leão', 'cervo' ou 'cavalo' não constitui discurso. Todo discurso é sobre alguma coisa, "sobre nada é impossível haver discurso" (262e). O discurso sempre tem uma referência, ele sempre diz algo de alguém ou de alguma coisa. Não é nem o nome nem o verbo que é verdadeiro ou falso, mas a atribuição do verbo ao sujeito, em harmonia com os estados de coisas que é verdadeiro ou falso. O discurso verdadeiro diz da referência o que ela é, já o discurso falso enuncia "o que não é como sendo" (263d), ou seja, diz quando não é o caso (WITTGENSTEIN, 1993). Por exemplo, a proposição "Danilo Rodrigues Pimenta é aluno regular do Doutorado em Educação na Unicamp" é verdadeiro, pois está em harmonia com o estado de coisas, já a proposição "Danilo Rodrigues Pimenta é licenciado em pedagogia" é falso, mas mesmo sendo falso, a argumentação platônica do *Sofista* torna possível proferir esse discurso sem cair em contradições, devido ao parricídio apresentado anteriormente.

Enfim, o sofista "é alguém que produz a falsa aparência de ciência universal. A partir disso, o sofista é classificado como um mimético, um imitador da realidade" (MACHADO, 1999, p. 3). A falsa aparência de sabedoria produzida pelo sofista, diz "algo sem, entretanto, dizer a verdade" (236d). "Toda discussão do *Sofista* consiste em sucessivas abordagens [...] para tentar compreender como a opinião falsa acontece" (IGLÉSIAS, 1997, p. 6) e os passos que seguimos para discorrer sobre a ontologia e linguagem no *Sofista* de Platão foi apresentar as seis definições do sofista, a sofística como arte mimética e a necessidade do parricídio para resolver o problema essencial do *Sofista*, o problema da falsidade, mas, antes disso, foi abordado a predicação e a comunidade de gêneros e o não-ser como alteridade. Portanto, nossa proposta foi acompanhar os passos do *Sofista* a fim de investigar a real problemática do diálogo, o problema do discurso falso.

Referências bibliográficas:

BENOIT, Hector (2004), *A odisséia dialógica de Platão: do novo Édipo ao saber da morte*, Tese de Livre Docência, Universidade Estadual de Campinas.

IGLÉSIAS, Maura (1997), A relação entre o não ser como negativo e o não ser como falso no *Sofista* de Platão, *O que nos faz pensar*, 2, 11.

PLATÃO (1972), *Sofista*, São Paulo, Abril Cultural.

PLATÃO (1993), *A República*, Lisboa, Calouste Gulbenkian.

MACHADO, Alexandre (1999), Enunciado falso e não-ser no *Sofista* de Platão, *Barbarói*, 11, p. 81-109.

SILVA, José Lourenço Pereira da (2005), *O Sofista de Platão: uma revisão das hipóteses das Formas,* Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas.

VAZ, Henrique C. de Lima (1968), Ontologia e história, São Paulo, Duas Cidades.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1993), *Tractatus Logico-Philosophicus*, São Paulo, Edusp.

Sobre o autor

Danilo Rodrigues Pimenta é bacharel em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás, Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto e Doutorando em Educação pela UNICAMP, na área de concentração Filosofia da Educação.

Plêthos, 3, 1, 2013
www.historia.uff.br/revistaplethos
ISSN: 2236-5028

Representação, campo político e poder: a democracia e o teatro grego nas Grandes Dionísias*

Guilherme Moerbeck (IUPERJ/PPGH-UFF)

Resumo: O presente artigo tem como intuito principal analisar os aspectos políticos das Grandes Dionísias por meio de alguns conceitos emprestados da sociologia de Pierre Bourdieu. Além disso, faz-se breve avaliação de passagens da obra *As Suplicantes* de Eurípides, no que concerne às representações sociais da ideologia democrática.

Palavras-chave: Tragédia Grega, Eurípides, História Política.

Representation, political camp and power: democracy and the Greek theatre in the Great Dionysia

Abstract: The main goal of this article is analyzing political issues in the Great Dionysia, by means of some Pierre Bourdieu's notions. Furthermore, there is a brief appraisal of the Euripides's Suppliant Women, wherein concerns to the social representations of the democratic ideology.

Keywords: Greek Tragedy, Euripides, Political History.

***

Algumas das primeiras impressões que um estudante pode ter ao iniciar a sua pesquisa sobre o teatro ateniense antigo são as grandes diferenças no contexto social e nos meios pelos quais as tragédias e comédias são postas em cena, quando comparadas a elementos análogos do universo teatral do mundo contemporâneo (HESK, 2007: 73). O principal intuito deste artigo é analisar o contexto das Grandes Dionísias – principal *locus* em que era encenado o teatro ateniense antigo no Período Clássico – em relação ao enredo desenvolvido pela obra as *Suplicantes* de Eurípides. Um bom ponto de partida pode ser algumas das considerações de Simon Goldhill que, em conhecido artigo, afirma o seguinte: "A ordem hierárquica da família e do

* Trata-se de versão resumida do trabalho apresentado na reunião da ANPUH em 2011, na USP em São Paulo.

Estado é representada na tragédia, como um *locus* de tensão e conflito – tensão e conflito entre membros da mesma família e entre as obrigações cívicas e os papéis familiares. [...] Repetidamente, a tragédia retrata a dissolução e colapso da ordem social, retrata o homem fora das fronteiras e normas do comportamento social, retrata um universo de conflito, agressão, impasse. [...] Em vez de simplesmente refletir os valores culturais de espectadores do século V, em vez de oferecer simples mensagens didáticas dos poetas da cidade para os cidadãos, a tragédia parece deliberadamente problematizar, tornar difícil a suposição dos valores do discurso cívico (GOLDHILL, 1987: 74)."

A Grande Dionísia é fundamentalmente um festival da Atenas democrática que acaba por estabelecer o contexto político e religioso no qual são encenadas as tragédias. Para Goldhill, "O texto da tragédia torna-se parte de um texto maior do discurso cívico da *pólis* (FRIEDRICH, 1996: 263)." Embora Goldhill afirme que a tragédia faça parte desse contexto político maior, ela acaba por subverter, por desconstruir o discurso de caráter ideológico apresentado anteriormente às representações trágicas. A estratégia do referido autor é uma análise comparativa entre a dinâmica estabelecida nas cerimônias que antecedem o início das encenações teatrais com as tragédias *Ájax* e *Filoctetes*, ambas de Sófocles. A conclusão básica de Goldhill é que há um paradoxo inerente aos elementos comparados. Nesse sentido, a Grande Dionísia representa a interação entre a reafirmação da norma – configurada pela ideologia cívica - e a transgressão, por meio do discurso inerente a algumas tragédias (FRIEDRICH, 1996: 263-5).

Como eram desenvolvidas as cerimônias anteriores às encenações trágicas? Até que ponto pode-se afirmar que há entre o discurso trágico e o contexto das Grandes Dionísias um conflito necessário? Estas são algumas das questões que serão analisadas nas próximas linhas.

O Espaço para o trágico, o palco para o político

O início da primavera era o momento em que a maior das festividades em honra de Dioniso ocorria. Conquanto seja uma criação atribuída ao tirano Pisístrato, as Grandes Dionísias se tornaram um importante mecanismo no jogo político da democracia ateniense. Jon Hesk assinala que o intuito de Pisístrato, assim como o foi no caso de outras tiranias, foi forjar uma identificação entre o indivíduo e o Estado (HESK, 2007: 76). Tratava-se, portanto, de um esforço para criar um sentido de pertencimento, que acabou levando àquilo que Paul Cartledge chamou de *the tragedy's moment* (CARTLEDGE, 1997: 92).

A análise de Goldhill das cerimônias prévias às encenações teatrais suscitou e, ainda hoje enseja possibilidades à abordagem que queira perceber como o poder simbólico permeia as relações sociais estabelecidas antes das tragédias serem postas em cena. Num esforço de síntese, podemos apontar os seguintes elementos que concernem os prolegômenos da ação teatral. Antes mesmo do início do festival um ícone de Dioniso percorria o caminho de seu templo junto à acrópole até um santuário na academia, que ficava um pouco fora do centro de Atenas. Depois retornava, à noite, carregada por efebos. De acordo com Christiane Sourvinou-Inwood, a estátua de Dioniso era trazida do altar da Academia para a ágora, próxima ao altar dos doze deuses, antes de ir até a Acrópole. (SOURVINOU, 2003: 69). Havia, em seguida, a *pompé,* uma procissão em que não eram utilizadas máscaras e vários animais eram sacrificados, com ênfase para o touro que era imolado no santuário de Dioniso Elêuteros. Em seguida havia um *Komos* que, embora mal conhecido no caso das Grandes Dionísias, tratava-se de uma procissão noturna onde elementos orgiásticos e a embriaguez eram comuns, o uso de máscaras neste caso podem estar associados aos *ithyphalloi,* isto é, homens que carregavam um falo durante a *pompé* e que cantavam uma ode homônima. *Komos*, no singular se refere à parte do festival, enquanto *Komoi to dionyso*, como visto em Demóstenes refere-se ao festival como um todo. Havia outro dia preparatório, no qual era realizado o *proagon* [competição preliminar], quando cada poeta montava uma plataforma temporária com seus atores e o coro anunciava o conteúdo das tragédias que seriam apresentadas na competição (GOLDHILL: 1987, 59).

Além disso, há elementos que subjazem a estrutura das Grandes Dionísias e são forte indício de sua ligação com questões políticas em Atenas. A competição se dava entre três trágicos, previamente selecionados, julgados por dez estrategos que, por sua vez, foram indicados pelo grande organizador do evento, líder da *pompé,* o arconte-epônimo. Não havia competição apenas entre tragédias, mas também comédias e ditirambos [coros em honra de Dioniso]. A construção simbólica em torno das Grandes Dionísias agia em função de um investimento nos processos identitários e de reafirmação de um tipo de ideologia que valorizava os nexos cívicos e a relevância para a *pólis* da participação dos cidadãos nos âmbitos social e político. As hierarquias simbólicas ficam ainda mais visíveis quando analisamos os lugares tomados pelos cidadãos nas procissões e no próprio teatro que diferem, por exemplo, das posições dos metecos. Para Inwood: "A *pólis* articulada na Dionísia Urbana e na Panatenéia era um sistema aberto, que incluía metecos e colonos numa posição hierárquica inferior." (SOURVINOU-INWOOD, 2003: 72). Até mesmo os órfãos, filhos de mortos na guerra, que foram criados a expensas do Estado, faziam parte da construção ideológica ateniense. Não deve ser sem razão que José

Antônio Dabdab-Trabulsi acha que "a influência do teatro faz dele [Dioniso] um verdadeiro aparelho ideológico do estado (DABDAB-TRABULSI, 2004: 145)". Até porque, acompanhando as considerações do referido historiador, não podemos deixar de concordar que as Grandes Dionísias eram verdadeiras cerimônias de massa, uma elaboração coletiva, um esforço de autodefinição (DABDAB-TRABULSI, 2006: 15).

Uma abordagem que me parece bastante frutífera da política ateniense pode ser feita por meio de categorias desenvolvidas por Pierre Bourdieu, tais como: *Campo*, *poder simbólico* e *habitus*, este último entendido como conjunto de representações sociais estruturadas (CARDOSO, 2000: 09-39). Grosso modo, pode-se sintetizar os três conceitos da seguinte maneira: considerando que a noção de interação está na base do pensamento de Bourdieu, as relações que dão forma ao campo político ateniense estão ligadas às maneiras desiguais em que se dá a distribuição do poder político na sua relação com os recursos econômicos e simbólicos (MOERBECK, 2007: 44-7). O poder simbólico possui a capacidade de obter aquilo que amiúde é conseguido pela força, sem, no entanto, que ela se exerça, pois, por meio de uma enunciação autorizada faz-se crer e ver – fator que depende, muitas vezes, se a posição assumida pelo agente é socialmente reconhecida (BOURDIEU, 2004: 7-8). Por fim, o *habitus* nos é importante, pois trata de certas estruturas interiorizadas que tendem a produzir práticas num interior de uma dada cultura (BOURDIEU, 1999: 201-2).

A abordagem de temas políticos por meio da tragédia exige alguns cuidados. Pierre Vidal-Naquet chamou a atenção dos historiadores para o fato de que a tragédia grega não pode ser vista como um espelho direto do social e do político, mas sim como uma espécie de espelho quebrado. Isto significa dizer que, salvo raras exceções, como no caso do teatro de Eurípides, o cidadão simples não aparece diretamente enquanto tal (VIDAL-NAQUET, 2002: 169-191). Há divergências quanto a este ponto. O historiador inglês Alan Sommerstein investe muito mais nas possíveis ligações entre as tragédias do que parece ser prudente a Vidal-Naquet. Sommertein sugere, por exemplo, a existência de nexos entre a representação das *Suplicantes* de Ésquilo com a política de Címon como *proxenos* de Esparta em Atenas [representante dos interesses políticos de Esparta em Atenas.] (SOMMERSTEIN, 1997: 76-7). Em resumo, a abordagem da política por meio dos textos trágicos parece perfeitamente factível, desde que se tenha o cuidado necessário para que não sejam criadas analogias "fáceis", até porque, o próprio distanciamento imposto pelas características narrativas das tragédias – relativas à configuração do próprio gênero – impedem uma aproximação com o mundo político de forma direta (GALLEGO, 2001).

Uma última discussão de caráter mais teórico diz respeito às formas pelas quais a tragédia deve ser analisada. Devemos considerá-la enquanto ritual ou num outro âmbito, que seria a do teatro enquanto fenômeno social, já desvinculado de suas raízes religiosas? Rainer Friedrich afirma que uma das poucas certezas que se pode ter sobre Dioniso é a sua relevância como deus do teatro relacionado ao próprio festival (FRIEDRICH, 1996). Resta saber, no entanto, em que níveis o referido deus e, por conseguinte, os nexos religiosos e rituais influem na construção das representações trágicas. Pat Easterling ressalta que a relevância do caráter ritual da dança coral e a própria disposição do santuário de Dioniso Eleuteros reforçam a função ritual do imaginário religioso das tragédias (EASTERLING, 1997: 42). Embora Chirstiane Sourvinou-Inwood reconheça a importância dos aspectos ideológicos e políticos envolvidos nas Grandes Dionísias, enfatiza, outrossim, que, ao menos algumas partes de tal festival, podem ser entendidos como um *xenismos,* ou seja, uma recepção e entretenimento de um deus vindo do exterior (SOURVINOU-INWOOD, 2003: 73).

Deve-se fazer, todavia, uma diferenciação entre os vários dispositivos que uma vez unidos, dão forma ao festival. Mesmo que a tragédia tenha origens religiosas e mesmo que consideremos o fato de boa parte, senão a totalidade das tragédias, faça inúmeras referências aos deuses do panteão grego, entender a tragédia como gênero já consiste, a meu ver em considerá-la não mais como um elemento simplesmente ritual religioso (FRIEDRICH, 1996: 272). Como a tragédia só se realiza enquanto uma ação cênica, pode-se ir ainda além ao afirmar que não se trata apenas de um gênero literário, pois, como afirma Ferrucio Rossi-Landi, "A complexa síntese teatral se realiza como processo comunitário, como ação social" (ROSSI-LANDI, 1979). A tragédia deve ser vista em seu contexto, não somente como um ritual, mas sim como uma complexa ação social que faz alusão, no jogo dramático, a certos rituais (FRIEDRICH, 1996: 269). Embora não totalmente constituída, o universo do trágico acaba por dar forma a uma comunidade artística de produção, recepção e mecanismos de consagração das melhores peças encenadas e atores. A importância da recepção da tragédia parece irrefutável, seja no tocante ao caráter pedagógico que possa assumir, ou mesmo nos processos coletivos de reflexão engendra. Basta lembrarmos de alguns eventos como, por exemplo, o resultado da apresentação da tragédia *A captura de Mileto,* de Frínico. Heródoto relata que esta desagradou tanto aos atenienses, que Frínico recebeu uma pesada multa. Sófocles foi eleito estratego duas vezes, uma delas em decorrência do grande impacto de sua *Antígona* nas cenas atenienses.

***As Suplicantes* de Eurípides na Dionísia Urbana**

Os quinze anos que separam Sófocles e Eurípides foram suficientemente longos para separar o mundo intelectual dos dois autores trágicos. Não é nenhuma novidade o que acabo de dizer, pois Jacqueline de Romilly, G. Kerferd, Albrecht Dihle e Edith Hall já apontaram para o intenso diálogo dos mais jovens dos três trágicos gregos e os filósofos sofistas. Eurípides viveu os problemas da Guerra do Peloponeso em sua plenitude. Ao compará-lo com Sófocles, percebe-se que para o mais jovem dos grandes trágicos há questões prementes que são tomadas de seu contexto para o seu mundo teatral. A crítica aos bárbaros e a visão helenocêntrica tão comuns em Ésquilo, são severamente atenuadas por Eurípides, quando os alvos em questão são outras cidades gregas. Quando os inimigos são os espartanos ou tebanos, os bárbaros surgem como "amigos" que adquirem virtudes atenienses. Ora, já neste ponto deve-se refletir acerca da dimensão relativa das diferenciações étnicas. Se no tempo de Ésquilo era mister defender o mundo helênico contra as atitudes, costumes e mundo bárbaros; com Eurípides a ênfase, ao ser mudada, mostra a artificialidade e aspecto fortuito dessas construções – acreditem ou não nisso os homens da época. Como reconhece muito bem Hall, "As fronteiras étnicas são [...] construções sociais, não fatos da natureza, e como tais, estão sujeitas à arbitrariedade e à ambiguidade (HALL, 1989: 165)."

As *Suplicantes* toma a cena ateniense em data incerta entre os anos de 424 e 421 a.C.. Ao analisar a tragédia pode-se chegar a, pelo menos, duas redes temáticas. A primeira é a das obrigações relativas ao enterro dos mortos. A outra rede temática é a que será desenvolvida daqui por diante, pois responde, de forma mais direta, às questões colocadas no início deste artigo, trata-se das *formas de governo* e as implicações derivadas das decisões políticas de um governo tirânico ou daquele cujo poder está nas mãos do povo.

Segundo Vidal-Naquet, a súplica, do mesmo modo que a hospitalidade, é um fato social total, isto é, uma instituição (VERNANT e VIDAL-NAQUET, 1999: 305). Por este motivo a situação em que é colocada o rei de Atenas, Teseu, é tão complicada: aceitar as suplicantes e envolver a sua cidade numa questão belicosa que até então não lhes dizia respeito ou negar uma convenção social tão cara aos helenos. Parte integrante do chamado ciclo tebano, as *Suplicantes* de Eurípides tem como ponto de partida de seu enredo a súplica feita pelo coro de mães e pelo rei de Argos, Adrasto, para que Teseu interviesse contra a negativa de Creonte – rei de Tebas após a morte de seu sobrinho Etéocles – em deixar insepultos os guerreiros de Argos mortos em batalha.

A caracterização dos espartanos desde o início da tragédia é vista por um prisma negativo. Para Eurípides Esparta é selvagem e desonesta (v.185), são aqueles que possuem as lanças [tal tipo de simbolismo é bastante comum nas tragédias gregas. Ésquilo em os *Persas* utiliza-se do mesmo recurso para caracterizar os espartanos. Cf. v. 817], que poderão destruir a cidade de Atenas (v. 711-3). O grito do general ateniense que chama a atenção de seus homens na batalha contra os tebanos é bastante significativo.

> MENSAGEIRO [relatando]: Jovens! Se vós não suportais as fortes lanças de Esparta, os quartos dos lares dos homens de Palas estarão arruinados. (v. 711-712).

O que o general no relato do mensageiro quer dizer é o perigo que ronda o estatuto dos vencidos, até porque aqueles que vencem uma guerra, tradicionalmente podem dispor dos bens materiais dos derrotados, inclusive dos próprios escravos, mulheres e crianças. Tal perigo é relatado em tragédias como as *Fenícias* de Eurípides e *Os sete contra Tebas* de Ésquilo. Nesta última, há a clara preocupação do coro de mulheres com a possibilidade da escravização, caso o exército de Argos consiga suplantar os guerreiros de Tebas.

O espelho invertido de Tebas é Atenas (VIDAL-NAQUET, 1997: 109-120). Diferentemente de outras cidades, que são pequenas e fracas, para Adrasto, a cidade de Teseu é aquela que possui a força suficiente para derrotar Tebas e conceder as honras fúnebres aos homens de Argos (v. 188-9). Na fala do coro (v. 376-80), Atenas é a cidade que protege, cujas leis não são corrompidas e que possui uma justiça honrada que sempre dá abrigo aos desafortunados. (v. 376-9)

Há outros trechos que vão além da caracterização das duas cidades em questão, pois toma contornos de um confronto entre duas formas de governo e, até mesmo, de uma visão sobre os grupos sociais que as compõem. Comecemos com a cena em que tendo Adrasto diante de si, Teseu tece considerações relevantes no que concerne uma boa divisão social para a cidade (v. 232-45). Sempre preocupado com a participação do povo nas decisões, Teseu afirma que um dos grandes erros de Adrasto foi se deixar levar pela ânsia dos jovens que estão sempre em busca de honrarias e não pensam nas conseqüências que as guerras podem trazer para boa parcela da população. Homens tomados pela *hybris* tornam-se descontroláveis e cometem abusos arbitrários na busca de poder. Para Teseu, a cidade é composta por três grupos de cidadãos: os ricos são inúteis e estão sempre em busca de mais fortuna, enquanto os pobres, por sua própria carência

direcionam seus interesses para os ricos e acabam cooptados por estes. Para Teseu, a classe do meio é aquela que mantém a ordem citadina e preserva a cidade.

Até que ponto as diferenças econômicas apontadas na tragédia de Eurípides influem no arranjo político entre os cidadãos? Ian Morris minimiza a importância das diferenças econômicas em Atenas, pois acredita que o fato de se ter nascido homem em Atenas, independentemente de riqueza, ocupação, ou qualquer outro critério, inseria o cidadão numa divisão equânime de uma dignidade masculina que, por suas possibilidades de caráter simbólico dava acesso a outros bens. Morris crê, outrossim, que a "ideologia" do *metrios* era um poderoso princípio estruturante que guiava o comportamento. Neste sentido, aproxima-se da noção de *Habitus* de Bourdieu. Embora considere que as colocações de Morris são pertinentes, creio que subsume demasiadamente as diferenças econômicas no destino político dos cidadãos atenienses em favor da "*ficção essencialmente democrática"* dos *metrioi* (MORRIS, 1997: 97).

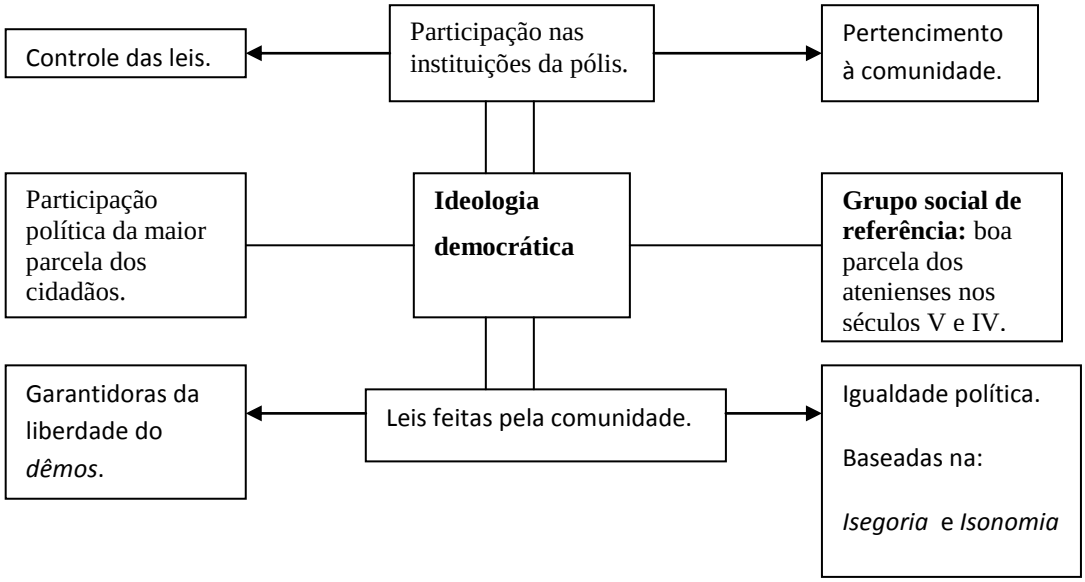
O debate entre Teseu e o arauto tebano localizado em parte entre os versos 399-441 constitui uma verdadeira batalha no campo discursivo em que está em disputa a melhor forma de governo. Teseu, antes mesmo de ter início o mencionado diálogo, afirma que o melhor governo deve ser aquele que garante a soberania do povo (v.353-4), que se torna livre por meio da igualdade do seu voto (v.349-54). Quando o arauto tebano pergunta sobre o governante daquela terra utilizando a palavra *tiranos*, é prontamente repreendido por Teseu que afirma não haver na cidade de Atenas um tirano e novamente menciona que a cidade é livre, pois o povo a governa. Além disso, o monarca ateniense explica que o equilíbrio entre ricos e pobres está baseado na alternância anual dos magistrados que são escolhidos pelo povo (v 405-8).

O arauto tebano retruca as idéias de Teseu, pois afirma que a cidade fundada por Cadmo é governada por um único homem e não pelo populacho. Deste modo, não há alguém que possa, por meio de um discurso adulador, advogar em causa própria no que se refere às questões da cidade.

> ARAUTO: [...] como pode o povo comum saber a forma correta de guiar a cidade se ele não sabe mesmo como fazer um discurso adequado? [...] o camponês, mesmo que não seja um tolo, não tem chance, devido ao seu trabalho, de dar atenção às questões da cidade. (v. 417-20 com cortes).

Ademais, de acordo com o Arauto, é lamentável quando um homem sem origens nobres tenta arrebatar o povo comum com o seu discurso (v. 424-5).

Em sua tréplica, Teseu reafirma alguns elementos vistos anteriormente, como o fato de não haver nada tão deletério para uma cidade do que um tirano (v. 429). Todavia, o ápice de sua fala é quando entrelaça os elementos que dão liberdade ao povo. A justiça, mediante a utilização de leis iguais é que concede a liberdade ao povo; é o elemento que coloca em igualdade de condições o rico e o pobre. A justiça ao lado do homem "pequeno" pode derrotar o "grande". Um gráfico do *habitus* relativo à estrutura da democracia ateniense pode ser o seguinte:



A ideologia democrática é o núcleo duro de tal representação social, embora configure, a meu ver, uma célula de um núcleo ainda mais resistente que é o estatuto da cidadania. A ancoragem do conjunto está baseada num grupo social de referência, isto é, os cidadãos atenienses que defendem a democracia, ou seja, da participação política da maior parcela dos cidadãos. As redes de representações que surgem do núcleo inicial são duas. A primeira tem a ver com as formas pelas quais se dá a participação nas instituições políades que, embora tenham variado durante o século V, caminharam, quase sempre, no sentido do alargamento da inserção do cidadão comum nas decisões políticas fundamentais. A segunda tem a ver com a própria força contida nas leis feitas pelo consenso da comunidade. Embora as leis fossem passíveis de mudança, eram mantenedoras da liberdade do *dêmos*, cuja base, nas palavras de Teseu, dependia da igualdade jurídica que era o princípio fundamental, garantia da plena participação de qualquer cidadão, mesmo a dos mais pobres. O pertencimento à comunidade é, desde as reformas de Clístenes, um elemento territorial e jurídico, mas, a inserção do indivíduo no universo simbólico

dos cidadãos atenienses certamente engendrava processos de identificação que, como um *habitus*, guiava as ações individuais ou coletivas que consolidaram o que chamamos de ideologia democrática.

A pergunta cuja inspiração teve como base a leitura do artigo de Goldhill persiste. Havia uma antinomia entre o conteúdo "transgressor" das tragédias e os rituais que reiteravam a ordem social vistos nas Grandes Dionísias? A resposta não é unívoca. Levando-se em conta a tragédia como uma ação social, como um elemento não-ritual no interior do festival de Dioniso, poder-se-ia considerar como necessária a bipolarização: ordem *versus* transgressão. A tragédia é diferente da comédia na forma como estrutura a sua visão do social, mas, na verdade, ambas o problematizam. Neste sentido, não podem ser consideradas como rituais. Os gêneros teatrais não estão preocupados as com as convenções próprias das ações rituais religiosas, o horizonte de uma encenação é muito mais a consagração de uma forma de expressão das habilidades do corego e do autor junto aos seus concidadãos.

Tragédias como *Édipo em Colono* de Sófocles e as *Suplicantes* de Eurípides podem ser vistas como verdadeiros panegíricos para Atenas, nestas consideradas como a cidade receptiva, justa cujos cidadãos possuem a temperança em suas decisões. Ambos os autores investem na construção de uma identidade positiva dos atenienses por meio de diferenciações seletivas com as outras cidades (HALL, 1997: 100). Mesmo que o arauto tebano tenha razão ao ressaltar a potencialidade do poder de persuasão dos discursos, é certo que Eurípides concordava com o arauto, pois em tragédias como *Hipólito* e *Orestes* chamou a atenção para este dado. É esse o dado problematizador da tragédia! Enquanto reafirma a ideologia democrática por meio do discurso de Teseu, acaba por chamar a atenção dos atenienses para o fato de que o discurso pode ser tão benéfico quanto maléfico para a *pólis*.

Em suma, a tragédia funciona por meio de um discurso complexo em que coexistem a ideologia latente e a subversão verbalizada (HALL, 1997: 122-6). O que deve ser visto é em que medida a narrativa de cada tragédia reitera ou subverte a ideologia democrática. Até porque, cada uma delas tomou a cena ateniense em diferentes momentos históricos, e, certamente, tal contexto aliado às particularidades de cada autor levaram a diferentes ênfases e temáticas e recepção.

Referências bibliográficas

BOURDIEU, Pierre (1999), *A economia das trocas* simbólicas, São Paulo, Perspectiva.

BOURDIEU, Pierre (2004), *O Poder simbólico*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

CARDOSO, Ciro Flamarion (2000), Introdução: uma opinião sobre as representações sociais, in Ciro Flamarion Cardoso e Jurandir Malerba orgs., *Representações: Contribuição a um debate transdisciplinar*, Campinas, Papirus, p. 09-39.

CARTLEDGE, Paul. (1997), 'Deep plays': Theatre as a process in Greek civic life, in P. E. Easterling ed., *The Cambridge companion to Greek tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 3-35.

CSAPO, Eric and J. William Slater (1994), *The context of ancient drama*, Michigan, The University of Michigan Press.

DABDAB-TRABULSI, José Antonio (2004), *Dionisismo, poder e sociedade na Grécia até o fim da época* Clássica, Belo Horizonte, Humanitas.

DABDAB-TRABULSI, José Antonio (2006), *Participation directe et démocratie grecque: Une histoire exemplaire?*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Conté.

DIHLE, Albrecht (1994), *A History of Greek literature: from Homer to the Hellenistic Period,* London, Routledge.

EASTERLING, P. E. (1997), A show for Dionysus, P. E. Easterling ed., *The Cambridge companion to Greek tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 36-53.

EURIPIDES. *Suppliant Women*. (1998), Trad.: David Kovacs. Massachusetts: Harvard University Press, p. 1-139.

FRIEDRICH, Rainer (1996), Everything to do with Dionysos? Ritualism, the dionisiac and the tragic, in M. S. Silk ed., *Tragedy and the tragic: Greek theatre and beyond*, Oxford, Oxford University Press, p. 257-283.

GALLEGO, Julián (2000), La mirada trágica de la política: La democracia a través del teatro de Esquilo, in Julián Gallego org., *Práticas religiosas, regímenes discursivos y el poder político: En el mundo grecorromano*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

GOLDHILL, Simon (1987), The Great Dionysia and civic ideology, *Journal of Hellenic Studies*, CVII.

GREGORY, Justina (2002), Euripides as social critic, *Greece & Rome*, 49, 2, p. 145-162.

HALL, Edith (1989), *Inventing the barbarian: Greek self-definition through tragedy*, London: Claredon Press Oxford.

HALL, Edith (1997), The sociology of Athenian tragedy, in P. E. Easterling ed., *The Cambridge companion to Greek tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press, p. p. 93-126.

HESK, Jon (2007), The socio-political dimension of ancient tragedy, in Marianne McDonald and J. Michael Walton eds., *The Cambridge Companion to Greek and Roman Theatre*, Cambridge, Cambridge University Press, p.72-91.

KERFERD, G. B. (2003), *O movimento sofista*, São Paulo, Edições Loyola.

MOERBECK, Guilherme (2007), *A forma, o discurso e a política: as gerações da tragédia grega no século V a. C.,* Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense.

MORRIS, Ian (1997), An archaeology of equalities? The Greek city-states, in: Deborah L. Nichols e Thomas H. Charlton eds., *The archaeology of city-states: Cross-cultural approaches,* Washington, Smithsonian Institution Press.

PELLING, Christopher (1997), Tragedy as evidence, in Christopher Pelling ed., *Greek tragedy and the historian*, New York, Clarendon Press Oxford, p. 213-235.

ROMILLY, Jacqueline de (1997), *A tragédia grega,* Lisboa, Edições 70.

ROSSI-LANDI, Ferruccio (1979), Azione sociale e procedimento dialettico nel teatro, in Ferruccio Rossi-Landi, *Semiotica e ideologia,* Milano, Bompiani, p. 43-53.

SOMMERSTEIN, Alan (1997) The theatre audience, the Demos, and the Suppliants of Aeschylus, in Christopher Pelling ed., *Greek tragedy and the historian,* New York, Clarendon Press Oxford, p.63-80.

SOURVINOU-INWOOD, Christiane (2003), *Tragedy and Athenian Religion*, Lanhan, Lexington Books.

VERNANT, Jean Pierre e Pierre Vidal-Naquet (1999), *Mito e tragédia na Grécia Antiga*., São Paulo, Perspectiva.

VIDAL-NAQUET, Pierre (1997), The place and status of foreigners in Athenian tragedy, in Christopher Pelling ed., *Greek tragedy and the historian,* New York, Clarendon Press Oxford, p. 109-120.

VIDAL-NAQUET, Pierre (2002), *Os gregos, os historiadores, a democracia: o grande desvio*, São Paulo, Companhia das Letras.

WEBER, Max (1999), *Economia e sociedade*, vol. 1, Brasília/São Paulo, UNB/Imprensa Oficial.

Sobre o Autor

Guilherme Moerbeck é mestre e doutorando em História pelo PPGH-UFF, com passagem como *Visiting Research Fellow* no *Department of Classics* da Brown University. Atualmente é professor e chefe do departamento de História no IUPERJ-UCAM.

Plêthos, 3, 1, 2013
www.historia.uff.br/revistaplethos
ISSN: 2236-5028

A tragédia grega: uma manifestação política

Matheus Barros da Silva (FURG)

Resumo: A Tragédia Grega discute noções como: poder, possibilidades e limites da ação humana. Tudo isto articulado, diante de um público no teatro de Dioniso, pelos valores democráticos da pólis. O presente artigo pretende ter o caráter de uma introdução à Tragédia Grega. Do meu ponto de vista o trágico é a manifestação do pensamento político em forma de espetáculo. Desta maneira, pretendo neste estudo realizar algumas considerações sobre a Tragédia Grega enquanto manifestação política. Começando com uma discussão da questão dos primórdios do trágico, e em um segundo momento, analisar a mensagem do espetáculo trágico em relação à cidade e o humano.

Palavras-chave: Atenas, Tragédia, Política.

The Greek tragedy: a political manifestation

Abstract: The Greek Tragedy discusses notions as power, possibilities and limits of human action. All this pleading, before an audience in the theater of Dionysus, democratic values of the polis. This article seeks to have the character of an introduction to Greek Tragedy. From my point of view the tragic manifestation is political thought in the form of spectacle. Thus, this study intends to make a few remarks about Greek Tragedy as a political demonstration. Beginning with a discussion of the issue of early tragic, and in a second step, analyze the message of the tragic spectacle for the city and the human.

Keywords: Athens, Tragedy, Policy.

***

Introdução

O Teatro Grego no decorrer do V século (todas as datas são anteriores a sigla A.C.), pode-se mesmo dizer, colocou em cena questões que diziam respeito à Cidade Grega, a pólis. Sendo a Cidade apenas concebida enquanto o grupo concreto dos cidadãos, esta célula inaugurava um novo tipo de convivência, a política, ou seja, uma problemática, propostas,

debate, votação, decisão, tudo isso se dava de forma pública entre os considerados cidadãos, ora um grupo mais restrito, ora mais alargado. Atenas foi onde essa possibilidade de atividade política se alastrou para um maior número populacional.

Assim, a Tragédia Grega discute noções como: poder, possibilidades e limites da ação humana. Tudo isto articulado, diante de um público no teatro de Dioniso, pelos valores democráticos da pólis. O presente artigo pretende ter o caráter de uma introdução à Tragédia Grega. Do meu ponto de vista o trágico é a manifestação do pensamento político em forma de espetáculo. Desta maneira, pretendo neste estudo realizar algumas considerações sobre a Tragédia Grega enquanto manifestação política.

A questão dos primórdios

A fim de situar o leitor no contexto histórico de nascimento da Tragédia Grega, pretende-se esboçar as linhas gerais sobre o Mundo Grego durante a Idade Arcaica. Certamente este período encontrou nuances de acordo com a localização na Hélade, mas trata-se aqui de um sumário, com o foco em Atenas.

Com o desabar do mundo Micênico os gregos entram no período que os historiadores da antiguidade convencionaram chamar por Idade das Trevas do mundo grego, devido à retração material que houve. Após esse momento deu-se início a fase chamada Idade Arcaica, séculos VIII – VI, cenário onde se formou as bases da Grécia Clássica, como por exemplo, as póleis.

No período Arcaico percebe-se a existência de um monopólio do poder por parte das famílias aristocráticas, pois são esses grupos familiares que, detém o controle de Magistraturas, da Justiça e da Religião. Vale lembrar que esse poder tinha por base a propriedade dos extensos territórios de terra que os aristocratas concentravam em suas mãos. O Mundo Arcaico assiste também crises demográficas, agrárias e sociais. Famílias aristocráticas travavam lutas para concentrarem o poder em seus domínios. Nesta realidade de crise, em Atenas (não só), surge a figura do Tirano, nomeadamente Pisístrato, que chega ao poder com um golpe de Estado por volta de 561/560 e dura até sua morte em mais ou menos 528/527 (TRABULSI, 2001: 71).

Pisístrato, também um aristocrata, assume uma posição contra o exclusivismo das famílias nobres de Atenas. É verossímil que sua tirania tenha sido conquistada com o apoio dos Hoplitas. Para o Tirano de onde vinha o apoio não importava tanto como o fato de obtê-lo. Por outro lado, há alguns indícios de que a verdadeira base para o governo provinha da massa camponesa. Os camponeses se encontravam em um profundo processo de endividamento, tal

crise parece ter sido desencadeada pela substituição que ocorreu no âmbito da agricultura, ou seja, a troca da cultura cerealífera, que o pequeno camponês cultivava, por vinhas e oliveiras, estas que eram cultivadas nas grandes propriedades em mãos dos aristocratas, assim defasando a cultura do pequeno camponês. De igual maneira, o incremento do comércio que Atenas passou neste período pôde contribuir com a crise no sentido que a cidade agora importando cereais acabou por diminuir a renda dos habitantes do campo (TRABULSI, 2004: 91).

Nesse sentido, Pisístrato concedeu empréstimos aos camponeses, que deviam usar este subsídio para o sustento, enquanto se adaptavam as mudanças das culturas agrárias, este ato rendeu a Pisístrato o epíteto de "tirano moderado", pois financiava as camadas pobres em troca do apoio incondicional. Sem dúvidas que a grandeza de Atenas tem seu momento embrionário a partir das medidas de Pisístrato e seus descendentes. Claude Mossé descreve esse momento:

> (...) O período tirânico, tanto sob o reinado do próprio Pisístrato como sob o dos seus filhos, que vieram a suceder-lhe após sua morte ocorrida em 527 representou para Atenas um período de crescimentos, nomeadamente do centro urbano: foi no tempo dos tiranos que o primeiro grande templo de Atena surgiu na Acrópole e que a edificação do Olimpiéion deu seus primeiros passos. A par de um altar dos Doze Deuses erigido na ágora, muitos outros santuários foram sendo levantados, em particular um santuário de Zeus Eleutério na zona sudoeste da Acrópole. Finalmente, é ainda da época dos tiranos que data a célebre Fonte das Nove Bocas, que permitiu garantir à cidade o necessário abastecimento de água (1989: 184).

Tais acontecimentos permitiram a Atenas, seguir o caminho de centro cultural do Mundo Antigo, à corte dos Pisistrátidas afluíam poetas e sábios de toda Hélade, é verossímil que sob os tiranos tenho sido elaborada a primeira edição escrita dos poemas homéricos, Ilíada e Odisséia.

É nessa política dos tiranos que se insere o festival religioso de culto a Dioniso, e de igual maneira os concursos trágicos.

A origem da Tragédia está ligada, quanto ao contexto histórico e local, ao final do século VI e Atenas, respectivamente. Assim, há vínculo entre a Tragédia e o culto de Dioniso, visto que essa ligação era ainda no século seguinte sentida, pois os concursos de tragédias se davam apenas nas festividades dionisíacas.

A Tragédia nasce quando os rituais de Dioniso são postos sob o patrocínio de uma autoridade forte apoiada no povo, ou seja, um tirano, o já aludido Pisístrato. Seguindo o modelo

tirânico no âmbito do religioso, o tirano também procurava sublevar o poder das famílias aristocráticas:

> Mudando o equilíbrio religioso vigente, o tirano podia mais facilmente intervir nas práticas judiciárias para torná-las menos favoráveis aos nobres. É neste quadro de "interdependência" entre Religião e Justiça que podemos compreender de que maneira a instituição dos juízes locais, no campo ático, respondia ao mesmo objetivo de centralização e fortalecimento do que era "comum", limitando o poder local dos nobres (TRABULSI, 2004: 93).

Percebe-se que o tirano ao retirar o poder dos nobres e beneficiar o povo, concentra na sua imagem a autoridade.

Fora de Atenas o vínculo entre tragédia e tirania também é atestado. Neste sentido Heródoto discorre acerca das medidas de Clístenes, o Tirano, sobre coros trágicos e Dioniso:

> Os siciônios costumavam tributar grandes honras a Ádrastos, pois sua terra havia pertencido a Políbios, de quem Ádrastos era neto pelo lado materno; e Políbios, morrendo sem filhos homens, havia-lhe deixado o poder, entre outras honras tributadas a ele em Sicíon, celebravam-se seus infortúnios em coros trágicos, que entre eles não eram executados em honra de Dioniso, e sim Ádrastos, Clistenes passou a dedicar os coros a Dioniso... (Histórias, V, 67).

Há também uma tradição atribuída a Sólon que conta a primeira representação trágica tendo ocorrido em Corinto entre os finais do século VII e começo do VI, momento em que a cidade era comandada pelo Tirano Periandro, o autor de então teria sido o poeta Aríon (ROMILLY, 1999: 17). Assim, percebe-se o forte significado político do trágico já no seu processo de estabelecimento.

Mas voltemos a Atenas, as alusões feitas acima mostram o que foi apenas *"esboços de tragédias"* (ROMILLY, 1999: 17), o gênero trágico verdadeiro tal como atingirá seu auge no século V, nasce em Atenas no final do século VI sob a autoridade de Pisístrato. Desta maneira, conhecemos uma data, por volta de 530 o poeta Téspis teria produzido a primeira tragédia. Colocou um ator a dialogar diante de um coro lírico, isso ocorreu durante as Dionisíacas Urbanas. Tal festividade foi instituída como oficial por Pisístrato, um culto que detinha um caráter popular e agrário (VERNANT, 2002: 359), mais uma medida do Tirano em sua política contra os poderes da aristocracia ateniense. Ao colocar-se contra as famílias nobres, o tirano

apoiava-se no povo, que se constituía de camponeses livres e possivelmente de artesãos que já começavam a aparecer na parte urbana da cidade, com as medidas tirânicas, estes grupos começavam seu caminho na conquista dos direitos políticos antes reservados apenas a aristocracia.

Afirmei anteriormente que a Tragédia Grega possui um vínculo com o culto de Dioniso, a questão é mais profunda que esta simples afirmação. Sendo a proposta de este texto introdutória, não vou entrar em complexas discussões historiográficas, apenas faço o seguinte esclarecimento: que a tragédia tenha algum vínculo com a festa dionisíaca é algo aceito, de forma geral, pelos historiadores, mas a festa dedicada ao deus do vinho é verossímil que tenha fornecido apenas a ocasião da representação trágica, pode-se perceber isto justamente pela questão da máscara, no caso das dionisíacas a máscara é um travestimento ritual, remete mesmo a animais, no trágico o disfarce possui outra natureza, pretende ser máscara humana, com intenção estética, não mais ritual (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1988: 14). A Tragédia Grega tem seu lugar no culto dionisíaco, mas entre os primeiros improvisos líricos, cantos ditirâmbicos e a Tragédia do V século, têm-se tão poucas evidências e informações que, é temeroso afirmar cegamente que o trágico é uma evolução da Dionisíaca. Antes procuro ver tal culto como cenário intelectual para o desenvolvimento do enredo trágico.

Ao instituir os concursos trágicos como celebrações públicas, Pisístrato agia em movimento político de *"expansão popular"* (ROMILLY, 1999: 18), podemos pensar que é justamente esse caráter de cidadania que, no século V vai refletir-se em questões que a Tragédia trata, como a paz, guerra e justiça. Nesse movimento Atenas ao cultuar uma divindade políade desenvolveu uma noção de unidade e isso foi transferido para o teatro, pois a tragédia e atividade política ficavam cada vez mais estreitas em seus vínculos na medida em que aqueles que estavam na plateia viriam a serem os próprios definidores de seus destinos enquanto cidadãos. Assim, a via para a grandeza da Tragédia no V século estava posta.

Atenas, Tragédia e Política

Primeiramente é interessante notar sobre a matéria do trágico. A Tragédia Grega não trata de Dioniso, mesmo que as peças só fossem encenadas na festa daquele Deus. Com a exceção de *"As Bacantes"* de Eurípedes, que discorre sobre Dioniso, nada mais se fala sobre o deus do vinho nas tragédias que nos foram conservadas. Mesmo na antiguidade isto era observado, pois naquele período havia um dizer popular: *"Não há ali nada que diga respeito a Dioniso"* (PLUTARCO 615a Apud ROMILLY. 1999: 21).

Em segundo lugar temos a questão da condição literária da Tragédia, pois como aponta Romilly, *"a Tragédia só teve existência literária no dia em que se inspirou, direta e amplamente, nos dados de que a epopeia já tratava"* (1999: 21). Assim, a matéria do trágico são as vidas dos heróis homéricos, a exceção aqui é *"Os Persas"* de Ésquilo, que versa sobre a vitória helênica contra os bárbaros de Xerxes. Para o espectador de uma tragédia, Édipo, Electra, Agamêmnon, entre outros, não são simples lendas, como hoje entendemos, antes os mitos contidos em Homero narravam um passado longínquo, uma idade dos heróis, mas certamente históricos paras os gregos do século V, um momento anterior heroicizado, que de fato, não importava para um heleno investigar sua historicidade.

Mas a Tragédia não é mera transposição da narrativa homérica para o teatro. Certamente que aqueles mitos eram conhecidos intimamente pelos gregos, desde suas infâncias sabiam de memória os passos da Ilíada e Odisséia, os poemas eram elementos fundamentais na Paidéia do Homem Grego, como afirma Werner Jaeger.

Desta maneira, a singularidade de cada tragediográfo não está na matéria, mas sim no trato que dispensa a ela, ou seja, no olhar que cada autor tem de determinado episódio e que faz dele singular poeta trágico, procurando passar algo que anterior a ele ainda não havia sido explorado:

> Deste modo, desenvolveu-se uma espécie de distância, de recuo em relação ao tema que parece ter ainda contribuído para aumentar a majestade da Tragédia e para lhe conferir uma dimensão particular. Pois ela apenas utiliza uma determinada ação como uma espécie de linguagem por meio da qual o poeta pode dizer tudo aquilo que o toca ou fere (ROMILLY, 1999: 22).

Assim, a Tragédia concentrando-se em passos determinados era capaz de retirar desses, elementos, efeitos mais densos que tocassem o público de forma sensível.

Mas a questão da matéria trágica suscita uma pergunta: qual o motivo (os) fez os gregos, mais especificamente os Atenienses, se interessarem intensamente pela Tragédia?

Se a Tragédia fala a pólis e sobre esta, cabe aqui, em linhas gerais, caracterizar esse modelo de convivência inaugurado pelos Gregos. Uma caracterização do ponto de vista político, com isso quer-se dizer, a partir do debate, da decisão posta ao meio diante do grupo de cidadãos.

A pólis existe na medida em que a palavra assume caráter de preeminência, mas não é simples palavra, muito menos uma determinação de caráter divino como a que provinha do Ánax Micênico que se dirige ao mundo que dele depende, também não são os versos cantados por poetas inspirados pelas Musas, que na fórmula de Marcel Detienne são chamados "Mestres da Verdade". A palavra na pólis como instrumento político exerce uma autoridade, um modo de comandar, mas sendo instrumento político a palavra é medida na capacidade de persuasão, ou como os Gregos denominavam *Peithó* (VERNANT, 1986: 34).

Assim, entende-se que a palavra é debate, argumentação, discussão a céu aberto, na Ágora, Assembléia. Sob o olhar público um problema é colocado, soluções ou medidas são propostas e então como que partidos se formam na defesa destes ou daqueles meios:

> Todas as questões de interesse geral que o Soberano tinha por função regularizar e que definem o campo da arché são agora submetidas á arte oratória e deverão resolver-se na conclusão de um debate; é preciso, pois, que possam ser formuladas em discursos, amoldadas às demonstrações antitéticas e às argumentações opostas. Entre a Política e o Logos, há assim relação estreita, vínculo recíproco. A Arte Política é essencialmente o exercício da linguagem; e o Logos, na origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, através de sua função política (VERNANT, 1986: 35).

A palavra-política pressupõe um público a se dirigir, um público que a aceita ou a contesta. Isso traz a polis o caráter de plena publicidade da vida social de seus participantes, as atitudes devem ser postas as claras, abrindo sempre o espaço para a possível contestação ou aprovação do corpo político.

É esse o ambiente espiritual em que a Tragédia ocupa espaço. Assim, podemos discutir acerca da Tragédia enquanto veículo de debate sobre as questões da pólis.

A tragédia mais antiga que temos conservada é *"Os Persas"* de Ésquilo, escrita e encenada nas Dionisíacas Urbanas de 472, tanto a peça quanto a data possuem grande relevância. Quanto o período, trata de um importante fato político-militar de Atenas, ou seja, a vitória no estreito de Salamina sobre os persas, apenas oito anos antes, em 480. A vitória de Atenas a levou a constituir-se como grande centro do Mediterrâneo durante o V século, na fórmula de Pierre Lévêque *"A Senhora do Egeu"*. Atenas então despachou o fantasma da dominação persa. Quanto à peça em si, tem por matéria justamente esse conflito.

No ano de 472 Atenas é uma democracia nascente, o regime isonômico estava recentemente posto, devido as reformas de Clístenes elaboradas por volta de 508. No primeiro episódio da peça de Ésquilo há diálogo entre o Coro e a rainha, mãe de Xerxes. O trecho mostra Atenas como diferenciada dos bárbaros por seus habitantes não se submeterem ao poder de um homem, mas sim a leis:

> R. Que pastor preside e domina o exército?
>
> C. Não se dizem servos nem submissos a ninguém.
>
> R. Como resistiriam a ataque de varões inimigos?
>
> C. De modo a destruir vasto e belo exército de Dario (ÉSQUILO, Os Persas, 245 – 248).

A rainha questiona a quem os Atenienses obedecem, os Anciãos, que compõe o Coro, respondem que os Atenienses não se submetem a ninguém, a mãe de Xerxes fica perplexa com tal resposta. Para os Gregos quem preside suas vidas públicas é a lei comum, entre os Helenos se há diferenças sociais acentuadas, por outro lado, aqueles que são cidadãos estão a uma mesma distância no que tange a participação política. Certamente que os atenienses reunidos no teatro a assistirem essa ode a pólis, eram tocados de forma indelével.

Esta tragédia, a mais antiga que temos, deixa entrever o florescer de um modelo isonômico:

> Mas Atenas, onde floresce o gênero trágico, é, na tragédia, a referência cívica por excelência e, reconstituída em seu tempo, a democracia ateniense aparecerá como regime que foi mais longe na redução da distância entre os cidadãos e os outros, ao integrar no corpo cívico o grupo daqueles que deviam trabalhar para viver, geralmente excluídos da cidadania oligárquica (LORAUX, 2007: 21).

Assim, isto envia novamente a questão do interesse dos Atenienses no trágico. Como dito, Atenas clássica procurou inserir em sua comunidade política aqueles que precisavam trabalhar para viver, pequenos camponeses, artesãos. Muitos destes homens provavelmente lutaram em 472 contra os persas, desta maneira, uma tragédia onde se mostra tal vitória incutia um interesse sensível. Colocar no palco a Atenas vitoriosa, de certa maneira era também colocar os cidadãos vitoriosos, pois a pólis é o conjunto de seus cidadãos, polites.

Nicole Loraux propõe outra interpretação que, não necessariamente se opõe a anterior, mas a complementa. Os Atenienses, reunidos no teatro de Dioniso, na encenação de *"Os Persas"*, não estavam ali apenas para se assistir uma elegia à Atenas. Nos lamentos e prantos por parte dos bárbaros, Atenas percebia mais do que sua glória de vitoriosa. O teatro de Ésquilo é dito "da justiça divina" (ROMILLY, 1999: 53), pois são aos deuses que se lamenta a derrota e são a eles que se atribui a vitória de Atenas. Assim, em *"Os Persas"*, está em cena também a constituição de uma reflexão que procura delimitar o lugar do humano no mundo, seu respectivo limite de ação (LORAUX, 2007: 25).

Essas questões levam a refletir como um festival trágico se processava em Atenas, levando em conta seu aspecto político. A Tragédia acontecia durante o festival de Dioniso, mas como se dava esse festival? A Grande Dionisíaca, também conhecida como Dionisíaca Urbana, ocorria no mês Elafebólio, era conhecida pelas pompas e esplendor, algo proposital visto que Atenas intencionava mostrar pelo festival seu poderio.

Durante o primeiro dia da Dionisíaca Urbana uma procissão transportava a imagem de Dioniso de seu templo, que era localizado na Acrópole, para um santuário que se situava nos arredores da Academia. Após, no segundo dia, Dioniso era levado ao teatro e depositado em um local no centro da Orquestra. O plano político dessas procissões fica evidente pela participação dos principais magistrados da cidade, bem como de todos os componentes da comunidade dos cidadãos.

Após este começo havia quatro dias consagrados aos concursos de tragédias encenadas no teatro. A historiadora do Mundo Grego Claude Mossé descreve como se processava um concurso trágico:

> Temos bastante informação sobre como se processavam os concursos dramáticos. Todo ano o Arconte, um dos nove magistrados sorteados e que dirigias principalmente a vida religiosa da cidade designava três poetas trágicos (...) para participar da competição. Cada poeta trágico devia apresentar três tragédias e um drama satírico (...). Era também o Arconte que designava os coregos que deviam financiar uma parte da representação (...), com efeito, cada corego devia recrutar e pagar a coro (quinze pessoas) e o flautista. Devia também forneces as roupas dos coreautas e as máscaras. Os coregos rivalizavam entre si, porque, também para eles, tratava-se de um concurso em que a vitória, tal como para os poetas,

> era motivo de orgulho. Os coregos pertenciam naturalmente às classes abastadas (...) (MOSSÉ, 2008: 162).

Interessante notar, primeiramente, que a escolha dos poetas e tragédias dava-se por decisão de um cargo político-religioso, esse aspecto mostra que não é possível dissociar no mundo grego, os laços entre religião e atividade política.

Um segundo elemento perceptível é a questão da disputa que além de ocorrer entre os trágicos, tinha lugar entre os coregos. Isso se inscrevia no ideal agonístico grego, o ágon (disputa/rivalidade) era característica da Civilização Grega. O comportamento agonístico podia se dar tanto em um combate guerreiro, ou mesmo no caso citado acima, entre cidadãos que competiam no patrocínio de uma tragédia, os Coregos, cidadãos abastados que deviam arcar com despesas na organização do festival de tragédias.

A escolha dos juízes, que deveriam dar os prêmios aos autores das melhores tragédias, também obedecia a um processo semelhante entre as instituições políticas da cidade, ou seja, o sorteio. Ao Conselho da cidade cabia listar aqueles que representavam as dez tribos atenienses, desta lista, por sorteio, saiam os dez juízes. Isso ocorria no início das representações.

O desenvolvimento da tragédia propriamente dita dava-se da seguinte maneira:

No teatro se aglomeravam os cidadãos, alguns lugares estavam reservados a magistrados e sacerdotes da cidade, bem como a visitantes estrangeiros ilustres. Enfrente aos espectadores existia o espaço chamado Orquestra, onde o coro evolucionava. Atrás da Orquestra e de frente para o público, em um nível pouco mais elevado os atores realizavam a ação. Ao fundo, uma estrutura chamada Skené que servia de cenário (Aristóteles indica que Sófocles foi o introdutor da Skené), onde também havia aberturas para entradas e saídas de atores.

Ao contrário do teatro de nossos dias, a tragédia grega comportava um reduzido número de atores, com Téspis sabemos que apenas um ator, em cena, dialogava com o coro, Ésquilo introduziu um segundo ator e Sófocles completou a evolução com a inserção de um terceiro (ARISTÓTELES, 1449a), todas as personagens era interpretadas por homens, não importando se em cena estava Antígone, Andrômaca ou Clitemnestra. O que distinguia as personagens eram seus trajes e máscaras.

A questão do pagamento dos atores mostra também o estatuto político. Eram pagos pela cidade. Nota-se a ligação estreita da tragédia e comunidade da pólis.

A tragédia é uma questão de Estado, e ir ao teatro passava por um dos atos que os cidadãos deveriam praticar. O professor de estudos gregos Simon Goldhill, da Universidade de Cambridge descreve como era a ida dos cidadãos ao teatro:

> Para entrar no teatro se pagavam dois obolos, cerca de um dia de trabalho para um trabalhador braçal, e cada cidadão recebia uma entrada provavelmente por meio de sua deme. Havia, entretanto, um fundo chamando de Fundo Teórico que concedia dois obols a qualquer cidadão que os desejasse (...) ele provém do mesmo compromisso ideológico que pagava aos cidadãos para comparecer à banca de jurados e para remar na Marinha, ambas as funções do cidadão na democracia (2007: 202).

Têm-se aqui a questão sobre a frequência popular ao teatro. O fato de existir um fundo destinado a subsidiar a frequência de cidadãos ao teatro é mais um aspecto do compromisso que havia por parte da cidade com o festival trágico. Há indicações que esse subsídio foi instaurado por Péricles (ROMILLY, 1999: 16).

Ressalta-se outra característica do festival, a representação da cidade para si mesma e também para estados estrangeiros. O espaço do teatro se constituía em espetáculo político. Antes da encenação se realizavam quatro rituais que serviam para demonstração da hegemonia de Atenas.

Primeiramente, o ritual do sacrifício animal, é interessante notar que quem tomava parte neste rito não era o sacerdote de Dioniso, mas antes os dez Generais de Atenas, os mais elevados na hierarquia militar e política. Isto mostra que o festival das tragédias estava *"firmemente, sob a autoridade do Estado, personificado por seus líderes eleitos"* (GOLDHILL, 2007: 208).

O segundo ritual evoca novamente o ideal do ágon. Era anunciado em voz alta o nome dos cidadãos considerados os benfeitores da cidade. Os escolhidos recebiam uma coroa de honra. Os cidadãos, e principalmente os mais ricos, constantemente estavam disputando, sob as vistas do público, honra e status. É possível interpretar esse ritual no sentido de que ao coroar os cidadãos bem feitores, a cidade afirma quais os valores cívicos a ser seguidos, o bem da pólis esta em pauta.

O terceiro rito está mais ligado à "política externa" de Atenas e sua hegemonia militar. A pólis ática comandava a Confederação de Delos, os aliados dos atenienses deveriam pagar tributo. Mencionou-se antes que, no teatro havia lugares reservados a estrangeiros, ou seja,

embaixadores dos estados aliados. Durante o ritual era exibido, em um desfile no teatro, o tesouro de Atenas (produto dos tributos). As posições do público não eram acidentais, os cidadãos estando atrás dos embaixadores estrangeiros podiam ver estes admirar a riqueza de sua cidade.

O quarto e último procedimento ligava-se à questão bélica, nomeadamente a apresentação dos efebos, jovens que entre os dezoito e vinte anos participavam da Efebia, período onde meninos passavam a serem homens propriamente ditos, cidadãos. Os jovens, pesadamente armados juravam lutar e morrer pela cidade. Assim Atenas demonstrava sua preocupação com a guerra e sua capacidade militar.

Todos os elementos listados acima denotam a preocupação de Atenas em colocar em evidência sua força.

Assim, como responder a indagação de que nas tragédias os heróis são personagens dilaceradas e os cenários costuma evocar realidades desoladoras. Uma luz sobre a questão do tema da Tragédia pode elucidar o problema.

O poder é algo recorrentemente discutido nas tragédias. A tragédia Antigone, de Sófocles, é um bom exemplo neste sentido. Na primeira intervenção da tragédia, que é dita pela personagem homônima, anuncia que o General (Creon) promulgou uma lei à Cidade toda. A situação já é estranha de partida, pois como fala a heroína, é uma lei que vem de modo vertical, por parte de uma única personagem. A estranheza se dá justamente na medida em que a lei para os Gregos é discutida, posta a plena publicidade, como já dito, para possível contestação.

No desenrolar da peça Hemon, filho de Creon, entra em cena, é justamente no debate que se trava entre pai e filho que os valores da cidade democrática e considerações sobre o poder são postos em evidência. Hemon, sobre a soberba do pensamento de Creonte afirma:

> H. Não te obstines, pois, nesta única atitude:
>
> que tu falas certo, e certo é só o que dizes.
>
> O que pensa ser o único a ter razão,
>
> ter na alma e na língua o que ninguém mais tem,
>
> esse, posto às claras, tem no fundo o vácuo.
>
> Para um homem, seja sábio, não é nódoa

> sempre aprender mais, ou mudar de opinião (SÓFOCLES, Ant, 705-711).

Quando se diz que "mudar de opinião" não diminui o valor do sábio, é o mesmo que afirmar que se deve sempre estar disposto ao debate, a palavra não provém de um poder absoluto, não é imune a crítica, mas ao contrário, só deve ser considerada após o exame pela discussão, votação pública.

A seguir, é tratado um diálogo entre Hemon e Creon muito interessante, que enfatiza ainda mais a questão do poder e seu uso, um trecho específico pode se citar:

> C. Mas ela não padece de ser vil?
>
> H. Não, na opinião unânime da polis.
>
> C. E a polis dita meu comportamento?
>
> H. Pareces um novato no palanque.
>
> C. Devo ceder meu cetro a um outro ser?
>
> H. Não há cidade que pertença a um único.
>
> C. A polis não pertence ao mandatário?
>
> H. Reinarias sozinho no deserto (SÓFOCLES, Ant, 732 – 739).

De início, Creon justifica o padecer de Antigone por ser ela um ser vil, a isso Hemon responde dizendo, que a polis julga o caso de forma diferente. O rei é, então, incapaz de pensar ele próprio a se submeter a uma vontade comum, uma lei políade, isso fica claro na sentença certeira de seu filho quando afirma ao pai que cidade alguma pode ser propriedade de um único, pois assim restaria apenas um deserto a governar, já que, como foi dito, a polis é o total dos cidadãos, assim o governo é comum a todos, estando o grupo cívico na mesma distância do poder político. Ao mostrar um mundo que se desola quando se abandona os princípios democráticos, o espetáculo trágico esta constantemente lembrando aos cidadãos na plateia como uma pólis deve buscar o melhor convívio. Desta forma, a Tragédia Grega sendo levada a termo em um contexto de festividade-ritual que estava estreitamente vinculada à cidade e suas questões, possuía um público a se dirigir, o cidadão:

> Les tragédies grecques étaient destinées aux citoyens athéniens; non pas à un public particulier d'amateurs de théâtre, mais à tout le corps civique de la cité la plus puissante de cet univers-là. Car c'est ce qu'

> était Athènes à l'époque d' Eschyle, de Sophocle et d' Euripide, au V siècle avant Jésus-Christ (MEIER, 1991: 7).

A tragédia segue até Creon encontrar sua desgraça, advertido pelo Vate Tirésias, que sua inflexibilidade mergulhará a cidade em horrores, o rei decide mudar seu pensamento, mas é tarde, ai reside o trágico, por seu atraso paga caro, não chega a tempo de evitar o suicídio de Antigone, seu filho de igual maneira arranca a própria vida, e sua esposa, Eurídice, segue a mesma via. O Coro detém as últimas palavras da peça, entre elas, ressalta-se:

> C. A vida é grata se a ponderação prepondera (...).
>
> A mega parolagem da soberba, o mega açoite pune (SÓFOCLES, Ant, 1348 – 1351).

Desta maneira, se a matéria e os personagens do drama trágico são estreitamente vinculados à tradição dos heróis míticos, no sentido de seus comportamentos inflexíveis e rígidos. Por outro lado, na Tragédia são os valores do século V que são apresentados, ou seja, a ação coletiva, filho da *"nova cidade democrática"* (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1988: 8). Assim, a resolução do drama nunca parte da ação exclusiva de algum herói trágico, as respostas escapam a eles, se a Tragédia tem como problemática o humano, não renega de forma alguma os deuses, pois estes estão presentes justamente na medida em que lembra o lugar do humano no mundo, a possibilidade de ação. Um exemplo é Filoctetes que resiste voltar ao campo de batalha, não dando ouvidos a qualquer argumento, mas que ao ouvir as ordens do espectro de Heracles acaba por ceder.

A Tragédia inaugura a discussão acerca do homem enquanto sujeito responsável. O sentido trágico desta reflexão se dá a partir de que é a ação humana o objeto central do debate. Jean Pierre Vernant explica:

> O domínio próprio da tragédia situa-se nessa zona fronteiriça onde os atos humanos vêm articular-se com as potências divinas, mas onde revelam seu verdadeiro sentido, ignorado até por aqueles que os praticam e por eles são responsáveis, inserindo-se numa ordem que ultrapassa o homem e a ele escapa (1988: 17).

Desta maneira, a Tragédia Grega é central naquele contexto, pois é o período em que os gregos procuravam descobrir e delimitar qual era o plano humano (VERNANT, 2002: 355). O homem é um enigma, a tragédia questiona suas ações, suas consequências e limites, a pergunta constante no trágico é "O que devo fazer". Em suma, a tragédia é a representação do que se

pode chamar de autonomia relativa. Relativa, pois mesmo o humano ao pensar o mundo a partir de si, não negou os deuses, esses ainda são a última instância na possibilidade da existência e ação.

Conclusão

Assim, chega-se ao fim deste breve estudo, se não foi possível abranger todos os aspectos do trágico e aquilo que foi coberto não pôde ser levado a profundidade, se deve ao diminuto espaço disposto, mas certamente se realizou importantes considerações sobre a Tragédia Grega.

Vimos que a Tragédia tem seu nascedouro ligado às medidas de expansão popular empreendidas pelo tirano Pisístrato, assim colocando o festival de Dioniso, uma festa popular, sob a autoridade estatal seguia a linha de comportamento em que os tiranos apoiados no povo procuravam sublevar os privilégios das famílias aristocráticas. Assim construindo, mesmo que não deliberadamente, uma unidade políade.

Citamos também em nosso estudo o que a Tragédia diz sobre o homem, como no enredo trágico o homem é considerado, quais são seus limites de ação em face aos deuses e a própria convivência com outros cidadãos.

Tratamos também quanto à matéria da Tragédia, ou seja, colocar em cena personagens que respondem ao passado heroico dos Gregos. Com isso seguimos em frente para falar do sentido político do trágico, pois a palavra no século V é palavra de debate, e o teatro não fica de lado neste sentido, pois os personagens das peças sempre defendem discursos antagônicos que no desenrolar do espetáculo se enfrentam sob os olhares da plateia, e naqueles discursos há mais explicitamente que outras vezes debate sobre os valores da cidade nova, cidade democrática que é Atenas no V século. Desta maneira, percebe-se que a Tragédia Grega esteve vinculada, desde seu nascimento, a uma nova forma de convivência inaugurada pelos Gregos, ou seja, a Política. Com nova forma de convivência queremos dizer uma nova forma de pensar o poder e sua ação, pois após a queda dos reinos micênicos, não mais se viu aquele modelo de realeza vigorar no Mundo Grego. O que passou então a existir foi um grupo, chamado muitas vezes de aristocratas, composto das famílias eminentes, sempre em uma constante tensão estavam equidistantes no que tange o poder de governar as nascentes poleis. A Atenas do V século é tida como o exemplo onde a possibilidade da ação política esteve mais alargada, no citado período o corpo de cidadãos abriu-se tanto para homens que nasciam nas nobres famílias da cidade, quanto para aqueles que

também naturais da polis, eram pobres camponeses, artesãos, em suma os que precisavam trabalhar para sobreviver. No espetáculo trágico estava posto, em cena, discussões acerca do poder, da participação política. O teatro articulava essas noções mostrando, de forma a tocar os espectadores, que se os valores da cidade democrática não presidissem a vida do Homem Grego tudo poderia desabar, a boa ordem pareceria, é o caso de Édipo e Creon (muitos outros podem ser lembrados), homens, que sendo incapazes de realizarem uma mediação entre suas opiniões e vontades particulares em relação a dos demais, a da polis, acabaram por cair em desgraça. É isto que colocado no palco, heróis trágicos em ruínas por não considerarem a opinião do todo, que transmite para os cidadãos nas arquibancadas do Teatro de Dioniso os valores a serem seguidos ou esquecidos. Essa é a razão que faz com que dizer Tragédia Grega é dizer manifestação política.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES (1987), *Poética,* Tradução Eudoro de Souza, São Paulo, Nova Cultural.

DE ROMILLY, Jacqueline (1999), *A tragédia grega*, Lisboa, Edições 70.

ÉSQUILO (2009), *Os Persas,* Tradução Jaa Torrano, São Paulo, Iluminuras.

GOLDHILL, Simon (1997), *Amor, sexo e tragédia: como os gregos e romanos influenciam nossas vidas até hoje,* Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores.

HERÓDOTOS, *História, Tradução Mario Gama Kury* (1985), Brasília, Editora da Universidade de Brasília.

LORAUX, Nicole (2007), *A Tragédia Grega e o Humano*. In Adauto Novaes org., Ética, São Paulo, Companhia da Letras, p. 21-43.

MEIER, Christian (1991), *De la tragédie grecque comme art politique*, Paris, Les Belles Lettres.

SÓFOCLES (1997), *Antigone,* Tradução Guilherme de Almeida, São Paulo. Editora Perspectiva.

SÓFOCLES (2009), *Antigone,* Tradução Trajano Vieira, São Paulo, Perspectiva.

VERNANT, Jean-Pierre (1986), *As Origens do Pensamento Grego*, São Paulo, Difel.

VERNANT, Jean-Pierre (2007), *Entre Mito e Política*, São Paulo. Edusp.

VERNANT, Jean-Pierre e Pierre Vidal-Naquet (1988), *Mito e Tragédia na Grécia Antiga,* São Paulo, Editora Brasiliense.

Sobre o autor

Matheus Barros da Silva estudou durante 4 semestres Ciências Sociais – Licenciatura – na Universidade Federal de Pelotas entre os anos de 2007 e 2008. Desde 2009 estuda História – Bacharelado – na Universidade Federal do Rio Grande. Desenvolve pesquisa sobre a construção histórica do agente social "gaucho" nos relatos de viajantes do século XIX e sobre a cultura, política e *philía* na Tragédia Grega, um estudo que visa compreender as relações na *polis* de Atenas a partir de uma discussão sobre o trágico.

Plêthos, 3, 1, 2013
www.historia.uff.br/revistaplethos
ISSN: 2236-5028

A Cassandra esquiliana: uma 'bem-nascida' transgressora

Talita Nunes Silva (PPGH-UFF)

Resumo: Neste artigo nos dedicamos à análise da personagem Cassandra da tragédia *Agamêmnon* de Ésquilo. Através da observação dos termos e passagens da peça referentes à personagem, buscamos demonstrar o comportamento transgressor da profetisa. Cassandra seria assim um exemplo de mulher bem-nascida transgressora ao comportamento feminino em voga na sociedade ateniense do V século a.C.

Palavras-chave: Cassandra; Ésquilo; Gênero.

Aeschylus' Cassandra: a transgressive well-born woman

Abstract: In this article we are dedicated to the analysis of the character Cassandra of the Aeschylus's *Agamemnon*. Through observation of terms and passages of the piece concerning the character, we demonstrate the transgressive behavior of the prophetess. Cassandra would thus be an example of well-born woman transgressive to female behavior in vogue in Athenian society of fifth century BC.

Keywords: Cassandra; Aeschylus; Gender.

***

O gênero trágico era encenado no festival ao deus Dioniso e, como parte integrante de um evento altamente religioso e político, deixava transparecer através de seus enredos os valores e as concepções da sociedade ateniense. Portanto, o drama expressava igualmente as concepções desta sociedade relativas ao feminino. As mulheres da tragédia são assim ambíguas, ardilosas, muitas vezes fortes, cruéis. Suas ações são comumente permeadas pela desmedida (*hýbris*). Isto se deve não só ao gênero trágico estar inserido em uma tradição misógina do pensamento grego – revelando através das transgressões cometidas por suas personagens a 'natureza' perigosa e vil das mulheres, e a resultante necessidade de seu domínio – e a tragédia representar, segundo Helene P. Foley, questões relativas à sociedade e à identidade masculina através da posição marginal do sexo de suas personagens femininas. Mas, do mesmo modo, ao fato de que na realidade às mulheres não seguiam à risca o comportamento idealizado para elas. Isto posto, observaremos neste artigo por meio da análise de termos e passagens da peça *Agamêmnon* de Ésquilo os desvios cometidos pela profetisa Cassandra (as *práticas* da personagem que,

embora informadas pelas estruturas internalizadas pelo *habitus*, por meio das *estratégias* de ação – mecanismos que permitem enfrentar situações imprevistas buscando dentro do sistema no qual está inserida a forma de agir que melhor atenda aos seus interesses – burlava o conjunto de virtudes femininas prescrito pela sociedade *políade* ateniense) ao 'modelo *mélissa'* (conjunto de valores relegados as mulheres - mais especificamente as bem-nascidas - que lhes condenava ao silêncio, castidade, modéstia, submissão, etc) e que nos permite designá-la como uma 'mulher transgressora'. Deste modo, ao longo do presente texto discorreremos acerca da atuação da personagem como concubina do rei Agamêmnon, sua utilização das práticas verbais destinadas ao feminino assim como sua impiedade ao enganar o deus Apolo.

No final do século VI a.C. Sólon desencorajou a prática do concubinato em Atenas. Talvez como uma maneira de minar a ostentação da aristocracia e o potencial perturbador à solidariedade familiar desta forma de ligação amorosa (FOLEY, 2003: 89). A partir de então as concubinas sofreram uma progressiva perda de *status*, que se intensificou com a lei da cidadania de Péricles de 450 a.C. que ao determinar que apenas esposas atenienses poderiam produzir crianças legítimas acabou por minar a capacidade das concubinas de produzir herdeiros legítimos para seus parceiros. No entanto, apesar dessa sensível perda de *status* estas mulheres aparecem no gênero trágico desempenhando freqüentemente um papel muito mais importante do que suas correspondentes da literatura épica. Segundo Helene P. Foley, as concubinas trágicas parecem adotar o papel de esposas fiéis se destacando das esposas legítimas pela perfeição com que desempenham o papel de cônjuges (FOLEY, 2003: 89). E como uma concubina, a Cassandra dramatizada por Ésquilo surge diante de nossos olhos como a mulher que tomou para si o papel de esposa renegado por Clitemnestra.

A profetisa havia sido capturada e dada como presente ao rei Agamêmnon, chefe do exército argivo. Ao ser presenteada ao rei de Argos, a filha de Príamo deixará sua posição de princesa troiana - o que nos permite concebê-la como uma mulher bem-nascida - para se tornar a concubina cativa do esposo de Clitemnestra. Acometida pelo infortúnio da escravidão, Cassandra terá seu futuro terrivelmente modificado. Como mulher e bem-nascida podemos inferir que seu destino não seria muito diferente do destino das moças atenienses contemporâneas a escrita da *Oréstia*: casaria, teria filhos e assumiria a posição de esposa legítima e senhora do *oíkos*. No entanto, ao invés de assumir - como diria Xenofonte no *Econômico* - o papel de 'rainha do lar', ela se torna a escrava concubina do homem com quem atravessará as águas tenebrosas do Aqueronte.

Sua trajetória é deste modo por si só transgressora. Ao invés de esposa legítima ela, mulher bem-nascida, se tornaria a amante do chefe argivo. É claro que se pode argumentar que esta não foi uma escolha sua, que ela ao ser capturada e submetida ao jugo servil não teria mais como proceder conforme o esperado a uma mulher de sua antiga posição. Seu status havia se transformado. Em Argos Cassandra não era mais a virgem bem-nascida filha de um soberano, mas sim a escrava concubina de Agamêmnon. Contudo, o drama esquiliano nos prepara para vermos a relação entre Cassandra e Agamêmnon não

como meramente funcional. Como já dito anteriormente a personagem assume o papel de esposa relegado por Clitemnestra. Ao longo de sua fala - sobre a qual discorreremos posteriormente - ela lamenta os crimes que irão se suceder na casa dos Átridas. Entretanto, não lamenta apenas sua sorte, mas também a de Agamêmnon seu senhor a quem - segundo suas próprias palavras – deve suportar o jugo servil (*Ag.*, vv.1225-1226). Após perpetrar sua vingança, Clitemnestra responde as ameaças do coro reafirmando a justiça do assassínio por ela cometido. Ao alegar que "obtiveram ambos o devido" (*Ag.* v.1443) a rainha argiva se refere a Cassandra como 'αἰχμάλωτος' ("prisioneira", *Ag.* v.1440), 'τερασκόπος' ("advinha"/ "aquela que observa sinais"; *Ag.*, v.1440), 'κοινόλεκτρος' ("concubina"/ "amante"/ "aquela que compartilha o leito"; *Ag.* v.1441), 'θεσφρατηλόγος' ("profetisa"; *Ag.* v.1441), 'πιστὴ ξύνευνος' ("fiel consorte"; *Ag.* v.1442), 'ναυτίλων δὲ σελμάτων' ("co-usuária dos bancos do navio"/ "que se senta junto aos bancos do navio"; *Ag.* vv. 1442-1443), 'φιλήτωρ' ("amante"; *Ag.* v.1446). Nestes versos vemos Clitemnestra designá-la como 'κοινόλεκτρος', termo que pode ser traduzido como "aquela que compartilha o leito", e 'πιστὴ ξύνευνος', "parceira fiel". Deste modo, a escrava troiana é considerada pela mãe de Ifigênia não só como aquela que compartilha da cama de Agamêmnon, mas também como sua parceira fiel. Cassandra assume assim o papel que deveria ser desempenhado sobretudo pela esposa legítima de seu companheiro, mas que não é observado por Clitemnestra.

A esta imagem de Cassandra, poderia se argumentar que a idéia que a rainha argiva faz da concubina é na verdade distorcida. No entanto, compartilhamos da opinião de Foley segundo a qual a trama desenvolvida na primeira peça da trilogia é desenrolada de forma a que entendamos a relação de concubinato entre Agamêmnon e a filha de Príamo como uma ligação que ultrapassa a do jugo servil. Depois da árdua disputa verbal com Clitemnestra, Agamêmnon finalmente aceita entrar no palácio pisando o manto purpúreo. Todavia, pede que a esposa receba com benevolência a cativa que traz consigo: "E esta estrangeira, acolhe-a com bondade. (...) Escolhida (ἐξαίρετον, v.954) dentre muitas (πολλῶν, v.954) riquezas (χρημάτων, v.954) esta flor (ἄνθος, v.955), dom do exercito (στρατοῦ δώρημ' , v.955), veio comigo." O herói argivo designa Cassandra como flor (ἄνθος), fazendo menção a sua beleza e delicadeza, e como escolhida (ἐξαίρετον) dentre muitas riquezas (χρημάτων). Esta última alusão à personagem nos permite considerar que para Agamêmnon a prisioneira troiana não era simplesmente uma escrava, mas algo muito precioso. Tão precioso que pede à própria esposa que a trate - a mulher que é sua amante - com amabilidade. O rei de Argos parece nutrir, portanto, um sentimento especial por Cassandra. Outro fator que nos leva a pensar nesta relação como não sendo uma relação simplesmente funcional consiste nas alusões feitas a profetisa que nos permitem visualizá-la como nubente. Segundo Foley, "no *Agamêmnon* ela está provavelmente velada, sua profecia é sugestivamente descrita como uma noiva sob o véu, e sua chegada ao lado de Agamêmnon na carruagem pode sugerir uma procissão nupcial." (FOLEY, 2003: 93). Deste modo, não se admira que a prisioneira tenha despertado a ira de Clitemnestra se tornando, juntamente com a morte de Ifigênia, num dos motivos que a levará a cometer seus crimes.

A convivência numa mesma casa entre esposa e concubina não parece ter sido uma prática considerada socialmente desejável e na tragédia todos os casos nos quais esta prática ocorreu se mostraram desastrosos (FOLEY, 2003: 89). Na *Oréstia* não será diferente. Na fala na qual Agamêmnon pede a Clitemnestra que receba Cassandra, o que ele está lhe dizendo é que a partir daquele momento sua concubina passará a viver sobre o mesmo teto que ela: uma clara ofensa a sua posição de esposa legítima. A rainha sente-se ultrajada. Percebe que Cassandra representa uma viva ameaça a sua posição no palácio. A concubina pode vir a lhe substituir no papel de esposa. E de fato substitui. Cassandra ao prever a morte de Agamêmnon oferece o lamento que Clitemnestra (esposa legítima) vai privá-lo após sua morte, e implicitamente reivindica para si um status superior ao de escrava. Ao vaticinar mais uma vez o crime que será cometido, ela revela que um vingador (Orestes) virá punir sua morte e a de Agamêmnon: "Não sem honra dos deuses morreremos: um outro punidor por nós há de vir, matricida rebento, vingador do pai. Exilado errante estranho a terra voltará para coroar a ruína dos seus." (*Ag.*, vv.1279-1283). Cassandra - segundo nosso entender - pode ser considerada como transgressora, pois embora como escrava não pudesse se recusar as solicitudes de seu senhor, ela como uma mulher de origem bem-nascida não parece em nenhum momento - ainda que implicitamente - repudiar a ligação com Agamêmnon. Pelo contrário, em suas falas a vemos lamentar não apenas sua morte, mas também a morte do homem com quem compartilha o leito. Como mulher bem-nascida ela não parece se indignar, ainda que discretamente, com seu status de concubina. Ela parece aceitar de bom grado uma posição que não fora destinada as mulheres do grupo ao qual originalmente pertencia.

Outro aspecto transgressor da personagem que iremos abordar reside na sua fala. Em nossa análise da linguagem utilizada por Cassandra nos contrapomos à visão de Laura McClure que considera o uso dos estilos verbais femininos, silêncio e lamentação, pela profetisa como uma demonstração da sua conformidade às normas sociais Gregas (MCCLURE, 1999: 92). É certo que a literatura grega de um modo geral enaltecia o silêncio feminino e que a tradição literária associava a fala e a presença pública feminina como um signo de licenciosidade sexual. Desta forma, é fácil entender que as únicas práticas verbais públicas permitidas às mulheres estivessem associadas com o domínio do religioso. E dentre elas o lamento ritual figurava como uma das práticas mais importantes. Embora, não fosse de exclusividade das mulheres essa prática foi sempre considerada como algo próprio do feminino, pois se acreditava que as mulheres tinham uma afinidade inata com o choro e os cantos tristes (MCCLURE, 1999: 40). Na tragédia grega ele era o principal estilo da fala feminina. O lamento, tal como aparece no gênero trágico, tem como características o choro interjeicional, comandos, refrão e repetição, além de formas específicas de tratamento, e o uso de metáforas (MCCLURE, 1999: 44). A fala de Cassandra devido a quantidade de exclamações lamuriosas, repetições e uso de metáforas, pode ser considerada como um lamento. No entanto, devemos compreender a fala da personagem e, portanto, seu lamento dentro da sua atuação como profetisa.

Segundo Sabina Mazzoldi, a característica da adivinhação da personagem é a alternação do êxtase e da mediação racional (MAZZOLDI, 2002: 149). Num primeiro momento Cassandra é apresentada em êxtase, transmitindo suas visões sem mediação racional, posteriormente "a personagem parece estar *self-possessed* e comunica suas profecias mantendo suas palavras sobre o controle da racionalidade" (MAZZOLDI, 2002: 145). O processo de adivinhação da profetisa viria assim a se desenvolver em quatro estágios: I) choro e invocações rituais; II) clarividência sem mediação; III) clarividência com mediação e IV) profecia racional. No primeiro estágio que é precedido de silêncio e imobilidade, o choro e as invocações rituais são acompanhados pelo fenômeno da glossolalia. Entretanto, o lamento segundo nosso entender acompanha toda a fala da personagem. Mesmo nos estágios seguintes de sua adivinhação Cassandra está sempre a lamentar a malfadada sorte dos Átridas. E como veremos posteriormente, embora o lamento faça parte – segundo Mazzoldi – do processo de adivinhação da profetiza e o ritual de lamentação seja a prática verbal mais associada na tragédia ao feminino, o lamento de Cassandra pode ser entendido como uma forma de afrontar a autoridade estabelecida.

Após um longo silêncio, Cassandra inicia sua fala (*Ag.*; v.1072) com um lamento e invocação ao deus Apolo: "ὀτοτοτοτοῖ πόποι δᾶ! Ó Apolo, Ó Apolo!". A fórmula é uma forma convencional de lamento que é várias vezes repetida nos versos seguintes. Esta fórmula é um choro de terror propício ao conteúdo de sua fala na qual ela irá prever os crimes que Clitemnestra cometerá. Ao lado destas fórmulas, a fala da personagem – assim como menções lhe feitas pelo coro[2] - está cheia de expressões de piedade indicadoras de um ritual de lamento como 'ταλαίνας' ("mísera"; *Ag.* v.1136), 'ταλαιναν' ("mísera"/ "infeliz"; *Ag.* v.1138). Repetições, interjeições de lamento e metáforas. A fala da profetisa está permeada por signos simbólicos. Segundo McClure, "Uma imagem central na canção de Cassandra a identifica não simplesmente como uma lamentadora, mas com o lamento maternal." (MCCLURE, 1999: 95). O coro ao ouvir as repetidas lamúrias da profetisa e as alusões feitas ao crime cometido por Atreu diz a ela que "por ti mesma clamas não cantante canto como fosco rouxinol sôfrego de lamuria miserando a prantear "Itis", "Itis", a sorte dobrada de males." (*Ag.*; vv.1141-1145).[3] Deste modo, ele a compara a Procne, pois do mesmo modo que ela - mãe desventurada - transformada em pássaro lamenta eternamente a morte de seu filho Itis, Cassandra lamenta igualmente o destino dos filhos de Tieste que tiveram sorte semelhante ao rebento assassinado por Procne.

> O fato de que o choro de pássaro freqüentemente funciona como uma metáfora para o lamento ritual, talvez porque o choro agudo, muito-alto das lamentadoras femininas lembrem o canto de um pássaro, explica as numerosas imagens e sons de pássaros na fala de Cassandra: sua voz Bárbara é como a andorinha (1050), seu lamento é

[2] O coro chama a fala de Cassandra de 'θρενομανής' ("canto"/"lamúria louca"; *Ag. v.1140).*
[3] 'τις ξουθὰ ἀκόρετος βοᾶς' ("um rouxinol de grito insaciável"; *Ag. vv.1143 a 1144).*

> como o de um cisne (1444), ela é como um rouxinol em sua tristeza (1145), cuja melodia profunda é estridente e muito alta (MCCLURE, 1999: 95).

Se por um lado o ritual de lamentação é a prática verbal mais comumente associada ao feminino na literatura trágica, o que mostra a conformidade de Cassandra ao estilo verbal ligado ao seu sexo. Por outro lado uma vez que o ritual de lamentação também pode funcionar como uma forma de protesto social e incentivo a vendeta, este estilo discursivo pode ser usado igualmente a fins mais subversivos. Isto posto, podemos entender o lamento de Cassandra sob duas perspectivas diferentes: como prova de sua aceitação de um papel tradicionalmente ligado ao feminino e como uma forma de afrontar a autoridade estabelecida. Enquanto fala, Cassandra está durante um bom tempo tomada pelo frenesi provocado pelas visões proféticas. Sua fala é assim em grande parte o fruto de um ato involuntário, já que ao ser tomado pelo divino ela não escolhe as palavras que usa. No entanto, acreditamos que mesmo assim podemos tomar seu lamento não só como uma mostra de sua aderência ao papel socialmente incumbido às mulheres, mas também como uma demonstração de uma forma de resistência ao que lhe era socialmente esperado. Isto porque, segundo nosso entender, mesmo nas falas na qual se mostra livre da possessão divina ela mantém seu lamento e clama pela vingança aos crimes que serão cometidos. Tanto é assim que em sua última fala dirigida ao coro antes de sua morte ela reivindica mais uma vez a devida punição aos massacradores de seu senhor:

> Ainda uma vez quero dizer palavra ou a minha própria nênia e à última luz do sol suplico que os inimigos paguem aos vingadores do senhor o massacre, morta a escrava, presa bem à mão. Com boa sorte são comparáveis a sombra; com má sorte úmida esponja batendo apaga o traço e deploro isso muito mais que ao mais (ÉSQUILO, Agamêmnon, vv.1322-1330).

A personagem se utiliza, portanto, também do lado subversivo da prática do lamento. Ela brada por vingança contra os algozes, estimulando assim a prática da vendeta. Vaticina que Orestes virá punir os vingadores do pai. Deste modo, ela usa de uma linguagem permitida a sua condição feminina e conseqüentemente pertencente a seu *habitus* para se contrapor a autoridade de Clitemnestra, que ao ser rainha de Argos representava uma autoridade política a ser obedecida. Ela utiliza, portanto, do lamento como uma *estratégia* que lhe permite lidar com uma necessidade/interesse surgida de uma situação específica. Através da lamentação, fala comumente associada às mulheres, ela irá confrontar a autoridade estabelecida. Seus lamentos estão cheios de maus augúrios e por isso sua fala é potencialmente perigosa. O coro consciente de tal perigo a repreende mais de uma vez, advertindo-lhe a ter na boca presságios mais benignos. Cassandra utiliza-se do lamento como uma forma de expressar publicamente sua posição ante Clitemnestra, o que não poderia ter feito de outro modo.

Juntamente com o lamento, a concubina de Agamêmnon usa de outra atitude verbal reservada às mulheres; o silêncio. No entanto, embora a negação inicial da fala empreendida pela profetisa possa ser entendida como a sua submissão ao padrão comportamental reservado pela sociedade ateniense às mulheres, propomos aqui outra interpretação. O longo silêncio da prisioneira que dos versos 1035 a 1071 se mantêm no mais completo isolamento verbal, pode ser igualmente compreendido como uma forma de resistir à autoridade de Clitemnestra que, embora seja uma mulher, representa para a cativa um poder a ser respeitado e obedecido. Em sua fala endereçada à Cassanda a rainha argiva lhe ordena que não seja 'ὑπερφρόνει' ("soberba"/ "ser orgulhosa"/ "arrogante"; *Ag. v.1039)*, que desça do carro e entre no palácio. Ao ver que a escrava continua imóvel, mantendo um perigoso silêncio, o coro de anciões lhe aconselha a obedecer as palavras da rainha: "Segue. Ela diz o melhor nesta situação. Obedece, deixa esse banco do carro." (*Ag.*; vv.1053-1054). Todavia, como ela permanece inerte, o coro atribui seu silêncio a possível incompreensão da língua na qual lhe fala, ela "parece carecer de intérprete". Porém, diz isso de forma irônica, pois sabe que ela compreende muito bem o que lhe dizem (falam a mesma língua). Sua ironia sugere que a filha de Príamo não quer se submeter ao poder legítimo de Clitemnestra (*Ag.*; vv.1062 a 1063). Tal compreensão da língua por Cassandra pode ser comprovada quando posteriormente inicia um diálogo com o coro, e por sua fala no v.1254 do *Agamêmnon*: "Contudo conheço bem a língua grega." Sua recusa em obedecer a autoridade da rainha é reafirmada pela própria Clitemnestra, que ao comentar a atitude da concubina diz que a mesma age como um escravo recém capturado que não sabe suportar o julgo ao qual está sendo submetido.

Ésquilo, como brilhantemente nota Laura McClure, conduz a cena entre as duas personagens de forma a reviver o debate entre Clitemnestra e Agamêmnon na *cena do tapete*. Entretanto, ao contrário do que acontece nesta cena a rainha não sai vitoriosa do embate. O silêncio de Cassandra "frustra temporariamente Clitemnestra ao tornar sua arma fatal, seu controle da linguagem, ineficaz." (MCCLURE, 1999: p.93). Ao longo de toda a peça a irmã de Helena controla o curso dos eventos. Sua habilidade verbal torna difícil o argumentar com ela. Ao contrário de Cassandra, a profetisa sem *peithó*, Clitemnestra detêm o dom da persuasão e o utiliza de forma a confundir e enganar seus interlocutores. Não obstante, a persuasão que ela utiliza para convencer Agamêmnon a agir de acordo com sua vontade não seduz Cassandra. A profetisa é a única pessoa na peça capaz de resistir a Clitemnestra e lhe enfrentar (KITTELA, 2009: 129). Ao responder as solicitações de Clitemnestra com silêncio ela acaba por lhe arrancar o controle da situação. Deste modo, Cassandra emprega o silêncio - elemento que faz parte do *habitus* do grupo feminino das mulheres bem-nascidas - para minar a autoridade da soberana. Ela o aplica como uma *estratégia* – improviso regulado produzido pelo *habitus* – para poder transgredir com o comportamento esperado, a aceitação e obediência às exortações de Clitemnestra, sem romper com as estruturas interiorizadas comum ao grupo de mulheres que pertencia. Portanto, acreditamos que a adoção por Cassandra do lamento e do silêncio, práticas enaltecidas e associadas ao feminino, não significa

simplesmente sua aceitação do padrão do comportamento feminil valorizado pela sociedade *políade*. Mas, que a mesma - embora possa os adotar - também os utiliza de forma a satisfazer seus interesses.

No entanto, não apenas a maneira como emprega as práticas verbais associadas ao feminino nos permite considerá-la como transgressora, mas também a forma como em algumas passagens o coro e Clitemnestra se dirigem a ela nos possibilitam designá-la como uma mulher transgressora. Após a fala na qual prevê sua morte, o coro a indaga porquê ela ('ὦ πολλὰ μὲν τάλαινα, **πολλὰ** δ'αὖ **σοφη΄ γύναι**', "Ó demasiado mísera, **demasiado sábia mulher**"; *Ag.* vv.1295 a 1296) não faz nada para impedir tal infortúnio, indo para o altar como uma vítima sacrificial ('πῶς θεηλάτου βοὸς δίκην πρὸς βωμὸν **εὐτόλμως** πατεῖς', "como vais **ousadamente** para o altar como rés tangida por um deus"; *Ag.* vv.1297 a 1298). Cassandra responde ao coro que não há escapatória, os anciões por sua vez lhe respondem atribuindo a ela os seguintes atributos: 'τλήμων' ("paciente"/ "suporta com paciência ou valor"; *Ag.* v.1302) e 'εὐτὸλμου φρενός' ("ânimo audaz"; *Ag.* v.1302). A prisioneira Troiana ('**εὔρις** ἡ ξένη **κυνός** δίκην', "a hospeda **sagaz** como **cão**", *Ag.* v.1093) é vista como a mulher sábia 'σοφή γύναι' (*Ag.*; vv.1295-1296) que de modo audaz 'εὐτόλμως' (*Ag.*; v.1298) caminha até a morte como um animal para o sacrifício. Diante da morte ela se mostra paciente 'τλήμων' (*Ag.* v.1302), não se desespera à maneira de mulher, mas com coragem 'εὐτὸλμου φρενός' (*Ag.* v.1302) enfrenta o inevitável. Portanto, Cassandra recebe atributos que estão tradicionalmente associados aos homens (sabedoria, coragem, paciência) e por isso podemos considerá-la como uma mulher masculina e conseqüentemente como uma mulher transgressora. Outra passagem na qual encontramos uma referência à personagem que nos permite considerá-la como masculina consiste nos vv.1431-1447 na qual Clitemnestra reafirma a justiça de seu crime. A rainha lhe designa como 'ναυτίλων δὲ σελμάτων' ("co-usuária dos bancos do navio"/ "que se senta junto aos bancos do navio"; *Ag.* vv. 1442-1443). Ao lhe dar tal designação a esposa de Agamêmnon poderia estar insinuando que Cassandra teria ocupado um lugar indevido - lugar masculino - ao se assentar no navio de guerra que trouxe Agamêmnon e seu exército de volta à Argos. Cometendo, deste modo, uma transgressão e adquirindo para si mais uma atribuição masculina ao ocupar um espaço que era por excelência espaço de homens.

Para finalizar nossa análise da personagem iremos abordar a impiedade cometida por ela contra o deus Apolo e que nos permite caracterizá-la como ὑβριστής. Nos versos 1203-1212 Cassandra conta ao coro como recebeu o dom da adivinhação. A jovem consentiu em ceder aos desejos de Apolo em troca da capacidade de vaticinar. Entretanto, Cassandra o enganou. Tendo recebido do deus a arte adivinhatória ela não cumpriu com o acordado: "Dei consentimento e **enganei Lóxias** (**Λοξίαν ἐψευσάμην**)." (*Ag.* v.1208). Deste modo, a personagem incorreu num ato de *hýbris*. Pois ela ao enganar o deus deixou de dar honra onde honra era devida, talvez, devido a um excesso de autoconfiança em sua sorte, não temendo a repreensão divina a seu delito. Entretanto, sua atitude provocou a ira de Apolo. Como toda *hýbris* seu ato desmedido seria devidamente punido. A partir de então Cassandra não conseguiria persuadir mais

ninguém com sua profecia. 'Μαντικὸν' ("advinha"/ "aquela que vê antecipadamente"; *Ag. v.1098)*, 'προφήτας' ("profeta"/ "aquele que prenuncia"; *Ag.* v.1099): a ela serão atribuídos todos os qualificativos da adivinhação e prenunciação, menos a persuasão (*peithó*). Segundo Marcel Detienne, Cassandra é "profetiza verídica" (ἀληθόμαντις), mas por ter enganado Apolo foi privada pelo deus do poder de persuadir, ou seja, sua fala ainda que seja verdadeira não exerce nenhum poder sobre o outro (DETIENNE, 1988: 37). Sem a capacidade de convencer - persuadir os que estão a sua volta - "a *Alétheia* de Cassandra está, (...), condenada à 'não realidade'." (DETIENNE, 1988: 37-38). Contudo, sua punição não findaria com o descrédito de suas profecias. Ela iria padecer juntamente com Agamêmnon sob a fúria de Clitemnestra. Seu ato de impiedade, ou seja, sua transgressão às leis divinas seria punido com sua morte. Tal é a *phthonos* (reação) divina.

Referências bibliográficas

BLUNDELL, Sue (1995), *Women in Ancient Greece*, Cambridge, Harvard University Press.

BOURDIEU, Pierre (2002), *Esboço de uma teoria da prática: precedidos de três estudos de etnologia cabila*, Oeiras, Celta Editora.

BRULÉ, Pierre (2001), *Les femmes grecques à l'époque classique*, Paris, Hachette Littératures.

CAIRS, Doug L. (1996), Hybris, Dishonour, and thinking big, *The Journal Of Hellenic Studies*, CXVI, p.1-32.

DETIENNE, Marcel (1998), *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

ÉSQUILO (2004), *Agamêmnon (Orestéia Vol.I)*, Tradução Jaa Torrano, Edição bilíngüe, São Paulo, Iluminuras FAPESP.

FOLEY, Helene (2003), *Female acts in Greek tragedy,* New Jersey, Princeton University Press.

FRONTISI-DUCROUX, F. (1975), *Dédale: Mythologie de l'Artisan en Grèce Ancienne*, Paris, François Maspero.

KITTELÄ, Sanna-Ilaria (2009), The Queen Ancient And Modern: Aeschylus' Clytemnestra, *New Voices in Classical Reception Studies*, 4, p.123-137.

MAZZOLDI, Sabina (2002), Cassandra's Prophecy between Ecstasy and Rational Mediation, *Kernos*, 15, p.141-154.

MCCLURE, Laura (1999), *Spoken like a woman: speech and gender in Athenian drama,* New Jersey, Princeton University Press.

MOSSÉ, Claude (1983), *La Femme Dans la Grèce antique*, Paris, Edições Albin Michel.

Sobre a autora

Talita Nunes da Silva é graduada e mestre em História pela Universidade Federal Fluminense. Atualmente é doutoranda em História pela mesma universidade.

Plêthos, 3, 1, 2013
www.historia.uff.br/revistaplethos
ISSN: 2236-5028

Marco Túlio Cícero e o cuidado de si

Kauana Candido Romeiro (UEL)

Resumo: Analiso as práticas do cuidado de si em alguns escritos de Marco Túlio Cícero. Estas práticas foram estudadas por Michel Foucault nos cursos *A hermenêutica do sujeito* (1982), *O governo de si e dos outros* (1983) e *A coragem da verdade* (1984). Foucault aponta para uma cultura de si na Antiguidade Clássica e fala de modos de construção de si pelo próprio sujeito, constituídos de práticas, exercícios em torno de si, para uma condução da vida e da alma. Assim, analiso as *Tusculanas I, III*, o *Sumo bem e sumo mal*, e o *Manual do candidato às eleições*.

Palavras-chave: Michel Foucault; Cuidado de si; Marco Tulio Cícero.

Marcus Tulliuso Cicero and the sefl-care

Abstract: I analyze the practices of self-care in some writings of Marcus Tullius Cicero. These practices were studied by Michel Foucault in The hermeneutics of the subject courses (1982), The government of self and others (1983) and Courage of Truth (1984). Foucault points to a culture of self in Classical Antiquity and talks about ways of constructing by the subject itself, consisting of practical exercises around him, which allowed drive the life and soul. Thus, I analyze the *Tusculanas I e III*, *Sumo good and evil sumo*, and the *Manual election candidate.*

Keywords: Michel Foucault; self-care; Marcus Tullius Cicero.

***

1. Práticas de si: o inventário foucaultiano

Michel Foucault empreendeu, nos seus últimos cursos no Collège de France, no início de 1970, estudos sobre o mundo antigo, a partir da ética do cuidado de si. Assim, analisa uma expressão antiga grega, *epiméleia heautóu,* que os latinos traduziram por *cura sui,* cuja etimologia nos remete às formas de atividades físicas e espirituais: ocupar-se consigo; *melétai*: exercitar-se em ginástica, em treinamento militar; *epimélesthai:* forma de atividade vigilante, contínua, aplicada, regrada, etc. (FOUCAULT, 1982: 77). Esta expressão traduzida significa cuidado de si que envolve várias práticas e exercícios do sujeito para consigo, caracterizando a atitude filosófica ao

longo do período helenístico, nas escolas filosóficas da Antiguidade greco-romana nos séculos V a.C. até o século V d.C.

O cuidado de si perpassa as culturas grega, helenística e romana, não só na filosofia, mas também como princípio de racionalidade para a condução moral, empreendida pelo próprio sujeito sobre si. Na reflexão filosófica, Foucault vê traços de sua emergência na figura de Sócrates até o limiar do cristianismo. Mas, "o princípio 'ocupar-se consigo', não foi desde a origem e ao longo de toda a cultura grega, uma recomendação para os filósofos" (FOUCAULT, 1982: 30). Foucault mostra quando aparece a expressão *epimeleia heautóu*, no momento que Plutarco pergunta a um lacedemônio porque eles próprios não cultivavam as terras conquistadas, deixando-as a cargo dos *hilotas*, e este responde "simplesmente para podermos nos ocupar de nós mesmos" (FOUCAULT, 1982: 32). Não se trata de um cuidado filosófico, mas apenas um privilégio econômico, social e político da aristocracia espartana, que se ausentava desse trabalho a fim de cuidar do que interessava a eles.

Ao analisar a figura de Sócrates no livro *Alcibíades*, Foucault observa que aquele retomava a expressão antiga com o intuito de fazer Alcibíades refletir sobre si mesmo para saber o que havia de ser sua atividade política e a exercitar este cuidado numa relação mestre e discípulo. Alcibíades queria transformar seu *status* privilegiado - Alcibíades tem uma boa herança, vem de família aristocrática - em ação política, "em governo efetivo dele próprio sobre os outros. [...] É nesse momento que nasce a questão do cuidado de si" (FOUCAULT, 1982: 32). Sócrates mostrava que a necessidade desse cuidado vinha da insuficiência pedagógica pessoal e, de maneira geral, ateniense, pois, frente a seus adversários políticos e inimigos da cidade, exemplificava com Esparta e suas vantagens na educação de seus jovens e com a educação recebida pelo jovem príncipe persa, havia um déficit na educação de Alcibíades.

Assim, a necessidade do cuidado de si se vinculava ao exercício de poder, quando Alcibíades queria alcançar um governo efetivo na cidade: "Não se pode governar os outros, não se pode bem governar os outros, não se pode transformar os próprios privilégios em ação política sobre os outros, em ação racional, se não se está ocupado consigo mesmo." (FOUCAULT, 1982: 35). Mas, o que é esse consigo mesmo? Quando Sócrates incita Alcibíades a cuidar de si, o eu a que se refere é a alma, sendo que ao fortalecê-la, ao protegê-la, impede que algo exterior venha a atingi-la, o que levaria ao enfraquecendo da razão, da mente e do corpo.

Nos séculos I e II da nossa era, o cuidado de si, não se direciona mais somente a jovens que empreendem exercícios sobre si para exercer o poder político, este princípio passa a ser coo

extensivo à vida, o cuidado deve agora durar a vida toda, uma preparação para todas as adversidades que possam nos atingir, além de corrigir os vícios. O princípio se generaliza tomando a forma de uma cultura de si, "[...] chega-se nos séculos I-II a uma cultura de si, uma prática de si cujas dimensões são consideráveis, cujas formas são muito ricas [...]" (FOUCAULT, 1982: 282). A cultura de si se constitui por um conjunto de valores que têm entre si uma coordenação, hierarquia e subordinação, na prática dos exercícios, na relação entre mestre e discípulo, constituindo uma arte de viver.

A prática de exercícios físicos, exame de consciência, meditações, leituras, anotações de conversas, tarefas práticas pedagógicas, filosóficas, médicas, são desenvolvidas nas grandes escolas filosóficas helenísticas, principalmente no estoicismo, que devem fazer parte da rotina, dos pensamentos, do sujeito. A vida torna-se como uma obra de arte, a cada pincelada, um exercício, e estas modificações se desenham na tela a fim de delinear uma figura, assim ocorre também no sujeito constituindo, ele mesmo, sua subjetividade.

O cuidado com o próprio eu serviria tanto para fortalecer a alma, a mente e o corpo quanto para atingir uma velhice tranquila e na correção de vícios. Portanto, o cuidado de si tem também funções de "corrigir, reparar, reestabelecer um estado" (FOUCAULT, 1982: 88). Com isso, medicina e filosofia se aproximam. Para Cícero, figura que vamos trabalhar mais abaixo, a filosofia se constituiria como a medicina da alma e, numa arte de viver retamente. Assim, ele se remete tanto ao cuidado com a alma, como cuidar da vida, racionalizar suas condutas, reparar os vícios.

Um dos exercícios presentes neste cuidado de si que destacamos, vem a ser a prática do falar, o diálogo entre discípulo e mestre, entre filósofo e príncipe, como também entre irmãos e amigos, que Foucault analisa na palavra grega *parrhesia*, que significa falar francamente, ter a liberdade da palavra, dizer a verdade. Nos livros *O governo de si e dos outros e A coragem da verdade*, Foucault nos indica a presença desta prática nos textos clássicos, dos séculos IV a.C. ao III d.C., e como se manifestou no mundo antigo. Originalmente "a *parresía* é a liberdade de palavra dada a todo cidadão numa democracia, seja ele rico ou pobre." (FOUCAULT, 1983: 173). Para que este cidadão exerça esta fala franca, ele tem que ter ascendentes com qualidade moral, o que possibilitaria uma assimetria social, uma superioridade sobre alguns. Ao somar isto a um *logos* (um discurso, um pensamento) sensato, o sujeito se liga a essa verdade e com a coragem de dizê-la, ele se torna um *parrhesiasta*. Mas, na primeira metade do século IV a.C. houve uma dificuldade de dizer a verdade na democracia, pois todos poderiam falar, mas nem todos teriam aquelas

qualidades que citamos acima. Com isso, na Assembléia o povo não queria mais ouvir quem falava a verdade, mas os lisonjeadores, aqueles que diziam o que o povo queria ouvir. Portanto, a *parrhesia* é deslocada da tarefa de governar corretamente a cidade, indo em direção à *psykhé:* "[...] que consiste em mostrar aos indivíduos como governar convenientemente a cidade [...] consiste em se dirigir à alma dos que devem governar, de maneira que se governem convenientemente e que, assim, a cidade também seja governada convenientemente." (FOUCAULT, 1983: 275).

Essa relação entre o dizer à verdade sobre a governança, servindo de guia, também, para a alma do Príncipe, função muito empreendida pelos filósofos estoicos, a exemplo de Sêneca em relação a Nero.

Outra prática para se cuidar de si que se empreende na alma do Príncipe, do discípulo, no pensamento estóico, se associava a todo um conjunto de atividades de conhecimento, que une o olhar para si em relação com a ordem do mundo: "[...] moral/ lógica/ física, todas elas ligadas a uma cosmologia e a um conjunto de especulações sobre a ordem mundo." (FOUCAULT, 1982: 232). Os aspectos do conhecimento do mundo (*mathesis*), de sua natureza, seu funcionamento, sua constituição, ligadas à moral, contribuem para a constituição do sujeito.

O exercício de ascese (*áskesis*) flexiona esse conhecimento sobre o mundo em um valor espiritual que transforma o sujeito com objetivo de prepará-lo para os acontecimentos previstos e imprevistos da vida. Esta preparação se dá com frases pronunciadas, ouvidas e lidas, incrustadas no espírito e na alma, sendo indutoras de ações, constituindo matrizes de ações para um comportamento razoável. Então, ter a ordem da natureza na mente, pelas lições do mestre por meio da prática da *parrhesia*, frases que, principalmente, disse a si mesmo, repetidas vezes, cotidianamente, faz parte desta preparação. As frases, os discursos, que se têm no espírito são buscados, resgatados, para o auxílio quando houver necessidade, quando a morte ameaçar, se estiver doente e sofrendo, para que se proteja a alma e impeça que seja atingida, a fim de manter a calma e a tranquilidade.

A realização desses exercícios, dessas práticas tem por objetivo encontrar a felicidade em si, de modo, a vencer os vícios, sendo firme e sereno nas adversidades, recusando os deleites, tendo domínio de si num combate interior e exterior com o eu. Desse modo, analiso Marco Túlio Cícero, nas *Tusculanas*, no *Sumo bem e sumo mal*, indicando exercícios que este emprega sobre si, ao pensar sobre a morte, no sumo bem e no sumo mal da vida, na filosofia como meio de atingir a tranquilidade, a virtude, além de outros exemplos.

2. Marco Túlio Cícero, o consulado e o cuidado de si na política

Segundo Marilena Chauí (2010: 225-226) e Maria Helena Pereira (2002: 126-128), Marco Túlio Cícero nasceu em três de janeiro de 106 a.C., em Arpino, estudou direito e filosofia. Foi estudar em Atenas em 79 a.C., passando aí seis meses como chefe da Academia. Teve aulas de retórica e uma aproximação com a escola epicurista. Começou sua carreira pública como advogado. Ingressou na política em 75 a.C. como *Questor* na Cilícia. Com grande talento oratório, ascendeu para *Edil Curul*, em 69 a.C., Pretor em 66 a.C. e ao cargo de Cônsul em 63 a.C. Nesse momento, Marco enfrentou uma conspiração organizada por seu adversário político derrotado, Catilina. Ao impor pena de morte aos envolvidos no episódio, seus adversários declararam abuso de poder de Marco, banindo-o de Roma, em 58 a.C. Retornou em 51 a. C, anistiado por Júlio César, como governador da província da Cilícia. Marco Túlio Cícero, defensor da República, se desgostou com a tirania que via se desenrolar com a morte de César, e com isso se afastou da política. E com a união de Marco Antônio, Lépido e Otavio, foi morto pelo exército de Antônio.

Cícero foi político, filósofo (dele restam 12 tratados), teorizador de retórica (com seis obras). Teve uma formação variada, contato com a escola de Panécio e Posidônio (estoicos, sendo que o último, ao fundar uma escola em Rodes, recebeu a visita de Cícero), além de ter conhecido o epicurista Fedro. Frequentou escolas epicuristas, levando seu amigo Ático. Dedicou-se a sua formação desde os 18 ou 20 anos até 63 anos, idade na qual foi assassinado.

Analisarei alguns aspectos do cargo de cônsul com uma das fontes, o *Manual do candidato às eleições*, juntamente com a perspectiva teórica foucaultiana do cuidado de si, na disputa eleitoral de Cícero pelo consulado.

Na República, a mais importante magistratura era o Cônsul, a quem cabia decidir sobre a guerra e sobre todos os assuntos civis. Vejamos uma descrição de Políbio (História, livro VI, capítulo 11-18), primeiro estudioso sobre as instituições romanas:

> Os cônsules, presentes em Roma [...] exercem autoridade sobre todos os assuntos políticos, pois todos os magistrados, a exceção dos Tribunos da plebe, lhe são subordinados e estão desobrigados a obedecer-lhes. [...] Quanto aos preparativos de guerra e a condução geral das operações militares, seu poder é quase discricionário [...].

Para atingir este cargo, os candidatos deveriam ter ancestrais cônsules ou patrícios, mas com as conquistas, no início da República, nas primeiras guerras púnicas, "a abundância do dinheiro proveniente da espoliação das províncias" (ROULAND, 1997: 305) surgiu um novo

estrato social formado pelos "homens novos". Oriundos do enriquecimento dessas conquistas possuíam terras e pequenos títulos de nobreza.

> Cícero não pertence à linhagem da antiga aristocracia. Como se dizia na época, ele era um "homem novo" [...] não dispõe de clientelas preestabelecidas, legadas por seus pais, nem de uma rede preexistente de relações: subiu na escala social, senão inteiramente sozinho, em todo caso por suas próprias forças (ROULAND, 1997: 458).

Cícero era um deles, pois não tinha origem nobre, não pertencia à linhagem aristocrática, mas atingia o censo (o valor censitário para pleitear uma candidatura), além de formação nas leis, que lhe proporcionou a fama de grande defensor público-advogado. Com talento oratório e sua formação erudita, a eficiência nas defesas levou à fama e ao consulado. Para chegar a esta magistratura, as qualidades pessoais eram necessárias, sendo que a partir delas analisarei desde uma perspectiva foucaultiana, a prática e o cuidado de si que Cícero desprendeu-se sobre si para se galgar na hierarquia política romana, esboçadas no *Manual do Candidato às eleições* (*Commentariolum petitionis*).

Quinto Cícero, irmão de Marco Túlio Cícero, no final do ano 65 a.C., escreveu ao seu irmão, o *Manual do Candidato* (ROULAND, 1997: 457), que sistematizava uma série de comportamentos e ações que Cícero deveria lembrar sempre, meditar a todo o momento, praticá-los em sua vida para atingir o consulado.

Para atingir a hierarquia política romana eram necessárias qualidades pessoais e táticas eleitorais, como é o caso da *amicitia* (amizade). Além disso, devia praticar o bajulamento com todas as pessoas, meditar sobre o que quer e ter reputação. A *amicitia* "se refere ao círculo de "amigos políticos", as pessoas com as quais se podem contar, porque conhecidas e porque pertencentes ora mais ora menos ao circulo parental, e porque também já lhes prestou algum favor." (ROULAND, 1997: 183) Pessoas importantes que se faziam presentes nos palanques eleitorais, tornavam-se um apoio eleitoral importante e ativo para as candidaturas, ainda mais ele sendo um *homus novus*.

Utilizar a bajulação (conhecendo as pessoas pelo nome, sabendo o que elas estão fazendo, usando de linguagem apropriada para falar com homens de cidades pequenas e da zona rural) com sua presença contínua em Roma e da generosidade (representada nos banquetes) seriam formas de atrair mais ainda as pessoas. Cícero colocava que a prática da bajulação e da generosidade, sempre presentes, não eram estratégias que visavam corromper as pessoas, mas

apenas para aproximá-las do candidato: "De fato, quando a bajulação é usada para corromper alguém, ela é vil; quando é para aproximar pessoas amistosamente, não é tão execrável, e até necessária, na verdade, para um candidato [...]" (*Manual do Candidato*, XI, 42).

Para ser merecedor e levar as pessoas a darem o apoio eleitoral, as opiniões dos mais próximos do candidato era um fator importante para a eleição. As pessoas que estavam ao redor deviam desejar o sucesso do candidato e atestar a sua reputação, pois a opinião caseira era a principal fonte formadora da reputação.

> [...] você deve trabalhar infatigavelmente para que cada pessoa que lhe é mais íntima (e, sobretudo quem é de sua casa) o ame e deseje ardentemente que você tenha o maior sucesso possível [...], pois quase todo comentário que dá autoridade a reputação de um homem público provém de fontes caseiras (Manual do candidato, V, 17).

E quem são estas pessoas ao redor? As tribos - o enquadramento territorial dos romanos, além dos vizinhos, clientes (homens livres dependentes de outro) e até escravos libertos. Tendo, Cícero com sua bela reputação, atestada pelas pessoas de seu convívio, contaria com muitos votos, pois estas informações caseiras circulavam, principalmente, nos comícios: discursos proclamados nos *contio* - reuniões preliminares às votações, nas quais não se decidia nada, apenas os candidatos discursavam os líderes da oratória, sendo abertos às mulheres, aos escravos e aos não-cidadãos. Com uma boa argumentação, já influenciava as decisões populares. A importância da oratória para conquistar e convencer a população era elemento fundamental na disputa eleitoral, tema constante na carta de Cícero:

> Por isso, se fizer o que a natureza (natura) e os estudos (studia), que você sempre cultivou, lhe concedem, o que a lógica (ratio) do momento atual requer, o que você pode e deve fazer, não terá competição nada difícil com tais concorrentes que são de jeito nenhum tão ilustres pela origem quanto famosos pelos vícios (Manual do Candidato, III, 12).

Em meu foco de análise todas estas orientações comportamentais, que provém dos conselhos do irmão, se constituem como práticas de si que são necessárias nesse contexto eleitoral, sendo algumas sugestões já empreendidas por Cícero:

> Portanto, ao se candidatar ao mais alto cargo político e se dar conta dos interesses e sentimentos que lhe são fortemente contrários, é necessário (necesse est) dispor de todo raciocínio (rationem), cuidado

> (curam), esforço (laborem), e aplicação (diligentiam) (Manual do Candidato, IV, 15).

Com isso, podemos ver uma relação de cuidado de si com as recomendações, as sugestões e encadeamento da carta. O cuidado que Marco devia ter em relação a sua reputação; a aplicação e o esforço que ele deveria ter para alcançar muitos votos, além disso, Quinto quando escreveu o manual, colocava que:

> [...] não seria demais lhe escrever o que tem me vindo à cabeça, dia e noite, quando penso em sua candidatura as eleições- não para que aprenda alguma novidade, mas para que coisas [...] sejam dispostas com método e organização [...]. (Manual do candidato, I, 1).

Há, assim, a necessidade do outro (do irmão), de uma relação construída com amizade, marcada pela proteção, um mediador do conteúdo que há de lhe fornecer "uma série de intervenções, conselhos que permitirão ao outro conduzir-se como convém." (FOUCAULT, 1982: 141). Nessa necessidade do outro, a relação com o que é dito e a verdade se unem, e é o que Foucault analisou na palavra *parrhesia* (dizer a verdade) como suporte para o cuidado de si, que se insere na relação entre os irmãos com a carta: Quinto dirá tudo que lhe vem à mente, de maneira franca, interventora e, o que seja para ele, verdadeiro, a fim de melhor conduzir o irmão à eleição.

Por meio da *parrhesia* encontramos, assim, a relação entre o irmão e o político, do parente como conselheiro. Irmãos que escrevem cartas, não só como forma de comunicação, mas de uma relação de conselhos, de guia para melhorar o sujeito, Marco Túlio, neste caso com o *Manual do Candidato*. Um franco falar que direciona o sujeito para as melhores condutas no seu modo de viver. Quinto Cícero reúne sugestões num único o manual para ajudar a orientar Marco, pede que:

> [...] se lhe parecer que algo deva ser alterado ou inteiramente suprimido, ou se algo teria sido esquecido, por favor, me diga, pois desejo que este manual do candidato seja considerado perfeito (Manual do candidato, XIV, 58).

O objetivo desse manual, dessa preocupação com o eu, se dá pela busca da mais alta governança na política de Roma, o consulado. Percebemos a importância dessa magistratura que estando no topo da hierarquia política romana contava como alicerces as Assembleias e o Senado.

Assim, vemos a figura do conselheiro no irmão de Marco Túlio, analisando sobre a perspectiva foucaultiana, falar francamente para melhor se conduzir. Não só os conselhos são importantes, mas também a série de procedimentos, bajulação, generosidade, meditação, presença em Roma, erudição, boa reputação, que Cícero devia ter em mente e realizar em seu comportamento para conseguir o maior apoio possível, e atingir seu objetivo, a eleição ao consulado.

3. A prática filosófica como arte de viver nas obras de Cícero

Vejamos a prática filosófica de Marco Túlio Cícero em As *Tusculanas*, que são diálogos entre Cícero e um aspirante à filosofia. Maria Helena Pereira (2002: 130) coloca que as *Tusculanas* foram escritas em 45 a.C, no momento em que se afastou do Senado e dos trabalhos de advogado, passou a viver um ócio cultivado, ou seja, em seu tempo livre estudava os princípios e regras relacionadas à arte de viver sabiamente, a filosofia. Assim, buscava com a sabedoria, companheira e auxiliar da natureza, proteger a alma e o corpo.

Estes diálogos compõem cinco livros com discussões de temas filosóficos: a morte (livro I), a dor (livro II), a medicina da alma, a aflição (livro III), a perturbação (IV) e sobre a vida feliz (livro V). Compreendo que nestes diálogos, com seus temas discutidos, as opiniões de Marco Túlio, se relacionam com as práticas de si, com a perspectiva foucaultiana. Vejo essa relação também no *Sumo bem e sumo mal*, escrito filosófico do mesmo período de afastamento das atividades de Marco. Neste Cícero defende que o homem cuide de si, ao discutir o maior bem e o maior mal que se podem atingir na vida: "Há alguém que deixe de lado o cuidado de si mesmo ou de alguma parte sua, ou a conservação das suas forças, ou o movimento, o estado, ou alguma das outras coisas convenientes a sua natureza?". (*Sumo bem e Sumo mal*, XIII).

E para cuidar de si mesmo, curar a alma, e viver sabiamente, busca a filosofia:

> A filosofia é certamente a medicina da alma, cuja assistência não deverá ser procurada fora do corpo, mas nos mesmos podemos nos medicar para o efeito de nos curar. Mas, como a filosofia é geral, eu penso como Hortêncio, já disse que a filosofia merece credito e atenção. Tenho discutido e escrito sobre seus ramos e matérias (*Tusculanas* III, 6).

Essa busca pelo conhecimento, advindo das filosofias helenísticas, estoicismo, epicurismo, cirenaísmo, da medicina hipocrática, tem a finalidade retirar as opiniões erradas, que

contraímos de nossa alma, onde está as "sementes da virtude", que são naturalmente lançadas em nós, pela natureza, precisando ser cultivadas para se ter uma vida feliz, aperfeiçoando-as:

> E, então, os melhores homens enganaram-se, não tanto em suas intenções, quanto na conduta errônea. O quê? Não há cuidado com a cobiça de dinheiro, com desejo de prazeres, e assim, são perturbados os espíritos e as almas, de modo que não falte muito para a loucura, que é o caso das pessoas fracas. Será que prejudicam menos as doenças da alma dos que as do corpo? Ou por que o corpo pode ser curado, enquanto não há remédio para a alma? (*Tusculanas* III, 4).

Assim, a procura por uma filosofia como doutrina, tornava-se necessária, pois as más opiniões e os maus costumes, vindos de poetas, amas de leite, pais, irmãos e do povo, assim como a cobiça e o dinheiro, corrompiam as sementes da virtude, fazendo a alma adoecer.

As más opiniões consideravam que a morte era um mal (tema do livro I) e com isso passava a investigar o que seria a morte, que para Marco não era um mal. Cícero chegava a duas proposições: na existência da alma, quando esta se emancipa do corpo, nos livramos dos desejos e estímulos que rivalizavam com aquilo que nos faria feliz, que Cícero compreende como o conhecimento das coisas celestiais, a verdade; a morte era a dissolução de todas as sensações.

> Marco: Que? Você admitiu isto - que a alma ainda existe depois da morte? Ou que ela perece com a morte? A (discípulo): Eu acredito nisso. E, se existem, admito que eles sejam felizes; mas se eles perecem, eu devo supor que são infelizes, porque, de fato, eles não existem. Você empurrou-me a esta concessão, mas só agora. Marco: Como, então, você pode, ou porque você insistiu, em pensar que a morte é um mal, quando isto os faça felizes, no caso da alma continuar existindo, ou não infelizes, sendo destituídos de todas as sensações? (*Tusculanas* I, XI, 25)

A importância do conhecimento celestial e de toda a preparação para atingir este conhecimento está em infundir a modéstia nos que veem quão grandes são nos deuses a moderação e a ordem, inspirando a magnanimidade aos que contemplam as obras e as ações dos deuses, e se movem com justiça ao verem a "reta vontade do sumo autor e reitor de todas as coisas" (*Sumo bem e Sumo mal*, V). Com isso, moral, lógica e física, conjuntamente a especulação sobre o mundo, se flexiona numa ascese, num exercício.

No exercício do diálogo nas *Tusculanas* com o aspirante, e no *Sumo bem e Sumo mal* com Catão, também percebo outra prática de si, a relação *parrhesiastica*. Marco Túlio se mostra muito franco, falando o que pensa sobre o estoicismo e sobre os discípulos de Platão e, também nas *Tusculanas*, quando discute várias doutrinas filosóficas, o que estas dizem sobre a morte, o sábio e a alma. Com isso, contribui na formação da subjetividade do aspirante, e mostra sua opinião, que preza muito os ensinamentos da Academia.

Considerações finais

Em consonância com os estudos de Foucault sobre a Antiguidade Clássica, percebo que o cuidado de si está presente na obra de Cícero em diferentes situações: na sua discussão sobre a morte, que a transformará num bem; na *parrhesia* que constituem as *Tusculanas, o Sumo bem e sumo mal*, e na sua relação com seu irmão; além da discussão de temas clássicos da filosofia antiga, o ideal de virtude, o sábio, a dor, o sofrimento, as doenças, os remédios para nos curar e nós mesmos indo buscar na filosofia, a tranquilidade, a retidão da alma e da vida. Consolida-se, por conseguinte, sua arte de viver, seguindo princípios, pensando logicamente, cuidando da alma, buscando o conhecimento e combatendo os vícios e o sofrimento. Por tudo isso, percebo indícios das práticas do cuidado de si na vida e no contexto político eleitoral - com o *Manual do candidato às eleições* - de Marco Túlio Cícero, estudadas por Michel Foucault

Referências bibliográficas

CHAUÍ, Marilena (2010), *Introdução à historia da filosofia*: as escolas helenísticas, São Paulo, Companhia das Letras. V. 2.

CÍCERO (2000), *Manual do candidato às eleições*, São Paulo, Nova Alexandria.

CÍCERO, *Tusculanas*, Disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/tusc1.shtml>; <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/tusc3.shtml>. Acesso 16 out. 2011.

DUPLÁ, Antônio, *Novus sum, consulatum peto, Roma est:* el *commentariolum petitionis* de Quinto Cicerón, Disponível em: <http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/73100/1/Novus_sum%2c_consulatum_peto%2c_Roma_est_el_.pdf_>. Acesso 28 de mai 2011.

FOUCAULT, Michel (2004), *A Hermenêutica do sujeito*, São Paulo, Martins Fontes.

FOUCAULT, Michel (2010), *O governo de si e dos outros*, São Paulo, Martins Fontes.

FOUCAULT, Michel (2011), *A coragem da verdade*, São Paulo, Martins Fontes.

FUNARI, Pedro. P. *Roma* (2003*)*, São Paulo, Atual.

GARVIN, Ted & EITZEN, Hagen. *Project Gutenberg's Cicero's Tusculan Disputations, by Marcus Tullius Cicero,* Disponível em: <http://www.gutenberg.org/cache/epub/14988/pg14988.txt>. Acesso em 26 out 2011.

GUARINELLO, Norberto (1987), *Imperialismo greco-romano*. São Paulo: Ática.

MENDES, Norma M. (1988), *Roma republicana*, São Paulo, Ática.

NOUGUÉ, Carlos A. (2005), *Do sumo bem e do sumo mal*, São Paulo, Martins Fontes.

PEREIRA, Maria H. (2002), *Estudos de história da cultura clássica*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian. V. 2.

PORTOCARRERO, Vera (2011), Governo de si e cuidado de si, *Currículos sem fronteiras*, 1, 2011, p. 72-85.

ROULAND, Norbert (1997), *Roma, democracia impossível?,* Brasília, UnB.

Sobre a autora

Kauana Candido Romeiro está no terceiro ano do curso de História na Universidade Estadual de Londrina. Está envolvida nesta pesquisa, sobre Marco Túlio, deste o primeiro ano do curso. É de Londrina, no Paraná. Atualmente faz parte do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência da UEL (PIBID).

Plêthos, 3, 1, 2013
www.historia.uff.br/revistaplethos
ISSN: 2236-5028

Entre egípcios e romanos: considerações a respeito de tal interação política

Luiz Henrique Souza de Giacomo (USP)

RESUMO: Durante o século I a.C., observa-se um aumento do estreitamento dos laços políticos entre os lágidas, a dinastia que governava o Egito desde fins do século IV a.C. e que era herdeira do Império Macedônio de Alexandre Magno, e os principais políticos romanos de fins do período republicano. O presente trabalho pretende analisar quais os interesses de ambas as partes envolvidas nessa aproximação das relações políticas entre esses povos, como se deu essa complicada interação e quais as conseqüências de tal processo, tendo em mente que este contato foi decisivo para o rumo da História do Mediterrâneo.

Palavras-chave: relações políticas; Roma; Egito.

Parmi egipciens et romains: considerations sur telle interaction politique

Résumé: Pendant le I^e^ siècle avant J.C., on peut voir une augmentation de l'étroitesse de liens politiques entre les lagides, la dynastie qui gouvernait l'Egypte depuis la fin du IVe siècle avant J.C. et qui était l'héritière de l'Empire macédonien d'Alexandre le Grand, et les principaux politiciens romains de la fin de la République. Ce travail veut analyser quels sont les intérêts des deux parties concernées dans cette approximation des relations politiques entre ces peuples, comment c'était donné cette relation compliquée parmi romains et ptolémaïques et quelles étaitaient les conséquences de ce processus, ayant à la tête que cette relation a été décisive pour l'Histoire de la Méditerranée.

Mots-clés: relations politiques; Rome; Égypte.

***

Introdução

Quando pensamos em qual momento da História poderia ter ocorrido alguma espécie de contato e de estabelecimento de relações políticas ou de outra natureza entre os romanos e os egípcios, o período do reinado de Cleópatra VII (59-30 a.C.) é, possivelmente, um dos mais lembrados devido aos romances desta com os generais romanos Julio César e Marco Antônio e o seu posterior suicídio. A vida escolar de nível básico, toda a Indústria de bens Culturais e mesmo o senso comum pouco nos apresentam sobre o contato desses povos e quando o fazem não esclarecem completamente todos os pontos envolvidos.

Segundo Braudel, um acontecimento é algo apenas ruidoso que por si só não passa de uma peça enganosa do quebra-cabeça histórico ao cientista mal informado. Com isso, para entendermos melhor os eventos deste reinado, que se insere no final de toda uma longa cadeia de interações políticas entre romanos e egípcios e que tem como último ato os suicídios de Cleópatra e de seu marido, o general romano Marco Antônio, e a vitória de Otaviano, inimigo dos dois, precisamos recuar no passado, não em um passado tão distante como exigiria Braudel. Basta apenas dois séculos para que já se tenha os elementos necessários para o melhor entendimento sobre as causas e as conseqüências da batalha do *Actium*, em 31 a.C. (BRAUDEL, 1982: 12-14).

Tal interação política entre os lágidas e os romanos é um rico enredo de tramas políticas dentre as quais observamos testamentos que legavam o Egito aos romanos, a ganância tão presente naqueles que governavam ou pretendiam governar em um momento, a compra da legitimidade e do trono para que este não fosse subjugado, diversos assassinatos e batalhas, e, também, um quê de romance até chegarmos ao fim trágico, reproduzido por diversos escritores e pintores posteriores, o duplo suicídio dos amantes, além da vitória de Otaviano, passando agora completamente para o domínio dos romanos o último reino herdeiro do Império de Alexandre Magno.

Entre egípcios o romanos

De acordo com Donadoni, a relação entre romanos e egípcios desde o princípio fora cordial, datando o primeiro tratado de amizade e as primeiras embaixadas lágidas e romanas do reinado do primeiro Ptolomeu, em 273 a.C. (DONADONI, 1983: 205). Entretanto, Peremans e Van't Dack entendem que essas embaixadas de 273 a.C., assim como outras estabelecidas no mesmo século, tratavam mais de questões de fundo econômico do que político-cultural, visto que Roma ainda não havia entrado em sua fase 'imperialista', estando envolvida somente em problemas políticos internos da península itálica. Os autores observam que apenas a partir do século II a.C. que as relações diplomáticas entre ambos os povos começaram a ser estabelecidas de uma forma mais efetiva, para então, no século I a.C., chegarem ao seu momento de maior intensidade (PEREMANS; VAN'T DACK, 1972: 662-667).

Nossa análise sobre as relações entre os dois povos, egípcios e romanos, não compreende integralmente o recorte cronológico de três séculos que se estende desde a implantação da dinastia lágida, em 306 a.C., até a efetivação da dominação romana das terras nilóticas, em 30 a.C., com a vitória militar de Otaviano sobre a última ptolomaica, a rainha Cleópatra VII. Aprofundar-nos-emos com maior densidade nos eventos ocorridos no século I a.C., quando observamos um maior estreitamento dos laços entre os governantes desses povos. Contudo, não poderemos deixar de abordar, em nosso texto, alguns episódios referentes a esses contatos políticos dados nos séculos anteriores.

As fontes que se dedicam à narrativa de tais contatos são basicamente romanas ou influenciadas por um 'arcabouço ideológico romano', como é, por exemplo, o caso de Políbio e Plutarco. Nenhuma

delas se dedica a fazer uma análise apenas dos ptolomaicos, sendo eles apresentados através de episódios que descrevem ações de homens romanos. Clímaco aponta que há uma diferenciação bem clara na forma como são apresentados os lágidas e que isso diz respeito muito ao próprio contexto de criação dessas narrativas. Enquanto os primeiros reis Ptolomeus eram descritos como reis benfeitores, os do século II e I a.C. eram apresentados como maus reis, como responsáveis pela instalação de uma era de caos que só poderia ser amenizada com a presença romana na solução dos problemas egípcios, além de terem alguns de seus traços, os mais bizarros, ressaltados em seus retratos. Esses autores apresentam a ação romana no Egito como necessária e inevitável, procurando mostrar que as ações dos maus governantes egípcios levaram a interferência romana na região e na transformação dos assuntos de ordem política do reino quase que em responsabilidade dos romanos (CLÍMACO, 2011: 2 *et seq.*).

A partir do processo de expansão de suas fronteiras, no século II a.C., os romanos, que tinham o Oriente helenístico como um de seus focos de conquista, se mostraram cada vez mais presentes na região oriental do Mediterrâneo. Logo após a vitória contra Aníbal, Roma já havia enviado forças militares e diplomáticas para atuarem nessa região. Inicialmente, isso se deu como uma forma de enfrentar Filipe V da Macedônia que havia apoiado Aníbal na guerra púnica. Obviamente que estes não estabeleceram relações políticas somente com este reino, direta ou indiretamente, passaram a atuar nessa região. Um exemplo disso é a interferência romana na invasão do Egito e de Chipre, em 168, por Antíoco IV, soberano selêucida. Segundo Mella, "o estilo diplomático foi claramente romano e o conteúdo da mensagem, notório e ameaçador: desocupar imediatamente o Egito e restituir Chipre ao verdadeiro proprietário" (MELLA, 1981: 360). Como Antíoco IV não desejava entrar em confronto com os romanos, preferiu desocupar as terras egípcias e restituir o seu domínio aos lágidas. Com o passar dos anos, os problemas dinásticos egípcios se misturaram aos interesses romanos na região (GONÇALVES, 2009: 143), sendo esta interferência romana nas questões internas do Egito constantes, o que transformou o reino aos poucos em uma espécie de protetorado romano até ser de fato anexado à República romana (HUZAR, 1988: 347).

Após a morte de Ptolomeu V Epifânio, em 180 a.C., assumiu o trono Ptolomeu VI Filométor. Porém, um desentendimento dinástico fez ascender ao poder Ptolomeu VIII Evérgeta II, mais conhecido como Ptolomeu Físcon. Esses dois governantes tornaram cada vez mais efetiva e constante a ação dos romanos na decisão dos interesses da coroa alexandrina. Qualquer desentendimento entre os dois significava um pedido de interferência aos senadores romanos na questão. Os tronos de Alexandria e de Chipre, nesse momento, se encontravam desestabilizados, pois ambos os irmãos permutavam entre si as coroas, dependendo da decisão de Roma. Até que, em 163 a.C., o Senado propôs a divisão da coroa egípcia em dois tronos: o do Egito/Chipre, cabendo a Ptolomeu VI, e o da Cirenaica, ficando para Ptolomeu VIII. Schwentzel aponta que essa divisão da coroa egípcia foi uma importante jogada política dos romanos, que assim punham o reino dos lágidas em uma posição mais enfraquecida que a anterior (SCHWENTZEL, 2009: 20), permitindo uma maior influência do Senado nas querelas ptolomaicas. Essa

aliança Egito-Roma era muito vantajosa para os romanos devido ao fato de as terras nilóticas serem grandes produtoras de cereais, tão necessários para a manutenção de um programa militar expansionista, como o que vinha sendo empreendido por estes.

Roma voltaria a estar envolvida na disputa dinástica dos egípcios no momento da morte de Ptolomeu VIII. Este último havia deixado dois testamentos: num nomeava os romanos como seus herdeiros, assim como fizera o rei de Pérgamo, Atala III, em 133 a.C., que deixara seu reino de herança para Roma; noutro, apontado como possivelmente falso por Mella (1981: 367), caberia a Cleópatra III, sua esposa, a escolha de quem seria o herdeiro do trono de Alexandria e Chipre, Ptolomeu IX Sóter II (conhecido como Latiro) ou Ptolomeu X Alexandre I, e a Ptolomeu Ápio legava o trono da Cirenaica. Ambos os irmãos não entraram em acordo quanto a quem deveria governar o Egito ou Chipre, provocando um novo enfraquecimento da coroa. A situação se agravou quando o Egito perdeu mais uma de suas áreas seculares de domínio, a Cirenaica, que fora legada aos romanos por Ptolomeu Ápio em seu testamento, em 96 a.C., sendo transformada em província e efetivamente ocupada por aqueles a partir de 74 a.C..

Mas o grande problema sucessório se deu em 80 a.C., quando morreu Ptolomeu IX. O trono se encontrava vazio, já que Ptolomeu X havia morrido em uma batalha, em 89 a.C., e Ptolomeu IX não tinha herdeiros legítimos. Assim, recorreu-se ao único herdeiro sanguíneo possível, Ptolomeu XI Alexandre II, filho de Ptolomeu X. No entanto, este governou poucos dias, pois, logo após assumir o trono, matou sua esposa, Cleópatra Berenice III, muito prestigiada pelos habitantes de Alexandria, sendo assim, linchado pelos mesmos.

A partir de então, a crise dinástica chegou ao seu ápice. Mas, obviamente, havia candidatos interessados em ocuparem a vaga de rei egípcio. Um deles era Cleópatra Selene, filha de Ptolomeu VI Filométor e rainha da Síria, que se julgava a única a poder assumir, em nome de seus filhos, o trono já que era a única com o sangue lágida. Contudo, Cleópatra Selene não era a melhor candidata, pois entregar o trono a ela significava unificar a coroa egípcia e a coroa selêucida em torno de uma única pessoa. Ao observar essa tentativa da rainha selêucida, o Senado romano procurou também entrar na disputa real tendo como base os testamentos de Ptolomeu VIII Evergeta II e Ptolomeu Ápio, os quais legavam o Egito à Roma e evitando que Cleópatra Selene tomasse a coroa. Entretanto, não foram os romanos quem ficaram com o trono de Alexandria. Os alexandrinos, temerosos com essa ameaça romana, decidiram colocar no poder dois filhos bastardos de Ptolomeu IX, um se tornando responsável pelo governo do Egito e outro pelo da ilha de Chipre.

Com isso, temos um rei no trono de Alexandria enfraquecido politicamente, já que não era um parente legítimo ligado a Ptolomeu Sóter e que fora posto no governo pelos alexandrinos como a melhor

opção a se evitar a anexação do Egito a Roma ou ao reino dos selêucidas. Desse modo, os egípcios conseguiram prorrogar em mais algumas décadas a sua efetiva dominação política pelos romanos.

Deste ponto em diante, nossa análise se concentrará no estudo dos contatos políticos travados entre os triúnviros romanos (César, Pompeu, Marco Antônio e Otaviano) e os últimos governantes da linhagem dos lágidas (Ptolomeu XII, Ptolomeu XIII e Cleópatra VII) no decorrer do século I a.C.. Tal destaque se dá pelo fato de observarmos que o estreitamento de tais laços políticos fez com que os interesses de um povo se misturassem com os do outro, provocando a participação pessoal de governantes egípcios no cenário político romano e de generais e banqueiros romanos junto à corte de Alexandria. Também acreditamos que os acontecimentos do século em questão sejam determinantes para a forma como o Egito se transformou e se figurou como província romana.

O ponto principal da política governamental de Ptolomeu XII Novo Dionísio concernia na compra de seu reconhecimento como rei do Egito perante aos romanos, já que não era visto como legítimo por estes por ser um filho bastardo colocado no poder pelo povo que temia o cumprimento do testamento de um dos Ptolomeus anteriores. Deste modo, foi com esse objetivo, o da compra de sua legitimidade, que Ptolomeu Aulete apoiou e ajudou militarmente Pompeu e financiou César em suas campanhas militares (MELLA, 1981: 370). Assim, o rei conseguia evitar/prorrogar a dominação do Egito, já que "a anexação do Egito estava sempre na ordem do dia em Roma" (SCHWENTZEL, 2009: 24). Porém, essa relação político-econômica com os estrangeiros repercutiu internamente no Egito de uma maneira não muito favorável ao monarca, pois, primeiramente, ao se aliar a Pompeu, Aulete acabou por abalar a pouca popularidade que tinha perante seus governados, pelo fato de o general romano ter sido o responsável por conquistar terras em nome da República romana que antigamente haviam pertencido aos soberanos lágidas, como é o caso da região da Celessíria. Com isso, o rei foi acusado de entregar aos romanos terras que já tinham sido dos egípcios, território o qual sempre esteve na pauta das desavenças e acordos políticos com os selêucidas durante os últimos séculos.

Um segundo ponto, que pode ser considerado como negativo a Ptolomeu XII, foi a resolução que ele deu para recuperar o, a beira da falência, erário egípcio, visto que os consecutivos empréstimos pegos pelo rei, muito deles juntos a banqueiros romanos, como é o caso de Rabírio Póstumo (que recebeu de Ptolomeu XII o cargo de *diocete*, ou seja, o comando das finanças do Egito, como garantia de que os empréstimos pegos pelo rei junto aos romanos fossem devidamente pagos), para o financiamento desses generais, eram superiores às arrecadações fiscais. Por mais abastado que fosse o erário egípcio, ele tinha um limite, o qual se esgotou, já que o Egito se encontrava em um processo de crise econômica desde o governo de Ptolomeu V Epifânio, quando este isentou os templos nativos dos impostos reais. Com isso, observamos uma medida fiscal de aumento dos impostos por parte do soberano e, conseqüentemente, um aumento da queda de sua popularidade junto aos nativos provocando o aumento das agitações sociais (MELLA, 1981: 370-372).

Mas a prática de financiamento empreendida por Ptolomeu Aulete obteve o resultado desejado por ele quando, em 59 a.C., César, cônsul na época, reconheceu junto ao Senado romano a sua legitimidade como monarca egípcio, através da concessão do título de 'amigo do povo romano' a Ptolomeu. Contudo, vemos que o rei do Egito não se tornara nada mais do que um mero cliente dos poderosos romanos. No trono estava um lágida, porém, este enfrentava uma forte crise econômica, um grande questionamento de seu poder por parte dos nativos e ainda estava preso aos romanos para a realização de alguns de seus poucos projetos políticos.

A sua relação com os romanos não se fecha somente nessa questão da legitimação de seu governo. Ptolomeu XII esteve muito próximo dos triúnviros romanos, principalmente Pompeu, que o recebeu em sua *vilae*, em 58 a.C., após ele se exilar em busca de apoio e proteção para poder voltar ao trono de Alexandria. O problema agora era a passividade apresentada pelo rei do Egito perante o cumprimento da *lex Clodia*, que estabelecia a conquista de Chipre pelos romanos. Ptolomeu Aulete nada fez para ajudar o irmão que acabou por se matar por não ver outra saída diante da invasão romana. Os alexandrinos se revoltaram diante da posição de seu rei e acabaram por expulsá-lo do reino. Mais uma das antigas possessões do reino dos lágidas passava para o domínio "do Senado e do povo romano", voltando a pertencer à coroa egípcia apenas em 47 a.C. quando César devolveu sua posse a Cleópatra. O Senado romano, em 55 a.C., decidiu que Ptolomeu deveria voltar para o Egito e assim enviou Aulo Gabínio, procônsul da Síria, para que tal medida fosse efetivada. Assim, Ptolomeu reassumiu o trono e permitiu que tropas romanas se instalassem nos arredores de Alexandria para realização de sua defesa (SCHWENTZEL, 2009: 26-28).

Quando Ptolomeu Aulete morreu, em 51 a.C., deixou em testamento o trono do Egito para Cleópatra VII Filopátor e Ptolomeu XIII Filopátor, seus dois filhos mais velhos, a primeira com 18 anos e o segundo com 13. Entretanto, os dois irmãos não tinham tantas afinidades, o que acabou provocando diversos confrontos entre ambos. Em uma dessas brigas, Cleópatra acabou sendo acusada de conspiração pelo conselho de ministros regentes de seu irmão (composto pelo eunuco Potino, o preceptor do rei, o estratego Áquila, comandante do exército, e Teodoto de Quios, o mestre de retórica do monarca), pois segundo eles, ela tinha como objetivo se livrar de Ptolomeu, o que a fez fugir do Egito.

A primeira grande questão imposta ao jovem rei egípcio diz respeito a quem apoiar na disputa romana, Pompeu ou César? A qual dos triúnviros se aliar, já que Ptolomeu Aulete financiou os dois? Isso se deu quando Pompeu, fugindo de César, após ser derrotado em Farsália, chegou ao litoral egípcio e pediu asilo ao rei alexandrino, visto que no passado havia abrigado seu pai em Roma e o ajudado em seus problemas dinásticos. A decisão tomada por Ptolomeu XIII, aconselhado por seus ministros, foi decisiva para a história romana e, de certo modo, também para a egípcia, pois o jovem monarca escolheu apoiar César e assim mandou matar Pompeu quando este houvesse aportado no Egito, dando um fim trágico ao triunvirato com o assassinato do general romano, em 48 a.C. (PLUTARCO, *Pompeu*, CVII-CX).

A ida de César ao Egito, logo após o assassinato de Pompeu, foi o momento oportuno para Cleópatra pedir ajuda ao general romano, para que este desse o seu parecer sobre a disputa existente no trono egípcio entre Ptolomeu XIII, seu irmão, e ela. César foi favorável a restauração de Cleópatra no poder, já que esta se encontrava 'foragida' devida a acusação de conspiração contra o rei, seguindo o testamento de Aulete. Ptolomeu XIII e seus ministros foram contrários a posição romana, o que fez insurgir em Alexandria uma guerra civil que foi vencida pelas tropas romanas a comando de César e tendo como conseqüências a morte dos ministros, do rei e, provavelmente, a destruição da famosa Biblioteca. Assim, Cleópatra retornou ao trono, ao qual logo em seguida associou seu irmão mais novo, Ptolomeu XIV, seguindo o costume faraônico. Porém, o mais importante dessa estadia de César no Egito foi o início do romance dele com a rainha. Um romance do qual nasceria a mais importante arma de Cleópatra no seu objetivo de construir um poderoso império governado por um lágida, Ptolomeu César, mais conhecido como Cesário.

A rainha lágida tinha, como nos aponta Rivero, uma grande meta política em sua vida: se tornar rainha de um grandioso império que reunisse as terras egípcias e romanas (aqui cabe lembrar que Roma detinha o domínio de áreas que outrora pertenceram aos ptolomaicos, como a Celessíria, a Cirenaica e Chipre). Ela era imbuída do ideal da reconstrução de um grandioso império como foi o de Ptolomeu III Evérgeta, o auge de sua dinastia (RIVERO, 2003: 95). Então, devemos ter em mente, que foi possivelmente com esse pensamento que ela se relacionou com os grandes generais romanos Julio César e Marco Antônio. Cleópatra sabia que o seu reino estava em xeque, pois a bacia do Mediterrâneo aos poucos estava caindo ao jugo romano e que caberia a ela promover o prolongamento de sua dinastia. Desse modo, devemos analisar a união entre ela e César e ela e Marco Antônio como um benefício mútuo, assim como foi a de Ptolomeu Aulete com Pompeu e César. Contudo, com Marco Antônio, Cleópatra tinha ainda mais um objetivo em jogo, a proteção dos direitos de Ptolomeu XV Cesário, filho de César, junto ao Senado romano.

César voltou para Roma em 46 a.C., onde recebeu do Senado diversas honrarias, dentre elas o título de *dictator perpetuus*, e assim, acumulou um grande poder político. A rainha egípcia pouco tempo depois também viajou para Roma ao seu encontro e ficou abrigada em sua casa. Porém, quem não se encontrava nem um pouco confortável com tal situação era o Senado romano, vendo Cleópatra como uma perigosa influência a César e conseqüentemente a República romana. Aos poucos os senadores viram César tomar atitudes parecidas com as de um monarca, o que não era desejável. Dessa forma, o medo de que o ditador romano centralizasse o

poder das magistraturas romanas em suas mãos fez alguns senadores tomarem uma atitude perigosa, assassiná-lo. Tal fato se deu no ano de 44 a.C. e provocou uma grande onda de agitações em Roma, primeiro quando da leitura do testamento de César que apontava a plebe urbana de Roma como uma de suas grandes herdeiras e, posteriormente, com a instauração de uma guerra civil visando o cumprimento da *lex Pedia*, com a caça dos assassinos de César, principalmente Cassio e Bruto, pelos dois herdeiros do ditador romano, Marco Antônio, considerado o herdeiro ideológico e que detinha grande prestígio em Roma, e Otaviano, o herdeiro familiar, já que era sobrinho-neto e filho adotivo por testamento. Em 42 a.C., na batalha de Filipos, os herdeiros de César obtiveram a importante vitória contra seus inimigos. Após este momento, o pacto estabelecido, em 43 a.C., entre Marco Antônio, Otaviano e Lépido, conhecido como o segundo triunvirato, foi reforçado e o poder e os territórios da República foram divididos entre os três com o objetivo de que o regime político fosse restabelecido. Cleópatra fugiu de Roma logo após a morte de César e se manteve neutra nessa briga romana a espera que algum desses generais a procurasse em busca de ajuda e foi justamente o que aconteceu quando Marco Antônio se tornou o chefe das províncias orientais, como constava no acordo do triunvirato.

Isso se inicia com o encontro entre Cleópatra e Marco Antônio, em 41 a.C., na cidade de Tarso, na Cilícia. Ele queria o apoio financeiro da rainha, enquanto ela queria o apoio de um poderoso romano para que os direitos de Cesário fossem garantidos, já que era herdeiro sanguíneo de César, apesar de isso ser irrelevante juridicamente em Roma, visto que ele não era filho nem de matrimônio legal nem de uma adoção. De fato, Cesário não havia sido nomeado no testamento de César (RIVERO, 2003: 99), diferente de Otaviano que era filho adotivo daquele. Porém, Marco Antônio e Cleópatra acabaram se envolvendo amorosamente e tendo um romance, o qual ficou sendo mal-visto pelo Senado romano, que temia mais uma vez a influência de Cleópatra sobre um de seus generais. No entanto, ao menos alguém em Roma achou muito proveitoso tal relacionamento, Otaviano, que acabou por utilizar tal ligação entre o rival e a lágida como um de seus pilares 'propagandístico' na sua disputa pelo poder republicano, pois ele sabia que a República não conseguiria ser reerguida como um dia fora e caberia a um astuto general centralizar os poderes das magistraturas e legitimar de algum modo o seu poder (CAZENAVE; AUGUET, 1995: 93). Desta maneira, a rainha egípcia passou a ser apresentada como um perigo ao *mos maiorum* romano, reforçando o temor dos mais conservadores. Seus costumes, segundo os autores antigos, poderiam arruinar os costumes romanos e imbuir Marco Antônio de um desejo de centralizar o poder em suas mãos através da constituição de um regime monárquico, como se observava no Oriente helenístico. Com esse romance, vemos mais uma vez como o trono egípcio se encontrava preso ao jogo de poder romano. Mais do que outrora, a relação entre a coroa egípcia e os magistrados romanos se estreitava. Como nunca antes visto, as decisões tomadas em Alexandria ou em Roma, se viam como decisivas para o outro lado.

Aqui cabe destacar alguns eventos que no bojo dessa relação entre os triúnviros acabaram por desestabilizá-la e dar a Otaviano alguns artifícios para utilização em sua campanha política. Quanto a Otaviano, temos as acusações de monopólio tanto das tropas de Sexto Pompeu, derrotado em 36 a.C., como o domínio sobre a península itálica. Com respeito a Marco Antônio, as críticas são: o casamento e a posterior separação entre Otávia, irmã de Otaviano, e Marco Antônio; a derrota das tropas de Marco Antônio na Partia contra o rei Fraortes e o triunfo realizado em Alexandria, após a vitória contra os armênios, governados pelo rei Artabaso, pelos soldados do triúnviro, em 34 a.C..

Também em 34 a.C., Otaviano teve a oportunidade perfeita para atacar seu rival quando este passou para as mãos de Cleópatra e de seus filhos todas as possessões romanas do Oriente, nas chamadas Doações de Alexandria, como nos apresenta com detalhes Plutarco (*Antônio*, LXXI). Para a rainha ptolomaica essa doação foi a concretização de um grande objetivo, o de reconquistar a grandiosidade dos primeiros reis de sua linhagem, pois agora o Egito possuía novamente todas as suas antigas regiões de domínio, a Cirenaica, a Celessíria e Chipre, além de toda a Mesopotâmia e a Ásia menor, sendo Cleópatra a rainha de tudo, já que seus filhos eram menores. Dessa maneira, o destino de Cesário estava garantido.

Em Roma, as doações de Alexandria não foram bem recebidas, pois Marco Antônio de uma única vez passou todas as províncias orientais, ou seja, metade das terras romanas para a monarquia helenística egípcia, mostrando estar influenciado pelo ideal monárquico e dominado pela rainha, como dizem alguns autores antigos. O que Otaviano buscou fazer, e no que foi bem sucedido, foi apontar que o modelo de restauração republicana que viria a ser adotado por Marco Antônio não seria um modelo 'natural', e sim, um retorno a uma dominação nos moldes estrangeiros, com supressão de toda a liberdade existente na República. Entretanto, como expõe Schwentzel, mesmo que Marco Antônio possa ter assumido algumas características de monarca, sobretudo no campo religioso com sua associação a Baco, o mesmo não o fez com os símbolos de poder, visto que ele não atribuiu a si o título de rei. As moedas que ele e Cleópatra cunharam juntos e mesmo as dele sozinho são bons exemplos disso, pois sua efígie é completamente desprovida de elementos de realeza como o diadema, que é presente na imagem da rainha egípcia (SCHWENTZEL, 2009: 78-81). Contudo, podemos pensar que ele também buscou através das moedas maquiar suas ações no Oriente, não se utilizando de elementos monárquicos com o intuito de não dar motivos para críticas em Roma.

Porém, a cartada final se deu quando este teve acesso ao testamento de Marco Antônio que estava depositado junto das vestais em Roma e o leu perante o Senado, sendo esta, segundo Suetônio, a causa do rompimento da fraca ligação entre os dois triúnviros. O Senado declarou

Marco Antônio como inimigo do povo romano e decretou guerra a Cleópatra (SUETÔNIO, *Augusto*, XVII). Nesse testamento, Marco Antônio ainda determinava que o seu corpo fosse sepultado em Alexandria, mesmo caso tivesse morrido em Roma, algo que provocou uma grande ira junto aos romanos (PLUTARCO, *Antônio*, LXXVI).

A partir disso, começaram as preparações para o confronto militar entre os dois herdeiros de César. Otaviano se pôs, como observamos através de suas palavras, como o representante do dito lado romano: "a Itália inteira fez, espontaneamente, um juramento de lealdade a mim e exigiu-me comandante da guerra que venci em *Actium*" (Res Gestae, V, 25). Marco Antônio tomou o outro lado e começou a se preparar para o confronto contra o seu inimigo, tendo o apoio da rainha lágida, o qual teve como lugar a região de *Actium*, na Grécia, no ano de 31 a.C..

A batalha do *Actium* se realizou inteiramente no mar, apesar de Marco Antônio saber que Otaviano tinha vantagens neste, pois suas naus eram mais leves que as egípcias e os seus soldados tinham uma boa experiência naval, adquirida na batalha entre Otaviano e Sexto Pompeu, em 36 a.C.. Durante o confronto, não havia como saber qual dos dois herdeiros de César seria o vencedor, no entanto, a sorte mudou de lugar quando Marco Antônio viu Cleópatra e suas naves saírem em fuga. Ele decidiu segui-las até o Egito.

Ao chegar ao Egito, ambos enviaram embaixadores a Otaviano, "ela pedindo o reino do Egito para seus filhos, e ele rogando que o deixasse viver em Atenas, como um particular, se César não quisesse que ele residisse no Egito" (PLUTARCO, *Antônio*, XCIV). Otaviano não se interessou pelos pedidos de Marco Antônio e disse a Cleópatra que nada lhe recusaria, contanto, que entregasse Marco Antônio a ele ou o matasse. No entanto, receando possíveis acontecimentos futuros, rumou para o Egito, via Síria. Nos arredores de Alexandria, encontrou Marco Antônio e alguns soldados que ainda restavam ao seu lado, mas não travou nenhum confronto contra ele.

Nesse período, Cleópatra, temerosa das ações de Marco Antônio, mandou lhe dizer que estava morta, o que acabou por gerar uma ação contrária, pois, ao saber disso, Marco Antônio se feriu, não gravemente, mas com o intuito de se matar. Ao saber que tudo era mentira, o general romano pediu para ser transportado até o túmulo construído por Cleópatra, no qual ela se encontrava escondida, e disse a ela, no momento em que morria, para que não lamentasse a mudança da Fortuna, visto "que então ele tinha sido vencido, não covardemente, mas com muito valor e coragem; ele que era romano, por um outro, também romano" (PLUTARCO, *Antônio*, C). Otaviano, vendo que o suicídio de Cleópatra parecia evidente, mandou Proculeio ao encontro da rainha com o desejo de evitar tal atitude, tendo este último

argumentado, como expõe Plutarco, de que Cleópatra estaria cometendo um crime contra si mesma e contra Otaviano, privando-o da ocasião de expor todo seu poder.

Otaviano chegou a Alexandria em 30 a.C., mas não a tempo de conseguir arrastar o seu principal troféu até Roma (SUETÔNIO, *Augusto*, XVII), pois Cleópatra, nos dizeres de Lévêque, preferiu "a mordedura das áspides ao carro do triunfo" (LÉVÊQUE, 1987: 41), ou seja, preferiu a picada de uma naja a entrar em Roma como uma prisioneira de guerra, onde, em 46 a.C., se apresentou como a rainha do Egito e a amante de César. Em uma cerimônia no Ginásio alexandrino, o general romano perdoou os egípcios pelos seus erros, quer dizer, por terem apoiado Marco Antônio, e assim efetivou a dominação do Egito pelos romanos (PLUTARCO, *Antônio*, CIII).

Apesar de Otaviano ter perdoado os egípcios mesmo tendo estes apoiado o casal Cleópatra e Marco Antônio, não devemos esquecer que o Egito era um importante produtor de cereais e que ir contra a população local poderia atrapalhar o processo de transformação do antigo reino dos lágidas em província romana. Outro ponto também que devemos ter em mente é que Otaviano tinha que procurar manter a fachada republicana, já que ele se dizia como o defensor das tradições, contra as quais se opunham, de acordo com sua 'propaganda', Cleópatra e Marco Antônio. Assim, ele deveria apresentar *pietas*, *virtus*, *iustitia* e *clementia*, qualidades dignas de um romano padrão (qualidades ressaltadas no escudo de ouro a ele dedicado e depositado na Curia Iulia quando da concessão do título de *Augustus* (Res Gestae, VI, 34)), o que podemos perceber a partir da forma como ele procedeu com relação aos egípcios. Otaviano apresentou, deste modo, para com os antigos súditos dos lágidas, uma postura idêntica a por si declarada, em sua *res gestae*: "Preferi conservar a destruir os povos estrangeiros a que se pôde, com a devida segurança, perdoar" (Res Gestae, I, 3). A forma como agiu contra seus inimigos após suas mortes, permitindo um funeral digno e segundo suas vontades, como nos mostra Suetônio (*Augusto*, XVII), também demonstra a atitude virtuosa que Otaviano buscava apresentar aos olhos dos romanos, sobretudo.

Quanto aos filhos de Cleópatra e Marco Antônio, os gêmeos Alexandre e Cleópatra e Ptolomeu, o general romano apresentou a mesma atitude 'virtuosa' que teve com os corpos do casal, entregando-os a sua irmã Otávia, que deles cuidou como seus filhos, como aponta Plutarco (*Antônio*, CIV). As exceções a tal ação virtuosa foram os tratamentos dados a Antilo, filho mais velho de Marco Antônio com Fúlvia, e Cesário, que após tentar fugir do Egito foi traído por seu preceptor e entregue a Otaviano, que o matou, assim como a Antilo.

"Anexei o Egito ao império do povo romano" (Res Gestae, V, 27). Assim Otaviano apresentou a sua conquista do Egito em sua *res gestae*, porém, a província do Egito, que foi, inicialmente, deixada ao

governo de Cornélio Galo, amigo de Otaviano, não adquiriu o *status* de uma simples província de Roma. Como expõe Donadoni, "o imperador reservou ciosamente a província do Egito à sua administração direta, negando ao Senado qualquer espécie de atribuição sobre ela", sendo o cargo de governador da província, *praefectus Aegyptum*, só ocupado apenas por um eqüestre nomeado pelo imperador, como era o caso de Galo (DONADONI, 1983: 205-206). Chegou até mesmo, como apresenta Tácito, a proibir a entrada na província dos senadores sem sua autorização (TÁCITO, *Anais*, II, 59). Possivelmente seu intuito era evitar que essa região, que viria a ser futuramente considerada um dos celeiros do Império, a qual possibilitou a sua ampla política de distribuição de trigo à plebe urbana e um afluxo de capital ao tesouro pessoal do príncipe, caísse nas mãos dos senadores como ocorreu com os demais *ager publicus*. Também estacionou três legiões no Egito para que estas mantivessem a ordem pública e acelerassem os trabalhos de reconstrução dos canais, parados durante os últimos anos e necessários para a produção agrícola (SUETÔNIO, *Augusto*, XVIII).

Ao retornar a Roma, Otaviano foi aclamado pelo povo. A República, segundo alguns, estava a salvo e a paz teria lugar, já que ele era o único senhor de Roma, estando Marco Antônio morto e tendo sido a maioria dos membros das antigas facções aristocráticas eliminados durante a guerra civil das últimas décadas. Otaviano soube se impor no cenário político romano, mas não com a supressão da *libertas*, e sim, com a sua superioridade na *auctoritas*, o que o punha acima dos senadores (Res Gestae, VI, 34). Ele, através de sua grande habilidade política, soube dotar Roma de um novo sistema político (ALFÖLDY, 1989: 109). Otaviano buscou criar um discurso que o apresentava como o restaurador da República e todas as suas ações, ao menos na aparência, visavam salientar essa intenção. Ele queria respeitar as formas tradicionais, embora estas estivessem praticamente vazias de conteúdo.

Considerações finais

Aquele que, influenciado pela Indústria Cultural e pelo senso comum, poderia ter anteriormente pensado que o primeiro contato entre os romanos e os egípcios havia se dado somente em fins do século I a.C., com a 'bela' Cleópatra, agora se sente um pouco perplexo ao observar que há muito mais elementos no meio dessa relação política do que imaginava. Somos muito facilmente seduzidos pelas encantadoras representações da rainha egípcia e de seus relacionamentos amorosos com o seu fim trágico, sem que todo o contexto político anterior e posterior a esse curto reinado seja levado em conta quando visualizamos tais imagens.

No entanto, a conquista do Egito por Otaviano se insere em um contexto muito mais amplo e complexo e representa muito mais do que apenas um simples apêndice da história romana, como nos é passado. Muito pouco nos é transmitido nas escolas ou nas produções literárias, acadêmicas ou não, e cinematográficas sobre os reis lágidas anteriores a Cleópatra e de que maneira ocorreram as interações desses com os magistrados romanos. Porém, não se tem como entender o modo como o Egito passou

para o domínio dos Césares sem ter em mente o processo de expansão territorial e de crise política romana, juntamente com as constantes querelas das dinastias herdeiras do Império de Alexandre, internamente e/ou entre elas. Representando este, desse modo, um período ímpar da história do Mediterrâneo, sendo sim decisivo tanto para a história romana quanto para a egípcia. Mas, não como pressupõem Martin (1995: 12-13) e Cazaneve & Auguet (1995: 95), com a supressão de um mundo helenístico por um mundo genuinamente romano.

A partir desse recuo temporal, observamos como estes dois povos já travavam contatos dessa natureza desde a virada do século III para o II a.C., mesmo que de uma forma mais limitada, e que tais políticas entre ambos devem ser entendidas dentro do quadro de equilíbrio das forças no Mediterrâneo oriental. Contudo, o caso egípcio se pôs como algo diferente dentro da lógica romana de anexação dessas áreas ao seu império territorial republicano, tanto por questões propriamente romanas, quanto por artimanhas utilizadas por governantes lágidas, sobretudo os dois últimos, Ptolomeu XII Aulete e Cleópatra VII Filopátor. Mesmo a conquista do Egito estando, a partir do início do século I a.C., na ordem do dia em Roma e na pauta de interesses dos generais romanos, os problemas egípcios acabaram por se misturar com os interesses romanos na região, o que mudou o rumo do que poderia ter sido uma comum vitória militar e anexação de uma área a SPQR em uma grande cena que acabou por servir como artimanha de legitimação do surgimento de uma nova forma de governo entre os romanos.

Referências bibliográficas

ALFÖLDY, Géza (1989), *A história social de Roma,* Lisboa, Presença.

BRAUDEL, Fernand (1982), *A longa duração*, In *História e Ciências Sociais*, Lisboa, Editorial Presença, p.7-70.

CAZENAVE, Michel; AUGUET, Roland (1995), *Os imperadores loucos: ensaio de mito-análise histórica*, Mem Martins, Inquérito.

CLÍMACO, Joana Campos (2011), A representação dos reis ptolomeus do Egito segundo a tradição clássica, *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*, p.1-18.

DONADONI, Sergio (1983), *O Egito sob dominação romana*, in G. Mokhtar *História Geral da África: África Antiga*, São Paulo, Ática/UNESCO, p. 179-203.

GONÇALVES, Ana Teresa. M. (2009), *Júlio César e Cleópatra na Obra História Romana de Dion Cássio*, in Fábio de Souza Lessa; Regina Maria da Cunha Bustamante orgs. *Dialogando com Clio*, Rio de Janeiro, Mauad, p. 141-154.

HUZAR, Eleanor G. (1988), *Augustus, heir of the Ptolemies*, in Hildegard Temporini ed., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., II., 10.1, p.343-382.

LÉVÊQUE, Pierre (1987), *O mundo helenístico*, Lisboa, Edições 70.

MARTIN, Paul M. (1990), *Antoine e Cléopâtre: la fin d'un rêve*, Bruxelles, Éditions Complexe.

MELLA, Federico A. Arborio (1981), *O Egito dos faraós: História, civilização, cultura*, São Paulo, Hemus.

PEREMANS, Willy; VAN'T DACK, Edmond. (1972), *Sur les rapports de Rome avec les Lagides*, in Hildegard Temporini ed., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., I, 1, p. 660-667.

PLUTARQUE (1973) *Pompée*, in *Vies*. Texte établi et traduit par Robert Flacelière et Emile Chambry, Tome VIII, Paris, Les Belles Lettres.

PLUTARQUE (1977), *Antoine*. In *Vies*. Texte établi et traduit par Robert Flacelière et Emile Chambry. Tome XIII. Paris: Les Belles Lettres, 1977.

AUGUSTO (2007), *Res Gestae Divi Augusti*, in *A Vida e os Feitos do Divino Augusto*/textos de Suetônio e Augusto, Trad. Matheus Trevizam; Antonio Martinez de Rezende, Belo Horizonte, Editora UFMG.

RIVERO, Pilar (2003), *A política externa de Cleópatra VII Filopátor*, in Pedro Paulo A. Funari org., *Amor, desejo e poder na Antiguidade: relações de gêneros e representações do feminino*, Campinas, Editora da Unicamp, p. 95-112.

SCHWENTZEL, Christian-Georges (2009), *Cleópatra*, Porto Alegre, L&PM.

SUETÔNIO (2007), *Vida do Divino Augusto*, in: A *Vida e os Feitos do Divino Augusto* / textos de Suetônio e Augusto, Trad. Matheus Trevizam; Paulo Sérgio Vasconcellos, Belo Horizonte, Editora UFMG.

TÁCITO (s/d), *Anais*, Rio de Janeiro, Edições de ouro.

Sobre o autor

Luiz Henrique Souza de Giacomo é graduado em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), instituição na qual efetuou a pesquisa, para obtenção do título de bacharel, sob orientação da professora Ludmilla Savry Almeida, que é parcialmente apresentada no artigo aqui publicado. Atualmente é mestrando em História Social pela Universidade de São Paulo (USP), sob orientação do professor Marcelo Rede.

Plêthos, 3, 1, 2013
www.historia.uff.br/revistaplethos
ISSN: 2236-5028

De Penélope a Ulisses: uma discussão acerca do amor e da originalidade em Ovídio

Silvio Wesley Rezende Bernal (UFBA)

Resumo: Através do presente artigo, faremos uma discussão a respeito da primeira carta do livro *Heroides* de Ovídio, *De Penélope a Ulisses,* observando quais as características típicas da literatura na Antiguidade, no que se diz respeito ao conceito de originalidade. Também discutiremos a respeito de como a temática do *amor* é tratada por Ovídio nas *Heroides* e no decorrer de sua obra. Finalizando este estudo, propõe-se um diálogo entre a carta proposta por Ovídio e o poema, contemporâneo nosso, intitulado *Penélope*, de Miryam Fraga.

Palavras-chave: Ovídio; amor; originalidade.

From Penelope to Ulysses: a discussion on love and originality in Ovid

Abstract: This article will discuss the first letter of the book Ovid's *Heroides*, from *Penelope to Ulysses*. The objective is to observe the typical characteristics of literature in antiquity in terms of originality. It will also discuss how the theme of *love* is treated by Ovid in the *Heroides* and throughout his work. Ending this study, we will present a dialogue between the proposed letter by Ovid to Penelope, in the contemporary poem entitled *Penelope*, by Miryam Fraga.

Keywords: Ovid; love; originality.

***

Introdução

Este escrito pretende realizar uma análise acerca da primeira carta do livro das *Heroides* de Ovídio, que trata de um possível relato *De Penélope a Ulisses*, em que ela conta sobre a aflição que passa durante o longo período em que o marido se encontrava retornando da guerra de Tróia , tendo seu regresso adiado devido à sucessão de fatos narrados por Homero na *Odisséia.*

Por tratar-se de uma obra escrita a partir de outra já existente, Ovídio nos permite discutir acerca da forma como eram vistas as "imitações" na Antiguidade, ou a chamada "*mimesis poética*", dialogando inclusive com obras de outros autores em que esse conceito se fazia presente e consigo mesmo, que, ao escrever as *Metamorfoses,* se apropria de mitos já existentes para narrar acerca das *formas mudadas em novos corpos*, *"In noua fert animus mutatas dicere formas Corpora*" (OVIDE, *Les Métamorphoses*, 1-2). Destaca-se aqui também a influência que esse conceito exerceu em diversas épocas da literatura, bem como pode ser encontrado, embora com maior raridade e com intuitos diversos, inclusive na sociedade contemporânea.

Sendo o amor o grande universo temático que tece os versos das *Heroídes*, observaremos de que maneira o sentimento é relatado por Ovídio na carta de Penélope, buscando retirar as possíveis representações a respeito do tema que se façam presentes no interior da obra, bem como, sempre que possível, analisaremos essas representações em comparação com outras obras do poeta, como *Arte de Amar e Amores,* textos em que a temática do amor também é recorrente.

Composta de cento e dezesseis versos, todos escritos em dísticos elegíacos, a carta de Penélope a Ulisses é um objeto de estudo agradabilíssimo, seja pela curiosidade que o universo das *Heroides* traz ao leitor, ou pela simples beleza da narrativa, que trata a respeito de um amor, quase religioso, que ela sente pelo marido ausente. A seguir, cada uma dessas perspectivas será mais bem analisada, com o objetivo de compreendermos um pouco melhor do que tratam as *Heroides*, em especial a carta nela presente, de "autoria" de Penélope, inclusive dialogando com uma espécie de "Heroide contemporânea", assinada por Miriam Fraga, de "autoria" da mesma Penélope, também destinada a Ulisses, só que com uma perspectiva deveras divergente.

Publius Ouidius Naso, ou simplesmente Ovídio, nasceu em Sulmona, um pequeno povoado próximo de Roma, no período de trânsito entre 43 - 42 a.C, tendo sido, desde pequeno, discípulo de grandes mestres como *Plotius Grippus*, *Aurelius Fuscus* e *Portius Latro*; tendo se tornado desde cedo amante das musas, mesmo que contra a vontade do pai, que julgava a carreira de escritor inútil, dizendo que o próprio Homero morrera indigente.

Ao contrário das previsões paternas, Ovídio se torna um cidadão realizado no auge de sua vida, tendo propriedades em sua terra natal e em Roma, tendo em seu círculo de amizades importantes personalidades, como Varrão e Higino, inclusive era personalidade cativa para o Imperador Augusto. O mesmo imperador que mais tarde o obriga a se exilar, não do país, mas da cidade de Roma, devido a motivos não especificados, entre eles estaria a obra *Arte de Amar,*

que retratava um lado promíscuo da nobreza, que Augusto, depois de anos de uma vida libertina, decide "jogar para baixo dos panos", em defesa dos bons costumes.

No que diz respeito às obras de sua autoria, não podemos assegurar cronologicamente a ordem de publicação delas, porém é provável que *Heroides*, conjunto de cartas de heroínas mitológicas para seus amantes ausentes, que será o foco de nossa análise mais adiante, tenha sido sua primeira publicação, por volta do ano 19 a.C.; três anos mais tarde, publica *Amores,* uma série de poemas eróticos dirigida a uma amante; por volta do ano 2 d.C., publica *Arte de Amar,* uma das causas de seu exílio. Essas três obras foram enumeradas inicialmente por possuírem uma temática em comum, o amor, que será também discutido, a partir da perspectiva ovidiana, nos versos da carta de Penélope a Ulisses do livro das *Heroides*. Ainda se destacam, como grandes escritos de Ovídio, o poema *As Metamorfoses* e o livro que escreve no exílio acerca das angústias de estar distante de Roma, conhecido como *Tristia*. Vem a falecer no ano 17 d.C. em Tomis, atual Constança, Romênia. Hoje, o país considera Ovídio o primeiro poeta romeno.

1. A literatura na Antiguidade

Como já foi dito, o foco principal desta análise será a carta de Penélope a Ulisses no livro das *Heroides* de Ovídio. Percebemos, pelos protagonistas desta carta, a referência às figuras principais da *Odisséia*, tratando-se de uma hipotética carta que a esposa apaixonada destinara ao marido enquanto buscava retornar a Ítaca. Este fato torna-se interessante para discutirmos acerca do conceito de originalidade e *mimeses* na Antiguidade, uma vez que, o que encontramos aqui, seria o que podemos chamar de releitura de uma obra já concebida. Para os antigos, o conceito de *mimesis* não estaria atrelado somente às obras de releitura, mas a toda forma de arte, vista como imitação. Porem, dois filósofos se destacam no estudo da arte em sua relação com o real: Platão e Aristóteles.

Platão, em *A República*, vai pensar a representação artística, principalmente aquelas produzidas no campo da literatura e da pintura, como fingimento, simulação, cópia degradada. Para ele o plano das ideias era considerado como a verdadeira realidade, portanto o objeto será visto com uma mera imitação do real e aquele que copia um objeto estará produzindo a cópia da cópia, afastada em três graus do plano das ideias. Este mesmo autor relaciona a *mimesis* a princípios morais, como algo moralmente degradado que deveria ser banido da República e, na intenção de atingir aos poetas da época, representados especialmente pela figura de Homero, Platão afirma que a arte é veneno que se alastra pelo corpo e corrompe.

Percebemos que Platão, em *A República*, capta, de maneira mais profunda que Aristóteles, na *Poética*, o estatuto transgressor da arte, mas em um sentido que contraria o entendimento original do autor, na medida em que Platão percebe o poder da arte de transformar o caráter e alterar o pensamento dos indivíduos. Numa perspectiva moderna, na apresentação do livro *A literatura em perigo*, Caio Meira, refletindo ou sobre as ideias de Todorov, atenta para a necessidade de se estabelecer uma relação da literatura com o mundo, com o real, com a vida, tendo esta como participante ativa da formação cultural do indivíduo, do cidadão. E mais adiante, o próprio Todorov, ao falar da literatura, afirma: "... a literatura amplia o nosso universo, incita-nos a imaginar outras maneiras de concebê-lo. (...) Ela nos proporciona sensações insubstituíveis que fazem o mundo real se tornar pleno de sentido e mais belo." (TODOROV, 2010: 23-24)

Aristóteles (*Poética*), ao falar de *mimesis*, diverge consideravelmente de Platão (*A República*) e traz a tona uma poética mais descritiva, que se baseia na observação do funcionamento dos elementos que compõem a obra concreta. Para ele, a *mimesis* mantém o estatuto de imitação, porém, se abstém de emitir um juízo de valor negativo da arte enquanto representação do real. Aristóteles introduz importantes conceitos que são utilizados até os dias de hoje pelos estudos literários, descrevendo a *mimesis* como construção e não reprodução da realidade e que está ligada ao verossímil, ou seja, o possível e o plausível dos acontecimentos. Da mesma forma, analisa o efeito catártico proporcionado pelo drama, que seria a expurgação dos demônios, a purificação da alma, proporcionado especificamente pela tragédia.

Se partirmos tanto do ponto de vista platônico quanto do aristotélico, perceberemos a literatura como imitação de algo já previamente existente. Sendo assim, através dela, seria possível, sem nenhum problema, imitar uma obra consagrada, de forma a torná-la diferente, a ponto de ser concebida como original pelo público geral.

É interessante ressaltar que, nesse momento histórico, a prática de narrativa clássica estava alinhada segundo um parâmetro em que a trama da composição literária era evidente desde o princípio, e o principal objeto de interesse, tanto do autor como do leitor, era a reescrita da obra, ou seja, as diferentes formas de contá-la e recontá-la (BETTINI, 2010). Temos aí umas das principais características que diferem a literatura clássica da nossa literatura moderna, que, pelo menos teoricamente, tem como base a *originalidade*.

Um dos fatores que justificam essa característica emulativa na literatura da antiguidade deve-se ao fato de a mesma ter como base o *mito*. Sendo assim, não se podiam criar novos mitos,

e sim dizê-los de outra forma, ou através de uma nova perspectiva. O próprio Ovídio é um ótimo exemplo no que diz respeito a releituras de mitos antigos, primeiramente por sua obra de maior expressão *As metamorfoses*, que consiste na narrativa de diversas histórias mitológicas acerca da criação e transformação do homem, que já se faziam presentes pelo conhecimento popular; a *originalidade* em Ovídio, e no mundo clássico de forma geral, se daria a partir da concepção estilística de sua obra, da beleza do enveredamento dos versos e da impressão e percepção por eles causadas. Já no que diz respeito às *Heroides*, Ovídio se apropria de passagens de relatos mitológicos para escrever sua obra a partir da perspectiva de mulheres (com exceção da carta de Páris a Helena), que, de alguma forma, foram abandonadas por seus amantes e não tiveram sua "voz" ouvida no chamado mito *original*.

O trabalho do poeta seria, então, o de buscar a superação do mito, atribuindo-lhe a própria originalidade. Assim como nos adverte Fonseca (1816 apud OLIVEIRA, 2000), especificando qual seria a posição de Horácio sobre por quais características um bom poeta deveria primar: "Isso mesmo quer Horácio que os poetas facão nos seus argumentos, que já outros descreverão, e que não sejão huns seus tradutores exactos copiando-os palavra por palavra. A boa imitação he huma contínua invenção (...) O que procura imitar bem, deve transformar-se pelo dizer assim, no seu modelo, que delle toma, torná-los próprios, mas sempre com algum distinto realce, e abrir mão daquelles, que não se podem melhorar". (FONSECA, 1816: 17 apud OLIVEIRA, 2000: 168). Fica claro na citação que a concepção de beleza dos antigos se encontrava em um padrão formal de composição literária, que consistia em inventar sem modificar em excesso o original.

Uma das hipóteses apontadas por Bettini (2010), em seu texto intitulado *As reescritas do mito*, seria de que, justamente pelo fato de a literatura clássica ter como um dos grandes fundamentos o "mito", esse só pode existir em sua essência a partir do momento em que é contado através de gerações. Isso fica mais evidente principalmente no que diz respeito à Antiguidade, período em que o gênero literário era mais oral do que escrito, e, sendo a oralidade uma forma mais apta à inserção de inovações, a literatura se tornava um objeto de variação de uma memória já pré-concebida. O mito nasce, poeticamente, de um desejo insustentável de se fazer ouvir uma voz que não é individual, mas que é coletiva. Assim, através das releituras dos mitos, era possível a manifestação de temas de caráter mais contemporâneo à época.

Sem dúvida, encontramos na escrita, e na reescrita, uma das maiores fontes de perpetuação dos mitos e das obras clássicas da Antiguidade, e devemos entender as releituras não

como plágios e sim como a busca pela perfeição literária, valor muito comum na Antiguidade. A originalidade estaria pautada justamente nas inovações realizadas no enredo das tramas, assim como faziam, por exemplo, Plauto e Terêncio, em suas adaptações (ou romanizações) de peças originalmente gregas, um trabalho que ia muito além de uma simples tradução: tratava-se de uma manutenção dos enredos através da reescrita, havendo casos em que se praticava a *contaminatio*, a junção de mais de um enredo numa única peça.

2. O amor em Ovídio

Ovídio ficou conhecido por ser um poeta que escreve em uma boa diversidade de universos temáticos, dentre esses o amor, que constitui uma importante marca em sua trajetória, tendo em três obras bastante conhecidas, *Arte de amar*, *Amores* e *Heroides*, as principais representações acerca do tema em sua obra.

Perceberemos uma pluralidade de representações acerca do que seria o amor para Ovídio no decorrer das três obras, mas basicamente perceberemos fatores como a vulnerabilidade e amabilidade da mulher em uma relação amorosa, sendo essa quase sempre a passiva no amor, o objeto do desejo, sempre servindo a seus amantes e buscando deles a correspondência do amor. Isso fica claro nas *Heroides*, em que as epístolas retratam o abandono das mulheres por parte de seus amados e o sofrimento da ausência que esse amor lhes causa; com exceção à carta de Penélope, que não chora pelo abandono do amado e sim pelo seu sumiço.

A mulher sempre será colocada em um plano inferior nos relacionamentos, tal como era na sociedade da época, tanto que sempre é possível que o homem encontre um novo e verdadeiro amor, inclusive superior ao primeiro, mas a mulher, essa fica sujeita aos caprichos do homem, principalmente quando o poeta faz alusão ao amor-sexo.

No livro *Amores*, Ovídio escreve elegias amorosas a Corina, nome fictício de uma mulher casada, que possivelmente tinha envolvimento com Ovídio, o qual não vê problemas na infidelidade conjugal, conquanto que seja em prol de um amor maior. Isso fica claro quando analisamos as passagens do livro em que o poeta e sua amante de toda maneira buscam ficar juntos e praticar o ato da traição, sendo possível de ser observada uma relação divergente entre amor e casamento: "À noite, é o teu marido que há de fechar-te; eu, entristecido e desfeito em lágrimas, até onde me for consentido, seguir-te-ei, até junto às portas cruéis. Beijos há de tomar-te, e já não apenas beijos ele há de tomar; o que a mim me dás furtivamente, coagida e de direito

lhe vais dar a ele; mas dá contrariada (podes bem fazê-lo) e com ar de quem é forçada; fiquem no silencio as palavras de ternura, que Vênus lhe seja malvada. Se os meus votos têm algum valor, desejo, até, que nenhum prazer ele tenha, se não, ao menos, que nenhum prazer tenhas tu." (OVÍDIO, *Amores*, 1.4 61-68).

Sendo assim, temos a caracterização de um amor furtivo, do poeta em relação à amante, que proporciona prazeres e alegrias, e de um amor imposto, como era comum à época, no caso de Corina e seu marido, a quem o poeta deseja que sequer a mesma sinta prazer ao se deitar com aquele que não ama.

No que diz respeito à *Arte de Amar*, teremos uma narrativa acerca de como se comportar em relação aos amores, relatando diversas caracterizações sobre as experiências amorosas e sexuais, o que acaba tornando o livro um dos motivos do exílio de Ovídio, pois trata de temas que começam a ser vistos como amorais pelo Imperador.

Muito ainda há para ser discutido acerca das representações da temática do amor em Ovídio e na própria Antiguidade. O que faremos a seguir será a análise mais aprofundada de uma dessas representações, no caso a de amor puro e duradouro, apresentado através da figura simbólica da fidelidade na Antiguidade, Penélope.

3. De Penélope a Ulisses, por Ovídio

A partir de agora nos focaremos melhor na análise dos elementos estéticos e nas representações literárias contidas dentro da carta *De Penélope a Ulisses*, no livro *Heroides* de Ovídio. Primeiramente vamos nos focar no tempo em que se passa esse escrito e na caracterização de cada um dos personagens centrais da carta.

Penélope é a esposa de Ulisses, que tem, na fidelidade conjugal, o motivo de sua grande fama, o que a coloca em um patamar célebre na literatura antiga. Durante os vinte anos em que o marido se encontra ausente, devido à Guerra de Tróia, ela lhe permanece fiel e espera ansiosa pelo seu retorno, inclusive inventando a interminável tela que deveria ser totalmente tecida antes que pudesse desposar novamente. Penélope se caracteriza por ser praticamente a única das mulheres dos heróis da guerra de Tróia a não sucumbir às tentações. Sua lenda é narrada principalmente na *Odisséia*, mas possui alguns relatos posteriores à obra homérica, como é o caso das *Heroides*. Quanto a Ulisses, reconhecemos em sua figura um dos maiores heróis da Antiguidade, com suas aventuras narradas por todo o livro da *Odisséia,* tendo inclusive superado

Aquiles, um dos participantes da Guerra de Tróia e o personagem principal e maior guerreiro da *Ilíada*, de Homero, configurando-se como um dos grandes sábios antigos (GRIMAL, 1997).

Embora a lenda de Penélope tenha sido bastante explorada na *Odisséia,* em nenhum momento a sua fala é retratada, ou seja, o que ela sentia pela ausência do marido, e os sofrimentos mais íntimos de sua alma. Entra então Ovídio, com as *Heroides*, e escolhe justamente Penélope para ser a primeira heroína a narrar suas aflições, talvez por se tratar de uma mulher cujo abandono não se dá devido à vontade do amante, e sim pelos infortúnios do destino, mas com certeza também por ter-se, na figura de Penélope, o maior valor "amoroso" de acordo com a Antiguidade, o da fidelidade conjugal da esposa, mesmo diante das maiores adversidades.

O tom da carta, como era de se esperar, é sempre saudosista, retratando Penélope como aquela que sofre com a ausência do marido, que busca, de qualquer forma, qualquer notícia do amado, ao mesmo tempo em que tenta evitar um novo matrimonio. "Ulisses, Quem endereça essa carta a ti, tão demorado, sou eu, tua Penélope. Por favor, não respondas por carta. Vem pessoalmente. Sem dúvida está arruinada Tróia, terra odiosa para as jovens gregas" (OVÍDIO, *Heroides*, 1-3).

Através da leitura desses versos, que correspondem aos três iniciais da carta, já podemos perceber a representação do amor e fidelidade de Penélope ao marido quase como uma devoção, sendo que ela vai se lamentar pela existência da cidade de Tróia, motivo que a afastara do marido, e rogar para que o mesmo responda sua aflição com a presença, e não através de carta. Teríamos aí a típica caracterização de Penélope como mulher devota ao marido.

Em seguida teremos algumas passagens onde nossa heroína de certa forma exalta suas qualidades de esposa dedicada, que sempre se preocupa com os perigos enfrentados pelo amado, e que de certa forma o auxilia em meio às adversidades. Isso fica mais claro com a citação dos seguintes versos: "Eu imaginava que os troianos haveriam de investir furiosos contra ti. Com a simples lembrança do nome de Heitor eu me empalidecia imediatamente" (OVÍDIO, *Heroides*, 13-16). "Enfim, qualquer que fosse o guerreiro que tivesse sucumbido no acampamento dos gregos, o coração de tua esposa amorosa ficava mais frio que o gelo" (OVÍDIO, *Heroides*, 21-23). "Mas um deus justo atendeu ao casto amor e Tróia foi reduzida a cinzas..." (OVÍDIO, *Heroides*, 24).

Assim percebe-se que a própria Penélope se importava em deixar claro o seu zelo pelo marido, inclusive colocando a pureza do sentimento deles como um dos motivos da vitória sobre os troianos, representação típica dos valores atribuídos a um amor dessa natureza. Porém Penélope retrata as vitórias nas guerras e os grandes feitos do marido como algo pequeno, em

relação à alegria que sua alma sentiria se este jamais tivesse partido, e reclama pela falta que o mesmo lhe faz, principalmente após ter findado a guerra: "E tu eras mais cauteloso e lembrado de mim! (OVÍDIO, *Heroides*, 44); "Mas, que interessa Tróia ter sido arrasada por teus braços e ser plano o que fora a muralha, se permaneço qual era enquanto persistia Tróia e continuo ininterruptamente afastada de meu marido" (OVÍDIO, *Heroides*, 49-52); "Apesar de vencedor, estás longe; nem me é licito saber a causa de tua demora ou em que terra tu, homem cruel, te escondes" (OVÍDIO, *Heroides*, 57-59).

A narrativa continua sempre enveredada pelo mesmo tom, o da saudade e incerteza acerca do destino do marido. A mulher relata ter enviado cartas a destinos possíveis do marido e não ter encontrado resposta, a retratar que a angústia começa a tomar ares de loucura, uma vez que a ausência, aliada à incerteza da localização e do destino do amante, não está possível de ser tolerada; inclusive pela possibilidade mais temida por ela, a de Ulisses *ter se enredado com outra.* Nessa passagem, Penélope deixa clara a intenção de querer de volta o marido, mas não somente fisicamente, e sim um marido apaixonado e saudoso da esposa: "Não sei o que temo, Louca, temo tudo e um horizonte imenso se abre às minhas preocupações.Todos os perigos que apresenta o mar ou que possa apresentar a terra, eu os reputo como causa de tua longa demora! Enquanto eu loucamente temo estas hipóteses, tu – o que seria um prazer para ti – podes estar enredado por um amor estranho. Talvez lhe contes quão rústica é a tua esposa que somente sabe fazer perfeitos tecidos de lã. Oxalá eu esteja enganada e este crime se desfaça em tênues virações e tu, livre para voltar, não queiras mais permanecer ausente". (OVÍDIO, *Heroides*, 72-79)

Quando a narrativa se encaminha para o final, percebemos novamente uma Penélope que busca retratar a pureza de seu sentimento e a angústia pela espera do marido, através das narrativas sobre as aflições e pressões que sofre de praticamente todos a seu redor para que se case novamente. Percebemos em Ovídio o mesmo retrato de Penélope tido por Homero na *Odisséia,* como símbolo da pureza, também da fidelidade conjugal, modelo estabelecido como parâmetro para se falar do que é ser uma "boa mulher", aquela devotada ao marido e aos filhos, zelosa do lar, mantenedora dos bons costumes e que não sucumbe a amantes, como a grande parte das esposas de outros homens da Guerra de Tróia. Podemos esboçar a partir daí como seria o ideal esperado pelo homem em relação à esposa na Antiguidade, mas sempre lembrando a importância de se ressaltar que, com raras exceções, as vozes que temos na literatura na Antiguidade são sempre masculinas, o que não pode ser desconsiderado em momento algum, mesmo quando tomamos por objeto de estudo uma personagem feminina, no caso das *Heroides*. "Meu pai Icário força-me a sair de um leito vazio e insiste em criticar os meus adiamentos

intermináveis. Que critique o quanto quiser! Sou tua e faço questão de ser chamada tua. Penélope será sempre esposa de Ulisses!" (OVÍDIO, *Heroides*, 80-84)

Nessa passagem, observamos a típica representação da mulher como posse do homem; inclusive a própria Penélope faz questão de dizer "*sou tua e faço questão de ser chamada de tua*"; e encerra sua carta da mesma maneira que iniciara a narrativa, rogando pela volta do marido o mais rápido possível, demonstrando sua fragilidade e a de seus únicos apoiadores contra a investida dos pretendentes, Telêmaco, seu filho e Laerte, o pai de Ulisses, de idade já avançada; retratando nessa passagem a força que o homem, como chefe de família, representava para ela e para a sociedade, sendo a mulher, mesmo quando muito forte, frágil diante do homem. "Laerte, incapaz para as armas, não pode manter o reino em meio aos inimigos. A Telêmaco, se viver, advirá uma resistência maior; mas por enquanto ele não pode ficar sem a proteção do pai. Eu já não tenho forças para expulsar do palácio os inimigos." (OVÍDIO, Heroides, 105-116)

4. Uma abordagem contemporânea, poema Penélope, por Myriam Fraga

Discutimos, até então, acerca das releituras do mito na Antiguidade, porém é interessante ressaltar que as recorrências ao mundo clássico são muito comuns na sociedade contemporânea, lugar em que as releituras, mesmo que em menor escala, ainda são utilizadas e reconhecidas pelo seu valor. Isso pode ser observado tanto no cinema, com a releitura de grandes clássicos que tratam a respeito de fatos mitológicos, como *Fúria de Titãs* ou *Tróia,* quanto na literatura, em que há a utilização, não da história mitológica completa, como era feito na Antiguidade, mas de personagens mitológicos que, como no caso da poesia de Fraga, representam algum setor da sociedade.

Faremos aqui uma rápida análise do poema intitulado *Penélope*, da escritora baiana Myriam Fraga, que utiliza de forma recorrente a figura mitológica de Penélope em sua poesia, entretanto, por não se tratar de nosso principal objeto de estudo neste escrito, nos deteremos apenas em um de seus poemas:

Penélope
Hoje desfiz o último ponto,
A trama do bordado.

No palácio deserto ladra
O cão.

Um sibilo de flechas
Devolve-me o passado.

Com os olhos da memória
Vejo o arco
Que se encurva,
A força que o distende.

Reconheço no silêncio
A paz que me faltava,
(No mármore da entrada
Agonizam os pretendentes).

O ciclo está completo
A espera acabada.

Quando Ulisses chegar
A sopa estará fria (FRAGA, 2008: 264).

Como ponto de partida para a análise, devemos levar em consideração o gênero em que o mito é retomado, a poesia, que é carregada de subjetividade e de múltiplas interpretações. O que me proponho a fazer aqui é colocar, mesmo que de maneira breve, uma possível leitura acerca das representações contidas no poema.

A voz poética se coloca, no poema, como a própria personagem, assim como Ovídio nas *Heroides*. O que vale destacar aqui é a "incorporação" de Penélope a partir de um viés feminino e, além disso, afastado em mais de dois mil anos do tempo do escritor romano, o que fortalece a caracterização do mito como algo recorrentemente contado.

Os primeiros versos nos levam diretamente às cenas da *Odisséia* em que Penélope tece sua interminável tela de espera a Ulisses, porém temos logo nossa expectativa quebrada quando ela diz: *Hoje terminei o último ponto*, cena que não pertence ao mito original; em que a mesma jamais disse ter terminado a "desculpa" pelo adiamento do novo casamento. Temos em seguida uma sequência de versos que nos remete à lembrança de Penélope em relação a Ulisses, uma lembrança advinda de uma memória resgatada. Pode-se inferir isso através das figuras do arco e da força, duas características ligadas ao herói. Portanto novamente temos a expectativa quebrada em relação ao mito original e em oposição à carta ovidiana, pois ela vem a dizer "Reconheço no

silêncio/ a paz que me faltava", em que percebemos a aceitação da ausência do marido (silêncio), reforçada pelos versos seguintes: "O ciclo está completo/ a espera acabada". Em relação a esse comportamento, vemos uma Penélope que dialoga muito mais com a contemporaneidade, visto que esta não se alonga por tempo indeterminado na espera de um marido, de que nem tem a certeza do retorno, ela segue sua vida; possui aqui uma representação não de infiel, mas de autônoma sobre a própria vida e sobre o sentimento. É outra Penélope, a de hoje, a que pode dizer: "Quando Ulisses chegar/ a sopa estará fria". Nossa *Penélope de Myriam* faz um alerta em relação à posição da mulher na modernidade, de alguém com vontade própria e que não vai deixar subjugar-se aos caprichos dos homens, que muito exigem, mas em muitos momentos tornam-se ausentes como Ulisses.

Considerações finais

Ao encerrarmos o estudo sobre a carta de Penélope a Ulisses escrita por Ovídio, levantamos diversas discussões a respeito do conceito de imitação e originalidade na Antiguidade, entendendo de que forma esses conceitos eram vistos em sua época e nos dias atuais. Sendo que, na a reescrita de uma obra consagrada era visto como algo desejável, uma vez que a literatura possuía como base o mito, esse só poderia sobreviver se fosse contado e recontado através dos tempos.

Na contemporaneidade não se vê da mesma maneira a imitação, ou reescrita de algo, sendo mais comum uma releitura de uma obra literária por meio de outro instrumento artístico, como cinema, teatro ou televisão; ou através de uma obra que possa inclusive se apropriar de outra existente, mas com traços marcantes daquilo que concebemos como *originalidade*.

Através da análise de poemas clássicos é possível perceber que eles não se abstinham de originalidade; a originalidade é que era apenas diferente da forma como a entendemos hoje. O novo para o homem antigo consistia em dizer de forma diferente algo já dito, de superar uma escrita e colocar ali seus traços individuais. Assim sendo, pode ser impossível a atribuição de maior ou menor valor a obras antigas.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES, *Poética*, in Eudoro de Souza (1966), Porto Alegre, Globo.

BETTINI, Maurizio (2010), *As reescritas do mito,* In CAVALLO, Gugliemo, *O espaço literário da Roma antiga,* Trad. Daniel Peluci Carrara, Fernanda Messeder Moura, Belo Horizonte, Tessitura.

FRAGA, Myrian (2008), *Poesia reunida*, Salvador, Assembléia Legislativa do estado da Bahia.

GRIMAL, Pierre (1997), *Dicionário da mitologia grega e romana***,** Trad. Victor Jabouille, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

OLIVEIRA, Emília M. Rocha (2000), A *arte poética de Horácio por Pedro José Fonseca,* Universidade de Aveiro – Práxis XXI.

OVIDE (2007), *Les Metamorphoses*, Paris, Les belles lettres.

OVÍDIO (2011), *Amores* & *Arte de amar*, Trad. Carlos Ascenso André, São Paulo, Penguin Classics Companhia das Letras.

OVÍDIO, *Heroides*, Edição utilizada: VERGNA, Walter (1975), *Heroides: a concepção do Amor em Roma através da obra de Ovídio*, Rio de Janeiro, Museu de Armas Ferreira da Cunha.

PLATÃO, *A República,* Edição utilizada: CORVISIERI, Enrico (1997), São Paulo, Editora Nova Cultural Ltda.

TODOROV, Tzevdan (2010), *A literatura em perigo,* Trad. Caio Meira, Rio de Janeiro, Difel.

Sobre o autor

Silvio Wesley Rezende Bernal é aluno de graduação de Letras Vernáculas na Universidade Federal da Bahia desde o semestre letivo de 2010.1, com grande interesse pelos estudos clássicos, principalmente ao que diz respeito à língua e literatura latina.

Plêthos, 3, 1, 2013
www.historia.uff.br/revistaplethos
ISSN: 2236-5028

Paisagens apocalípticas: duas interpretações cristãs sobre a entrada dos bárbaros na Hispania romana

Diego Schneider Martinez (NEMED; PPGHIS/UFPR)

Resumo: No ano de 409 tribos dos alanos, vândalos e suevos atravessaram os Pirineus e entraram no território da Hispânia Romana. Existem dois relatos de autores hispano-romanos e cristãos que foram contemporâneos a estes acontecimentos: um escrito por Orósio e o outro pelo bispo Idácio de Chaves. Cada descrição relata de maneira distinta o choque entre as culturas romana e germânica, porém ambas revelam a visão escatológica de seus autores, que relacionam o fim dos tempos ao fim do Império Romano.

Palavras-chave: Hispania; germanos; Império Romano.

Apocalyptic landscapes: two interpretations on the Barbarian entry in Roman Hispania

Abstract: During the year 409, the tribes of the Alans, Vandals and Suebi crossed the Pyrinees and entered the territories of the roman Hispania. There are two writings from hispano-roman Christian authors who were contemporary to the events: one by Orosius and another by the bishop Hydatius of Chaves. Each of them describes differently the clash between the roman and Germanic cultures, but both reveal the scatological vision the authors, relating the end of times to the end of the Roman Empire.

Keywords: Hispania; Germanic people; Roman Empire.

***

As ideias do presente artigo foram apresentadas originalmente na forma de comunicação durante o V Simpósio Nacional e Internacional de Estudos Celtas e Germânicos que aconteceu na Universidade Federal Fluminense nos dias 16 a 19 de outubro de 2012, sendo repensadas após as discussões ocorridas durante o evento e expandidas – já que o tempo é um fator extremamente limitante quando se trata de uma comunicação – para adequar-se ao formato de artigo.

Temos diante de nós duas descrições, ambas produzidas no século V por autores hispano-romanos seguidores do cristianismo niceno, dos acontecimentos de 409, que narram a entrada dos chamados "povos bárbaros" nos territórios da Hispânia Romana. Antes de as analisarmos detidamente, acreditamos ser necessário esclarecer alguns pontos importantes de nossa interpretação. O primeiro é o objetivo do presente trabalho, que não consiste em desvendar a "realidade" dos acontecimentos, nem tecer críticas aos nossos autores baseadas em uma suposta falta de precisão em suas narrações, mas sim compreender a visão de mundo destes autores e entender como ela influencia em suas descrições. O segundo está relacionado à utilização da palavra "bárbaros" para designar as populações que protagonizaram o evento narrado. Entendemos tal termo como uma invenção do mundo Greco-romano, carregado de um conteúdo pejorativo, baseado em uma noção de inferioridade e que alberga diversos grupos provenientes do outro lado das fronteiras do império de uma maneira generalizada e estereotipada sem levar em consideração as especificidades de cada grupo (GEARY, 1999). Porém, considerando o objetivo de nosso trabalho, consideramos a utilização desta palavra válida uma vez que ambos os autores analisados são de origem romana e viam estes grupos, provenientes de regiões além das fronteiras do Império, desta maneira pejorativa e generalizante – isso faz parte da visão de mundo e da própria definição de identidade de nossos autores. Por isso acreditamos que a utilização de qualquer outro termo, mesmo parecendo mais acertado para definir a situação destes grupos em si, acabaria de certa maneira afastando o trabalho de seu objetivo inicial.

Cabe também um breve comentário com relação aos acontecimentos, baseado em estudos contemporâneos. Alanos, suevos e vândalos (hasdingos e silingos) – lembrando que estes nomes se tratam de categorias definidas por autores de origem romana levam a uma falsa impressão de identidade fixa, não levando em consideração os constantes processos de etnogénese vivenciados por estes grupos (GEARY, 1999) – entraram na Hispânia no ano de 409, devendo tal episódio ser interpretado no marco do processo de regionalização e fragmentação do poder imperial no ocidente característico da Antiguidade Tardia, do qual os processos de usurpação são um dos efeitos mais visíveis (FRIGHETTO, 2007), e pelo controle da região disputado pelo poder central romano, representado pelo imperador Honório, e os partidários de Constantino III, que tinha sido aclamado pelos soldados da Britânia em 407 e controlava já boa parte da Gália (SANZ, 2005). O usurpador enviou seu filho Constante, nomeado César, para enfrentar os partidários da família teodosiana na Hispânia acompanhado de um experiente general chamado Gerôncio. Após sua vitória Constante retornara à corte de seu pai deixando

Gerôncio como responsável pela ocupação da região, junto de uma parte de seu exército. Algum tempo depois, Constante retorna para a Hispânia, acompanhado do general Justo para substituir Gerôncio no comando das tropas assentadas na região. Neste momento Gerôncio, sentindo-se ameaçado, acabou levantando-se em revolta contra seu imperador e aclamou a um de seus dependentes – Máximo – como novo imperador, gerando uma verdadeira usurpação dentro da usurpação. Já no primeiro combate ele obtêm uma considerável vitória sobre as tropas de seu antigo imperador e acaba por capturar e executar Constante. Em uma tentativa de garantir seu domínio sobre a região da Hispânia enquanto ele marchava em direção a Arles – sede do poder de Constantino III – acabou aliando-se aos grupos de alanos, suevos e vândalos, que tinham penetrado nos territórios imperiais através do Reno congelado em 406 e ocupavam a região da Aquitânia, convidando-os a atravessar os Pirineus. Enquanto Gerôncio sitiava Arles recebeu a notícia de que as tropas leais ao imperador Honório marchavam em direção à cidade sob comando do novo *magister militum* do imperador legítimo, Constâncio. Suas tropas acabaram por desertar e Gerôncio cometeu suicídio durante um motim de seus soldados. Enquanto isso, os cidadãos de Arles abriram as portas da cidade ao general legitimista, entregando a Constantino III e seus filhos, que acabaram sendo executados. Máximo despiu-se da púrpura e fugiu para viver entre os bárbaros. Constâncio lograva assim estabilizar em grande medida a situação ao eliminar os usurpadores e reconstruir a unidade do Império, porém as províncias da Hispânia nunca mais voltariam a estar totalmente sob controle do poder central romano (ARCE, 2005; DIAZ, 2007).

Preferimos não utilizar os termos "invasão" ou "migração" para caracterizar especificamente o episódio relativo a entrada destes grupos na Hispânia. A existência de um acordo prévio entre os grupos externos e uma das facções políticas relacionadas ao poder romano que disputavam o poder na região enfraquece a ideia de que os chamados bárbaros entraram nos territórios hispanos com um furor destruidor voltado para a aniquilação da "civilização" e imposição da "barbárie", assim como a hipótese deste movimento estar relacionado a uma causa agrária, tratando-se de busca por alimentos para a subsistência de estes grupos. Neste sentido reafirmamos a relação que este acontecimento tem com o processo de regionalização e fragmentação do poder imperial na fração ocidental do Império Romano (FRIGHETTO, 2012).

Passemos agora as descrições do acontecimento. A primeira delas foi escrita pelo presbítero hispano Orósio, proveniente de Braga, capital da província da Galaecia, e faz parte de suas "Histórias Contra os Pagãos", concluídas por volta do ano de 417. Este personagem tem

uma trajetória bastante interessante. Por volta de 414 ele deixou sua terra e viajou a Hipona, na África, para buscar conselho com o famoso bispo desta cidade, Agostinho, de como enfrentar o priscilianismo, doutrina considerada herética e que se fortalecia em sua província de origem (MARTINEZ CAVERO, 2002).

Neste momento o bispo de Hipona escrevia sua famosa obra "A Cidade de Deus", que tinha como um de seus objetivos principais defender o cristianismo contra as acusações de que sua religião era responsável pelas crises que o Império vinha sofrendo – especialmente pelo saque de Roma em 410 – por conta do abandono dos cultos ancestrais. Para apoiar sua obra, Agostinho pediu ao jovem presbítero que o visitara para criar um catálogo dos males ocorridos a humanidade no período anterior ao nascimento de Cristo, para desmistificar os tempos da República, idealizados pelos seguidores dos cultos tradicionais como a época mais feliz para os romanos em contrapartida aos difíceis tempos atuais, reforçando assim os argumentos do bispo de Hipona. Além disso, Agostinho acabou escolhendo a Orósio para outra importante missão: viajar a Belém, no Oriente, para encontrar-se com Jerônimo e reatar as relações entre ele e o bispo de Hipona, criando assim uma frente comum contra Pelágio, personagem considerado herético por ambos e que crescia em influência sobre a comunidade dos cristãos (MARTINEZ CAVERO, 2002).

Foi provavelmente durante esta estadia no Oriente que Orósio decidiu ir além do pedido de Agostinho de criar um catálogo de acontecimentos e redigir uma História Universal, certamente sob influência de Jerônimo (ZECCHINI, 2003). Sua obra manteria o caráter original de desmistificação dos tempos pagãos, porém a isso foi adicionada a comparação entre estes tempos e os tempos cristãos, e podemos afirmar que a tese central da obra é a afirmação de que os tempos cristãos são mais felizes do que os tempos pagãos, já que nos primeiros reina a paz, relacionada diretamente ao nascimento de Cristo e sua sincronia com o principado de Augusto como ponto de inflexão, enquanto nos segundos somente havia guerras e desgraças em geral (MARTINEZ CAVERO, 1990).

Pouco mais sabemos sobre a vida de Orósio. Ele retornou a Hipona onde terminou de redigir sua obra, que provavelmente não foi muito bem recebida por Agostinho que guarda total silêncio sobre ela em suas obras posteriores. Acredita-se que depois disso, o presbítero hispano tenha morrido no mar em uma tentativa frustrada de retornar a sua terra natal.

A descrição da entrada dos bárbaros nas províncias hispanas se inicia quando os soldados "honoríacos" a mando de Gerôncio abrem os passos pirenaicos e juntam-se aos bárbaros que os

atravessam, e logo Orósio cita as ações de rapina perpetradas pelos incursores caracterizando-as como sangrentas e cruéis (*Hist.* 7, 40, 10: haciendo de vez en cuando importantes y sangrientas correrías, permanecen como dueños (...) una vez que hicieran crueles tallas de bienes y personas). Porém, este não é o ponto em que o presbítero hispano focaliza sua interpretação dos acontecimentos. De maneira que a princípio pode parecer um tanto surpreendente se considerarmos que o autor é um hispano narrando a ruína de sua própria terra natal, Orósio minimiza o impacto do ingresso dos bárbaros na Hispania ao longo do capítulo 7.41, utilizando-se de três tipos de argumentos.

O primeiro argumento utilizado é que os hispanos já estavam acostumados com este tipo de situação, pois haviam sofrido situações parecidas durante os dois séculos que duraram a conquista romana da Península – durante os séculos II e I a.C. – e durante a suposta invasão de germanos ocorrida durante o reinado de Galieno, no conturbado século III (*Hist.* 7, 41, 2: en verdad que no se trata de nada nuevo, ya que (...) los hispanos han sufrido de manos de los bárbaros lo que sufrieron durante doscientos años en manos de los romanos, y lo que aguantaron incluso, en la época del emperador Galieno, durante casi doce años una invasión de los germanos)

O segundo argumento é de caráter apologético-cristão, considerando a entrada dos bárbaros nos territórios imperiais como um castigo justo contra a humanidade pecadora, especialmente direcionado àqueles que ainda não se converteram ao cristianismo, já que os cristãos conheciam a si mesmos e seus pecados e por isso seriam capazes de entender – e até achar pequeno – o castigo recebido (*Hist.* 7, 41, 3: ¿quien que se conozca a si mismo, sus actos y sus pensamientos y tema a Dios no confesará que los sufrimientos que recibe son justos, incluso pequeños?); enquanto aqueles considerados "pagãos" pelo autor não seriam capazes agüentar a punição recebida por acreditar que ela era injusta (*Hist.* 7, 41, 3: Y si no se conoce a si mismo y no teme a Dios, ¿como puede aguantar esos castigos (...) que para el no son justos?) , e por não acreditarem nas palavras do evangelho seriam considerados rebeldes e por isso destruídos pela ira divina (*Hist* 7, 41, 6: Pero los que, como rebeldes, no creyeron en el evangelio (...) fueron alcanzados y aplastados justamente por esta ira).

O terceiro argumento está relacionado com as próprias ações levadas a cabo pelos bárbaros. Orósio atesta a existência de grupos que poderiam servir como mercenários, ajudantes e protetores, escoltando todos aqueles que desejavam deixar a região, oferecendo-se voluntariamente a este serviço cobrando apenas uma pequena taxa ao invés de matar os cidadãos

e permanecer com todos os bens deles (*Hist.* 7, 41, 4-5: Todo aquel que quisiera huir y marcharse de Hispana, pudiese servirse de los propios bárbaros como mercenarios ayudantes y defensores Los propios bárbaros se ofrecían entonces voluntariamente para ello). Além disso, depois de algum tempo de agitação os próprios bárbaros teriam decidido baixar suas armas, dedicar-se a agricultura e respeitar os romanos como amigos e aliados (*Hist*, 7, 41, 7: Inmediatamente despues de estos hechos, los bárbaros, despreciando las armas, se dedicaron a la agricultura y respetan a los romanos como aliados y amigos), chegando um ponto que muitos cidadãos preferiram viver em meio aos bárbaros com pobreza do que ter que agüentar as pesadas tributações exigidas pelos oficiais a serviço do Império (*Hist*, 7, 41, 7: hay algunos ciudadanos romanos que prefieren soportar libertad con pobreza entre los bárbaros que preocupación por tributos entre los romanos). Seriam estes "bárbaros" tão bárbaros assim?

Esta atitude de Orósio deixa de nos parecer tão surpreendente quando lembramos o objetivo principal de sua obra, já citado, que era demonstrar que os tempos em que ele vivia – os tempos cristãos – eram mais felizes que os tempos anteriores ao nascimento de cristo (Hist. 1, prol, 14: He comprobado que los tiempos pasados no solo fueron tan opresores como estos actuales, sino que aquellos fueron tanto más atrozmente desgraciados cuanto más alejados estaban de la medicina de la auténtica religión), além de sua intenção de legitimar os imperadores da dinastia teodosiana criando uma imagem positivamente idealizada deles e de seus períodos de governo, caracterizando-os como o ideal de imperador cristão (MARTINEZ, 2011). A isto ainda se soma o fato de que Orósio escreveu sua obra em um período que a situação do Império parecia tender a uma estabilização, após as inúmeras vitórias alcançadas por Constâncio – principal general do imperador Honório – contra vários usurpadores e o pacto fechado por ele com os godos comandados por Vália – selado com a devolução de Gala Placídia, irmã do imperador que havia sido capturada em 410 – para uma tentativa de reconquista da Hispânia. A situação já não parecia tão calamitosa quanto já tinha estado. Já a obra de Idácio não reflete este otimismo.

Idácio escreveu sua Crônica por volta do ano de 469 – ano nos quais são narrados os últimos acontecimentos nela presentes – estando ele já em idade avançada. As poucas informações que sabemos acerca de sua vida, são retiradas de sua própria obra. Acredita-se que ele tenha nascido por volta do ano de 395, na cidade de Lemica, e que ainda muito jovem, por volta de 407, viajou ao oriente onde se encontrou com alguns ilustres cristãos de seu tempo, especialmente Jerônimo. Por volta do ano de 416 deve ter iniciado sua carreira eclesiástica, e sabemos que no ano de 430 já havia sido nomeado como bispo da cidade de Chaves. Sua obra

não demonstra uma intencionalidade tão explícita como no caso das Histórias de Orósio, apesar de ser bastante clara sua intenção de defender o cristianismo niceno frente as heresias, em especial o priscilianismo, e a romanidade frente a barbárie. Idácio escreve sua Crônica como uma continuação da crônica de Eusébio de Cesaréia, traduzida do grego ao latim e expandida por Jerônimo (CAMPOS, 1984).

Referindo-se diretamente à entrada dos bárbaros na Hispânia, o bispo de Chaves localiza este acontecimento em sua entrada relativa ao XV ano de reinado de Honório, precisamente no ano de 409, numa terça-feira, podendo ser ela o dia 28 de setembro ou 12 de outubro. Na entrada relativa ao ano seguinte, Idácio faz sua descrição dos efeitos da presença dos bárbaros na Península Ibérica, criando uma verdadeira paisagem apocalíptica desta situação. Citamos o trecho na íntegra:

> Los Bárbaros que habían entrado en las Españas, devastan y asesinan en calidad de enemigos. La peste por su parte cumple no menos activamente su papel devastador.
>
> Con el desenfreno devastador de los Bárbaros por las Españas y mientras se enseñan a la vez el mal de la peste, el tiránico recaudador y va arrebatando las riquezas y bienes guardados en las ciudades, y los soldados las agotan; se extiende hambre cruel, hasta el extremo de que los hombres comen carne humana obligados por el hambre, incluso madres comen los cuerpos de sus hijos muertos o cocidos por elas. Las bestias acostumbradas a los cadáveres de los muertos por la espada, el hambre o la peste, acaban com los hombres más fuertes, y cebadas com sus carnes se lanzan a la destrucción de la raza humana. Y Así como las cuatro plagas, de la espada, del hambre, de la peste, de las fieras, que se enseñan por todo el orbe, se cimplen las predicciones anunciadas por el Señor por médio de sus profetas (Hyd. Chron. 220-224).

Como podemos perceber, os incursores são qualificados como inimigos dotados de uma capacidade desenfreada de destruição e assassinato dos cidadãos romanos da região. Ao lado do bárbaro propriamente dito, são colocados outros fatores que compõe este quadro: o arrecadador de impostos que esgota os recursos das cidades para sustentar os soldados – a utilização do termo "tirânico" pode não estar relacionado a forma que os impostos são cobrados, mas talvez ao imperador que eles podem estar relacionados, entendidos como usurpadores, Constantino III

ou Máximo, até porque como sabemos já não havia uma guarnição efetiva de soldados leais ao poder central romano assentada na Hispânia – a peste que também é caracterizada como devastadora, a fome em níveis tão assustadores que leva a mães cozinharem seus próprios filhos, e finalmente as bestas selvagens que antes atacavam somente aqueles que já estavam debilitados, mas neste momento atacam até os mais fortes entre os homens. Percebe-se claramente um exagero por parte do autor em vários pontos de sua descrição, porém devemos entender tais exageros como uma parte do entendimento, e também como conseqüência, da entrada dos bárbaros na Hispânia. A mudança de atitude dos bárbaros, que aparece na entrada referente ao ano XVII do reinado de Honório, passando da belicosidade ao estabelecimento da paz e seu assentamento nas províncias hispânicas, na Crônica de Idácio, tem pouca relação com a natureza ou mesmo com a iniciativa destes povos, mas está relacionado com um momento de misericórdia divina (Hyd. Chron. 241-246: (..) los bárbaros se mueven por la misericordia del Señor a establecer la paz).

No momento que escreve Idácio, a província na qual ele vive – a Galaecia – encontra-se em uma situação bastante delicada, estando ocupada pelos suevos que, segundo o próprio cronista, não respeitam os pactos firmados com a aristocracia local e geram disputas com a população hispano-romana pelo controle da região. A falta de capacidade do poder central romano em intervir nesta situação somente aumenta a visão pessimista de Idácio. A associação da entrada dos bárbaros na Hispânia com as quatro pragas citadas na Bíblia: a espada, associada aos bárbaros e aos soldados, a fome, a peste e as feras é uma referência direta ao Apocalipse de São João (Apoc 6, 8: "Olhei, e vi um cavalo desbotado, e aquele que o montava chamava-se 'Morte', e seguia-o o Averno. Ao seu poder foi entregue a quarta parte da terra, para fazer matança pela espada, pela fome, pela peste e por meio das mordidas de animais selvagens"), estão relacionadas ao quarto cavaleiro do Apocalipse, a Morte, demonstram – pelo menos retoricamente – a crença de Idácio em que o mundo está chegando a seu fim, sendo que a ação dos chamados bárbaros é bastante significativa para que isto se concretize, uma vez que o processo descrito no Apocalipse já está em curso.

O que faz dois autores provenientes da mesma região, a Galaecia, seguidores da mesma religião, o cristianismo niceno, terem interpretações tão distintas de um mesmo acontecimento que ambos, em certo grau, provavelmente presenciaram? Curiosamente, tendemos a afirmar que foi inclusive a interpretação de um mesmo pensamento, porém lido à luz de contextos políticos distintos, que desencadeou esta interpretação. Sabemos que alguns meses antes da conclusão da redação de sua obra, Orósio esteve junto a Jerônimo em Belém, e acreditamos que foi

influenciado por ele. No prefácio à tradução da Crônica de Eusébio, Jerônimo explicita a necessidade de escrita de uma obra histórica mais ampla que cubra seu tempo presente (Hyer. Chron, I, Pref, 3: Content to end here, I have reserved the remaining period, that of Gratianus and Theodosius, for a wider historical survey) – tarefa nunca levada a cabo por ele. Acreditamos que desta maneira Jerônimo tenha transferido sua responsabilidade à Orósio, influenciando-o a criar uma verdadeira História ao invés de um catálogo de acontecimentos, conforme havia sido pedido por Agostinho (Hist. I, Pref, 1: He obedecido tus mandatos, bienaventurado Padre Agustín (...); 10: me ordenaste, pues, que de todos los registros de anales que puedan tenerse en el momento presente, expusiera, en capítulos sistemáticos y breves de un libro, todo lo que encontrase) . Sabemos também que Idácio esteve na presença de Jerônimo, e que, apesar de ser provavelmente demasiado jovem para que tenha discutido alguma questão profunda com o presbítero de Belém, tal fato o deve ter incentivado a conhecer sua obra, já que Idácio se coloca como um continuador da crônica traduzida por Jerônimo. Acreditamos que o fio condutor que liga as duas interpretações é a noção de a Teoria dos Quatro Reinos Universais, defendida pelo presbítero de Belém.

A ideia de transmissão de um poder universal entre um reino e outro aparece pela primeira vez na historiografia grega, mais precisamente na obra de Heródoto. Após as conquistas de Alexandre, durante o período helenístico, acaba ocorrendo uma interação cultural entre os gregos sucessores deste rei que se tornaram as elites de várias regiões do Oriente com os judeus que viviam na Palestina, que acabaram incorporando e reinterpretando esta ideia adicionando a ela um caráter profético, sendo esta interpretação plasmada no livro de Daniel, presente no Antigo Testamento da Bíblia, escrito provavelmente entre os séculos III e II a.C. (MOMIGLIANO, 1992). Deste texto partiram várias interpretações cristãs desta teoria como vemos em Minucio Felix e em Lactâncio no século III, até a interpretação de Jerônimo que se tornaria canônica no início do século V, em seu Comentário sobre o Livro de Daniel (SANCHEZ SALOR, 1986). Neste texto, o presbítero de Belém coloca a sucessão do poder universal começando com a Babilônia, passando para a Pérsia, seguida da Macedônia e finalmente Roma, que seria o último dos Impérios e por isso deveria sobreviver até o final dos tempos (ZECCHINI, 2003: 319). Orósio aplica diretamente esta noção herdada de Jerônimo, fazendo apenas algumas adaptações – adicionando pontos cardeais aos impérios e substituindo a Pérsia por Cartago – sendo esta a principal estrutura sobre a qual sua obra está desenvolvida. Idácio não aplica esta ideia de maneira tão direta, o que seria inviável por conta do lapso cronológico tratado pelo bispo de Chaves, que compreendia um período demasiado pequeno

para que ela fosse aplicada em sua totalidade – mas isso não impede que ela exerça uma grande influência na interpretação que seu autor faz do desenvolvimento dos acontecimentos narrados em sua obra e de seu presente.

Desta maneira, podemos concluir então que a aplicação do pensamento de Jerônimo é fundamental para entendermos as interpretações de Orósio e de Idácio sobre seus presentes, especialmente em relação à crise narrada por ambos: a entrada dos bárbaros em território hispano, e em última instancia a sobrevivência do Império Romano. O presbítero oriundo de Braga acreditava que ainda não estava chegando o fim do Império Romano. A tendência apresentada é que crises que estavam sendo sofridas seriam superadas, considerando que o Império ainda deveria ter uma larga sobrevida – a partir do raciocínio de Jerônimo – para sobreviver até o fim dos tempos, os qual não há nenhuma referência de sua aproximação. Já Idácio acreditava o contrário. Para ele o Império já não tinha mais forças para combater seus inimigos, que já ocupavam boa parte de seu território, e estava passava por um período de fragilidade do qual provavelmente nunca se recuperaria, ou seja, era apenas uma questão de pouco tempo para que o Império – que já estava desmoronando – fosse destruído. Aplicando o pensamento de Jerônimo então, para o Bispo de Chaves, o juízo final se aproximava junto com o desmembramento do Império Romano.

Referências bibliográficas

IDACIO; CAMPOS, J. trad. (1984), *Cronicon*, Salamanca, Ediciones Calasancias.

ORÓSIO; SÁNCHEZ SALOR, E. trad., (1982) *Historias*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos.

ARCE, J (2007), *Barbaros y Romanos en Hispania*, Madrid, Marcial Pons

DIAZ, P.; MARTÍNEZ, C.; SANZ, J. (2007), *Hispania Tardoantigua y Visigoda*, Madrid, Istimo.

ESCRIBANO, M. V. (2000), Usurpación y defensa de las Hispanias. Dídimo y Veriniano (408). *Gerión*, 18.

FRIGHETTO, R. (2007), Algunas concideraciones sobre las construcciones teóricas de la centralización del poder político en la Antiguedad Tardia: Cristianismo, tradicion y poder imperial, in P. Corti; J. L. Widow; R. Moreno, *Historia entre el pesimismo y la esperanza*, Viña del Mar, Altazor.

FRIGHETTO, R. (2012), *Antiguidade Tardia. Roma e as monarquias romano-bárbaras em uma época de transformações (Séculos II-VIII)*, Curitiba, Juruá.

GEARY, P. (2001), Barbarians and ethnicity, in G. W. Bowersock; P. Brown; O. Grabar, *Interpreting Late Antoquity. Essays on the Postclassical World,* Cambridge, Harvard University Press.

LORING, I.; PEREZ; FUENTES, P. (2007), Hispania Tardorromana y Visigoda, Madrid, Sintesis

MARTINEZ CAVERO, P. (1990), Los argumentos de Orosio en la Polémica pagano-cristiana, *Antiguedad y Cristianismo*, 7.

MARTINEZ CAVERO, P. (2002), El Piensamento Histórico y Antropologico de Orosio, *Antiguedad y Cristianismo*, 19.

MARTINEZ CAVERO, P.; BELTRÁN CORBALÁN, D. (1995), Aproximación al Concepto de Tiempo em Orosio, *Antiguedad y Cristianismo*, 12.

MARTINEZ, D. (2011), *Usurpação e Legitimação nas Historiae adversus Paganos de Orósio*. Monografia de conclusão de curso de graduação, Universidade Federal do Paraná.

MOMIGLIANO, A. (2012), *Essays in Ancient and Modern Historiography,* Chicago, Chicago University Press.

MOMIGLIANO, A. (1992), *De Paganos, Judíos y Cristianos*, Madrid, Fondo de Cultura Economica de España.

MOMIGLIANO, A. (1994), *Essays in Ancient and Modern Judaism*, Chicago, Chicago University Press.

SÁNCHEZ SALOR, Eustaquio. org. (1986), *Polémica entre paganos y cristianos*, Madrid, Akal.

SANZ, J. (2005), Usurpaciones em Britania (406-407), *Gerion*, Vol. 23, 1.

ZECCHINI, G. (2003), Latin Historiography: Jerome, Orosius and the Western Chronicles, in = G. Marasco, *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity,* Leiden, Brill.

Sobre o autor

Diego Schneider Martinez é graduado em História pela Universidade Federal do Paraná e mestrando no Programa de Pós-Graduação em História da mesma instituição, orientado pelo Prof. Dr. Renan Frighetto. É membro do Núcleo de Estudos Mediterrânicos. Atua principalmente nos campos da História Política e da História da Historiografia, com foco no desenvolvimento do pensamento cristão na Antiguidade Tardia.

Plêthos, 3, 1, 2013
www.historia.uff.br/revistaplethos
ISSN: 2236-5028

Os Armoriais Avisinos do Século XVI

Franklin Maciel Tavares Filho(UFF)

Resumo: O século XVI, no que tange ao contexto heráldico lusitano, tem sido tratado por heraldistas como o "Período dos Grandes Armoriais ou da Iluminura", com base na iniciativa dos monarcas avisinos de incumbir os reis de armas, sob suas ordens, de preparar livros onde se registrassem todos os brasões existentes, ou parte deles, e aqueles que viessem a ser concedidos. O Livro do Armeiro-Mor, produzido em 1509, é um códice em pergaminho, com ricas iluminuras, sendo um dos objetos de análise de minha pesquisa.

Palavras-chave: Avis; heráldica; século XVI.

The Avis armorials of the sixteenth century

Abstract: The sixteenth century, regarding the context heraldic Lusitanian, has been treated by heraldry as the "Period of the Great armorials or Illumination", based on the initiative of monarchs avisinos instruct the kings of arms, under his orders, prepare books where to register all existing coats, or part of them, and those who were to be granted. The Book of Armeiro Mor, produced in 1509, is a parchment codex, with rich illuminations, being one of the objects of analysis of my research.

Keywords: Avis; heraldry; XVI century.

***

O século XVI, no que tange ao contexto heráldico lusitano, tem sido tratado por heraldistas como o "Período dos Grandes Armoriais ou da Iluminura", com base na iniciativa dos monarcas avisinos de incumbir os reis de armas, sob suas ordens, de preparar livros nos quais se registrassem todos os brasões existentes, ou parte deles, e aqueles que viessem a ser concedidos.

Começa, então, a revelar-se uma acentuada preocupação da Coroa e dos nobres da Corte no tocante à compilação de materiais heráldicos e genealógicos manuscritos e suntuosamente ilustrados (SERRÃO, 1968: 428).

Esta política régia corresponde, portanto, a uma verdadeira codificação que visa concentrar nas mãos do rei, para além das fontes de criação do direito em geral, algo já patente em meados do século XV através das Ordenações (D. Duarte I e D. Afonso V), também as do direito heráldico e até da respectiva iconografia.

É possível, também, que esta iniciativa estivesse relacionada às prolongadas discussões em torno da reforma das armas reais ao tempo de D. João II, no seio da junta formada quando das Cortes de 1482, as quais suscitaram vários problemas de armaria. Impôs-se, então, a necessidade da sua disciplina e maior precisão, por se tratar de um assunto ligado à identidade e à personalidade do reino resolvendo-se, então, organizar um registro sistemático dos brasões (SERRÃO, 1968: 429).

Já durante o século XV, a ação dos Reis de Armas, a serviço da Coroa, resultara numa maior abundância de fontes documentais, através das quais se pode conhecer as identidades de certo número de oficiais daquela Corporação, a par da iniciativa da elaboração de pelo menos dois armoriais de caráter oficioso (*Livro dos Arautos* e o *Liuro Antigo das Armas*[4]) (ABRANTES, 1992: 42).

Contudo, no período manuelino, essa tendência centralizadora e uniformizadora ganha sua expressão mais qualificada artisticamente, sintetizada em grandes reformas empreendidas nos cartórios e arquivos de estado e na renovação dos livros, produzindo a chamada *Leitura Nova*.

Tem lugar, então, a preocupação de estabelecer com luxo e precisão a "distinção" e a "origem" das famílias no quadro social e político da época, algo que coincidiu com o apogeu da expansão marítima, sendo um indício claro do enriquecimento das camadas mais altas da sociedade e da conseqüente competição entre os seus membros, que reivindicavam um estatuto superior de prestígio e de diferenciação.

Os armoriais manuelinos não deixam também de constituir uma boa manifestação da virtü, com base em distinções de linhagens familiares, tipicamente renascentista, de contribuir para a sua afirmação, talvez até por ser, nos tempos modernos, uma espécie de revival do espírito de pertença a *gens* que tinha caracterizado o patriciado romano.

Seria, então, produzido, em 1509, o chamado *Livro Grande da Armaria*, que foi entregue à guarda do Armeiro-Mor. Segundo Machado de Faria, este famoso armorial foi composto a

[4] Perdido durante o incêndio no Cartório da Nobreza, em 1755.

pedido de D. João II, sendo continuado posteriormente por D. Manuel. O principal argumento em favor desta tese é o fato de figurarem as armas de D. João II e de sua mulher no início do "Capitullo da nobreza e gereçam de Portuguall".

Trata-se a obra em questão de um códice em pergaminho com ricas iluminuras, configurando o armorial quinhentista luso mais prestigiado no interior do reino e além de suas fronteiras.

Fica patente neste armorial, a insistência na história familiar através das genealogias e do encadeamento de figuras ilustres. As relações de parentesco aí estoriadas recuam, por vezes, até as origens lendárias do tronco comum. Por outro lado, o investimento simbólico na representação heráldica dos armoriais prolonga a tendência desenhada a partir dos sécs. XIII e XIV para uma verdadeira "heraldização" de toda a vida material, de que fala Michel Pastoureau.

Segundo o autor, os senhores e cavaleiros muito rapidamente deixaram de conformar-se em apenas fazer pintar sobre seu escudo as armas que acabavam de adotar. Logo, também passaram a colocar em seu pendão, sobre a cota de malha, sobre bens móveis e imóveis que lhes pertenciam, principalmente o selo, símbolo de sua personalidade jurídica. Aos poucos, todas as pessoas que possuíam um selo adotaram o costume de cobrir seu campo de armas, tal como fazia a aristocracia. Mediante o selo – cujo emprego nesse momento se acha em plena expansão em todas as classes sociais – o uso dos escudos de armas se ampliou ás mulheres, aos clérigos, aos plebeus e a todos os agentes morais.

Tal qual o escudo de armas o selo estabelece relações privilegiadas com o nome e a pessoa. Entre suas numerosas funções, muitas vezes serve para dizer a identidade de um individuo, seja diretamente ou indiretamente. Nesse sentido, o intenso desenvolvimento do uso do selo durante o séc. XII encontra-se não apenas relacionado com a difusão das atas escritas e da cultura letrada, mas também com a maior atenção prestada à identidade a partir dos anos 1100 – 1150.

A extensão do uso dos selos é concomitante com o nascimento dos escudos de armas e os sobrenomes familiares. Tal qual a imagem da heráldica, dá a conhecer não só a identidade e o status social de seu dono, mas também, de tal ou qual lenda, sua personalidade, suas aspirações, suas reivindicações. Nesse sentido, é ao mesmo tempo emblema e símbolo (PASTOUREAU, 2006: 247-249).

O códice encontra-se dividido em cinco capítulos, dedicados, respectivamente, aos "Nove da Fama", aos brasões dos diversos reis conhecidos ou frutos do imaginário, à eleição do imperador do Sacro Império com os sete eleitores, à sagração do Rei da França com seus bispos e duques e, por fim, aos brasões nobiliárquicos de Portugal.

Quanto aos ditos "Nove da Fama", trata-se de figuras heróicas e representativas no imaginário cristão representadas não em ordem alfabética ou cronológica geral, mas em três agrupamentos que, contudo, seguem uma precedência temporal no primeiro e terceiro agrupamentos: Os Hebreus – Josué, Davi e Judas Macabeu; Os Pagãos – Alexandre, Heitor e Júlio César; Cristãos – Artur, Carlos Magno e Godofredo de Bulhão. Também se evidencia a presença do francês Bertrand du Guesclin no mesmo capítulo, embora no índice seja dito que se encontra "fora dos da fama", sendo a personagem mais moderna (presença ilustre nos combates da Guerra dos Cem Anos) e que não quebra, portanto, a ordem cronológica.

O pesquisador português Manuel Artur Norton aponta para a tendência, desenvolvida a partir de meados do século XIII, de um singular enriquecimento da Heráldica, com a atribuição de escudos de armas a personagens históricas e lendárias. Foram os diversos trovadores, como Chrétien de Troyes (c. 1135 – 1191), que mitificaram os muitos heróis, e o trabalho dos Oficiais de Armas (Reis de Armas, passavantes e arautos) tenderam a normalizar os escudos de armas de Carlos Magno, Júlio César, Judas Macabeu e os demais.

De fato, a presença dos romances de cavalaria era tão marcante que influenciava todos os estamentos sociais. Os próprios soberanos eram os primeiros a participar deste culto. Em Portugal, o rei D. João II, nos festejos de casamento do infante D. Afonso com D. Isabel, vestiu-se de Cavaleiro do Cisne (07/12/1490).

Além disso, com o tempo, os Oficias de Armas parecem haver desenvolvido uma concepção teórica de sua profissão, baseando-a na literatura e mitos cavalheirescos. Possuíam grande erudição a qual, não se limitava à genealogia. Esta base teórica lhes dava a coerência de seus valores e história. Razão de haverem, nos armoriais, diversas referências heráldicas ao Preste João, Rolando, Julio César, Carlos Magno, entre outros (NORTON, 2007: 143 -144).

O segundo capítulo expõe os escudos de armas de diversos estados, encabeçados nos seus chefes, excetuando-se a Índia Maior e Menor. Também não se cuidou apenas de registrar o que se referia à Cristandade, pois nele se vêem nomeados soberanos que não lhe pertenciam. Ora, ao ser feita alusão às Índias ocorre uma clara referência ao mito do Preste João. A força

deste mito ainda estimulava o imaginário cristão, reproduzindo-se tanto nas artes quanto nas iniciativas de expansão.

No terceiro capítulo encontra-se o imperador da Alemanha no trono e seus sete eleitores, dos quais os três primeiros são arcebispos (Tréves, Colônia e Mogúncia), depois o rei da Boêmia e, finalmente, três senhores de títulos (Palatinado, Saxônia e Brandemburgo), mas sem ordem hierárquica dos mesmos. O capítulo se inicia por uma página escrita cujo texto relata a eleição de Oto III e sua coroação pelo papa Gregório V como imperador do Sacro Império.

Ora, ainda que a partir do século XIII a importância política antes representada pelo império tenha sido suplantada pela ascensão das diversas monarquias nacionais, inclusive a portuguesa, a idéia de Império universal ainda permanecia no campo do imaginário. Mesmo que potencialmente enfraquecido, a pretensão universal do imperador mantinha-se justificada pelo direito e possuía simpatizantes na Cristandade. Em princípios do séc XVI, o império, embora desprovido de poder real, continuava a ocupar lugar de destaque no imaginário, sendo desejado e temido (GUENÉE, 1971).

Contudo, na prática, o poder de fato permanecia com os diversos príncipes territoriais, algo patente após a chamada "Bula de Ouro" (1356), a qual transferiu para os príncipes muitos dos direitos antes exclusivos do imperador. Entretanto, a fidelidade à idéia de Império ainda existia no âmbito da Cristandade.

Encontra-se, no quarto capítulo da obra a sagração do Rei da França, representada em folha própria, seguida de doze outras em que se vêm os outros tantos grandes dignitários da corte.

Este capítulo inicia-se por um texto que faz referência ao batismo e sagração de Clóvis, o primeiro rei cristão do Ocidente, por São Remígio, em 496. Além disso, também menciona o milagre da pomba que lhe trouxe o óleo sagrado e a vitória de Clóvis em Soissons sobre Siágrio. Encontrei, em minhas leituras de fonte, referências comparativas em relação á eventos relacionados aos monarcas portugueses.

O quinto capítulo contém oito escudos de armas da família real, sendo um de D. João II e outro de D. Leonor, sua esposa, e os das famílias nobres do Reino, quer de origem nacional, quer estrangeira, em número de 287[5], havendo entre eles seis brasões pessoais. Neste capítulo

[5] Neste número não se incluem os dois posteriores à feitura do códice, possivelmente por serem de mãos diversas.

não se observa outra ordem além daquela dada pelas precedências no interior da Casa Real: reis, príncipes, duques, marqueses e condes, seguidos das linhagens particulares não titulares, sem que se note qualquer divisão ou hierarquia, pois as famílias que, por descendência dos reis portugueses, trazem as armas de Portugal, um quartel com elas ou parte das mesmas, encontram-se misturadas com as de menor categoria e mais recente nobreza.

Evidencio o fato de o duque de Bragança, por conta de sua posição como um dos herdeiros do trono, ter seu brasão representado antes dos demais duques do reino. (BRAAMCAMP FREIRE, 1989: 87). Nos títulos de conde não se estabeleceu precedência, nem eles se referem a todos que havia na época. Com base em Machado de Faria, convém evidenciar que os títulos não são mencionados com nenhuma finalidade em especial, mas sim por existirem nos apelidos cujas armas se indicam, sem, contudo, se fazer isto com todos.

No que tange às imagens nos diversos escudos, cabe mencionar que parecem seguir o padrão evidenciado por Pastoureau (PASTOUREAU, 2006: 242), no qual os diversos senhores adotaram o costume de fazer pintar sobre a superfície plana de seu escudo figuras geométricas animais ou florais, que lhes servem como signos de reconhecimento e representação familiar. Assim sendo, temos a família Cabral, representada por uma cabra em seu escudo, ou a família Sardinha, que possui um peixe etc.

Desde a sua aparição, os escudos de armas estão compostos por dois elementos: figuras e cores, que se dispõe em um escudo delimitado por um perímetro cuja forma é diferente, ainda se a forma triangular, herdada dos broqueis do séc. XI, é a mais usual. Dentro desse escudo, cores e figuras não se empregam nem se combinam de qualquer maneira**.** Estes obedecem à regras de composição, pouco numerosas, porém estritas, a principal das quais se refere ao uso das cores, que são seis no total: branco, amarelo, vermelho, azul, preto e verde (NORTON, 2007: 109-122).

Trata-se de cores absolutas, conceituais, quase imateriais: seus matizes não contam. Em verdade, o artista ou artesão que os cria tem a liberdade de traduzir as cores brasonais como bem entender, segundo os suportes com que trabalha, as técnicas que utiliza e suas próprias preocupações artísticas. O vermelho, por exemplo, pode ser indistintamente claro, escuro, rosado, alaranjado; o que conta é a idéia de vermelho, e não sua expressão material e colorida. O mesmo acontece com as demais cores. O essencial não reside na representação das cores, mas sim na regra respectiva a suas combinações dentro do escudo.

Desde os princípios da heráldica, como provam as miniaturas, os esmaltes e as vidreiras, o brasão divide as seis cores em dois grupos: Metais: Branco e amarelo Motes: Vermelho, preto, azul e verde. A regra fundamental, por questões de visibilidade, proíbe justapor ou superpor duas cores que pertençam ao mesmo grupo (Ex: Escudo com figura de leão: Escudo vermelho -> leão apenas amarelo ou branco).

Esta regra parece ter origens no século XII e deve-se, de início, a questões de visibilidade. De fato, os primeiros escudos de armas, todos bicolores, são signos visuais feitos para serem vistos desde longe. Para o olho medieval, o vermelho se distingue melhor quando se coloca sobre o branco ou sobre o amarelo que quando se encontra sobre o azul, preto ou verde. Porém essas questões de visibilidade não explicam tudo.

As origens da regra do emprego das cores do brasão também devem ser buscadas na simbologia das cores da época feudal, uma simbologia em plena mutação: o branco, o vermelho e o preto já não são as únicas cores básicas, como ocorria na Antiguidade e Alta Idade Média; agora o azul, o verde e o amarelo ascendem ao mesmo nível e isso se da tanto na vida material e na criação artística como nos diversos códigos sociais (PASTOUREAU, 2006: 252-255).

Nos escudos de armas primitivos, as cores parecem constituir o elemento principal. Se de fato existem escudos de armas sem figuras, o mesmo não se pode afirmar quanto às cores visto que, não existem escudos de armas sem cores, ainda apenas conheçamos muitos dos escudos de armas dos sécs. XII e XIII por meio de documentos monocromos, como os selos, dos quais já tratamos anteriormente (ABREU E LIMA, 1998: 7-15).

A freqüência de cores na heráldica portuguesa possui uma seqüência muito particular. Nos séculos XII a XIV, a maior incidência do uso de metal está relacionada com o branco (prata) e vermelho (mote). No século XV a situação alterou-se. O uso do metal amarelo (ouro) torna-se mais freqüente, enquanto o vermelho (mote) continua sendo a cor mais utilizada (NORTON, 1986: 413-414).

Interessante notar que os binômios amarelo/vermelho e branco/vermelho são os mais vulgares na heráldica ibérica. No resto do continente, os binômios cromáticos mais usados eram o amarelo/azul e branco/vermelho, mas verifica-se uma evolução ao longo do tempo, sendo importante assinalar a importância das especificidades regionais.. No Sacro Império, os binômios mais vulgares são branco/negro e amarelo/negro. Na Escandinávia, França, Inglaterra e Itália são amarelo/azul e branco/azul.

Em Portugal temos uma tendência para a "individualização heráldica". A cor verde teve um uso mais abrangente na heráldica familiar, contudo, nunca foi majoritária. Além disso, segundo Bruno Heim (1911-2003), núncio apostólico e heraldista suíço, verifica-se que os binômios amarelo/verde e branco/verde são os mais raros na heráldica familiar, exceto na faixa ocidental da Península Ibérica, ou seja, na heráldica portuguesa e galega (HEIM, 1994: 11).

Temos também o estudo de José Guilherme Calvão Borges e de Maria de Lurdes Calvão Borges no que se refere à heráldica portuguesa comparada. Segundo estes autores, as cores mais utilizadas nos brasões familiares portugueses, por ordem decrescente, são as seguintes: vermelho, branco (prata), amarelo (ouro), azul, verde, negro, púrpura (violeta) e, finalmente, forros e peles (veiros e arminhos).

Verifica-se que a heráldica familiar portuguesa possui características originais, das quais os autores, ao compararem com o que se passava no resto do continente, chegaram à conclusão do elevado uso das cores azul e verde, da baixa porcentagem de utilização do negro, utilização de púrpura (violeta) e grande número de brasões tricromáticos. Este trabalho comparativo, baseado nos estudos publicados, levou-os a concluir também que esta estrutura de uso de cores estava em uso desde o século XIII, com algumas variações de pouca importância. Quanto à cor preta ou negra, era rara em Portugal, sendo freqüentemente preterida em favor da cor azul (BORGES, 1987: 5-28).

Outro elemento importante de ser evidenciado refere-se ao repertório de figuras representadas no escudo de armas, o qual, em geral, é bem maior que o de cores visto que, qualquer animal, vegetal, objeto ou forma geométrica pode ser figura em um brasão. Porém, se tudo pode ser figura de brasão, nem tudo o é, ao menos, não antes de fins da Idade Média. Em décadas posteriores à aparição dos escudos de armas, este repertório ainda se limitava a cerca de vinte figuras. Entretanto, por volta de 1200, começa crescer. Assim mesmo, até fins do século XIII, são cerca de vinte as figuras de uso corrente.

No conjunto da Cristandade, este repertório era constituído por um terço de animais, um terço de figuras geométricas fixas, que são o resultado da divisão do escudo em certa quantidade de compartimentos, e um último terço de figuras pequenas também mais ou menos geométricas, mas que podem ocupar qualquer lugar dentro do escudo. Os vegetais (exceto a flor de lis e a rosa), os objetos, as partes do corpo humano são figuras menos habituais e assim seguirão até princípios da Época Moderna (PASTOURAU, 2006: 252-253).

Os primeiros escudos de armas tinham uma estrutura bem simples: figura de uma cor posta sobre um campo de outra cor. Como eram feitos para serem vistos de longe, o desenho da figura era esquematizado e tudo o que podia ajudar a identificá-lo era destacado ou exagerado: linhas de contorno das figuras geométricas; cabeça ou patas dos animais; folhas ou frutos das árvores.

A figura ocupava, geralmente, todo o campo do escudo e as duas cores, vivas e puras, se combinavam segundo a regra já abordada neste trabalho. Estes poucos princípios de composição e estilização, nascidos nos campos de batalha e de torneio durante a primeira metade do séc. XII, seguirão vigentes para compor e representar os escudos de armas até o final da Idade Média.

Entretanto, a partir de meados do séc. XIV, a composição tende a diversificar-se. Nas armas de algumas famílias, à figura principal agregam-se figuras secundárias para expressar uma aliança, por vezes um parentesco, ou mesmo uma separação em vários ramos; o escudo se divide e se subdivide em uma quantidade cada vez maior de compartimentos associando dentro de um mesmo perímetro várias armas diferentes. Era este um dos meios mais utilizados a fim de expressar o parentesco[6], as ascendências e alianças, ou também de destacar a posse de vários feudos, títulos ou direitos.

Entre as famílias medievais portuguesas era comum o uso em suas armas de figuras de leões, águias, xadrezados, estrelas e luas. A utilização de ursos em timbres o no próprio escudo era raro, reduzindo-se aos Silveiras. É possível que estas figuras derivassem de uma emblemática anterior à Heráldica familiar. Passaram, com o tempo, a possuir um simbolismo próprio, conhecido não só entre os seus iguais, como também a nível de toda região.

Até o século XIII o urso deteve grande prestígio simbólico, sendo considerado o rei dos animais. O leão, em momento posterior, substitui o urso, sendo cada vez mais freqüente sua representação heráldica (PASTOUREAU, 2006: 51-69).

No Sacro Império, tanto o leão quanto a águia tiveram grande valor simbólico durante o confronto dos partidários do Imperador e dos príncipes territoriais, em especial, durante o tempo de Frederico Barba-Ruiva e Henrique, o Leão. No que tange à heráldica portuguesa, não parece que o simbolismo destes símbolos seja reflexo dos confrontos ocorridos no Império.

[6] Quanto à questão do parentesco, de vital importância nesta pesquisa, evidencio as importantes referências de Anita Guerreau-Jalabert e de Dominique Barthélemy para o entendimento do tema. No que tange ao contexto específico português menciono o estudo de José Mattoso referente à Nobreza (Ricos-Homens e Infanções).

De fato, nas genealogias do continente, a aristocracia freqüentemente buscava entroncar algum de seus antepassados em Carlos Magno ou algum de seus condes. Em Portugal, ao contrário, esta era um concepção com pouco significado linhagístico e, portanto, sem conseqüências para a heráldica de família.

No que tange à aristocracia peninsular, ao contrário, havia uma referência linhagística tanto à antiga aristocracia visigótica quanto de famílias reais peninsulares. Havia a presença de outras tradições importantes. Em Portugal, por exemplo, algumas famílias que utilizam figuras de leões são de linhagens com origens no antigo Reino de Leão, como os Coelhos, os Silvas, os Barbosas, os Valentes, entre outros (BRAAMCAMP FREIRE, 1973). Ao analisarmos muitas destas famílias, sob um ponto de vista heráldico, vemos que ocorre só a ligação linhagística a um Rei mas, também, a um membro de uma família que está mitificado quando surge a heráldica em Portugal.

No que se refere às figuras utilizadas nos brasões familiares portugueses, estas tenderam a variar ao longo do tempo. Nos séculos XII e XIII, os quatro elementos mais utilizados foram em seqüência: flor de lis, castelo/torre, a faixa e a banda. Contudo, no século XIV ocorrem alterações, com os quatro elementos sendo: a banda, o castelo/torre, o leão e a flor de lis. No século XV a evolução persiste, e verifica-se que a flor de lis volta a ocupar o primeiro lugar, o leão vem a seguir, mudando de posição com o castelo/torre, que passa a ocupar o terceiro lugar e em último surge a águia (NORTON, 2007: 108).

Interessante notar que a águia apenas aparece, e em quarto lugar, no século XV. O Império Bizantino rivalizou com o reino visigótico até conquistarem, durante o governo de Justiniano (527-565), o sudeste da Península Ibérica. A águia era um dos principais símbolos bizantinos. A razão possível deste desprestígio da águia na heráldica ibérica talvez se relacione com a continuidade, durante os séculos XII e XIII, onde ocupou o nono lugar em preferência, da idéia de ser este um símbolo inimigo. Contudo, parece que esta idéia foi sendo abandonada em séculos posteriores, visto o uso cada vez maior da águia, até atingir o quarto posto no século XV. (NORTON, 1986: 417).

Ainda tratando da heráldica comparada, a originalidade portuguesa persiste ao verificarmos o maior uso de figuras de animais em relação ao restante da Europa. Quanto ao número de espécies em uso, na portuguesa existiam cerca de trinta e sete animais, enquanto na Europa ia de nove a trinta. Também se deve assinalar a maior presença de elementos vegetais,

também superior ao restante da Europa. De fato, os elementos vegetais estão muitos ligados à heráldica familiar camponesa.

Nota-se também um afastamento das suas congêneres latinas, que utilizam predominantemente peças. O uso majoritário de figuras aproxima a heráldica familiar portuguesa do conjunto heráldico nórdico. Além disso, também temos uma aproximação relevante com a heráldica do mundo anglo-saxão, ou seja, ingleses, escoceses e irlandeses (PASTOUREAU, 1979: 158).

A importância simbólica destas figuras e cores envolve o conhecimento da mentalidade de uma sociedade ou dos indivíduos que se utilizaram destes símbolos. De fato, a imagem é uma construção, não representa necessariamente uma verdade (BURKE, 2004). Contudo, através da imagem podemos obter referências a respeito do contexto em que foi produzida visto que, neste processo, retira elementos do cotidiano. Toda pesquisa de imagens remete a uma sociedade calcada na cultura material. A percepção da imagem na Idade Média envolvia a presentificação de elementos não-visíveis e uma articulação com a memória. A imagem tinha, por vezes, uma função pedagógica, ou de pontuar o escrito (PAIVA, 2002).

Quando tratamos das cores dos brasões não podemos deixar de lado também o papel da imagem na sociedade o qual, obviamente, envolve códigos visuais. Existem certos aspectos técnicos ou percepções sensoriais que são típicas de uma determinada época. De fato, o sentido também deve ser tratado como objeto histórico (MENEZES, 2003: 11-36). A cultura visual muda ao longo do tempo. Por exemplo, hoje entendemos a cor vermelha e suas variantes como cores quentes e o azul como cor fria. Na Idade Média, ao contrário, o azul era quente e a cor vermelha, fria (PASTOUREAU, 2006).

A partir da década de 1970, no bojo da *Nova História Cultural*, as imagens despertaram a atenção dos historiadores tornando-se, a partir de então, objeto de estudos, sendo trabalhadas como documento. Cabe mencionar a complexidade destes estudos, visto a ênfase na historiografia em trabalhos com textos.

O problema da autoria do livro foi objeto de muita controvérsia, com vários nomes sugeridos: Jean du Cróis, um alemão de nome Arriet, ou o bacharel Antonio Rodrigues, todos estes Reis de Armas de Portugal.

A idéia de autoria do bacharel Antonio Rodrigues, nomeado por D. Manuel I para o cargo de principal rei de armas, foi defendida por importantes heraldistas, como Anselmo de Braamcamp Freire e o coronel Afonso de Dornelas Cisneros (1880-1944), cultor de Genealogias e Heráldica português, fundador e presidente do Instituto Português de Heráldica, o qual desenvolveu um longo estudo acerca das problemáticas decorrentes da feitura do Livro do Armeiro-Mor, ficando responsável pela estruturação da primeira edição, concluída após seu falecimento, em 1956.

Por volta de 1956, quando desta primeira edição, já era defendida a autoria de Jean du Cróis, francês, Rei de Armas Portugal entre 1509 e 1512. As referências a du Cróis são escassas. Parece ter estado em Portugal entre 1492 e 1512. Um dos principais defensores desta hipótese era Antonio Machado de Faria, autor de vários estudos acerca do tema, o qual recebeu a incumbência de estudar o *Livro do Armeiro-Mor* e de proceder a seu lançamento em nome da Academia Portuguesa de História.

A argumentação de Machado de Faria para rebater as demais hipóteses não sofre contestação. Mestre Harriet, por exemplo, não era alemão, mas sim inglês, e foi rei de armas de D. João I. Portanto, não poderia ser o artista que fez as iluminuras em 1509. E quanto a Antonio Rodrigues, as armas e o sinal público do rei de armas que firmou o termo de compromisso são muito diferentes das do bacharel, que estão identificadas e são bem conhecidas.

Machado de Faria constrói sua tese apoiando-se em um conjunto de fatos. Entre esses, a coincidência entre as armas do Rei de Armas no final do termo de compromisso e as armas constantes em Soares de Albergaria para o apelido Cró. E uma notícia dada por Sanches de Baena, de ter encontrado um rei de armas Portugal, João du Crós, francês, em documento datado de 1525 (oficiais de armas estrangeiros a serviço de reis era fato comum). A partir destes dados, Machado de Faria desenvolve uma elaborada argumentação com o objetivo de demonstrar que o autor do códice era francês.

Para tal, faz uma análise da grafia de algumas das palavras no índice e nas iluminuras. No que tange à escrita e ao desenho do livro, seu autor parece ter seguido as regras da heráldica francesa, além de a parte onomástica patentear uma clara influência de além-Pireneus. Aprecia ainda a ordem de precedência para a inclusão dos diversos reinos e usa, como argumento final, a existência de uma carta de armas passada em 1492 a Afonso Garcês. Esta carta, publicada por Braamcamp Freire, tem a singular particularidade de, no meio do texto em português, incluir a

descrição das armas em francês. Este fato se deveria, segundo Machado de Faria, ao desconhecimento da língua portuguesa por parte do rei de armas que a elaborou. Contudo, segundo Braamcamp Freire, o francês era então, como ainda hoje, a língua heráldica por excelência.

Temos, entretanto, os estudos mais atuais do Dr. Manuel Artur Norton, da Universidade do Minho, o qual afirma ter encontrado, no Arquivo da Torre do Tombo, documentação provando que João do Cró era português e que, em 1508, exercia as funções de passavante Santarém, tendo feito parte do grupo de oficiais de armas que o rei D. Manuel I enviou em viagem de estudo a alguns países da Europa, e que recebeu do Imperador Maximiliano armas novas.

Sabendo-se que existe em Portugal o topônimo Cro, esta hipótese merece algum crédito. Na verdade, se João do Cró era passavante Santarém em 1508, é algo surpreendente que em 1509 fosse já rei de armas Portugal, visto que os passavantes se situavam na base hierárquica no ofício de armas, e o Rei de Armas no topo, sendo um título de dignidade e honra que davam os reis aos cavaleiros mais esforçados.

Enfim, francês ou português, entende-se que o nome do autor deve desde já ser aportuguesado, como era na época prática corrente, para João do Cró. Apesar de o organizador deste livro não ter conseguido reunir todos os brasões existentes no seu tempo, o códice tem, como fonte iconográfica, o valor apreciável de conter numerosas armas que, por vandalismo, foram arrancadas do *Livro da Armaria da Torre do Tombo*. Trata-se, este último, de outro códice valioso, mandado elaborar pelo rei D. Manuel ao verificar-se que o primeiro tinha alguns defeitos graves, entre eles o de não completar as armas com seus *timbres*, sendo resultado de investigações dos bacharéis João Rodrigues e António Rodrigues.

Destaco, com base em Pastoureau, que o emprego do timbre é característico de uma fase, situada aproximadamente entre 1480 e 1530, em que a nobreza, muitas vezes arruinada, procura cada vez mais distinguir-se da burguesia enriquecida por meio de marcas exteriores próprias do seu "estado", timbrando por isso os escudos armoriados, sendo o exemplo francês o mais expressivo.

Pode-se questionar, então, se não terá ocorrido na sociedade de corte portuguesa um movimento de imitação formal dessa evolução da heráldica francesa, suscetível de explicar a

diferença que, nesse aspecto, se verifica entre o *Livro do Armeiro-Mor* e o *Livro da Nobreza e Perfeição de Armas*.

Também conhecido como *Livro da Torre do Tombo* por estar lá guardado, de autoria de Antonio Godinho, escrivão da câmara, foi escrito entre 1521 e 1541 e seu título completo é *Liuro da nobreza / perfeiçam das armas / dos Reis christãos e nobres li / nhagens dos reinos e senhori / os de Portugal* /. Segundo Braamcamp Freire "Feito este, mandou D. Manuel alguns oficiais de armas às cortes do Imperador e dos Reis de França, Castela e Inglaterra, a tomarem informações respectivas ao seu oficio, nessas cortes posto em estado de grande perfeição. Voltando os oficiais reconheceram-se graves imperfeições no livro de António Rodrigues e viu-se a necessidade de ser emendado e ampliado. Encarregou então disso el Rei a António Godinho. Acrescentou êle os timbres aos brasões, seguindo o exemplo alemão e inglês e desprezando o francês e o castelhano; e emendou muitos deles com infrações às regras da armaria iluminados no precedente trabalho, mas ainda deixou escapar alguns erros, poucos, dos mais intoleráveis porém, os de metal sobre metal." (BRAAMCAMP FREIRE, 1973).

Contudo, apesar de pretender corrigir os erros do armorial anterior, acabou por cometer outros. Nem todos os brasões eram representados, mesmo alguns indicados no índice. Além disso, posteriormente, este armorial teve algumas páginas arrancadas, perdendo-se, então, diversos brasões, tendo-se ainda que recorrer ao antigo *Livro do Armeiro-Mor* como referência heráldica.

Embora não se evidencie uma divisão em capítulos, havendo apenas alguns textos em que se menciona a produção do livro e a representação dos brasões com seus timbres, segue no geral o mesmo padrão do armorial anterior, com os brasões dos diversos reinos se apresentando primeiro. A partir da página 17 são representados os diversos brasões nobiliárquicos portugueses, os quais, seguindo um padrão hierárquico, se iniciam pelo brasão da família Bragança, por conta de sua ascendência dinástica, o que já se verificara no Armeiro Mor. Menciono o fato de o número de brasões representados se bem menor que no armorial anterior, pelos motivos já citados (esquecimento, vandalismo, etc).

Estes dois livros manuelinos completam-se como fonte da heráldica lusitana. As suas iluminuras são instrumentos legais de interpretação e identificação de personagens. Os dois armoriais manuelinos tiveram projeção monumental na cúpula da Sala dos Brasões (ou dos

Veados) do Paço Real de Sintra, fábrica decorativa magnífica. O *Livro da Nobreza e Perfeiçam de Armas*, de Antonio Godinho, com seus timbres, foi o guia da decoração daquela famosa sala.

Referências bibliográficas

ABRANTES, Marquês (1992), *Introdução ao estudo da Heráldica*, Maia, ICALP.

ABREU E LIMA, João Paulo de (1998), *Armas de Portugal – Origem, Evolução e significado,* Lisboa, Edições INAPA.

BORGES, José Guilherme Calvão (1987), Estudos de heráldica portuguesa. O Armorial das conquistas e descobrimentos e o armorial da Távola Redonda, in *Armas e Troféus*, Lisboa, Instituto Português de Heráldica, p. 5-28.

BORGES, José Guilherme Calvão (1996), *Heráldica de Família em Portugal*, "Comunicação. Sessão pública de 26 de Junho de 1996", Lisboa, Academia Portuguesa de História.

BRAAMCAMP FREIRE, Anselmo (1973), *Brasões da Sala de Sintra*. Lisboa, 3 vols., Imprensa Nacional, Casa de Moeda.

BRAAMCAMP FREIRE, Anselmo (1989), *Armaria Portuguesa*, Lisboa, Cota d'armas editores e livreiros.

BURKE, Peter (2004), *Testemunha Ocular*. Bauru, SP: EDUSC.

GODINHO, António (1987), *Livro da nobreza e perfeiçam das armas* / António Godinho; Séc. XVI; fac-simile do MS. 164 da Casa Forte do Arquivo Nacional da Torre do Tombo; int., notas, dir. artística e gráfica de Martim Albuquerque e João Paulo de Abreu e Lima, Lisboa, Inapa.

GUENÉE, Bernard (1981), *O Ocidente nos séculos XIV e XV (Os Estados)*, São Paulo, Pioneira.

HEIM, Bruno Bernard (1994), *Or and argent*, Londres, van Duren.

LIVRO DO ARMEIRO-MOR, Introdução De Jose Calvão Borges, Apresentação De Vasco Graça Moura (2007), ED. IL., Lisboa, Edições Inapa, p. 13-29.

MAGALHÃES, Joaquim Romero de coord. (1993), *História de Portugal: O Alvorecer da Modernidade*, Lisboa, Editorial Estampa.

MARQUES, A. H. de Oliveira (1986), *Nova História de Portugal: Portugal na crise dos séculos XIV e XV*, Lisboa, Presença.

MATTOSO, José coord. (1993), *História de Portugal: A Monarquia Feudal*, Lisboa, Editorial Estampa.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra (2003), Fontes visuais, cultura visual, história visual: balanço provisório, propostas cautelares, *Revista Brasileira de História*, 23, 45, p. 11-36.

NORTON, Manuel Arthur (1986), Elements for comparative Heraldry, *Atas do 17 Congresso Internacional das Ciências Genealógica e Heráldica*, vol 2. "Heraldica", Lisboa, Instituto Português de Heráldica, pp. 413-414.

NORTON, Manuel Arthur (2007), *A Heráldica em Portugal*, Lisboa, Editor Dislivro.

PAIVA, Eduardo França (2002), *História e Imagens*, Editora Autêntica.

PASTOREAU, Michel (1979), *Traité d'Héraldique. "Grands Manuels Picard"*, Paris, Picard.

PASTOREAU, Michel (2006), *Una historia simbólica de la Edad media occidental*, Katz, Buenos Aires.

RUCQUOI, Adeline (1995), *História medieval da Península ibérica,* Lisboa, Editorial Estampa.

SCHMITT, Jean-Claude (2002), Imagens. in Jacques Le Goff; Jean-Claude Schmitt orgs., *Dicionário temático do Ocidente medieval*, vol. 1, Bauru, EDUSC, p. 594.

SERRÃO, Joel dir. (1968), Heráldica. Franz Paul de Almeida Langhans, in *Dicionário de História de Portugal*, vol. II, Lisboa, Iniciativas Editoriais, pp. 428 – 429.

Sobre o autor

Franklin Maciel Tavares Filho é graduado em História pela Universidade Federal Fluminense. Atualmente é Mestrando em História Social, com ênfase em História Medieval, pela mesma universidade.

Plêthos, 3, 1, 2013
www.historia.uff.br/revistaplethos
ISSN: 2236-5028

Poder, sagrado e forças produtivas nas cantigas medievais ibéricas

Thiago Pereira da Silva Magela (*Translatio Studii*/UFF)

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo tecer algumas considerações sobre as representações do mundo rural nas *Cantigas de Santa Maria* e nas *Cantigas de Escárnio e Mal-Dizer*. A análise concentra-se na diversidade das expressões do Poder, do Sagrado e das Forças Produtivas no corpus documental em questão.

Palavras-chave: Poder; Sagrado; Cantigas.

Power, sacraness and productive forces in the Medieval Iberian songs

Abstract: The aim of this work is to make some considerations about the representations of rural world in *Cantigas de Santa Maria* and *Mal-Dizer*. Focuses on the analysis is diversity of expressions of power, the Sacred and the Productive Forces in the documentary corpus here in question.

Keywords: Power; Sacredness; Songs.

***

A História hoje, longe de ser uma "ciência exata" como pretendiam os historicistas do século XIX, é múltipla nos sentidos e abordagens. A história se fragmentou, e nos dizeres de Dosse a História se converteu em migalhas (DOSSE, 2003: 167). Em meio a essas migalhas está o passado cortado, recortado e remontado pela construção histórica. A percepção de que o século XXI é o momento em que a História, e em especial a História medieval, necessita de uma revisão, contribuiu para que esse trabalho se iniciasse por uma exposição teórica.

A explicitação de nossos pressupostos é fundamental, pois, evitaremos assim qualquer confusão e/ou falta de entendimento da nossa visão de História. A História medieval nos tem parecido um dialogo de surdos, em que a "totalidade" é algo fantasioso. Quando dizemos totalidade não estamos dizendo que o historiador seja capaz de apreender todo o real, mas que ele perdeu o desejo de conhecer uma sociedade como um todo articulado, e se voltou para partes ou frações dela sem ao menos intentar articular as diversas estruturas.

As representações da ruralidade nas *Cantigas de Santa Maria* e nas *Cantigas de Escárnio e Mal-Dizer* são nosso objeto de estudo. O que as cantigas nos demonstram da ruralidade medieval? As condições de possibilidade e/ou materiais estão em dialogo com as representações expostas nas cantigas? Como se percebe, as questões que aqui se levantam perpassam todo o trabalho.

Como podemos definir uma representação? A virada histórica levada a cabo pelo chamado movimento dos *Annales* (BURKE, 1992: 89) no inicio do século XX é chave para compreendermos o conceito de representação. A ruptura dos *annalistes* com a História Política Oitocentista, e o surgimento de condições de possibilidade de novas temáticas fizeram surgir novos problemas, novos temas no meio acadêmico. Em meio a esse *boom* da Historiografia, o autor que nos interessa em nosso trabalho é Roger Chartier.

Para Chartier "*As lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio*".(CHAERTIER, 2002: 17) Ou seja, o primeiro passo é perceber que os diversos grupos sociais criam representações do mundo. E, no nosso caso, as cantigas são também um campo de luta de representações.

Em que pese a complexidade da questão, uma representação só tem sentido se pode ser entendida e tem uma base no real, ou seja, a representação só é elaborada porque a sociedade é capaz de percebê-la e aceitá-la como uma representação de si mesma, ainda que possa ser apropriada de formas diversas por grupos sociais distintos. Ou seja, a representação não habita em outra esfera do real, mas é uma esfera articulada com as outras esferas (econômica, política, social e etc.) Além disso, não podemos esquecer que a representação construída é também um espaço de luta de classes, em que as representações disputam a afirmação de sua hegemonia.

As representações hegemônicas detêm maior ou menor capacidade de coesão social. Embora Chartier realce que as representações são um campo de luta, ele pouco realça o fato de que as representações são um espaço no qual as classes dominantes criam e recriam uma de suas fontes de legitimação e consenso sobre as classes dominadas.

Para finalizar, a temática de nosso trabalho nos leva a pensar a questão da economia. O que seria a economia para os "medievais"? A questão é complexa. Alain Guerrau, por exemplo, nega a possibilidade de se falar em economia para o período medieval (GUERREAU, 1983), e

suas críticas merecem consideração na medida em que a reflexão sobre o conceito de economia tem sido demasiado pobre. O "transporte" grosseiro para o passado do conceito moderno de economia pode gerar distorções consideráveis. Entretanto, da crítica não deve redundar a total negação do conceito, mas uma reflexão acerca da sua configuração na sociedade medieval.

A necessidade de refletir sobre esse campo da história é chave, tendo em vista que as teorias marxistas têm sofrido um ataque freqüente de várias correntes historiográficas. No nosso estudo não podemos reduzir o econômico ao ato de produção ou consumo, mas ampliar o horizonte e perceber como o econômico no mundo medieval perpassa o que hoje compreendemos como esferas separadas.

A autonomização da esfera do religioso é, grosso modo, fruto do advento do capitalismo. Na Idade Média, não pode ser entendida como dissociada de "esferas outras diversas", como a das relações de produção. As Hagiografias, por exemplo, são extremamente fecundas de acontecimentos da intervenção divina ou sagrada na produção. As *Cantigas de Santa Maria* expressam diversas intervenções suas para a efetivação da produção, elemento-chave em uma sociedade de base rural.

Para finalizar, a definição de econômico de nosso trabalho é um tanto quanto ampliada, sendo assim, o econômico é uma esfera de um todo articulado. Aqui não se trata de uma simples colocação do econômico como chave ou ponto articulador da sociedade medieval, mas de um campo que articula e é articulado por outros no âmbito da Idade Média. As relações econômicas só podem ser vistas totalmente separadas das outras esferas (cultura, religião, social, etc) com o advento do Capitalismo. Sendo assim, o que propomos é perceber o econômico não como um simples conceito anacrônico, mas captá-lo na sua configuração medieval.

No que diz respeito ao nosso corpus documental, nos propomos a abordar as *Cantigas de Santa Maria*, obra elaborada sob Afonso X como cantigas de louvor a Santa Maria, em meados do século XIII. Utilizaremos, ainda, algumas cantigas galego-portuguesas, em especial, as de Escárnio e Mal-Dizer, produzidas de uma forma geral entre finais do século XII e inícios do Século XIV por autores diversos. O nosso universo de análise se baseia nestas cantigas e suas representações mais diversas da ruralidade no contexto da sociedade medieval castelhano-portuguesa. Quanto à metodologia de tratamento do *corpus*, empregarei as técnicas da análise de conteúdo. (ROBERT, 1997)

Na sequência deste artigo, apresentaremos uma breve contextualização dos reinos de Castela e Portugal no período de produção das cantigas, seguida por uma caracterização do

quadro geral de relações- o feudalismo – que enquadrava o mundo rural do século XIII, culminando com a análise do material documental.

Portugal e Castela na Idade Média Plena

Os séculos XI ao XIII são marcados por profundas mudanças na sociedade medieval. A historiografia francesa marca esses séculos com o advento, expansão e ampliação do feudalismo. As questões que se colocam para o nosso trabalho nos levam a pensar no Século XIII na Península Ibérica, mas especificamente nos Reinos de Castela e Portugal. O que pretendemos nesta parte de nosso trabalho é uma visão geral dos reinados de Afonso X de Castela e Afonso III de Portugal.

Iniciemos com a situação portuguesa. No ano de 1223, Sancho II assume o trono português. O legado de seu pai Afonso II era o de um impulso inicial para a "centralização" do reino. Entretanto, o reinado de Sancho II passou por várias dificuldades. Embora o contributo de Sancho II para a reconquista seja louvável, de certa forma, o reino e sua administração acabaram sendo colocados de lado. No ano de 1237, quando assumiu o novo chanceler, Durando Froiaz, este não conseguiu manter a firmeza perante a nobreza. Os grandes nobres se aproveitaram da situação de distância do monarca para enfraquecer sua autoridade no reino.

Nas palavras de Joaquim Veríssimo Serrão, "o reino viveu uma fase de completa anarquia que se prolongou até 1244, com roubos e homicídios de vária ordem, não se cumprindo a justiça e vivendo as populações rurais em pânico" (SERRÃO, 2001: 130). O clima de guerra civil pairava no reino. O papado por várias vezes admoestou o monarca sobre a anarquia na qual se encontrava o reino de Portugal. No ano de 1244-1245 o arcebispo de Braga e os bispos do Porto e de Coimbra apresentaram queixas ao papa para que este depusesse a Sancho II.

O Papa aceitou as queixas dos bispos lusitanos, e assim o infante Afonso foi declarado defensor do reino. O pontífice decretou que os habitantes do Reino deveriam prestar juramento ao conde de Bolonha. Sendo assim, o infante marchou para Portugal, pois seu irmão era rei *in nomine*, mas não *de facto*. Cabe ainda lembrar que o futuro Afonso III gozava de muito prestígio na corte francesa, na qual sua tia Branca de Castela era muito influente.

O fato do monarca não fazer justiça parece crucial para o entendimento desse processo e/ou intervenção do papa na política régia portuguesa. Evidentemente, a situação de Sancho II era deveras complicada, ele não dispunha do apoio do alto clero e da nobreza. Embora a "guerra civil" entre os irmãos tenha estourado, a falta de apoio de Sancho II foi decisiva para a vitória do Infante Afonso. A historiadora Leontina Ventura lembra que "será somente após a chegada da

noticia da morte do irmão Sancho II, falecido pouco depois de 3 de janeiro de 1248, em Toledo, que o conde de Boulogne assumirá legitimamente o título de rei de Portugal, embora apareça ainda em documentação deste mês como "procurador e defensor do Reino"(VENTURA, 2011: 100).

Quando Afonso III sobe de fato ao trono português parece-nos claro o seu objetivo de reorganização administrativa. No âmbito da construção territorial do reino, Afonso III, animado pela conquista de Fernando III (Tomada de Sevilha em 1248) se volta para a conquista do Algarve. Embora o monarca tenha obtido sucesso em sua empreitada, alguns tratados se fizeram necessários com a Coroa castelhana para a que as fronteiras entre Portugal e Castela fossem respeitadas.

Um rei que fez justiça, assim é lembrado Afonso III e, de fato, quando em 1254 ele convoca as cortes em Leiria com o objetivo de restabelecer a moeda e defender o Reino dos abusos eclesiásticos e da nobreza, o monarca pretendia legislar e regular as suas ações. As inquirições levadas a cabo no ano de 1258 foram um importante instrumento para o conhecimento da situação do reino.

Além disso, outro fator importante no reinado de Afonso III é o papel que Lisboa vai adquirindo como um grande entreposto marítimo. Assim, em uma de nossas cantigas um rico homem que passa por apertos financeiros sai de Lisboa rumo ao Minho fugindo dos altos custos da corte. Numa época em que o erário régio ainda não era bem definido e delimitado, as rendas do comércio marítimo lisboeta foram importantes fontes de capitação de recursos. A abertura de tendas de comércio em Lisboa e o incentivo à expansão comercial naquela cidade também são dignos de lembrança. Segundo Joaquim Serrão, a partir de Afonso III ocorre a consolidação de Lisboa como capital do reino, impondo-se como um importante centro de atração e articulação do poder.

Por último, o acesso ao trono por parte de Afonso III se deve muito ao apoio do clero; contudo, o mesmo teve alguns conflitos com a Igreja. O primeiro conflito já explodiria em 1247 com o bispo do Porto D.Julião sobre a cobrança de portagem. Os abusos conhecidos pelo monarca através das inquirições só vieram a acirrar o clima entre Igreja e a Coroa. Os clérigos se queixavam ao pontífice dos abusos de funcionários régios. Por isso, o Papa lançou um novo interdito sobre o reino em 1277. Com a morte de Afonso III seu filho D. Dinis cederia ao papado em algumas de suas exigências.

Do outro lado da fronteira, no reino de Castela os avanços de Fernando III na reconquista são memoráveis. Este monarca ao morrer legou ao seu filho, o infante Afonso, um reino consolidado frente às outras potências ibéricas, incluído o enfraquecido mundo muçulmano peninsular (basicamente subsistindo o Reino de Granada). Em 1252, quando Afonso X se torna rei, suas preocupações se diferenciavam um pouco das de seu antecessor. A ampliação do território gerou a necessidade de organizar o repovoamento das áreas conquistadas.

A conquista de territórios muçulmanos impunha ao monarca cristão a necessidade de reorganizar o espaço. Carrión Gutiérrez destaca quatro elementos que devem ser levados em conta quanto a esta questão. A entrada de cristãos pressupunha novos costumes; a implantação do sistema feudal; a fuga de muçulmanos para Granada; a permanência dos moçárabes, além do reforço social e econômico obtido pelos judeus ricos no reinado de Afonso X (CARRIÓN GUTIÉRREZ, 1997: 32).

Evidente que o nosso trabalho não pode ignorar essa realidade, pois as Cantigas de Santa Maria são plenas de judeus, mouros, camponeses, senhores. Ou seja, a *repoblación* é um processo chave para entendermos a dinâmica rural castelhana. Evidentemente que não podemos ignorar outros elementos, como um debate sobre a permanência ou não dos hábitos de cultivo árabes ou de uma nova estrutura produtiva. Neste aspecto, as vias interpretativas são diversas, mas acreditamos que embora alguns árabes tenham fugido para Granada, um número significativo ficou em terras cristãs. A revolta dos mudéjares (1264) não é um indicio dessa permanência? Cremos que as lógicas produtivas variaram conforme a região se cristianizava (a estratégia em Múrcia, por exemplo, se baseou na manutenção da população árabe). Ou seja, a organização da produção não era totalmente feudal – estabeleceremos a linhas bases do feudalismo no próximo tópico - naquele território, mas assim se tornaria aos poucos. O espaço deste trabalho não permite avançar demais na temática, contudo, o próprio Marx já nos alertava para a possibilidade de lógicas produtivas diferentes, mas com uma hegemônica (pensando como Gramsci) no momento.

As revoltas são apenas uma expressão dos problemas sociais que assolaram a Castela dos duzentos. A política centralizadora de Afonso X que buscou implementar mudanças e/ou reformas legislativas, fiscais e econômicas geraram o descontentamento da nobreza, que se revoltaria contra o rei em 1272 buscando limitar o reforço do poderio régio. A nobreza não queria a deposição de Afonso X, mas a manutenção da ordem. Ou seja, a manutenção da partição do poder entre os grandes.

Outro acontecimento marcante no reinado de Afonso X é seu desejo de tornar-se imperador, e a despeito de todo seu esforço econômico e diplomático não conseguiu êxito. Este fato também explica um pouco a insatisfação da nobreza e do clero (cabe lembrar que Afonso usurpa os dízimos da Igreja). Os concelhos do reino, tão favorecidos pela concessão de *fueros*, também andavam descontentes com o monarca, e a crise monetária assolava também Castela. De fato, a situação social era tensa entre as facções da corte e as demais esferas sociais.

A morte do infante Fernando de la Cerda na invasão dos benemerines (ligados a dinastia dos Banu Marín que, em 1270, tomaram Marrakech - antiga capital Almoada - e garantiram o controle do Magreb Ocidental naquele período) geraria mais instabilidade no reino. A sucessão no trono, segundo a nova legislação, caberia aos filhos do infante, mas, segundo a antiga tradição o infante Sancho teria direito ao mesmo. O reino de Castela se divide em duas facções, e acaba por cair em guerra civil. O projeto afonsino esbarra em uma nobreza e um clero ameaçados em seus direitos. E, além disso, a nobreza e o clero eram fortes o suficiente para proteger seus interesses frente ao monarca.

Para finalizar, os reinos de Portugal e Castela no século XIII, mais especificamente nos reinados de Afonso III e Afonso X, possuem suas particularidades; entretanto, existem pontos em comum entre ambos, como o esforço legislador, a reforma monetária, o combate aos abusos da nobreza embora feito de formas diferentes. O clima de tensões entre os grupos sociais nos dois reinos é fruto de uma sociedade em plena expansão e mudança. O âmbito cultural aflorava em ambos os reinos e a sociedade se transformava. O mundo rural seria representado nas cantigas como um espaço de luta social. Mas, cabe uma questão: que mundo rural é esse? O que é o feudalismo e quais são as linhas-chave? Pergunta mil vezes lançada e com mil respostas diferentes, nas areias movediças da História tentaremos clarear um dos assuntos mais obscuros e mais criticados pela comunidade de historiadores na próxima parte de nosso trabalho.

O mundo rural e o sistema Feudal

Feudalismo, termo ambíguo carregado de certo preconceito por parte dos pensadores do século XIX. A questão que se levanta neste trabalho é a da validade do conceito de feudalismo ou de sistema feudal para o Ocidente medieval. As sociedades castelhanas e portuguesas teriam sido caracterizadas por um feudalismo particular, distinto dos demais, como ressalta o próprio José Matoso quando se refere às "peculiaridades da organização senhorial [portuguesa]". (MATOSO, 1997: 141)

A nosso juízo, o Ocidente medieval constituiu um conjunto cujas diferenças regionais foram articuladas por um modo de produção comum. Embora as posições dominantes na historiografia atual neguem a possibilidade ou mesmo a serventia da promoção de grandes generalizações, o que percebemos, a partir de leituras diversas, é a existência de eixos articuladores em comum da sociedade medieval. Sendo assim, acreditamos que, para além de querelas temporais (refiro-me às diversas cronologias propostas para o Feudalismo) - o objetivo é demonstrar estes eixos articuladores do sistema seguindo a proposta de João Bernardo, que distingue as constantes de sua reprodução. (BERNARDO, 1995: 173)

A primeira constante é o fato de que no Ocidente medieval não se encontra nenhum caso em que o campesinato independente aparecesse totalmente preservado da extensão do poderio senhorial. O regime feudal avançou num processo de extensão permanente, suprimindo a liberdade camponesa com variações segundo às regiões. O campesinato independente se via, mesmo que não inserido em uma relação servil, envolto na lógica do sistema.

A segunda constante diz respeito à redução do campesinato independente, que foi, na maioria das regiões, superior à redução da domesticidade senhorial, em especial da camada superior da família que envolvia o seu chefe e os guerreiros privados. O que pressupõe uma maior coesão da classe dominante. Se a coesão senhorial é maior, a sua força de pressão sobre o campesinato é mais forte.

Segundo a terceira constante,

> *As classes que realizavam a extensão das senhorias e a redução do campesinato independente apresentavam-se neste processo, antes de mais, à imagem das relações da domesticidade senhorial que tendia a romper-se e, acessoriamente, à imagem das relações da domesticidade camponesa independente que tendia a ser extinta. As domesticidades hipostasiavam-se nas classes sociais que acarretavam o seu desaparecimento* (BERNARDO, 1995: 176).

A última constante é a verificação da existência de uma classe servil que, mesmo heterogênea na sua constituição e/ou formação, estava submetida a mesma situação de exploração frente à classe dominante. Contudo, no nosso trabalho pode se levantar a questão que muitos historiadores colocam como um problema que é a cavalaria vilã. Embora para boa parte da historiografia esse grupo social seja um grupo diferente e distinto da nobreza, neste trabalho entendemos, como João Bernardo, que este grupo faz parte de uma classe dominante e exerce seu poder sobre um campesinato também explorado. Entretanto, o que desejamos dizer

não é equiparar, mas perceber analiticamente que a cavalaria vilã não é um elemento-base da exploração social, mas um grupo detentor de maior ou menor poder político, social e simbólico.

O objetivo dessa parte do artigo não era esmiuçar o feudalismo em suas mais distintas vertentes ou interpretações, mas demonstrar como o entendemos. Evidentemente que não se pode ignorar em nosso trabalho as classes que fazem parte dessa realidade social. A classe dominante (Senhores, Alto Clero, Cavalaria vilã)- e as classes subalternas (campesinato, artesãos, jornaleiros etc.). A complexidade do mundo feudal não pode inibir o historiador de se arriscar em vias explicativas. A relação de propriedade no mundo rural na Idade Média está intimamente ligada à relação entre essas classes. A detenção ou não de terras é fruto de múltiplos jogos de poder.

As rendas (corvéia, mão-morta, censo, além das chamadas banalidades, taxa pela utilização do moinho, forno, lagar, etc.) (JÚNIOR, 2003: 45-58), as prestações de serviço, o direito de ban, enfim, o mundo rural é perpassado por essas questões. O campesinato resiste de formas diversas, e muitas vezes a resistência muda é a mais freqüente. As forças produtivas são ainda rudimentares, e os instrumentos e técnicas demoraram um pouco mais para se difundir. No Portugal medieval era comum o Senhor ceder os instrumentos e até as sementes. O Mosteiro de Alcobaça o fazia com certa frequência.(GONÇALVES, 1989)

Outra questão é da chamada "feudalidade" ligada aos laços de vassalagem. Para certo número de autores, a *feudalité* é o que funda a sociedade feudal. Para estes, os laços entre os senhores e seus vassalos e seus ritos de homenagem são a base do sistema.Acreditamos que os laços pessoais são fundamentais para o feudalismo, o que não implica em minimizar seu potencial de coesão de grupo. Entretanto, como apresentamos até aqui o sistema feudal e/ou feudalismo se baseia em relações de propriedade. O domínio sobre terras e homens é à base do sistema. Sendo assim, é absurdo julgar que a base do sistema está nos laços e esquecer-se do articulador do sistema, ou seja, o "feudo" em suas mais diferentes formas (por exemplo, o "feudo de bolsa", além de outros tipos, como o direito de cobrar uma taxa ou uma portagem...).

Enfim, o mundo rural (e é evidente que o feudalismo não pode ser entendido só como um fenômeno rural, as cidades também estavam inseridas na lógica feudal) e seus conflitos, jogos de poder, lutas por direitos, lutas por manutenção dos costumes, é o cenário das cantigas que aqui estudamos, um registro no qual o feudalismo se enraizou e se expandiu, em que os fidalgos, cavaleiros, camponeses e os santos apareciam, em que a espiritualidade e a economia não se separavam.

O mundo rural nas Cantigas medievais

No que tange ao mundo rural, as cantigas, sem sombra de dúvidas, nos remetem ao século XIII. A sistematização dos documentos nos levou a três temáticas principais. As forças produtivas (englobando a força de trabalho e os meios de produção), as tensões sociais e as relações intraclasse senhorial. Embora essas temáticas tenham despertado nossa atenção é claro que as cantigas são perpassadas por outras temáticas e problemas.

O tema articulador de nosso trabalho é o problema das forças produtivas. As cantigas são frutíferas para percebermos algumas preocupações dos "medievais" e seus anseios. Na cantiga "*A mui grande poder*", temos a referência de um cavaleiro que manda seu peão atacar um lavrador para prejudicar o seu senhor. Como fica claro no trecho: "*E u o viu seu millo debullar na eira, mandou-lle lançadas dar*". As relações feudais envolviam uma carga considerável de violência física, manifestação integrante das relações de exploração. O cavaleiro em questão parece não ter dúvidas acerca do melhor expediente para prejudicar um senhor seu desafeto, indo direto na sua base de sustentação, ou seja, na 'força de trabalho' do senhorio. Numa sociedade na qual, como bem destaca a historiografia, as técnicas e os instrumentos mais sofisticados estão em plena extensão de seu uso, a mão de obra humana é chave para a produção. O assassinato do lavrador é pensado na busca de diminuir a capacidade produtiva de seu senhor. Ou seja, a dominação de classe era transpassada por conflitos internos à classe dominante.

No âmbito das forças produtivas temos outra cantiga que assinala o ataque de lobos às vacas de um aldeão. Como sabemos, a vaca é um animal chave na produção medieval com múltiplas utilidades. O aldeão havia perdido uma vaca que ele amava muito e pediu a Santa Maria que a devolvesse. A nosso ver, o elemento-chave da cantiga é dado quando a virgem restitui e amplia a capacidade produtiva do aldeão que cultivava uma grande afeição por aquele animal. Ou seja, a intervenção do sagrado na ampliação da capacidade camponesa de produzir leva-nos a considerar que no mundo rural medieval o sagrado está entrelaçado na produção, e não deve ser desconsiderado como até hoje alguns historiadores têm feito.

Na Cantiga sobre o mosteiro de Montserrat temos outro exemplo. Os monges utilizavam o poço de água de uma propriedade que não lhes pertencia, e em troca disso pagavam uma renda ao cavaleiro detentor daquela propriedade. No trecho:

Mas en aquel mõesteiro ponto d'agua non avia
se non quant' o cavaleiro da fonte lles dar queria,
por que os monges lle davan sa renta da abadia;
e quando lla non conprian, eran dela perdidosos.

O trecho citado nos remete a algumas questões, como a pressão da aristocracia laica e seus funcionários sobre os mosteiros ou, em outras palavras, do poder secular e o poder clerical e suas disputas, a que aqui nos referimos como disputas intraclassistas. Outra questão se baseia na água, elemento importante para a agricultura, as dificuldades do mosteiro em pagar a renda acarretavam também dificuldades para produção do mosteiro.

O milagre feito por Santa Maria, deslocando a fonte de água para a propriedade do mosteiro não pode ser encarada como algo ligado simplesmente ao campo do maravilhoso, mas perpassado por questões produtivas, posto que a ausência de uma fonte de água dificultava a manutenção e a sustentação do mosteiro. Sendo assim, o cavaleiro, quando doa para o mosteiro sua propriedade amplia o patrimônio do cenóbio e sua capacidade produtiva. A cantiga a meu ver estabelece e reforça nossas perspectivas teóricas quando expõe essas problemáticas, e não só isso, o interesse régio na proliferação dessas memórias deve ser entendido como Nieto Soria propõe, como uma propaganda régia. Afinal, o rei era *rex imago dei*, e assim, a associação sagrado/poder régio é frequente no mundo medieval.

A importância da água na agricultura novamente é destacada em outra cantiga. Na região de Xerez a população estava passando por um período longo de seca. Então, o frade pede ao povo que se arrependa dos pecados e reze para que Santa Maria tenha compaixão deles e mande a chuva. Para a alegria do povo a virgem atende ao seu clamor. O que essa cantiga nos destaca é a questão do pecado. Segundo as cantigas, as faltas e/ou pecados da população eram responsáveis pelo período de seca na região. A associação entre pecado e punição divina é clara na cantiga. Como dica exposto no apelo do frade: "*Se quisessedes gracir est' a Deus e a ssa Madre servir e de vossos pecados vos partir, a chuvia logo verria.Quen alga cousa quiser pedir...*" Além disso, o controle das forças da natureza, fundamentais para a produção camponesa, estão diretamente associadas ao divino e/ou sagrado. O Deus cristão faz cessarem as chuvas para punir, e a virgem ajuda o povo: " *a Virgen as nuves abrir fez e delas tan gran chuvia sayr,que quantos choravan fezo riir e yr con grand' alegria".*

Ainda no âmbito das forças produtivas temos uma cantiga que trata de um lavrador que estava ceifando o campo no dia da festa de São Quirino. Deus em punição ao lavrador lhe paralisa a mão: *"E porque en aquel dia de San Quireze segava, Deus, por onrra daquel santo, a mão con que cuidava o mãoll' alçar de terra con ele se ll' apertava de guisa que non podia aver ende delivrança".*

Entretanto, o camponês "*chorando el muit' e de voontade*, *rogando Santa Maria que pela ssa piadade*", recebe a mercê de Santa Maria em seu favor, novamente nos colocamos a questão do

desenvolvimento das forças produtivas. O lavrador ter sua mão paralisada representaria a perda de grande parte de sua capacidade de trabalho.

Em outro grupo de cantigas percebemos um grupo de representações que nos levam a pensar primeiro em tensões sociais, e depois em conflitos latentes intraclasse. Como exposto na primeira cantiga analisada ou conflitos étnicos ligados a reconquista. A necessidade de alargar os documentos para as cantigas galego-portuguesas nos evidenciou essas duas temáticas chaves também para a compreensão da ruralidade medieval e seus complexos jogos de poder.

Em uma das cantigas observamos um rico-homem chamado Dom Álvaro que dava aos seus servos mouros apenas a "cachaça" (partes desprezadas dos porcos) para comerem. Aqui, no que diz respeito à ruralidade, podemos pensar primeiro na criação de porcos em Portugal. Além disso, o fato de os servos serem mouros nos remetem à "reconquista" ainda em curso pela Península Ibérica. A cantiga aponta para a tensão entre os mouros e cristãos. O jeito irônico como o autor da cantiga trabalha a falta de bondade do rico-homem em só dar "cachaça" aos servos pode ser vista até como uma forma de intolerância para com os mouros, porque estes não poderiam comer carne de porco. Embora, o autor enfatizasse a origem moura dos servos existe um duplo jogo: se por um lado, eles são mouros, por outro, devem ser tratados bem.

As cantigas assinalam também mudanças socioeconômicas que perpassam o Duzentos. Os casos nos remetem a uma sociedade que vive o "renascimento" urbano sofrendo modificações sensíveis, tais como a maior monetização nas trocas. Embora a percepção de que as vias explicativas para tais transformações sejam várias, o que nosso corpus documental mostra em suas representações é uma nobreza que encontra meios de superar as suas dificuldades financeiras.

A cantiga de Estevão da Guarda aponta para um rico-homem que já não consegue manter seu padrão de vida na Corte, como fica claro no trecho, "*vai-se daqui um ric`home.[...] Já que se vai o ric`home, varom, vá-s` em hora boa.*"A hora era boa porque o Rico-homem, voltando para suas terras, ainda poderia sustentar o seu padrão de vida tomando o seu " *bom vinho*". De fato, o que nos faz destacar essa cantiga é o retorno do nobre às suas terras abdicando do ambiente da corte. Parece-nos claro que não se trata de um enfraquecimento ou empobrecimento da nobreza, mas de um jogo complexo de busca de poder social, e onde estes têm mais poder do que em suas terras? Como Maria Helena da Cruz Coelho lembra os nobres buscaram meios e mecanismos vários para manter seu *status quo* na sociedade medieval.

Outra cantiga nos remete a uma problemática parecida, referindo-se a um infanção que quer comprar um salmão para o jantar, mas não tem dinheiro para pagar, e remete o pagamento a quem puder pagar ou como na ultima estrofe "*e depois quite quem poder*". Parece-nos que essas representações, fruto deste século conturbado, nos propiciam indícios significativos das dificuldades que alguns nobres estavam passando em tempos de mudança e transformação social.

Ainda nesta temática observamos que talvez a mais emblemática cantiga sobre este assunto seja a de João Servando, que nos mostra um grupo de infanções que passam por apertos e têm suas refeições cada vez mais parcas. Ou seja, podemos concluir em linhas gerais que essas representações são reflexos de uma sociedade em vias transição. As cantigas nos remetem também para os possíveis cultivos e alimentação da Castela e Portugal do Duzentos. Os documentos referem-se a milho (de certo o milho-miúdo ou painço), vinho, pão (não se especifica o cereal usado), trigo, cevada, o consumo de peixes é muito citado no nosso corpus documental, carne de vaca, a criação porcina, a utilização de leite de cabra, as galinhas, as ovelhas também são citadas e a possível venda das suas peles. Embora o mundo rural português e castelhano aponte para outros gêneros de cultivo o objetivo não é extrapolar as informações que as cantigas nos possibilitam.

Conclusão

O futuro do passado tem sido um tempo verbal muito utilizado nos últimos anos no ambiente da medievalística. Embora acreditemos que o futuro do passado está no compromisso do historiador com a verdade, não podemos desprezar os contributos deveras descompromissados com a verdade.

As Cantigas nos mostraram um mundo rural no qual o lavrador é explorado constantemente, e sua saída é o sagrado e suas mercês. O aparelho ideológico é afinado por uma ideologia dominante que penetra no seio da aldeia camponesa e destrói e/ou corrói seus laços de solidariedade. O poder sobre a terra e os homens avança a passos largos. Embora, os senhores e suas domesticidades tenham conflitos e dificuldades como algumas cantigas demonstram também se percebe mecanismos para os momentos de apertos como o retorno às suas terras no caso do rico-homem citado.

Os porcos, ovelhas, vacas, cabras, galinhas que aparecem nas cantigas não podem ser descartados porque constituem a realidade rural medieval, seus instrumentos para a produção e meios de subsistência. O processo de ampliação do sistema feudal delimitava, conforme a região,

os cultivos predominantes e mais valorizados. Embora não possamos esquecer que a capacidade e a qualidade do solo também era um fator que limitava a produção.

O cereal (trigo, aveia, cevada), o vinho e a pesca são constantes nas cantigas aqui analisadas. O vinho e o pão, alimentos por excelência dos medievais, de fato, não poderiam deixar de estar presentes aqui nessas representações. No mundo rural também se destaca o perigo dos animais das florestas como o lobo. Contudo, o "*saltus*" também merece um destaque como um lugar onde se pega lenha, e se faz caças menores, lugar onde a economia camponesa rearticula e realimenta suas necessidades, local que os senhores com o tempo limitarão ao acesso do campesinato.

Para finalizar, as cantigas são fecundas nas suas mais diversas temáticas e problemáticas. A construção de representações do mundo rural tem um cunho didático. Em diversas das cantigas de Santa Maria o objetivo de expor uma lição ao público é claro. As cantigas são instrumento de representação, de conflito ideológico, mas também de propaganda régia. As cantigas são uma idéia do mundo rural, mas também fundam um mundo rural idealizado. A ruralidade medieval é assim, campo de conflito e solidariedades, de paz e de guerra, de explorados e exploradores, senhores e camponeses. Os historiadores têm se preocupado tanto com o futuro do passado que têm esquecido o "presente do passado", o mundo rural ainda está por desvendar em suas minúcias, procuramos uma janela nas cantigas e observamos que temos milhares de janelas por abrir. O mundo rural e sua dissolução é chave para compreendermos o nosso presente.

Referências bibliográficas

AFONSO X, Cantigas de Santa Maria, http://brassy.perso.neuf.fr/PartMed/Cantigas/CSMIDI.html, Acesso em 28/06/2012.

CANTIGAS MEDIEVAIS GALEGO-PORTUGUESAS, http://cantigas.fcsh.unl.pt/index.asp, Acesso em 28/06/2012.

ASTARITA, Carlos (2005), *Del feudalismo al capitalismo: Cambio social y politico en Castilla y Europa Occidental*, 1250-1520, Universidad de València, Universidad de Granada.

BERELSON, Bernard (1952), *Content analisys in communication research,* New York, New York University Press.

BERNARDO, João (1995), *Poder e Dinheiro: Do poder Pessoal ao Estado impessoal no Regime senhorial, Séculos V- XV*, Porto, Edições Afrontamento.

BURKE, Peter (1992), *A Escola dos Annales 1929 – 1989: A revolução francesa da historiografia*, São Paulo, Editora UNESP.

CARDOSO, Ciro Flamarion; Jurandir Malerba orgs. (2000), *Representações. Contribuições a um debate transdisciplinar*, Campinas, Papiros.

CARRIÓN GUTIÉRREZ, José Miguel (1997), *Conociendo a Alfonso X el Sabio*, Murcia, Editora regional de Murcia.

CHARTIER, Roger (2004), A construção estética da realidade – vagabundos e pícaros na Idade Moderna, *Tempo*, 17.

COELHO, Maria Helena da Cruz (1988), *O Baixo Mondego nos Finais da Idade Média*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda.

DOSSE, François (2003), *A história em migalhas dos Annales a Nova História*, Florianópolis, EDUSC.

DURAND, Robert (1982), *Les campagnes portugaises entre Douro et Tage aux XII et XIII siecles*, Paris, Fundação Calouste Gulbekian.

GANSHOF, F. L. (1993), *Que é o feudalismo*, Lisboa, Europa- América. Lisboa.

GÁRCIA DE CORTÁZAR, José Angel (1988), *La sociedad rural en la España Medieval*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores.

GINZBURG, Carlo (1991), *O queijo e os vermes: O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição*, São Paulo, Companhia das Letras.

GLÉNISSON, Jean (1961), *Introdução aos estudos históricos*, São Paulo, Difusão europeia do livro.

Gonçalves, Iria (1989), *O Património do mosteiro de Alcobaça nos séculos XIV e XV*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel (1999), *Alfonso X El Sabio Historia de un reinado 1252-1284*, Sevilla, Editorial La Olmeda.

GUERREAU, Alain (1983), *Feudalismo um horizonte teórico*, Lisboa, Edições 70.

HOBSBAWM, Eric (2011), *Como mudar o mundo: Marx e o marxismo*, São Paulo, Companhia das letras.

JUNIOR, Hilário Franco (2003), *Idade Média: O nascimento do Ocidente*, São Paulo, Editora Brasiliense.

LASSWELL, Harold D. *et al.* orgs.(1965), *Language of politics. Studies in quantitative semantics*. Cambridge (Mass.), Massachusetts Institute of Technology Press.

MARTINS, Mário (1951), *Peregrinações e Livros de milagres na nossa Idade Média*, Coimbra, FLUC.

MATOSO, José (1997), *História de Portugal: A Monarquia feudal*, Lisboa, Editorial Estampa.

METTMANN, Walter (1972), *Cantigas de Santa Maria*, Coimbra, Universidade de Coimbra. Volume IV.

NIETO SORIA, José Manuel (1988), *Fundamentos ideológicos del poder real em Castilla: siglos XIII-XVI*, Madrid, EUDEMA.

ROBERT, André D; Annick Bouillanguet (1997), *L`analyse de contenu*, Paris, Presses Universitaires de France.

RUCQUOI, Adeline (1995), *História medieval da Península Ibérica*, Lisboa, Estampa.

SERRÃO, Joel (2001), *História de Portugal*, Lisboa, Editora Verbo. vol III.

THOMPSON, E.P(1997), *Senhores e Caçadores*, São Paulo, Paz e Terra.

VAUCHEZ, André (1995), *A espiritualidade da Idade Média Ocidental: séc. VIII- XIII*, Lisboa, Editorial Estampa.

VENTURA, Leontina (2009), *Afonso III*, Rio de Mouro, Temas e Debates.

Sobre o autor

Thiago Pereira da Silva Magela é graduado em História pela Universidade Federal Fluminense. Atualmente é mestrando em História Medieval na mesma universidade.

Plêthos, 3, 1, 2013
www.historia.uff.br/revistaplethos
ISSN: 2236-5028

Meios de pagamentos da Baixa Idade Média: o caso das comunidades mineradoras da Boêmia

Álvaro Mendes Ferreira (*Translatio Studii*/UFF)

Resumo: O desenvolvimento da mineração e da metalurgia a partir do século XII, sobretudo na Europa Central, levou à formação de comunidades que, embora compartilhassem algumas características com as cidades, possuíam muitas particularidades. Um dos aspectos mais marcantes das comunidades localizadas em zonas argentíferas era a abundância dum bem que servia como o principal padrão de valor dentro dum quadro em que se empregava força de trabalho complexa e assalariada. Pretendemos esboçar alguns problemas econômicos e sociais decorrentes da diversidade de meios de pagamento à luz do código minerário das *Constitutiones juris metallici*.

Palavras-chave: Mineração; Boêmia; século XII.

Means of payment during the Late Middle Ages: mining communities in Bohemia

Abstract: The development of mining and metallurgy from the 12th century onwards, especially in Central Europe, led to the formation of communities, which, even though they shared some traits with cities, had many particularities. One of the most striking features of the silver mining communities was the abundance of a commodity that served as the foremost value standard within a frame of complex and waged workforce. We intent to sketch some social and economic problems arising from the diversity of the means of payment according to the mining law of the *Constitutiones juris metallici*.

Keywords: Mining; Bohemia; XII century.

***

1. Comunidades mineradoras na Baixa Idade Média

A partir do ano 1000, a Europa assiste a uma série de mutações sociais que, espacialmente, produzem a concentração do povoamento. O aspecto mais lembrado desse processo comunal é, sem dúvida, o renascimento urbano, muito embora possua contraparte, numérica e economicamente mais relevante, no âmbito rural com a estabilização dos assentamentos na forma de aldeias (CHAPELOT; FOSSIER, 1980: 16-17; RÖSENER, 1986: 157-161). Os processos comunais não se caracterizam meramente pela concentração demográfica, mas, sobretudo, pela emergência de formas de sociabilidade que visam tanto manter a coesão quanto as diferenças internas a partir da apropriação do espaço e do trabalho. Para além da polaridade campo–cidade, o movimento comunal organizou outros espaços e outras atividades, ainda pouco estudados, como as *universitates vallis*, agrupamentos de pastores montanheses (GENICOT, 1968: 79-80), e as comunidades de mineradores, muito relevantes para a colonização alemã da Boêmia, da Morávia e da Hungria (HENNING, 1994: 194, 204).

A partir da crise do Baixo Império, a Europa Ocidental viu paulatinamente o declínio da mineração, resultado da atonia econômica e, em menor parte, de deficiências técnicas, o que se reflete no abandono a partir do século V de inúmeras forjas de ferro, mesmo em regiões de jazidas importantes, como a Ilha de Elba (SPRANDEL, 1969: 305; EDMONDSON, 1989: 99-102). Ainda que a visão da Alta Idade Média como "nova idade da pedra" (ou, melhor, da madeira) seja exagerada, a maior parte da exploração do metal mais comezinho, isto é, o ferro, fazia-se amiúde pelos próprios camponeses como atividade suplementar a partir de depósitos de superfície: em Othe (Champanhe), p. ex., a exploração das jazidas férreas estava incluída no calendário agrícola (BRAUNSTEIN, 1987: 748). Essa feição episódica impedia a especialização plena dos agricultores em mineiros e, por conseguinte, a formação de comunidades mineradoras. A descoberta, porém, a partir do século XII de importantes jazidas ferríferas e argentíferas em regiões intocadas ou pouco tocadas pela dominação romana (Estíria, Caríntia, Biscaia, Suécia, Montes Metalíferos), no contexto da expansão econômica da Idade Média Central, permitiu que a mineração adquirisse caráter menos artesanal e mais industrial não só pela concentração de mineradores em tempo integral como também pelo investimento mais maciço de capitais e pelo surgimento de intricadas hierarquia e divisão do trabalho (NEF, 1987: 699-701). Ao contrário da condição lastimável do mineiro durante o período romano, o seu homólogo medieval fruía, relativamente, de grandes isenções senhoriais, fenômeno estritamente correlato às liberdades concedidas em favor de certas cidades ou de aldeias em terras de arroteia (WOLFF, 1988: 121-122). As similitudes com o movimento comunal urbano e rural estendem-se à fixação por escrito

do direito vigente (ou que se queria fazer vigente) na comunidade, quer pela promulgação de cartas de privilégio ou códigos normativos, quer ainda por consolidação das decisões dos tribunais especializados (*Schöffensprüche*), compostos tanto por funcionários senhoriais e/ou régios quanto por juízes e jurados eleitos pelos próprios mineradores.

O primeiro código minerário de que há registro é o de Trento e data de 1187. Para a Europa Central, principal região metalífera do período, o referencial jurídico foi o código de Iglau, de 1249, a partir do qual se desenvolveram as *Constitutiones juris metallici* (conhecidas também como *Jus regale montanorum*), promulgadas em 1300 pelo rei Venceslau II da Boêmia com a pretensão de regular a exploração das minas de prata (NEF, 1987: 715-721). A despeito dos problemas inerentes ao trabalho com fontes jurídicas – e, ademais, nesse nível de generalização – , é possível detectar interessantes problemas para a história econômica e social dum campo ao qual, embora relevantíssimo, os medievalistas se tem dedicado muito pouco. Discutiremos aqui, muito sucintamente, certos problemas que nos acometeram quanto aos meios de pagamento dentro da comunidade mineradora, isto é, em quais espécies materiais de valor se remunerava o trabalho das diversas categoriais laborais a partir das *Constitutiones juris metallici*.

2. Meios de pagamento

À primeira vista, tendo-se em consideração o caráter livre (ou seja, não servil) e a dedicação exclusiva ou quase exclusiva da comunidade à mineração argentífera, poder-se-ia esperar que a remuneração se fizesse quer no metal nobre, quer em moeda, ou seja, prata cunhada. O primeiro livro das *Constitutiones*, consagrado em emulação do *Codex Juris Civilis*, ao direito pessoal, discrimina reiteradas vezes qual meio de pagamento compete a determinado trabalho, não raro proibindo textualmente a remuneração em forma alternativa:

> Saibam todos os *urburarii* [cobradores da *urbura*, imposto régio sobre o minério], os *magistri montium* [capatazes-mores] e os arrendatários que se devem remunerar mais nenhuns outros trabalhadores completamente com metal exceto os reparadores de foles, aqueles envolvidos na cominuição e na separação do minério e os *horarum pronuntiatores* [marcadores dos quatro turnos de trabalho]; apenas esses queremos que sejam remunerados com metal.

(*Constitutiones juris metallici* [doravante *CJM*]: 294, cap. VIII, § 16)

Item sciant universi urburarii, magistri montium et coloni, nullos de cetero cum metallo penitus remunerandos, exceptis refectoribus bulgarum, divisoribus et separatoribus metalli et horarum pronuntiatoribus; hos solos remunerari volumus cum metallo.

Convém adequadamente consolar com remunerações dignas os *magistri montium*, onerados com tantos e tão diversos trabalhos, pois todo trabalho costuma fazer-se mais desafogadamente quando se tem em vista a sua remuneração, pois deveras a esperança da remuneração é o refrigério do trabalho. Desejamos conceder a cada *magister montium* a cada semana sete *denarii grossi* conforme já se estabeleceu. (*CJM*: 296, cap. VIII, § 21)

Bene ergo convenit magistros montium, tot ac diversis laboribus oneratos, dignis praemiis consolari, nam omne opus levius fieri solet, dum ejus praemium cogitatur, cum vere spes praemii solatium sit laboris. Volumus singulis magistris montium septimana qualibet septem denarios grossos, prout veteribus dudum jam pacuit, computari.

No entanto, a esses dois meios de pagamento convencionais (que colocam problemas sérios sobre os porquês de semelhantes distinções) agrega-se um extremamente incomum, concedido, aliás, em igualmente incomuns ocasiões embora a um tipo de trabalhador algo corriqueiro:

> Desejamos também que, nas festividades costumeiras, a fim de que sejam mais inclinados aos trabalhos, que sejam dados aos fundidores, não metal, mas, como dinheiro, *lapides manuales*. (*CJM*: 310, § 7)

> *Volumus etiam, in festivitatibus consuetis fabris, ut eo sint in laboribus proniores, non in metallo, sed in denariis, laute dari lapides manuales.*

A tradução literal de *lapides manuales* é "pedras de mão", expressão, todavia, ignorada pelos dicionários especializados de Du Cange e de Niermeyer; tem, todavia, paralelo perfeito naquele idioma que informava a prática mineira da Europa Central: em alemão *Handstein* (do qual o latim deve ser decalque) significa minério que, pela beleza, era valorizado pelos mineiros e ocasionalmente trabalhado como camafeu. O parágrafo, em redação meio truncada, explicitamente classifica esses *lapides* como dinheiro ("*in denariis*"), estranheza que, quando conjugada ao seu sentido de camafeu, se aclara e permite aproximá-las da moeda em sentido estrito: o entalhe, muito menos do que função estética, cumpriria, então, papel similar ao da cunhagem na moeda metálica, isto é, certa garantia a contrafações.

Convém explicar por que a autoridade régia tentou restringir a circulação de minério, bruto ou refinado, como meio de pagamento, mencionando explicitamente o dinheiro cunhado e, por vezes mesmo, pedras entalhadas. A título de hipótese bem precária, avançamos a influência inflacionária que as próprias jazidas argentíferas teriam nos mecanismos de formação locais de preço – isto é, a abundância de prata, o padrão de valor e monetário ainda inconteste na Europa Ocidental, teria tornado o dinheiro barato em todas as transações comerciais envolvendo a comunidade mineradora e, em menor grau, aqueloutras que com ela mercadejassem regularmente. Considerando a baixa integração dos mercados, haveria uma bolha inflacionária regionalmente concentrada. O Estado, enredado em tramas comerciais muito mais amplas, quer do ponto de vista do espaço, quer do volume, precisava intervir, em interesse próprio, a fim de impedir essa concentração da prata.

O primeiro dreno de metal era, sem dúvida, a própria taxação sobre os minérios, cuja propriedade (*Bergregal*) os potentados territoriais já a essa altura conseguiam reivindicar com

sucesso (NEF, 1987: 746-750). O segundo, a introdução de moedas cunhadas pela Coroa após a retirada oficial (e, às vezes, sub-reptícia) de metal, o que, aliás, gerou até uma norma que obrigava todos os compradores de prata a amoedá-la, mesmo que pretendessem fundi-la ("*argentum, si quod conflaverint, ad cambiendum deferant ad monetam*"; *CJM*: 316, cap. XXI, § 3). A partir das suposições aqui apresentadas, parece que se pode compreender mais facilmente por que uma das disposições das *Constiutiones juris metallici* impede que as custas judiciais com certo perito sejam quitadas em metal e exija expressamente o dinheiro:

> Igualmente a fim de tolher a audácia dos litigantes [em acionar a justiça em vão], queremos que os *urburarii* obriguem os litigantes de ambas as partes a remunerar, meio a meio, com seu próprio dinheiro, não com metal, os trabalhos dos *scansores*. (*CJM*: 302, cap. X, § 4).

> *Item ut audacia in hac parte auctoritate temere litigantium compescatur, volumus urburarios ex utraque parte compellere litigantes, de sua pecunia, non cum metallo, scansorum laboribus aequaliter respondere.*

Noutras palavras, pelo exemplo acima se percebe que o "mesmo" preço expresso em moeda era mais oneroso do que aquele em metal.

3. Meios de pagamento como problema

Vimos, portanto, que circulavam nas zonas argentíferas da Boêmia, pelo menos, três espécies de meios de pagamento: a moeda, a prata (não cunhada) e os *lapides manuales*. Abrem-se desde já alguns problemas, cuja solução infelizmente não poderemos avançar de todo aqui ainda:

1º) Qual a proporção de cada meio de pagamento?

2º) Qual a correlação entre as hierarquias social e laboral e os meios de pagamento? É razoavelmente fácil explicar o isomorfismo entre pagamento em moeda e funções subalternas dos trabalhadores braçais, manifesto, aliás, nos seus representantes mais ínfimos (os *juvenes*, aprendizes; *CJM*: 316, cap. XXI), enquanto se gratificava em metal os especializados, como, p.

ex., os reparadores de foles, cuja importância se pode avaliar pela limitação normativa de haver apenas um desses técnicos por mina (*CJM*: 314, cap. XVIII). A explicação, contudo, complica-se ao considerarmos que os administradores e funcionários régios, como os *urburarii* e os *magistri montium*, recebiam também em moeda. Igualmente complexo é o pagamento de *lapides manuales* aos fundidores, classe de trabalhadores muito bem qualificada em face dos mineiros propriamente ditos e mais organizada. Que fossem revoltosos o demonstram tanto o teor quanto a posição inicial das acusações dirigidas contra eles que se leem no título competente das *Constitutiones*: o legislador chama-os de "*argentifodarii turbatores*", baderneiros das minas de prata (*CJM*: 302, cap. X, § 1). Aliás, tal padrão de revolta "popular", na verdade capitaneada pelas elites laborais, é bem típico da Baixa Idade Média: no campo, os insurretos são os camponeses abastados, não o proletariado rural; nas cidades, os tecelões e tintureiros (Fossier, 1991: 422-425; Mollat, 1979: 249-250). A especificidade do pagamento, malgrado ocasional, em *lapides manuales* aos fundidores decerto se liga a esse seu caráter mais intempestivo e, ao menos tempo e justamente por isso, mais especializado. Fica a responder a dúvida de que maneira os *lapides* se prestariam como controle social.

3º) Quais os percursos feitos pelos meios de pagamento? Transacionava-se diretamente com metal com os atravessadores que abasteciam a comunidade mineradora com os inúmeros bens que não produziam? Os *lapides manuales* circulavam além dos fundidores? Apenas desciam na hierarquia social ou prestavam-se a trocas comerciais com hierarquias acima?

4º) Qual a abrangência espacial de cada meio de pagamento?

5º) Qual a função exata dos *lapides manuales*? Ao servirem como prêmio aos fundidores, não é de excluir que se tratassem de bens de prestígio cuja circulação se daria por canais diferentes da troca comercial. A partir da documentação, o âmbito mínimo de circulação envolvia os mineiros que extraíam as pedras, a autoridade concessora em nome do rei (no caso, os *urburarii*) e os fundidores. O valor que se atribuía a essas pedras pode ser inferido dum parágrafo no qual a Coroa acrimoniosamente censura os *urburarii* que amiúde as subtraem indebitamente (*CJM*: 296, cap. VIII, § 22). De fato, a cobiça das próprias autoridades régias permite entrever o processo de conversão de bem de prestígio em meio de pagamento para trocas comerciais: num primeiro momento, os *lapides manuales* não passariam da ganga dos minérios de prata, sem função econômica alguma e, portanto, à livre disposição dos mineiros, os únicos que os valorizavam; em seguida, começa haver circulação dos *lapides* ainda entre mineiros como bem de prestígio, mas logo se expandem nas trocas com outras profissões em virtude do peso numérico dos mineiros

na comunidade; enfim, o Estado intervém arrogando-se a propriedade dos *lapides* e situando-se agora como o centro redistribuidor de prestígio.

6º) Em qual medida os diferentes meios de pagamento afetam o sistema econômico? A formação de preços nessa sociedade, decerto, diverge dos mecanismos do capitalismo não apenas por obedecer a leis que lhe são específicas, mas também porque intervêm, conforme esboçamos, outros meios de pagamento além da moeda. Alguns trabalhos, embora instigantes e criativos, qualidades mais do que necessárias para história econômica da fase pré- ou proto-estatística, desconsideram esses elementos, o que torna inseguro ou mesmo inválido o transporte puro e simples das fórmulas e leis do capitalismo para a Idade Média. Um exemplo é aplicação da teoria monetarista, calcada na Fórmula de Fisher, por N. J. Mayhew para explicar a crise dos séculos XIV e XV. Para o autor, em linhas gerais, as flutuações dos preços entre os séculos XIII e XV (conjuntura altista entre 1200 e 1350, baixista de 1350 até a revolução dos preços de 1500) estariam relacionadas à massa monetária. Por volta de 1300, a exaustão das minas argentíferas de superfície associada à perda por desgaste natural (orçado em 2% por década), ao entesouramento e à exportação teriam tornado o dinheiro mais escasso, deflacionando os preços e afetando as classes conforme a fonte de renda (Mayhew, 1974; Id., 1995). Ainda que suponhamos a fórmula de Fisher válida nesse contexto, ignorar os outros meios de pagamento que compõem o volume total de moeda afeta o resultado final, para não dizer nada da relevância do escambo, dos mutirões e de formas compulsórias de trabalho para a geração e distribuição da riqueza. Nessa sociedade baixo-medieval, sem dúvida monetarizada, sem dúvida conhecedora dum mercado, quantos não são os complexos elementos, ainda inexplorados, que estavam por trás das trocas comerciais e influenciavam, por seu turno, toda a sociedade?

Referências bibliográficas

BRAUNSTEIN, Philippe (1987), Les forges champenoises de la comtesse de Flandre (1372-1404), *Annales*, 1987, 4, p. 747-777.

CHAPELOT, Jean; Robert Fossier (1980), *La village et la maison au Moyen Âge*, Paris, Hachette.

EDMONDSON, J. C. (1989), Mining in the Later Roman Empire and beyond: Continuity or Disruption?, *The Journal of Roman Studies*, 79, p. 84-102.

FOSSIER, Robert (1991), *La société médiévale*, Paris, Armand Colin.

GENICOT, Léopold (1968), *Le XIIIe siècle européen*, Paris, PUF.

HENNING, Friedrich-Wilhelm (1994), *Deutsche Agrargeschichte des Mittelalters*: 9. Bis 15 Jahrhundert, Stuttgart: Ulmer.

CONSTITUTIONES Juris Metallici (1867), in Hermenegildus Jireček ed., *Codex Juris Bohemici*, Praga, I. L. Kober, p. 265-435. Disponível em: http://147.231.53.91/src/index.php?s=v&cat=25&bookid=264&page=269.

MAYHEW, N. J (1974), Numismatic evidence and falling prices in the fourteenth century *The Economic History Review*, 1, p. 1-15.

MAYHEW, N. J (1995), Population, money supply, and the velocity of circulation in England, 1300-1700, *The Economic History Review*, 2, p. 238-257.

MOLLAT, Michel (1978), *Les pauvres au Moyen Âge*: étude sociale, Paris, Hachette.

NEF, John U. (1987), Mining and Metallurgy in Medieval Civilization, in M. M. Postan et alii eds.. *The Cambridge Economic History of Europe*, v. 2, Cambridge, Cambridge University Press, p. 691-761.

RÖSENER, Werner (1986). *Bauern im Mittelalter*, Gütersloh, Bertelsmann.

SPRANDEL, Rolf (1969), La production du fer au Moyen Âge, *Annales*, 2, p. 305-321.

WOLFF, Philippe (1988), *Outono da Idade Média ou Primavera dos Novos Tempos?,* Lisboa, Edições 70.

Sobre o autor

Álvaro Mendes Ferreira é possui graduação e mestrado em História pela Universidade Federal Fluminense. Atualmente é doutorando em História pela mesma universidade.

Plêthos, 3, 1, 2013
www.historia.uff.br/revistaplethos
ISSN: 2236-5028

Frassetto, Michael (2008) Los Herejes. De Bogomilo y los Cátaros a Wyclif y Hus, Madrid, Ariel.

Jonatan Gastón García (FaHCE-UNLP)

Michael Frassetto es profesor de la Universidad de Delaware, autor de diversas producciones sobre religión y sociedad en el Medioevo. En esta ocasión presenta una obra que intenta delinear una perspectiva general de la disidencia religiosa partiendo de las biografías de una selección de heresiarcas, para destacar algunos aspectos generales de lo social en el Occidente medieval.

Pese a lo ameno de la lectura, por momentos las descripciones se tornan densas e inconducentes. Estamos en presencia de una obra carente de análisis, dirigida más bien al público en general. Internamente consta de una introducción, seguida de once capítulos dedicados cada uno de ellos a un heresiarca en particular, y, finalmente, una conclusión. Es una producción útil para esbozar una visión panorámica, aun cuando resulta evidente que no se trata de un estudio de especialidad elaborado estrictamente para un público académico.

Iniciando su recorrido histórico a partir de los herejes de la región de Périgord, encuentra en ellos una serie de elementos que han de prolongarse en un *continuum* a lo largo de la Plena y Baja Edad Media: la configuración de un discurso anti-herético, el dualismo de naturaleza cristiana, la desobediencia, las sensibilidades apocalíptica y profética, y por último el anticlericalismo. Según Frassetto, en los campos de Bulgaria hacia el siglo X, Bogomilo siembra la semilla de la disidencia, fundando un legado en las tradiciones del mundo griego y latino. De esta forma, el autor menoscaba las expresiones cristológicas de la herejía en la Antigüedad Tardía y la Temprana Edad Media que, aun cuando corresponden a un tipo diferente de disidencia, constituyen una manifestación que precede e influye en la génesis de los movimientos heréticos de la Edad Media.

El bogomilismo presentaría entonces una serie de características como el dualismo mitigado y una cristología docetista en concordancia con un elemento anticlerical que promueve una reforma de las costumbres impúdicas y profanas de los clérigos apegados a la vida material y los placeres físicos.

Influenciados por los predicadores errantes de la secta de Bogomilo esparcidos por Francia, Italia y el Imperio Germánico, y presionados por las transformaciones de la revolución feudal, los herejes del año mil, entre los que se encuentran Esteban y Lisois de Orleans hacia el año 1022, se presentan como una novedad de la época. Frassetto parte de la premisa de que estos herejes son propios del clima social que circundaba la Reforma Gregoriana, aún sabiendo que sobre ellos pesaba una rencilla política que explica la represión que sufrieron.

Por otra parte, Enrique de Laussana aparece como un predicador ferviente que cautivaba a su público en Le Mans hacia el siglo XII. El contenido de sus discursos hacía referencia de forma contundente al fracaso de la Reforma Gregoriana, ya que denunciaba las prácticas corruptas e impúdicas del clero que ésta no había logrado depurar. Promovía ideas anticlericales como la innecesaria mediación de la Iglesia en la relación con Dios y la incompetencia de sus agentes para atender a las demandas de los fieles, opiniones que se reiteran a lo largo del Medioevo. La corrupción de la espiritualidad de los sacramentos se encontraba asociada a la inmoralidad de los oficiantes, motivo suficiente para atacar sus vicios y promover una renovación espiritual.

Siguiendo la argumentación del autor, los pobres de Lyon se encontraban inmersos en un proceso de transformación social a causa del crecimiento de las ciudades, la expansión del comercio, el desarrollo del artesanado y la génesis de una nueva espiritualidad. Su líder, Pedro Valdo, fue un rico mercader que se despojó de sus bienes y comenzó una nueva vida como predicador itinerante tras oír la arenga de un juglar que convocaba a asumir la pobreza apostólica. Su prédica estaba inspirada en la Biblia, y utilizó espacios abiertos de sociabilidad para difundir el mensaje de Dios. Pese a la labor de Pedro Valdo en la erradicación de la herejía cátara del sur de Francia, las tensiones con la Iglesia no tardaron en surgir. Los valdenses estaban usurpando un derecho exclusivo de los clérigos: el control de la palabra y el saber. A pesar de los intentos realizados por Valdo para insertarse en el seno de la Iglesia, ésta hizo cada vez más evidente su rechazo a este movimiento hasta condenarlo por herejía. Sus seguidores, fervientes religiosos, se apropiaron de su mensaje y extremaron sus posturas al punto de caer incluso en la disidencia más profunda con el orden eclesiástico.

Sus contemporáneos, los cátaros, tuvieron -según Frassetto- un aliado fundamental que habría participado de las creencias de estos herejes, el Conde de Toulouse Ramón VI. Al mismo tiempo, sostiene nuevamente la inexorable influencia de los predicadores bogomilos en el surgimiento de esta disidencia que adhería tanto al dualismo mitigado como a la cristología

docetista. La adopción de una vida de rechazo a la vulgaridad mundana y diabólica tuvo una gran aceptación entre los diversos sectores sociales de la población.

Aquí comienza una historia entretejida con diversos procesos sociales, políticos y económicos, en los que intervienen diversos actores sociales. Se trata de una puja política por el poder que se canaliza a través de la Cruzada albigense, y el avance de una sociedad represora que tiende a aniquilar la disidencia religiosa, cuya maquinaria institucional será la Inquisición. No obstante, por momentos el problema herético en la interpretación de Frassetto resulta eclipsado por estas rencillas políticas internobiliarias. (*vid.* Labal, 1984; Brenon, 1990)

Hacia fines del siglo XIII y principios del XIV, una vez "resueltos" los problemas políticos que azotaban el sur de Francia, resurge el catarismo gracias a la activa predicación de Pierre Autier. Hombre adinerado y con buenos vínculos políticos, comenzó su misión junto a unos pocos seguidores, predicando de pueblo en pueblo. No obstante, debieron permanecer en la clandestinidad a causa de la fuerte presencia de los inquisidores que emprendieron una feroz persecución de la desviación cátara. Finalmente, en 1310 fueron capturados por unos inquisidores, juzgados y entregados al brazo secular de la justicia para que fuesen castigados, de acuerdo a las disposiciones de la bula *ad abolendam* de 1184.

Coetáneos a estos movimientos, el autor menciona una serie de grupos que experimentan una religiosidad mística, y conjuga naturalezas apocalípticas, proféticas y radicales. Influenciado por las visiones apocalípticas del abad calabrés Joaquín de Fiore y retomando la prédica de su predecesor Gerard Segarelli, Fray Dolcino de Novara comenzó una arenga radical que articulaba un discurso profético y anticlerical, de rechazo a los vicios mundanos, promoviendo en su lugar la pobreza apostólica, lo cual motivó tanto la adhesión de numerosos seguidores conocidos como *Apostoloci*, como una inmediata embestida por parte de la Iglesia. (*vid.* Rutenburg, 1983)

Entre los siglos XII y XV se han expandido, esencialmente, en el centro-norte de Europa, diversos grupos pertenecientes a esta corriente mística y espiritualista, como los begardos, las beguinas y los hermanos del espíritu libre, que oscilaron entre la ortodoxia y la herejía. La representante distinguida por Frassetto para dar cuenta de este grupo es Marguerite Porete, beguina itinerante, cuya obra *El espejo de las almas simples*, expresaba una serie de elementos místicos que preconizan el acceso directo a Dios mediante el amor y sin necesidad de mediación de la Iglesia y sus agentes. Esto provocó la reacción de la más alta jerarquía eclesiástica, que terminó condenando su obra y la condujo a la hoguera en París en 1310. (*vid.* Cohn, 1981; Carozzi, 2000)

Finalmente, se aborda el problema de las herejías cultas que habrían tenido un fuerte impacto en la génesis de movimientos disidentes, concretamente los casos de John Wyclif y Jan Hus, y los lolardos y husitas respectivamente. Aun cuando estuvieron signadas por el clima político del Gran Cisma, se trata de dos biografías divergentes en ciertos aspectos concretos.

Wyclif, un sacerdote agustino, profesor de Teología y Filosofía en Oxford, atacó las prácticas profanas de la estructura eclesiástica así como algunas cuestiones sacramentales, siendo un punto álgido de su tesis la cuestión referida a la primacía del poder secular frente a la avanzada de poder de la Iglesia. Esto le valió el apoyo de sectores de la nobleza cercanos a la monarquía, aunque la radicalización de sus posturas hizo que este aval menguara. Si bien las disputas en torno a la ortodoxia de sus elaboraciones intelectuales fueron varias, Wyclif no fue condenado por hereje sino hasta algunos años después de su muerte. Sus enseñanzas influenciaron directamente a un grupo de predicadores radicales, los lolardos, sin embargo, coincidiendo con la tesis de Hilton (1988) el autor sostiene que éstas no habrían influenciado en la génesis del levantamiento campesino de 1381.

En el caso de Jan Hus, sacerdote y profesor universitario de Praga, asociado al movimiento de reforma de la Iglesia checa, la pronunciación contra la injerencia del clero alemán y las prácticas profanas de sus ministros, se produjo en un contexto de florecimiento de la cultura y el nacionalismo checo. Influenciado por las ideas de Wyclif, Hus se erigió en predicador popular atrayendo no sólo a algunos sectores de la nobleza, sino también a artesanos y campesinos. Su radicalidad le costó la acusación de herejía por parte de la jerarquía eclesiástica, e incluso posteriormente el exilio. Su participación en el Concilio de Costanza en 1415, en el cual se puso fin al Gran Cisma, terminó con su carrera como agitador popular en apoyo de la reforma moral, cuando fue tomado prisionero, juzgado y finalmente condenado a la hoguera. Lo cual provocó una inmediata reacción popular. (*vid.* Macek, 1975)

Frassetto pretende analizar la sociedad medieval desde la óptica de la biografía de una selección de los heresiarcas más representativos entre los siglos XI al XV. No obstante, a lo largo de la obra las referencias a los procesos sociales y económicos del Occidente medieval son marginales y no dialogan de forma directa con la suma de acontecimientos que acaecen en la vida de estos heresiarcas; más bien se esbozan a modo de paisaje de fondo inmutable de una representación teatral. Pero, lo que resulta ser más peligroso es el desplazamiento de lo colectivo a lo individual. A modo de crítica general del libro señalaría que el problema herético no posee un carácter individual, ni siquiera de suma de voluntades, sino que debe interpretarse como un fenómeno social que canaliza el descontento de diversas clases estamentarias con el orden feudal

y fundamentalmente con la ideología y la praxis de la Iglesia. Este anticlericalismo se manifiesta en movimientos heréticos disidentes que se presentan como una alternativa más pura y fiel a las enseñanzas de Cristo para acceder a la anhelada salvación. Los diversos heresiarcas y sus seguidores rebasaron los inflexibles límites de la institución eclesiástica y desafiaron su autoridad al erigirse como verdaderos movimientos que comenzaban a dar signos de una nueva religiosidad que habría de revelarse con claridad en la temprana modernidad.

La herejía es no sólo una expresión de la religiosidad, sino también una forma de lucha social en una Edad Media en la que la Iglesia hacía evidentes sus pretensiones de ejercer el dominio sobre la totalidad de las esferas del orden social. La disidencia era una amenaza y por ello fue reprimida con vehemencia y tenacidad.

Referências bibliográficas

BRENON, Anne (1990), *Le vrai visage du Catharisme,* Francia, Loubatieres.

CAROZZI, Claude (2000), *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma,* Madrid, Siglo XXI.

COHN, Norman (1981), *En pos del milenio. Revolucionarios, milenaristas y anarquistas en la Edad Media,* Madrid, Alianza.

HILTON, Rodney (1988), *Conciencia de clase y crisis del feudalismo,* Barcelona, Crítica.

LABAL, Paul (1984), *Los cátaros. Herejía y crisis social,* Barcelona, Crítica.

MACEK, Joseph (1975), *La revolución husita,* Madrid, Siglo XXI.

MOORE, R. I. (1989), *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa Occidental, 950-1250,* Barcelona, Crítica.

MOORE, R.I. (2003) *La primera revolución europea, c. 970-1215*. Barcelona, Crítica.

RUTENBURG, Viktor. (1983) *Movimientos populares en Italia, siglos XIV-XV*. Madrid, Akal.

Sobre o autor

Jonatan Gastón García es estudiante en Facultad de Humanidades y Cs. de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, bajo la dirección del Prof. Dr. Carlos Astarita.

Plêthos, 3, 1, 2013
www.historia.uff.br/revistaplethos
ISSN: 2236-5028

Grillo, J. G. C.; Garraffoni, R. S.; Funari, P. P. A. orgs. (2011), *Sexo e violência: realidades antigas e questões contemporâneas*, São Paulo, Annablume.

Anderson da Cruz Nunes (UFPel)

Introdução

A presente obra problematiza a temática do sexo e da violência em diferentes temporalidades (seja no mundo antigo ou no contemporâneo) e localidades (seja no ocidente ou no oriente). Tais questões foram bem exploradas, sobretudo na tendência que os artigos tiveram de dialogar com as diversas áreas do conhecimento (História, Arqueologia, Antropologia). Contribuíram para isso também os temas originais abordados, assim como a diversidade de fontes, que incluíram suportes iconográficos e até inscrições eróticas de portas de banheiro.

O livro é lançado num momento em que os temas tanto da violência quanto da sexualidade encontram espaço de destaque na sociedade brasileira, seja nos espaços sociais particulares ou públicos, seja nos discursos e manobras políticas, ou ainda na exposição midiática.

Portanto, é na nova constituição de família, na busca de votos dos cargos executivos ou legislativos e nos clipes musicais, filmes e jogos de vídeo game ou computador que encontramos os dados que confirmam a importância dada a estas duas temáticas no cenário brasileiro de hoje.

Nesta resenha, após uma apresentação geral do livro, me focarei nos artigos que abordaram o homoerotismo, campo de estudo que vem crescendo no Brasil, o que se traduz no aumento do número de publicações sobre o tema. Procurarei nem tanto apresentar uma síntese dos argumentos, mas sim destacar o impacto de alguns aspectos levantados pelos estudos. Essa realidade vem atestar duas facetas de um mesmo princípio, uma de caráter social e outra de caráter teórico. A primeira se refere ao papel da universidade de dialogar com a comunidade. Se acima falamos sobre o debate latente que o Brasil atravessa hoje nas questões de gêneros e sexualidade, a academia não poderia deixar de acompanhar essa questão, seja nas pesquisas ou nos projetos de extensão. A segunda faceta diz respeito à construção do saber histórico, em que

a escolha do objeto de pesquisa passa também por anseios contemporâneos, como bem ilustra Lucien Febvre "A história é filha de seu tempo" (apud BORGES, 1980: 56).

Apresentação da coletânea

O livro começa com uma introdução, onde os organizadores da obra informam ao leitor a disposição dos artigos no livro, bem como apresentam o espaço significativo que sexo e a violência ocupam hoje na nossa sociedade. Em seguida Ian Buruma apresenta um artigo independente, o qual problematiza as possíveis relações entre as duas temáticas.

Ian é holandês, especialista em literatura chinesa e cinema japonês. Sob o título "O terrorismo dos kamikazes? Bombas carregadas de Eros Corriere della Será", o autor sugere que possa haver relação entre a frustração sexual e atos terroristas violentos. Ainda comenta a tese do fascínio gay pelo fascismo e sua propaganda de exaltação à masculinidade.

A partir de então, "Sexo e violência: realidades antigas e questões contemporâneas" se divide em dois eixos temporais, o mundo antigo e o mundo moderno. Na primeira etapa, oito artigos são apresentados. Entre eles destaco os seguintes textos: "Homoerotismo na Grécia Antiga: Presentes e raptos, visões da pederastia na iconografia da cerâmica ática", de Fábio Vergara Cerqueira, e "Sexualidade e violência no reino dos céus: caso do evangelho secreto de Marcos e as tradições cristãs primitivas", de André Leonardo Chevitarisse e Gabriele Cornelli. No segundo momento, dedicado ao mundo moderno, foram apresentados seis artigos, dentre os quais destaco "A prostituição ontem e hoje", de Margarete Rago, e "Os sussurros de Eros e Tânatos", de Renata Plaza Teixeira.

O mundo antigo

Em "Homoerotismo, sedução e violência na Grécia Antiga. Presentes e raptos, visões da pederastia na iconografia da cerâmica ática", F.V. Cerqueira, após apresentar as relações homoeróticas através dos registros encontrados na iconografia da cerâmica ática do século V a.C, faz uma reflexão não somente acerca da violência metafórica implícita nas abordagens de raptos ou assédios, próprias do imaginário sexual do período estudado, mas também sobre a violência simbólica contida nas análises dos pesquisadores modernos que trabalham com esta temática nos estudos da antiguidade. O autor se pergunta: não haveria então preconceitos na forma de análise de muitos pesquisadores, que viam a pederastia como sendo baseada apenas no caráter pedagógico e espiritual, desconsiderando assim possíveis interpretações que sugerissem o desejo

carnal presente nestas relações? E se assim for, os estudos modernos do homoerotismo na Grécia Antiga, com o enfoque que predominou até os anos 1990, não nos revelariam muito do "olhar cientifico" moderno sobre a homossexualidade, que até a década de 1980 a tipificou como doença?

De outra forma, o artigo "Sexualidade e Violência no Reino dos Céus: caso do Evangelho Secreto de Marcos e as tradições cristãs primitivas", através de sua abordagem que relativiza as interpretações bíblicas, sugere que estas, no contexto dos primeiros séculos da era cristã, poderiam não ser tão hostis às relações não-heterossexuais.

O artigo problematiza a passagem bíblica do *Evangelho de Marcos* (14:51-52), em que um homem foge nu, quando soldados romanos vão prender o messias que viria a ser crucificado. Quem era esse homem? O que ele faz ali num momento significante da história de Jesus? São algumas das perguntas que norteiam a pesquisa. São apresentadas algumas interpretações de estudiosos de diferentes áreas, bem como uma crítica historiográfica aos modelos interpretativos que nos levam a enxergar o movimento cristão (sobretudo nos primeiros séculos) como uno e não plural.

Hoje é muito comum ainda que se apele a referências bíblicas e neo-testamentárias como justificativa para a condenação moral ao homossexualismo. Aceitando a perspectiva aberta por este estudo, principalmente a ideia de que grupos de cristãos primitivos pudessem ver relações homoeróticas como parte de ritual de iniciação à vida cristã, vemos como as bases do preconceito são relativas no próprio cristianismo antigo, nos permitindo pensar como seria possível um ambiente menos machista e homofóbico, além de uma relação mais saudável e tolerante entre gays, lésbicas, travestis, transexuais e religiosos cristãos.

O mundo moderno

Os artigos deste recorte temporal não abordam exclusivamente o homoerotismo, mas os dois aqui selecionados tangenciam a temática.

No texto de Margareth Rago, "A prostituição de ontem e hoje", a autora aborda a prostituição, sobretudo a feminina, nos mostrando realidades arcaicas e atuais da vivência de mulheres que trabalham na "venda do corpo".

Nos é pertinente aqui a observação de Margareth no tocante às mudanças ocorridas neste ramo de trabalho, como o aumento de gays e travestis no mundo da prostituição. Amparada em

Foucault (1988), que, na *História da Sexualidade, a vontade de saber*, sugere em sua hipótese repressiva entendermos o século XVIII, a era burguesa, não como um período de cerceamento das regras, um período de repressão ao sexo, mas sim como uma valorização do sexo posto em discurso. A pesquisadora escreve que toda essa estrutura social, baseada no capital, não veio a abafar ou reprimir a fala sobre o sexo; pelo contrário, proliferou-se o discurso acerca dele, institucionalizando o desejo e o sexo. Outra importante reflexão diz respeito à desconstrução de interpretações médicas sobre práticas sexuais até então condenáveis, como é o caso da homossexualidade, que foi retirada do quadro das doenças mentais no fim do século XX.

Renata Teixeira interessou-se em compreender o psiquismo humano, pesquisando assim inscrições deixadas nas paredes e portas de sanitários públicos. Protegidas pelo anonimato, pessoas escrevem sobre sexo e violência, inseridas em sua cultura e gênero. Para nosso entendimento, a autora distinguiu bem conceitos de violência e agressividade, bem como trouxe contribuições da psicologia e da psicanálise para melhor compreendermos sexo e violência, objetivo do livro.

Em suas análises estatísticas, observa inscrições preconceituosas (racistas, xenófobas, homofóbicas), principalmente em banheiros masculinos, e cita como exemplo uma frase encontrada num sanitário norte americano que dizia "*Being gay is a disease*" ("Ser gay é uma doença"), constatando assim uma menor tolerância, na comparação com as inscrições dos banheiros femininos. Embora nesse artigo não haja um estudo direcionado ao homoerotismo, sua leitura é importante, pois nos permite conhecer a posição de pessoas comuns, desprovidas de qualquer "máscara", protegidas pelo anonimato, que se posicionam sobre temas variados, inclusive externando preconceito contra a homossexualidade.

Conclusão

Sexo e Violência. Realidades antigas e Questões contemporâneas corresponde de forma eficaz ao que se propõe fazer, ou seja, uma reflexão sobre sexo e violência tanto no mundo antigo quanto no contemporâneo, enriquecida por este diálogo entre as diferentes temporalidades. A leitura da obra nos permite ampliar nossa visão sobre tais questões, bem como repensar algumas atitudes e preconceitos. Alguns estudos trazem reflexões até surpreendentes, para o leitor que conhece certas fontes somente pela perspectiva religiosa: é o caso da possibilidade de existência de outras visões e discursos sobre o homoerotismo na mentalidade dos primeiros séculos da era cristã. Surpreendente porque exatamente ali está uma das principais fontes de muitos preconceitos.

Foquei-me aqui apenas na temática do homoerotismo, mas o livro é rico no tocante aos estudos de gênero e sexualidade (num olhar mais amplo), constituindo importante bibliografia para aqueles que por ventura queiram trabalhar nessa área.

Referências bibliográficas

BORGES, Vavy Pacheco (1980), O que é História?, São Paulo, Brasiliense.

FOUCAULT, Michel (1988), História da Sexualidade I: A vontade de saber, Rio de Janeiro, Graal.

Sobre o autor

Anderson da Cruz Nunes é graduando do curso de história da Universidade Federal de Pelotas e trabalho com pesquisas a cerca da sexualidade. Sou bolsista do Núcleo de Pesquisas Sobre Diversidade Sexual da UFPel (2 ano) e um dos organizadores da Jornada da Diversidade Sexual da mesma instituição que tem nesse 2013 sua segunda edição.

Plêthos, 3, 1, 2013
www.historia.uff.br/revistaplethos
ISSN: 2236-5028

Uma face da luta pela afirmação dos estudos de História Antiga no Brasil. TACLA, A. B.; MENDES, N. M.; CARDOSO, C. F.; LIMA, A. C. C. Orgs. (2011), *Uma Trajetória na Grécia Antiga, Homenagem à Neyde Theml*, Rio de Janeiro, Apicuri.

Camila Alves Jourdan (NEREIDA/PPGH-UFF)

Muitos historiadores ainda questionam a possibilidade de se produzir pesquisas de História Antiga no Brasil, alegando diversos impedimentos e dificuldades, o que prejudicaria a qualidade dos trabalhos. Contrária a toda essa crença, Neyde Theml auxiliou na construção e no reconhecimento da produção de História sobre a Antiguidade em nosso país, seja por sua própria trajetória ou pela formação de dezenas de professores e pesquisadores durante seus longos anos ministrando disciplinas na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Na luta, que ainda se trava atualmente, Neyde Theml representou um pioneirismo.

A obra "Uma Trajetória na Grécia Antiga, Homenagem à Neyde Theml" foi organizada por Adriene B. Tacla, Norma M. Mendes, Ciro F. Cardoso e Alexandre C. C. Lima, e conta com dezoito artigos de temáticas diversas. O livro versa dois objetivos: o primeiro, evidente já no título da obra, é realizar uma homenagem a uma pioneira nas pesquisas e projeção da História Antiga no Brasil; o segundo, é possibilitar um amplo recurso aos leitores às temáticas da área.

Ao longo dos quatro primeiros tópicos do livro é enfatizado o papel de Neyde Theml e sua história, a partir de pontos de vista diferentes: sua atuação profissional e sua vida pessoal. É destacado, principalmente, seu papel pioneiro nas atividades empreendidas para a afirmação da área de História Antiga no Brasil, como a participação na fundação da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC) e a criação da *Revista Phoînix*.

A introdução escrita por Ciro Flamarion Cardoso – outro relevante acadêmico no cenário brasileiro de História Antiga – já nos mostra algumas atividades pioneiras promovidas

por Neyde Theml, como o período em que foi diretora do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro e a fundação do Laboratório de História Antiga (LHIA).

A professora Norma Musco Mendes nos apresenta, a partir de sua relação direta com a homenageada, a trajetória acadêmica percorrida por Theml, no qual evidenciam-se diversas dificuldades, mas, e sobretudo, a superação e conquistas importantes – tanto de caráter profissional quanto para o setor de História Antiga no país.

Ao longo de dez páginas desenvolvem-se depoimentos de profissionais de todas as regiões do Brasil, de História Antiga ou não. Neles podemos ver a competência acadêmica conquistada ao longo das décadas por Neyde Theml, e aqui cristalizadas pelo endosso destes depoimentos ao pedido de deferimento do título de professora emérita da Universidade Federal do Rio de Janeiro à professora dra. Neyde Theml. Constam professores como Pedro Paulo Funari (UNICAMP), Haiganuch Sarian (USP), Ana Teresa Marques Gonçalves (UFG), Maria Conceição P. Góes (UFRJ), Francisco Carlos Teixeira da Silva (UFRJ), só para citar alguns.

Nas memórias escritas pela professora Maria Manuela Ramos de Souza e Silva, é possível percebermos a maneira de atuar de Neyde Theml, bem como a compreensão desta sobre o meio acadêmico. Assim, fica evidente que Theml prezava, acima de tudo, o diálogo. Desta forma, caberia a estudantes e professores realizarem diálogos entre os saberes, como as relações entre História Antiga com a Teoria e Metodologia da História, a Antropologia, a Arqueologia. Claramente inspirada pelo grupo do "Centro Louis Gernet", as atividades de pesquisa propostas por Theml a seus alunos unia o diálogo e a criatividade.O segundo bloco de artigos ("Em torno de Neyde"), comporta sete produções nas quais seus autores apresentam suas pesquisas e como estão marcadas pelos trabalhos predecessores de sua orientadora Neyde Theml. A profa. Adriene Baron Tacla (UFF) aborda questões de identidade e alteridade a partir dos exemplos de Massália e Empórion; o prof. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima (UFF) expõe a tensão entre o público e o privado nas procissões, nos banquetes e cenas de caça na *pólis* de Corinto no período arcaico; a profa. Ana Livia Bomfim Vieira apresenta (UEMA) os deuses e os rituais relacionados a prática da pesca e como estes representavam limiares na sociedade ateniense; a profa. Ana Teresa Marques Gonçalves (UFG) e a doutora (UFRGS) Lyvia Vasconcelos Baptista analisam as obras de Tucídides e Prócopio em um modelo comparativo para se entender a disseminação de doenças nos contextos de conflito em Atenas e Bizâncio; o prof. Fábio de Souza Lessa (UFRJ) articula em seu artigo a questão dos jogos e a prática do esporte pelos helenos com a

religiosidade e a formação de uma identidade coletiva entre eles; o prof. Manuel Rolph Cabeceiras (UFF) realiza, a partir de uma pespectiva política, a comparação das *orações fúnebres* de Tucídides e Hipérides para compreender as transformações do público e do privado em Atenas Clássica; a profa. Maria Regina Candido (UERJ) busca, pautando-se na ideia da comparação histórica, compreender os simbolismos que são imputados ao corpo, focando-se na questão sexual e fálica.

Em todos estes artigos podemos observar o uso de ideias e propostas feitas por Neyde Theml ao longo de suas pesquisas, como a busca pela compreensão do público e do privado, a ênfase nas questões sócio-culturais da sociedade helênica, o incentivo ao comparativismo histórico e aos diálogos interdisciplinares e as diversas temáticas que se tornaram transversais em seus trabalhos, como a questão do corpo e dos jogos.

No terceiro bloco ("Visões da Grécia Antiga") há três artigos que versam sobre o mundo grego. O primeiro artigo, de autoria de Fábio Vergara Cerqueira (UFPEL), aborda a música e os instrumentos como meio de delimitação de identidade e da etnicidade, da tradição e construção da memória entre os helenos; o segundo artigo em co-autoria de Gabriele Cornelli (UNB) e André Leonardo Chevitarese (UFRJ) nos apresenta uma leitura da *Comédia Antiga* a partir da identificação dos elementos que concernem ao pensamento pitagórico e suas relações sociais e compreensão destas mensagens pelos atenienses. Por fim, Maria Beatriz Florenzano (MAE-USP), a partir de um olhar arqueológico, mostra que a composição territorial e a formação citadina são fundamentais para a compreensão do sentido empregado pelos helenos a ideia de *pólis*, para tanto faz uso de assentamentos no sul da Península Itálica e Sicília.

Quatro artigos compõem o penúltimo bloco ("No mundo Romano"). Gilvan Ventura da Silva (UFES) aborda a identidade cristã presente nas homilias de João Crisóstomo, observando principalmente as relações de cristãos e judeus em Antioquia. No artigo de José d'Encarnação (UC), o autor envereda pela linguística da onomástica (estudos referentes a nomeação) para compreender as relações culturais que davam-se na Lusitânia no período romano com relação a nomes de origem helênica. A professora Margarida Maria de Carvalho trabalha em co-autoria com a doutoranda Natália Frazão José ao produzir o artigo no qual buscam extrair da obra de Plutarco, para além das questões amorosas, os usos estratégicos político e militar do envolvimento de Cleópatra VII com Júlio César e Marco Antônio. O artigo de Monica Selvatici (UEL) tem como proposta identificar, sob a ótica dos judeus dos séculos VI a.C. – Ia.C., quais

eram as pessoas hábeis a adentrar o reino de Deus, bem como o pensamento destes sobre a história dos primeiros cristãos.

O último bloco ("Antiguidade e Mundo Contemporâneo") traz os artigos de Francisco Carlos Teixeira da Silva (UFRJ) e Jośe Antonio Dabdab Trabulsi (UFMG). O primeiro apresenta, a partir da compreensão rankeana, a relação de "império" unificado mantido em bases romano-germanicas que é modificado ao longo da formação dos impérios da época moderna européia. O segundo autor buscar demonstrar a "construção" de Péricles a partir dos artigos publicados pela revista de caráter esquerdista reformista *Nouvel Observateur* (suplemento 69, julho/agosto de 2008, "Le siècle de Périclès"), no qual analisa criticamente o posicionamento de distanciamentos e proximidades entre a democracia ateniense e a de nossa atualidade. Em ambos os casos, os autores promovem a discussão da antiguidade com relação à contemporaneidade.

Apesar da longa apresentação por ora realizada, ela nos permite ensejar uma análise crítica sobre a obra: se por um lado é, *a priori*, um livro que visa permitir uma homenagem a trajetória profissional da professora e pesquisadora Neyde Theml; por outro, representa uma coletânea de artigos múltiplos e específicos, que em alguns momentos podem parecer desconexos – conectados apenas pela temática da Antiguidade Clássica. Todavia, o livro pode se mostrar bastante útil neste quesito, uma vez que nos possibilita compreender um conjunto maior de saberes, por abordagens historiográficas distintas.

Alguns dos temas apresentados nos artigos já são bastante conhecidos por aqueles que são pesquisadores do "mundo clássico", tornando a obra pouco útil para estudos mais aprofundados. No entanto, servindo bem, dada principalmente a bibliografia atualizada utilizada pelos autores, como leituras iniciais em pesquisas de nível de graduação. Outros artigos apresentam temas pouco explorados, o que enriquece as possibilidades de usos do livro.

A leitura, de modo geral, é de fácil compreensão. Representa, também, mais um livro que compõe a bibliografia de qualidade que vem sendo construída por pesquisadores brasileiros.

Através deste livro podemos perceber o quão disseminado são os estudos na temática de Antiguidade Clássica, tanto em caráter da multiplicidade de abordagens teórica e metodológicas usadas pelos autores, como também pela diversidade de temas e de pesquisadores espalhados pelas regiões brasileiras que pesquisam temas referente ao "mundo antigo".

Destarte, acreditamos que para os discentes a obra permite uma dupla funcionalidade: adquirir um conjunto de artigos com temas diversos e, com isto, complementar suas leituras durante a graduação e a pós-graduação; e conhecer as pesquisas empreendidas por pesquisadores brasileiros (exceto pelo professor da Universidade de Coimbra, José d'Encarnação). Aos docentes, esta obra pode representar um instrumento a ser utilizado como leituras em seus cursos.

Sobre a autora

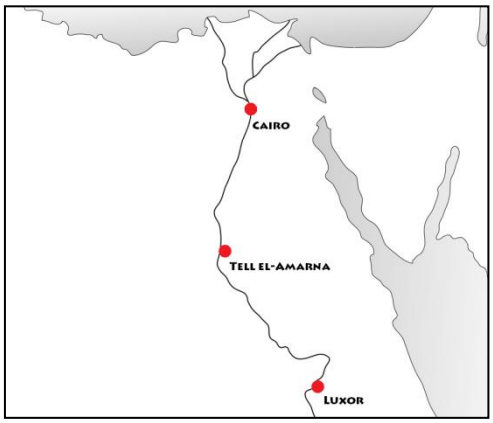
Aluna de mestrado em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da Universidade Federal Fluminense, graduada em História pela mesma universidade, com experiência na área de História Antiga e Medieval com ênfase em História Antiga nos seguintes temas: navegação grega no período arcaico (séculos VIII-VI a.C.), a métis (astúcia/ardil) dos nautai (navegantes), construção de representações acerca do meio marítimo a partir da literatura e imagética, iconografia. Aprovada como primeiro lugar geral de História Antiga e Medieval no processo de seleção de mestrado da Universidade Federal Fluminense, aprovada em primeiro lugar como monitora de História Antiga, desempenhando a função entre 4/2010 e 7/2010. É membro do Núcleo de Estudos de Representações e de Imagens da Antiguidade (NEREIDA), participando de projeto de pesquisa como bolsista de iniciação científica PIBIC-UFF (2010-2011) e FAPERJ (2012-2013), e da equipe editorial da Plêthos: Revista Discente de Estudos sobre a Antiguidade e o Medievo.

Plêthos, 3, 1, 2013
www.historia.uff.br/revistaplethos
ISSN: 2236-5028

Akhenaten and the people of Amarna: interview with Professor Barry Kemp

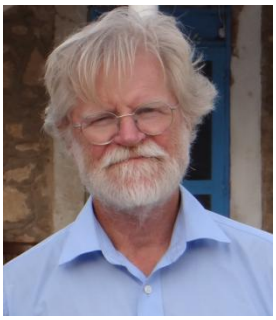
By Rennan de Souza Lemos (Egito-Lab/UFF)

Amarna is one of the best preserved archaeological sites in Egypt. Mainly, this is because of the work of the team directed by the prominent Egyptologist Barry J. Kemp since 1977. Now, in the Amarna Project, different sub-projects are being developed with the aim of reconstructing the life of the people that lived at Akhetaten and the history of Akhenaten, Nefertiti and their court.



The major parts of the ancient city have been excavated, from the long-known Workmen's Village to the recently discovered popular cemetery near the South Tombs and the Stone Village. The work of Barry Kemp's team has resulted in numerous publications, obligatory reading for anyone who wants to study Amarna. Much of the material is available at www.amarnaproject.com.

The site has been the focus of traditional archaeological excavations, but also of the application of different archaeological methodologies of survey. Examples are the aerial photography survey conducted by Gwil Owen, the survey with total station by Hans Barnard and the application of geophysical methods in various parts of the site by a team from the University of Arkansas, led by Jason Hermann.



Barry J. Kemp is Emeritus Professor of Egyptology at the University of Cambridge, UK and a Senior Fellow of the McDonald Institute for Archaeological Research. He is the Director of the Amarna Project and the author of many books and articles on Egyptology and Amarna, including the standard *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization* (Routledge, 1989; updated in 2006) and the new *The city of Akhenaten and Nefertiti: Amarna and its people* (Thames and Hudson/American University in Cairo Press, 2012). Today, Barry Kemp is one of the world's authorities on the Amarna Period and one of the most important Egyptologists we have noted.

This interview was carried out at Amarna, in the excavation house of the Amarna Project, during the season of October and November 2012 when we were participating in survey and excavation activities at the Great Aten Temple and the South Tombs Cemetery.

***

Rennan de Souza Lemos: Firstly, Professor, could you tell us a little about how you decided to be an Egyptologist and about your specific interest in the site of Amarna?

Barry J. Kemp: I was born in 1940, and shortly afterwards my father joined the British army and became a lorry driver for the British army in Egypt. When he was there, the army encouraged the soldiers to visit the ancient sites and monuments, so he made the trip to Luxor, the Valley of the Kings, and he also visited the Cairo Museum, and sent back home photographs he took. I was brought up with those photographs in the house, they were part of my childhood. So, from a very early age, I became familiar with Tutankhamun's treasures as shown on postcards he bought, and with Deir el-Bahri, the Valley of the Kings, and such places. Then, much later, when I was at school – I must have been about 14 or 15, I suppose – we had to do history projects. I cannot remember whose idea it was, whether it was mine or somebody else's, maybe my mother's, but I chose to do a project on ancient Egypt, using those photographs, and I started to read about the subject. That is how I became interested in Egyptology.

Almost at the same time, I became interested in field archaeology and museums, and joined some digs as a volunteer on archaeological sites, mainly of the Medieval period in the part of England where I was brought up. I enjoyed the process of excavating, touching the soil; it did not matter if anything was found, just contact with the ancient past was enough. I also did volunteer work in the museum in Birmingham – it was the nearest city. I also started to learn hieroglyphs – the University of Birmingham had an extramural department with hieroglyph classes for anyone who paid some tiny amount of money. By the time I went to Liverpool University, I already had a grounding in hieroglyphs.

About how I started to be interested in Amarna. I had already worked in the palace-city of Amehotep III in Malkata (mainly in 1973, and for the University Museum of Pennsylvania), so I was familiar with the archaeology of that period. I had by then also become interested in how Egyptian towns and cities worked, particularly as seen through archaeology. I felt that archaeology could do more than how it had been used in the past to answer some of the basic questions about Egyptian cities and how they worked. And so it seemed to me that Amarna was

the best place to pursue such work. This was in the 1970s, when no foreigner could visit Amarna. In the aftermath of the war with Israel foreigners were not allowed to leave the area of Cairo, Luxor and Aswan. But as soon as that restriction was lifted, I applied to the Egypt Exploration Society to see if they would support a survey at Amarna, and they did. That is how I became involved. It was not because I was particularly interested in Akhenaten, it was because I saw a fine opportunity to understand Egyptian cities and city life better through archaeology at Amarna, and it remains an unrivalled place for that kind of study.

RSL: Over a long time Amarna has been a focus of archaeological excavations. The interest of Petrie in Amarna, for example, was due to the circumstances of the site in being a single period settlement, so it could be the base for the understanding of the life of its people. It is true, but one can distinguish at least three different historical phases at Amarna, the construction of the city, its occupation and its destruction and abandonment. Could you tell us more about these phases of the history of the site?

BJK: In terms of small finds – the bulk of the material – you cannot distinguish phases. That comes only through building periods. The whole period from the foundation of the city to its abandonment is too short to have seen changes in material culture; so the pottery, for example, must be the same throughout, and some of the types present before the Amarna Period continued in use afterwards. It is only through building phases that change is apparent, and for much of the city there are no other building phases. The North Palace, for example, seems to be a single piece, even though we know, from hieroglyphic texts on door frames, that it went through a change of owner. As a building, there is only one period, and the same is true for the most of the houses in the city. It is unusual to find a house where you can see clearly that there is more than one period. The house of Ranefer is unusual in that respect: it was built over the demolished remains of an earlier smaller house, but it is quite exceptional. This is also true for the Central City, where most of the buildings belong to one building phase. In the case of the King's House, an early building phase is present in the area of the magazines; but the residential part does not seem to have been altered in this way. The Great and Small Aten Temples are the most obvious examples of major constructional alterations where the remains of earlier and more modest layouts have been recovered.

It is not true that the city was completely abandoned. A population remained at the very southern end of the site, where the city disappears under the modern village of El-Hagg Qandil.

A small portion of it was excavated firstly by Borchardt and then by the second season of the Egypt Exploration Society expedition under Leonard Woolley. He called the site the River Temple, but that is a misleading name. It was the part of the city that continued to be occupied at least until the late 20th dynasty, because one of the houses had a reused block from the time of Ramses III, which raises the interesting question: where did that come from? Was there a building of Ramses III of a fairly formal kind? That is a quite exceptional part of the site. Over the rest of the site, demolition is apparent from the loss of the stones and the way they were removed. Those who did the work had difficulty removing the lowest layer, and so they chipped holes down the sides of the blocks into the gypsum foundations to help lever the last blocks up. It shows they were determined to remove as far as possible every block, leaving very few behind. Across the river, at El-Ashmuneim, a few thousand blocks have been found, and it is assumed that they came from Amarna (figure 1). But unlike at Karnak, they have been transported across the river and used in several constructions. It is not possible to reconstruct whole areas of scenes from the blocks and to determine from which building they came. There are some who think that a portion came from the Great Aten Temple, but the evidence is not really very secure.

Figure 1: *talatat* block with the name of the Aten at El-Ashmuneim. In a simple walk through the place, one can see various examples of these blocks scattered through the ground (RSL). Photo taken in November 1st 2012 by Rennan de Souza Lemos.

As for the people who did the demolition, you cannot really distinguish archaeologically anything they left behind; apart, that is, from a single *ostracon* that was found in 1923 by the Egypt Exploration Society. It is still not published, and maybe will not be since I think the original does not survive. It contained the cartouches of Horemheb and Sety I. What was it doing there? You cannot tell. It is not far from the Central City, just found in debris. Horemheb is himself commemorated from a few fragments from a construction at the Great Aten Temple – at least one block was found by Petrie and parts of at least one sphinx were found by the Egypt

Exploration Society and are now in the British Museum. But where it stood and how big it was you cannot tell.

RSL: The Amarna Project is one of the biggest and most important archaeological projects in Egypt nowadays. How to maintain a project of this magnitude during all that time? How can people help you to continue for, who knows, more 35 years?

BJK: We are one of the larger expeditions, but there are several others that must be easily as big; the Austrian Expedition at Tell el-Dab'a, for example; the German-Swiss Expedition at Elephantine is another. They benefit from continuous funding from established sources, in the case of the German Institute from the German government, in the case of the Swiss Institute, which works alongside them, from its own board of a charitable foundation. The Austrian Institute at Tell el-Dab'a also works with money from the government. The British government does not have a policy of direct funding for overseas field archaeology. They did for a while, in the case of Egypt through the Egypt Exploration Society. But then the government decided to change its priorities and withdrew its funding, which was never very great. To fill the gap, together with some friends I set up a charity, a non-governmental organization, the Amarna Trust, which is registered in Britain. We invite people to donate, communicating through lectures, our websites, and from sending out a twice-yearly newsletter. We raise enough to cover our costs each year, but we have no foundation that brings a regular income. If people want to support, it is easy to do so. There are various ways through which people can make donations to the Amarna Trust.

RSL: Archaeology is not only excavation. It requires all the subsequent work of planning, mapping and storage. Beyond excavation at recently discovered sites, particularly the South Tombs Cemetery, one of the goals of the Amarna Project is the planning and mapping of the remains of ancient Akhetaten, to understand it better, and another is to preserve the city. One example of recent fieldwork at Amarna is the reclaiming of the Great Aten Temple, excavated before by Pendlebury and 2012 onwards by you. Could you explain this project for our readers?

BJK: The Great Aten Temple is a modern name for the 'House of the Aten', which was the first building that Akhenaten gave in his list on the Boundary Stelae of the constructions he intended

to make at Amarna. The 'House of the Aten' was the first one, and it appears in very detailed pictures in some of the tombs, in particular the ones of senior priests, Meryra and Panehsy. So it is fair to say that it was the most important building at Amarna. It was the spiritual heart of the city. It was largely, in its various parts, built of stone, and suffered almost total demolition at the end of the Amarna Period, leaving large expanses of the foundation layer of gypsum concrete still present. The area of the foundation layer was exposed again by the Egypt Exploration Society expedition directed by John Pendlebury in the early 1930s. He worked very quickly and had to move a huge amount of covering debris to reveal the foundations, which have the outlines of the building marked on them. His architect, Ralph Lavers, made a generalized plan.[7] It is not inaccurate, but it is at quite a small scale and lacks details. The general account that was given in the publication is brief, even for the 1930s. It is a very schematic presentation of the building, and in some respects is incorrect. In particular, Pendlebury and his architect misunderstood the way the foundations related to the final floor of the building. So, there are good academic reasons for looking at it again, to get a better and more detailed idea of its appearance. It was a building which went through a major change of plan and enlargement, and it is also important to find out more about that. It is briefly covered in Pendlebury's report, but he did not complete the examination of the earlier phases.

The Great Aten Temple lies beside the modern village of el-Till, and more particularly its cemetery. The northern half of the temple was already covered by the cemetery by the middle of the 19th century. Maps made at that time show the northern part of the enclosure already under the cemetery. In recent years the cemetery has started to expand at the expanse of the Great Aten Temple ground, encouraged in part by the transfer of a part of its land from ownership by the Egyptian government antiquities organization to the village to allow a further expansion. Also the way the site was left by Pendlebury has encouraged neglect. It has remained a flat, featureless, dusty place, where rubbish is tipped, encouraging the feeling that it was a place of no particular importance. The village cemetery has, in recent years, started to expand even more and to approach the very edges of the main stone building that lay in the enclosure (figure 2). It has become an urgent priority to do something to hold back further loss of land to the village. It can only be done effectively by exposing parts of the temple and, after recording them, building up the foundations with fresh stones, not very high but sufficiently so that the edges of the building are clearly visible. This will then act as a boundary wall.

[7] J. D. S. Pendlebury (1951), *The city of Akhenaten III: the Central City and the Official Quarters*, London, Egypt Exploration Society, pl. III.

It is a large and expensive project which is pushing our resources to the very limits. It will take several years to make significant progress. But at the end I hope we will have a more detailed record of the building that will be better protected from further loss of its land. The temple will also be available for visitors to inspect and see the unusual design it had, filled with offering tables (figures 3), which tell a lot about how Akhenaten saw the needs of the Aten and its cult. And, of course, visitors will be able to make a comparison for themselves between what they see on the ground and the pictures they can see in the tombs.

Figure 2: aerial photography showing the frontal part of the Great Aten Temple and the nearest tombs of the modern cemetery (north to the right). Photo by Miriam Bertram and Sue Kelly, courtesy of the Amarna Project. Figure 3: foundations of the offering tables at the Great Aten Temple (Oct. and Nov. 2012 fieldwork). Photo by Rennan de Souza Lemos.

RSL: Related to the planning and mapping of Amarna is another big project, the Amarna Digital Atlas. What does this project consist of?

BJK: The aim of the Digital Atlas is to bring together two datasets: one is the plan of the city suitably digitised. A lot of work on that was done a few years ago, mainly by myself, but then enhanced by a surveyor who worked here for a number of years in the 2000s, Helen Fenwick of the University of Hull. The other part is information on the huge quantity of objects and other kinds of material that have been excavated. A lot of it is unpublished and unprocessed. We have a huge amount in the storage rooms here at the expedition house, but it also extends to the old Egypt Exploration Society material and to the material found by the Deutsche Orient-Gesellschaft during Borchardt's excavations. The most important of the Egypt Exploration Society's object records were put into a spreadsheet by the Assistant Director, Anna Stevens, a few years ago.[8] The aim now is to extend that, to take in the many thousands of objects (maybe

[8] (*Interviewer's note*) The database made by Anna Steves is available for download in the site of the Amarna Project: http://amarnaproject.com/pages/recent_projects/material_culture/small_finds/.

20 thousand), many of them very small, that have come from the excavations that began in 1979 and are mostly in the storerooms at the expedition house.

The overall aim is to satisfy a vision that, for Amarna, a one-period city, you will be able to relate things found to the buildings in which they were discovered – something that is quite difficult to do at present, in part because so many of the objects are actually unpublished – and to set the files within a GIS framework. The software exists to enable this to be done, and it is a matter of compiling the individual layers though this involves a huge amount of data inputting. At the moment, the emphasis is on getting the information about the objects into a standard format, so that just on their own they can be indexed, and then, as a second stage, they can be displayed as to where they were found. It should be possible finally to display particular categories of objects in automatically generated distribution maps. This opens the way to major exercises in analyis.

There is another huge amount of data that exists only in a very simply processed form. The contents of hieratic jar labels – many hundreds have been found – are very often included in a simple form in the publications of the Egypt Exploration Society, whilst those from Borchardt's excavations have not been published. But there is more to be documented than the hieratic texts, namely, the shape and fabric of the original vessels themselves. They have mostly been treated as of interest to philologists or to people interested in the regnal dates they contain or in the commodities they mention. But they have never been properly studied with a view to seeing how they are distributed across the site and it is currently difficult to do that from the way they are published. Another large category of objects that is being studied at the moment comprises the broken stone fragments from statues and, to some extent, architectural pieces. We have hundreds and hundreds of those in our stores, which come not so much from our own excavations, as from recovering material left behind by Pendlebury's excavations. They found so many of these pieces, they were not able to take them all back to England for division, only a small selection. Many of them remained on the surface of the site, and they have been collected and recorded. In the end they should provide a much better picture of the sculpture programme that Akhenaten followed, especially at the Great Palace, something that is not easily apparent from the publications. So the Digital Atlas is an envelope into which a lot of different kinds of information can be inserted and collated, so that different kinds of information can be studied together.

RSL: Changing the subject a little, but not completely. Your new book is what people who study the Amarna Period (myself included) were in need of. Even you say you do not have new insights about Akhenaten, you open new windows of research in this major text. In your opinion, nowadays, what are the most fruitful research subjects to be developed about Akhenaten, his city and its people?

BJK: I think, concerning Akhenaten, everybody has to decide for themselves what they think religion is actually about, and what is the nature of spirituality. Until you decide that, I think you will be one step removed from what Akhenaten was doing. A large part of the world still has religious faith and personal faith is bound to influence the way that Akhenaten is interpreted, not least because the surviving sources are fairly limited in their content and sometimes opaque in their style. A great deal, in the end, depends upon personal intuition, a personal feeling as to what one person could accomplish within the time that he was living; what kinds of things such a person could think about. Research is governed by processes within the mind of the individual researcher.

For the city and its people, more can be learned by excavation. Not at a big scale – there is no point in returning to the pattern of the first half of the 20th century, when excavating houses became such a routine matter that in individual cases it often raised very little interest. You can read, for example, through the Egypt Exploration Society's volume, *The city of Akhenaten II* (largely devoted to the North Suburb) and find few houses that triggered an interest on the part of the excavators. They felt they were doing a job of recording things as they became available, but they had little sense of research themes, of interesting things you could do with the data, not at least because much of the material that was coming out from the ground they did not observe, did not record.

So, future excavation, in places that have not been excavated before, should be undertaken only when research themes have been thought out beforehand. For the present, for us, this means primarily the excavation at the cemetery behind the South Tombs, where we started excavation in 2006. It has suddenly made available to us the skeletal remains and the evidence for burial customs from a cemetery of the people who must have lived in the small houses of the city. That is something new. The newness of it will become exhausted fairly soon, and then perhaps it will be time to let it rest for a while. And then in the future I am sure people will go back to it with fresh minds. In the housing areas, further excavation is justified if done on a small scale, but very

intensively, with experts who come in order to advance their own research themes through materials that are coming from the excavations, and with very clear questions in mind.

We know already a great deal about Amarna. It is an intensively studied site. This does not mean, however, that it is not open to new interpretations. In general in the study of the arts and humanities, new knowledge comes as much from the perceptions that new generations of people have as from new evidence. Think of the study of Shakespeare and the Classics, and the Old Testament. These studies are still alive with people making their careers in what are essentially closed bodies of material. There are always new ways of looking at things, fresh comparative material to use. It is the same with Amarna. Others will come after me and see things differently.

RSL: Thank you very much for this interview, Professor Kemp. To finish, could you let a message for the new students that want to follow a career in Egyptology, especially those who wish to excavate in Egypt?

BJK: Do not give up hope! I suppose that is the message... And do not think that archaeological research is only about excavation. There is so much to learn just from looking at sites, from surveying them with a questioning eye. Digging should be the last resort, because it is destructive, and also needs a time-consuming and sometimes expensive operation of preservation, as well as a greater commitment of time to working on the results than people often allow. Do not think archaeology is only about digging things up.

The Amarna Project is financed by the Amarna Trust, a UK-registered charity. People who wish to support the archaeological projects developed at Amarna are invited to visit the Trust website at **www.amarnatrust.com**.