

# Fronteiras e Etnicidade no Mundo Antigo

Anais do V Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos  
Pelotas - 15 a 19 de setembro de 2003



Editora e Gráfica Universitária  
UFPel

2005



Editora da ULBRA



**Editora e Gráfica Universitária  
UFPEL**

O V Congresso da SBEC elegeu como foco de reflexão *Fronteiras e Etnicidade*. A temática das fronteiras, além de ser um traço geográfico e cultural marcante da cidade que foi sede do evento, é, sobretudo, uma questão absolutamente atual nos debates travados nas Ciências Humanas e nos Estudos Clássicos. Além disso, a proximidade de Pelotas com o Uruguai e a Argentina, marco de sua condição de fronteira, propiciou intensa participação de colegas desses países, bem como do Chile.

O congresso ocorreu no ano em que a sociedade atravessou a fronteira da menoridade para a maioridade: coincidiu com os festejos dos seus 18 anos de fundação. E, para essa comemoração, contou com um universo acadêmico bastante representativo, com participantes de 63 universidades (49 nacionais e 14 estrangeiras), fato que por si só retrata o fortalecimento dos estudos clássicos no Brasil.

O tema inspirou um total de 270 trabalhos, agrupados em várias sessões de comunicações (48 sessões com total de 201 comunicações), palestras (15), conferências (3), mesas-redondas (6), minicursos (11) e *banners*, com um



[www.editoradaulbra.com.br](http://www.editoradaulbra.com.br)

F R O N T E I R A S  
&  
E T N I C I D A D E  
N O M U N D O A N T I G O



V CONGRESSO DA  
SOCIEDADE BRASILEIRA DE  
ESTUDOS CLÁSSICOS  
PELOTAS - 15 A 19 DE SETEMBRO DE 2003

FRONTEIRAS  
&  
ETNICIDADE  
NO MUNDO ANTIGO

CHIMENE KUHN NOBRE  
FABIO VERGARA CERQUEIRA  
KATIA MARIA PAIM POZZER  
(EDITORES)

## UNIVERSIDADE LUTERANA DO BRASIL

*Reitor:*

Ruben Eugen Becker

*Vice-Reitor:*

Leandro Eugênio Becker

*Pró-Reitor de Administração:*

Pedro Menegat

*Pró-Reitor de Graduação da Unidade Canoas:*

Nestor Luiz João Beck

*Pró-Reitor de Graduação das Unidades Externas:*

Osmar Rufatto

*Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:*

Edmundo Kanan Marques

## UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS

*Reitor:*

Prof. Antonio César Gonçalves Borges

*Vice-Reitor:*

Prof. Telmo Pagana Xaxier

*Pró-Reitor de Graduação:*

Prof. Luiz Fernando Minello

*Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:*

Prof. Alci Enimar Loeck

*Pró-Reitor de Extensão e Cultura:*

Prof. Vitor Hugo Borba Manzke

*Pró-Reitor Administrativo:*

Prof. Francisco Carlos Gomes Luzzardi

*Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento:*

Prof. Elio Paulo Zonta

## INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

*Diretor:*

Prof. Fábio Vergara Cerqueira

*Vice-Diretor:*

Prof. Jabr Hussein Deeb Haj Omar

ISSN 1808-4303

## SOCIEDADE BRASILEIRA DE ESTUDOS CLÁSSICOS – GESTÃO 2001/2003

*Presidente:*

Fábio Vergara Cerqueira

*Vice-Presidente:*

Margaret Marchiori Bakos

*Secretaria Geral:*

Paula Branco de Araújo Brauner

*Secretário Geral Adjunto:*

Antonio Henrique Etcheverria Nogueira

*Tesoureira Geral:*

Katia Maria Paim Pozzer

*Tesoureira Geral Adjunta:*

Eliana Inge Pritsch

## V CONGRESSO DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE ESTUDOS CLÁSSICOS

*Presidente*

Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira (*Editor*)

*Presidente de honra*

Prof. Dr. Donaldo Schüller

*Patrono*

Profa. Dra. Haiganuch Sarian

*Homenagem Póstuma*

Prof. Dr. Gerd Bomheim

*Vice-Presidentes*

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Paula Branco de Araújo Brauner

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Margaret Marchiori Bakos

*Secretaria Executiva*

Prof<sup>a</sup>. Chimene Kuhn Nobre (*Editor*)

*Secretaria Executiva Adjunta*

Prof<sup>a</sup>. Esp. Luciana Peixoto

*Tesoureira*

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Kátia Maria Paim Pozzer (*Editor*)

*Tesoureiros Adjuntos*

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Eliana Inge Pritsch

Prof. Dr. Antônio Henrique Nogueira

*Secretaria Editorial e Editoração:*

Prof<sup>a</sup>. Chimene Kuhn Nobre

*Capa:*

Everaldo Manica Ficanha (Editora da ULBRA)

## Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S678f Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos. Congresso (5. : 2003 : Pelotas). Fronteiras & etnicidade no Mundo Antigo: [anais do] 5. Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos e 13. Reunião Anual da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, 15 à 19 de setembro de 2003. / Editores Chimene Kuhn Nobre, Fábio Vergara Cerqueira e Kátia Maria Paim Pozzer – Pelotas, 2003; Canoas: ULBRA, 2005.

— p.

1. História – Mundo Antigo - evento. 2. Arqueologia clássica. 3. Filosofia antiga.
4. Línguas clássicas. I. Sociedade Brasileira de estudos Clássicos. Reunião Anual (13. : 2003 : Pelotas). II. Nobre, Chimene Kuhn. III. Cerqueira, Fábio Vergara. IV. Pozzer, Kátia Maria Paim. V. Título.

CDU 931

**Imagen da capa:**

Foto gentilmente cedida pelo Prof.  
Carlos Alberto Santos.

Hermes. Capitel alegórico de uma das colunas colossais adossadas à parede, que ornamentam a fachada do prédio do Banco Nacional do Comércio, construído em 1917. Pelotas/RS.



**Dedicatória:**

Dedicamos os *Anais do V Congresso da SBEC* à arqueóloga Profa. Dra. Haiganuch Sarian, entusiasta e incansável estimuladora do desenvolvimento dos Estudos Clássicos no Brasil.



## **AGRADECIMENTOS**

Tarefa difícil redigir algumas linhas de agradecimentos. Quase impossível não cometer alguma injustiça e não se esquecer de alguém. Tão longa é a trajetória e tantos foram os colaboradores! Recordo-me dos “agradecimentos” da minha tese de doutoramento: apesar das várias revisões, caro leitor, acredite, acabei esquecendo de fazer referência a um dos principais colaboradores intelectuais!

Com esse argumento, quero, preventivamente, desculpar por estarem ausentes, aqui, muitos nomes que significaram preciosas contribuições. O fato é que, desde o início de minha gestão na Presidência da SBEC, em Agosto de 2001, passando pela realização do V Congresso, em Setembro de 2003, até a publicação dos *Anais do V Congresso*, em Julho de 2005, foi graças a incontáveis colaborações que consegui, juntamente com as colegas de diretoria, coroar as várias iniciativas de êxito.

Bem, em primeiro lugar, quero agradecer a todos os sócios que nos deram um voto de confiança, tanto os sócios mais novos como aqueles mais antigos, que com tanto carinho e dedicação criaram nossa sociedade. Sabemos, desde o início, da responsabilidade da qual estávamos investidos. Agradeço, também em nome das colegas de diretoria, a paciência que os sócios tiveram nos primeiros meses de nossa gestão, até que conseguíssemos imprimir nosso ritmo e estilo de trabalho. Nesses primeiros meses, em que enfrentamos muita dificuldade, foi de grande importância o apoio dos amigos.

A cada passo que dava para vencer as dificuldades, tinha sempre consciência, no entanto, que contava com o apoio moral de minha orientadora de tese e amiga, professora Haiganuch Sarian.

As soluções encontradas para alcançar nossos objetivos na administração da sociedade e na organização do congresso foram concebidas pelo somatório das idéias dos diferentes membros da diretoria: a sensatez da Margaret; a experiência e espírito prático da Eliana; a constante indignação e espírito aguerrido da Katia; a tranquilidade da Paula.

Um inestimável parceiro de nossa gestão foi o Dr. Wilson A. Ribeiro Júnior, a quem devemos a competente página da web *classica.org.br*, que manteve sempre atualizadas as informações sobre o congresso e a sociedade.

Acho importante agradecer, também, aqui, àqueles que acreditaram e apoiaram financeira e materialmente o congresso: FAPERGS, CAPES, Instituto Camões, Fundação Calouste Gulbenkian, Banco do Brasil, Secretaria Municipal de

Cultura de Pelotas e Secretaria Municipal de Desenvolvimento Econômico de Pelotas, Reitoria da Universidade Católica de Pelotas, Reitoria da Universidade Federal de Pelotas, ULBRA, por meio da professora Katia Pozzer, UFRGS, por meio do professor Anderson Zalewski Vargas, UNISINOS, por meio da professora Eliana Inge Pritsch, PUCRS, por meio da professora Margaret Marchiori Bakos, UNIRITTER, Pré-vestibular Universitário, Hotéis Manta & Estoril, Curi Palace Hotel, Hotéis Manta e Estoril, Casarão Imóveis, Biscoitos Zezé, Clorofina e Livraria Vanguarda.

Igualmente necessário foi o apoio dos professores, técnico-administrativos e estudantes do Instituto de Ciências Humanas, nomeadamente os funcionários Ângela Tavares, Jorge de Oliveira Viana, Mario Ayres da Silveira, Carmen Mesquita, Zaida Gutierrez, Marli Morales Pinheiro, Leida Pacheco Barros.

Some-se o agradecimento ao amigo Marcelo Aldrighi pelo trabalho gráfico

Finalizando, é necessário destacar uma cooperação, sem a qual nada teria acontecido: não teríamos conseguido organizar o trabalho administrativo da sociedade, nem tampouco o trabalho de promoção do congresso, se não contássemos com a incansável atuação das minhas pupilas, as professoras Chimene Kuhn Nobre e Luciana Peixoto. Seu trabalho, ao qual se agregou na reta final a acadêmica Tatiana Pires Moreira, avançou noites adentro, ao longo de meses. Tomo a liberdade, em nome de toda a SBEC, de agradecer por esse primoroso trabalho, essencial e providencial num momento financeira e administrativamente difícil de nossa sociedade.

Do mesmo modo, agradeço à Chimene pelo seu trabalho de editoração destes *Anais*, cuja edição foi viabilizada por uma parceria entre as editoras da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL) e a Universidade Luterana do Brasil (ULBRA).

*Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira*

Presidente da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos 2001-2003

Vice-Presidente da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos 2004-2005

Presidente do V Congresso da SBEC e da XIII Reunião Anual da SBEC

Editor dos Anais do V Congresso da SBEC

Diretor do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas

## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO.....</b>	<b>13</b>
<b>PREFÁCIO.....</b>	<b>15</b>
<b>CONFERÊNCIAS</b>	
ANA MARÍA GONZÁLEZ DE TOBIA.....	19
<i>La escena trágica griega: parámetro espacial de frontera y ética</i>	
ANA TERESA MARQUES GONÇALVES.....	35
<i>Homenagens ao Imperador: os arcos dedicados a Septímio Severo em Roma</i>	
ANDRÉ LEONARDO CHEVITARESE.....	47
<i>Política e Religião na Delimitação da Fronteira Políade Ateniense</i>	
CECILE MICHEL.....	69
<i>Au-delà des frontières: Le commerce des Assyriens en Asie Mineure au début du IIº millénaire av. J.-C</i>	
CIRO FLAMARION CARDOSO.....	87
<i>Etnia, nação e a Antiguidade: um debate</i>	
CLEONICE FURTADO MENDONÇA VAN RAIJ.....	105
<i>A Princesa-rainha: Freda, de Creta</i>	
FÁBIO DE SOUZA LESSA.....	113
<i>Fronteiras entre mulheres e homens na “polis” dos atenienses: relações de gênero</i>	
FÁBIO VERGARA CERQUEIRA.....	125
<i>Música Grega: Música Grega? Origens mesopotâmicas da Música Grega: evidências da etimologia, da Arqueologia e da Teoria Musical</i>	
FERNANDO BRANDÃO DOS SANTOS.....	131
<i>Os limites de Afrodite no Hipólito de Eurípedes</i>	
FLÁVIA REGINA MARQUETTI.....	143
<i>As Fronteiras da Forma: Metamorfoses e Limites na Mitologia Grega</i>	
<i>Ártemis e Afrodite: as senhoras dos limites</i>	
GABRIELE CORNELLI.....	151
<i>Fronteiras do Método: As archai como fronteiras do método para o pensamento ocidental: epistêmè e Sophia em Metafísica A de Aristóteles</i>	
GILVAN VENTURA DA SILVA.....	167
<i>Vertentes da intolerância religiosa no Império Romano: o Caso dos Judeus</i>	

GIUSEPPINA GRAMMATICO.....	179
<i>La noción de frontera en la antigua Hélade: análisis de algunos textos heraclíteos</i>	
JAA TORRANO.....	197
<i>Política entre Mito e Dialética na Tragédia Agamémnon de Ésquilo</i>	
JOÃO BATISTA TOLEDO PRADO.....	207
<i>Um prosodema para a poesia latina</i>	
JOSÉ D'ENCARNAÇÃO.....	219
<i>Fronteiras linguísticas, fronteiras intelectuais: o testemunho dos monumentos epigráficos da Lusitânia romana</i>	
JOSÉ GERALDO HELENO.....	233
<i>As Princesas-escravas: Iole, da Ecália, e Cassandra, de Tróia</i>	
KÁTIA MARIA PAIM POZZER.....	243
<i>Decretos reais babilônicos e fronteiras político-lingüísticas</i>	
LAURENT CARON.....	251
<i>Arqueologia Clássica e Arqueologia de Emergência em Portugal</i>	
MÁRCIO THAMOS.....	261
<i>Equivalência métrica na tradução do hexâmetro latino para o decassílabo português</i>	
MARGARET MARCHIORI BAKOS.....	271
<i>O Egito antigo: na fronteira entre ciência e imaginação</i>	
MARIA REGINA CÂNDIDO.....	281
<i>Demétrios de Faleros no limiar da política e da magia</i>	
MARIO TRAJTENBERG.....	295
<i>El enigma del Contra Symmachum de Prudencio</i>	
PAULA BRANCO DE ARAÚJO BRAUNER.....	307
<i>O rapto de Prosérpina, de Cláudiano: uma Epopéia?</i>	
PEDRO PAULO ABREU FUNARI.....	313
<i>Contatos culturais na fronteira militar romana na Britânnia.</i>	
WILSON ALVES RIBEIRO.....	321
<i>Áulis e o fim da Idade Heróica da Grécia</i>	
ZÉLIA DE ALMEIDA CARDOSO.....	329
<i>A Princesa-feiticeira: Medeia, da Cólquida</i>	

## APRESENTAÇÃO

A realização em Pelotas, de 15 a 19 de setembro de 2003, do V Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos e da XIII Reunião Anual da mesma associação, tendo como tema geral “Fronteiras e Etnicidade”, evento que reuniu um número muito considerável de participantes do Brasil e do exterior, demonstrou a pujança atual do setor de estudos clássicos em nosso país. “Estudos clássicos”, sem dúvida, que devem entender-se *lato sensu*, posto que, desde suas origens, a SBEC e sua revista *Clássica* albergam, ao lado das pesquisas nas áreas de Letras Clássicas e de História Antiga Greco-Romana, outras que se referem, segundo variados ângulos, a diferentes civilizações da Antiguidade. Outrossim, se no início, havia na SBEC um grupo majoritário de Letras Clássicas e outro, menor, de História Antiga, além de que ambos se ampliaram muito e criaram, na própria SBEC e alhures, espaços próprios (por exemplo o Grupo de Trabalho em História Antiga da ANPUH), também as especialidades se multiplicaram, sendo notável a presença crescente da Arqueologia como área específica de interesse.

Os estudos culturais, históricos e arqueológicos voltados para a Antiguidade, em conjunto com muitos outros setores de pesquisa, recolheram a herança da institucionalização e expansão dos programas de Pós-Graduação no país desde 1970, com seus efeitos de aumento sensível da profissionalização e da qualidade da produção – no que nos interessa, relativamente às pesquisas em Ciências Sociais e Humanidades. É verdade que tal processo se concentra majoritariamente em certas porções do Brasil (em especial São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais e Rio Grande do Sul); mas afeta também, de diversos modos, alguns dos estados em que os mencionados estudos apresentam ainda desenvolvimento e massa crítica menores.

Cada um dos núcleos maiores apresenta forte especificidade. No caso do Grande Rio de Janeiro, por exemplo – que conheço melhor por aí atuar –, desenvolveram-se, ao lado da SBEC e de outras associações mais antigas, três organizações marcadas pelas ações integradas e pela colaboração: o Laboratório de História Antiga (LHIA) da UFRJ, com sua revista *Phoînix*, amplamente aberta a colaborações de pesquisadores em todos os setores dos estudos da Antiguidade (Letras Clássicas, Arqueologia, História) e em cujas páginas se

pode constatar a presença de interesses variados, incluindo, ao lado do setor majoritário greco-romano, Egíptologia, Assiriologia, Estudos Celtas, Estudos Hebraicos, Indologia, entre outros; o Núcleo de Estudos da Antiguidade da UERJ; e o Centro de Estudos Interdisciplinares da Antiguidade da UFF: este último desde o início uniu e integrou atividades e especialistas de História Antiga e de Letras Clássicas. Em paralelo à formação em Pós-Graduação *stricto sensu* proporcionada na UFRJ e na UFF, o CEIA sediou, em anos recentes, um Curso de Especialização em História e Cultura Antiga que diplomou cerca de sessenta alunos e cuja maior característica foi ter resultado de planejamento e ação conjunta e harmônica dos três núcleos mencionados, LHIA, NEA e CEIA – núcleos que, anualmente, realizam atividades abertas ao país como um todo, atraindo um número considerável de pessoas que apresentam comunicações. Eventualmente, algumas dessas atividades se unem às da ANPUH e da SBEC, quando de certos eventos.

O volume que ora se publica reúne algumas das contribuições apresentadas ao V Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos e XIII Reunião Anual, também da SBEC, em setembro de 2003. Notar-se-á a grande diversidade de assuntos tratados e de especialidade envolvidas, confirmando o que se afirmou sobre um setor atualmente pujante, variado e altamente profissional.

**Ciro Flamarión Cardoso**  
Centro de Estudos Interdisciplinares da Antiguidade  
Universidade Federal Fluminense

## PREFÁCIO

O V Congresso da SBEC e a XIII Reunião Anual de SBEC ocorreram no ano em que a sociedade atravessou a fronteira da menoridade para a maioridade: coincidiu com os festejos dos seus 18 anos de fundação. E, para esta comemoração, contou com um universo acadêmico bastante representativo. Num total de 63 universidades representadas, 6 países se fizeram presentes: 49 universidades nacionais e 14 estrangeiras. Além dos 3 conferencistas e 15 palestrantes convidados, contamos com a apresentação de 10 painéis, 11 mini-cursos, com uma totalidade de 15 ministrantes, 6 mesas-redondas, totalizando outros 22 palestrantes. Somem-se, finalmente, um exército de 201 comunicações inscritas, distribuídas em 48 sessões, num total de 65 inscritos em comunicações coordenadas e 136 em comunicações individuais, de modo que chegamos ao surpreendente número de 270 pesquisadores participando com apresentação de trabalhos, fato que por si só retrata o fortalecimento dos estudos clássicos no Brasil.

O V Congresso da SBEC, realizado em Pelotas/RS, entre os dias 15 e 19 de Setembro de 2003, elegeu como foco de reflexão *Fronteiras e Etnicidade*. A temática das fronteiras, além de ser um traço geográfico e cultural marcante da cidade que foi sede do evento, é, sobretudo, uma questão absolutamente atual, ao mesmo tempo que tradicional, nos debates travados nas Ciências Humanas e nos Estudos Clássicos. Além disso, a proximidade de Pelotas com o Uruguai e a Argentina, marco de sua condição de fronteira, propiciou intensa participação de colegas desses países, bem como do Chile.

Num mundo em processo de globalização, o destino das identidades e territórios nacionais tornou-se uma grande interrogação. As próprias identidades pessoais são constantemente atravessadas por inúmeras marcas de mundialização. Diversas discussões acadêmicas e debates políticos são hoje travados sobre as *Fronteiras*: a questão dos estrangeiros e imigrantes; os blocos continentais; a aldeia global por meio das comunicações on-line etc. Bem, e o que nós, estudiosos da Antigüidade, temos a contribuir para esse debate? Várias possíveis resposta foram dadas pelos participantes do congresso, os quais, em suas conferências, palestras, mesas-redondas e comunicações, abordaram os temas propostos sob diferentes prismas, tangenciando os mais diversos períodos, regiões e culturas do Mundo Antigo.

Resultado das diversas abordagens, ao longo do congresso, as Fronteiras, internas e externas, apareceram como lugar de interação, de trocas, materiais e imateriais, sempre presentes no processo cultural de construção de identidade, no jogo entre o mesmo e o outro. Fronteira é o lugar da alteridade ao qual a identidade constantemente se remete para se consolidar e é nesse jogo sinuoso que as

etnicidades se definem. O congresso propôs um debate interdisciplinar das fronteiras e identidades no Mundo antigo, orientado por seis eixos temáticos:

- 1) **Fronteiras entre o Mundo Antigo e o Moderno: Reminiscências da Antigüidade no patrimônio cultural latino-americano.**
- 2) **Cultura Material e Contatos Culturais: As evidências arqueológicas das trocas, circulações e interações, materiais e simbólicas.**
- 3) **As Fronteiras das Línguas: O problema da comunicação entre os diferentes povos na Antigüidade. A questão étnica face à sobreposição entre as fronteiras lingüísticas e as fronteiras territoriais. O impacto das culturas sobre as línguas.**
- 4) **A Representação das Fronteiras na Literatura Clássica: A fronteira e o estrangeiro nos textos antigos; a fronteira como lugar de conflito e de interação. Representações dos costumes e paisagens dos povos localizados nas fronteiras ou para além das mesmas.**
- 5) **Fronteiras Geo-políticas: Conflitos e expansões territoriais; rotas comerciais e viagens; os conhecimentos geográficos.**
- 6) **Fronteiras entre a Identidade e a Alteridade: A construção cultural de identidade étnica na relação dialética entre o que as culturas definem como estrangeiro e como autóctone, entre o que elas percebem como "si mesmo" e como "outro" (por exemplo, a noção de bárbaro). Essas construções culturais de identidade podem ser constatadas nos mais variados aspectos da vida cotidiana (alimentação, atividades econômicas, sexualidade, religião, festa, direito, etc).**

O tema inspirou um total de 270 trabalhos, agrupados em várias sessões de comunicações, palestras, conferências, mesas-redondas, mini-cursos e *banners*. Impossível aqui, no espaço deste prefácio, resumir o grau de diversidade e pluralidade de temáticas abordadas. O objetivo destes *Anais* é divulgar o conteúdo de conferências e palestras ministradas durante o congresso, a fim de ilustrar uma parcela dos inúmeros trabalhos apresentados.

Pelotas, Abril de 2005.

*Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira*

Presidente da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos 2001-2003

Vice-Presidente da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos 2004-2005

Presidente do V Congresso da SBEC e da XIII Reunião Anual da SBEC

Editor dos *Anais* do V Congresso da SBEC

Diretor do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas





# LA ESCENA TRÁGICA GRIEGA: PARÁMETRO ESPACIAL DE FRONTERA Y ÉTICA

Ana María González de Tobia<sup>1</sup>

## **Resumen:**

*El espacio trágico es una construcción social, una abstracción y una parcela del teatro en Atenas.*

*Los parámetros espaciales de la tragedia griega fueron representados en el teatro de Dionisos como tragedias individuales que “anidaron” el espacio teatral del siglo V AC con otros significativos espacios sociales, políticos y religiosos de Atenas. Nosotros consideramos el espacio teatral como un límite de ética individual y social, tomando como punto de partida, en el aspecto estrictamente espacial, la propuesta de Rush Rehm. Analizamos tres obras para ofrecer esta aproximación original. Se trata de Prometeo encadenado, de Esquilo, Ajax de Sófocles y Heracles de Eurípides.*

**Palabras clave:** Tragedia; Espacio teatral; Frontera ética.

\* \* \*

La tragedia griega establece preconceptos básicos que informan acerca del pensamiento griego sobre el espacio, porque en ella el espacio adquiere significado y realidad. El movimiento teatral a través del espacio trágico griego presenta recomposiciones variables.

La tragedia ática ejercitó una práctica espacial múltiple, mediante la idea de espacio como infinito, como un plenum, como extensión material, como vacío. También como un prerequisito para el surgimiento, emanación y sincronización de fenómenos, como un topos, como garante de leyes naturales, como un sustentador del cosmos y también ocasionalmente, como una abstracción confusa y absurda.

La discusión específica acerca de la definición de espacio, aplicada a la experiencia de la tragedia griega sugiere vías filosóficas y científicas. Desde la Poética de Aristóteles (1450b18 y ss., 1453b1y ss. y 1462a17 y ss.), se ha desarrollado una prolífica bibliografía sobre el teatro griego trágico. A las imprescindibles propuestas de Pickard-Cambridge (1927, 1946) se sumaron

---

<sup>1</sup> Centro de Estudios de Lenguas Clásicas. Área Filología Griega. Universidad Nacional de La Plata.

quienes aportan nuevas visiones del espacio trágico, como Goldhill (1986: 265-286) Taplin (1977: 1-60), Zeitlin (1990: 130-167 y 1990b: 63-96), Padel (1990: 336-65), Vernant (1983: 135-241) y Segal (1986). También se encuentran observadores del espacio trágico, a partir de visiones modernas, con el intento de configurar una identidad griega en el teatro. Tal es el caso de Cartledge (1993), Hall (1989), Harrison (2002), la recopilación de artículos sobre el tema realizada por Goldhill y Osborne (1999) y la interesante producción reciente de Rehm (1992, 2002 y 2003).

Proponemos analizar la construcción de una frontera o límite ético, diseñado en el espacio escénico de la tragedia griega del siglo V. Nos resulta interesante el planteo de las categorías espaciales que propone R. Rehm (2002: 1-34) y tomándolo como punto de partida, establecemos seis categorías espaciales, que se consideran básicas para el teatro de Dionisos en Atenas, para sostener nuestra propuesta. Ellas son: el espacio teatral, el espacio escénico, el espacio distante, el espacio extraescénico, el espacio autoreferencial y el espacio reflexivo. Con esta apreciación, se percibe claramente que la denominación “espacio” significa mucho más que la denominación de un “lugar”.

Se entiende por espacio teatral el espacio que aloja o alberga a una representación teatral, incorporando a otros espacios que se introducen en la tragedia. El término se refiere específicamente a las oportunidades espaciales que ofreció el teatro del siglo V antes de Cristo. La naturaleza física de esta denominación puede ofrecer controversias, no obstante, nosotros nos referiremos con ella a la *orchestra*, la *skene*, la presencia y función de un altar, la existencia de un escenario elevado, que resulta el contexto que la tragedia griega otorgó a otros espacios cívicos de Atenas.

La categoría espacio escénico incluye la puesta en escena, los elementos escénicos, algunas referencias textuales y el reconocimiento de la flexibilidad y mutabilidad del espacio escénico en las obras. El espacio escénico define el lugar de una tragedia dada.

El espacio extraescénico, es el *offstage*, lugar contiguo a la fachada del palacio o ubicado detrás de ella. Se puede mostrar este espacio por medio de recursos como el *ekkuklema*. Este espacio otorga lugar trágico a todos los acontecimientos que pueden considerarse psíquicamente peligrosos y deben ser resguardados de la mirada del espectador. Establece, sin duda, una polaridad entre el *onstage* y el *offstage*, *in and out*, *polis* y *oikos*, público y privado.

Sin embargo, la tragedia griega clásica resulta interactiva, permeable y presenta una noción transformativa del espacio. El espacio distante se refiere al espacio que adquiere relación inmediata con lo que sucede en escena y que provee la puesta en escena. El espacio distante se puede subdividir en subcategorías: local, extranjero, divino o mítico, todos ellos implican distancia física del espacio escénico.

El espacio autorreferencial o espacio metateatral se refiere a la representación dramática, el acompañamiento musical, la danza coral, alusiones a la representación dramática, parodia dramática, interpelación a la audiencia, manipulación de argumentos con otros argumentos, etc.

En cuanto al espacio reflexivo. El teatro del siglo V ofreció un espacio para la reflexión cívica, que parte de la relación entre la tragedia y la democracia ateniense, utilizando el anacronismo, y de esta manera, la tragedia diseñó la polis del siglo V y su audiencia, dentro del drama.

Hemos seleccionado *Prometeo encadenado* de Esquilo, *Ajax* de Sófocles y *Heracles* de Eurípides, para nuestro análisis, precisamente porque nos resultaron tragedias adecuadas para hacer más atractiva nuestra propuesta, por las dificultades que presentan.

### **Prometeo encadenado**

El espacio escénico, en *Prometeo encadenado* de Esquilo, constituye la quintaesencia de la soledad (vv. 1-2) Se trata de un espacio no transitado (v. 2) y lejos de la especie humana (v. 20) El extenso éxodo de Hefestos, Kratos y Bía, en el prólogo, destaca la soledad de Prometeo, esclavo de los elementos. Prometeo enfrenta una eterna separación de las deidades olímpicas a quienes él ayudó a ganar poder y de la raza mortal que él salvó de la extinción.

Las dudas acerca de la autoría de Esquilo respecto de *Prometeo encadenado* produjeron una falta de interés circunstancial, en la obra. Los defectos de estructura dramática, los discutibles rasgos de expresión, los elementos métricos anómalos colaboraron a esta falta de interés. Sin embargo, se agudizó el interés por la inmovilidad del protagonista. Encadenado a un paisaje desértico en el fin del mundo, esta figura solitaria inspira una serie de extrañas visitas: las ninfas, el Océano mismo, la torturada Ío, Hermes, y, finalmente, los verdaderos elementos: tierra, aire y fuego, en un final apocalíptico.

Al encadenar a Prometeo en la roca, Zeus intenta petrificar la rebelión del Titán y quitarle poder. Pero Prometeo es un hijo de la tierra y asume las cualidades adscriptas a su madre Gea. Transitando el paisaje imaginario, Prometeo revela tanto las gradas progresivas del desarrollo humano, como los paisajes geográficos que marcarán la ruta de Ío en el futuro.

A medida que la obra progresá, ningún espacio escapa al punto fijo donde Prometeo está atado. Prometeo sabe que su futuro está en manos del carácter móvil de Ío, otra víctima de Zeus, que recorrerá la tierra conocida del mundo griego. Ella también corporiza la unión entre espacio y tiempo, llevando en su cuerpo de mujer joven la gestación de una alternativa futura. Prometeo compacta tiempo y espacio revelando el límite de las angustias de Ío en términos de distancia que ella debe recorrer de regreso a su destino. El sufrimiento de Ío terminará después de que ella atraviese Etiopía -en la más meridional región del mundo, la antípoda geográfica de los Escitas- y llegue a Canopus en Egipto. Allí Ío llegará a su límite, dando nacimiento a Epafos, el primero en la línea de descendencia que eventualmente llega a Heracles. El arribo de Ío al límite opuesto de la tierra provee la génesis de la liberación de Prometeo, haciéndonos regresar a la puerta en escena de la obra en el futuro distante.

La idea de generación ofrece el equivalente temporal de los recorridos geográficos de Ío, proyectándola en el futuro con sus viajes a través del globo. Los sucesivos nacimientos, tres más diez generaciones (v. 774) culminan en Heracles e instalan la fuente de la salvación de Prometeo. El cuerpo de Ío se convierte en el único espacio en la tragedia que ofrece, completamente, una apertura al tiempo mediante una expansión espacial dentro de una rama vertical de la raza humana por encima de las generaciones.

La llegada de Hermes, desde el Olimpo, trae el espacio distante ante la audiencia por primera vez. Hermes proyecta un futuro de gran sufrimiento físico. Dejando de lado la discusión acerca de cómo Esquilo puso en escena el apocalíptico final, notamos que este final conjuga los elementos básicos de la temprana ciencia griega y los estratos jerárquicos de la antigua cosmología. Los rayos luminosos de Zeus agregan el elemento de fuego a los ya presentes: el agua, representada por el coro de Oceánidas y Océano, la tierra, el nacimiento de la tierra y la roca a la que está sujeto Prometeo y el recorrido terrestre de Ío y el aire de Olimpo, con Hermes, que desciende de los cielos. La descripción de

Prometeo hundiéndose en las profundidades del Tártaro (vv. 1016-29, vv. 1050-52) evoca el abismo vertical, que se origina en el aire, en la atmósfera; sigue en los vientos huracanados en el cielo; la tierra sopla fuera de su base y el océano mueve sus olas contra las estrellas del cielo. Esto diseña un cataclismo, un caos natural de elementos.

Podemos observar cómo la soledad del espacio escénico de la obra enfoca las ansiedades psicológicas y políticas de Zeus más que de Prometeo. En el final de la tragedia, sin embargo, el poder magnético de la soledad de Prometeo se extiende al universo material, diseñando los cuatro elementos y los planos verticales de cuya separación depende el orden del cosmos.

Durante el climax apocalíptico, el coro de ninfas realiza un acto de extraordinaria solidaridad con Prometeo. El efecto de su llegada depende de la ausencia de cualquier espacio extraescénico. Esto se aplica, especialmente a una obra como *Prometeo encadenado*, con sus puestas en escena expansivas, interesadas en tierras extranjeras y arribos y partidas desde y hacia la distancia.

Prometeo ejerce un magnetismo espacial sobre los cuerpos distantes, tratamiento de deidades, semidioses, mortales, elementos naturales y las fuerzas primarias del universo dentro de su amplio espacio solitario. En espacios escénicos y distantes que emergen cósmicos, es importante analizar el rol que cumplen los espacios autoreferenciales y reflexivos de la pieza. En el comienzo, Prometeo encadenado presenta un espectáculo literal, establecido durante la secuencia de apertura, cuando Prometeo está inmovilizado y a partir de ese instante se fija la posición espacial de la obra.

Desde ese momento hasta el final de la tragedia, Esquilo sostiene a su protagonista sometido a todo tipo de escrutinios, como una especie de insecto sobrehumano fijado para su observación (*theama dustheaton*, v. 69). Las referencias a observar y ser observado se repiten a lo largo de la obra. Prometeo grita que la naturaleza misma debe mirar su sufrimiento. (vv. 88-92 y vv. 1091-93). La imagen de alguien que observa cómo es percibido sugiere el hecho central de la actuación teatral.

Esquilo introduce un protagonista que permanece la mayor parte de la obra observando a todos lo que lo observan: un proceso de mutua observación que persiste a través de la tragedia. En su monodia de apertura, por ejemplo, Prometeo invoca al sol que todo lo ve, incluyendo a la audiencia. En un sentido primario, la misma órbita que ardió sobre Escitia en el amanecer del gobierno

de Zeus, también cruza el cielo de Atenas durante la acción trágica. Este “drama elemental” utiliza el material cósmico común para configurar el mundo imaginado del escenario y el mundo vivo de la audiencia, prestando atención a la realidad física, llamémosle sol, tierra, cielo, que ambos comparten.<sup>2</sup>

Esquilo acompaña una fusión de espacio escénico y metateatral, en la apertura y en el cierre de la obra, cuando el personaje invoca los elementos naturales.

Moviéndose desde el espacio referencial al espacio reflexivo, los críticos han destacado el tono sofístico de la tragedia. Un tema especial es el del yerro por ignorancia. Océano y Prometeo contrastan las palabras lógos y ergon. Hermes y Océano llaman a Prometeo sofistés y se destaca el recuento de la evolución cultural de la raza humana (vv. 445-504) Invirtiendo la tradición hesiódica de la declinación histórica, la versión progresista de Prometeo coincide con lo que podríamos llamar la “antropología sofística”. La maestría verbal de Prometeo exemplifica e implica el telos del progreso humano, es decir la primacía de la elocuencia al hablar.

Océano ingresa a la escena sobre un grifo, una bestia alada de cuatro patas, con cuerpo de león y cabeza y alas de águila, tal vez a través de una *mechanē*, o sobre una especie de carro. Lo exótico resulta más teatral que lo real. Se establece, sin duda, una paradoja escénica entre el grifo móvil y la roca, entre un carácter acuático con libertades absolutas y el titán inmovilizado y encadenado. Prometeo y Océano son imágenes teatrales, pero, mientras uno produce simpatía y proyecta un futuro, el otro resulta ridículo y queda fuera de consideración.

La evocación del espacio reflexivo en *Prometeo encadenado* no está limitada a la escena de Océano. La representación de Zeus refleja todo lo que concierne a la Atenas del siglo V, observando, particularmente, una regla política. Esto demuestra la dependencia de la fuerza y de la violencia, para mantener el poder; el comportamiento no predecible y cruel; la negación de la

<sup>2</sup> Sobre el nivel de actuación, el auletes que acompaña la sección lírica de Prometeo encadenado provee un campo importante, entre los dos mundos, el del escenario y el de la audiencia. Acompaña las monodias de Prometeo, durante el soliloquio de apertura (vv. 88-127) y de Ío, en su ingreso (vv. 561-608). Prometeo sería la primera tragedia en la cual dos actores pronuncian monodias.

libertad de expresión a los subordinados; la paranoia que produce temor en los colaboradores; la lujuria que debe ser satisfecha, no importa a qué costo.

Como la fecha de la obra permanece incierta, no consideramos adecuado tratar de identificar referencia políticas específicas. Sólo podríamos afirmar que la rebelión de Prometeo se remite a la ideología general de la radical democracia ateniense.

Esquilo salpica los diálogos de la obra con un vocabulario contemporáneo de enfermedad y diagnóstico, como si Prometeo, que otorgó a los humanos el arte de la curación (vv. 478-83) representara el límite de la medicina del siglo V. Atenas fue la única ciudad griega en tener un culto dedicado a Prometeo y estableció una relación especial con este sabio inmortal y rebelde.

*Prometeo encadenado* presenta el espacio escénico más solitario de todas las tragedias conservadas. Un espacio que “es” el fin de la tierra y que está habitado por un dios-héroe ateniense, cuyas acciones rebeldes elaboran directa e indirectamente la actuación misma. El mito ofrece una etiología de progreso y supervivencia humanas, significando que la misma existencia de la audiencia en el teatro de Dionisos es el resultado de la resistencia de Prometeo frente a Zeus. La audiencia observa su propio destino decidido en el pasado mítico, por caracteres que resuenan como ellos los observan aquí y ahora. Notamos la interrelación entre el espacio desolado y los espacios metateatrales y reflexivos de la vida de la polis ateniense. También observamos cómo la resistencia a la persecución divina sobrepasa espacio y tiempo de un extremo de la tierra al otro, en el carácter de Ío y su vagar. La interacción entre los espacios escénico y distante, proyectando la futura salvación de los tormentos presentes, está enfocada en los cuerpos de Prometeo e Ío.

### Ayax

En la segunda mitad de *Ayax* de Sófocles, el espacio escénico se desplaza desde la tienda de Ayax en el campamento griego en Troya hasta una parte desolada de la playa. Ayax anuncia que buscará un lugar cercano al mar para liberarse de su polución y encontrar allí un espacio que nunca nadie haya pisado, para enterrar la espada que Héctor le dio. Sus palabras sugieren que busca un lugar desierto, con características de lugar sagrado, fuera de los límites humanos, anticipando sutilmente el suicidio como ritual. Para lograr la absoluta

soledad de *Ayax* en este acto final, Sófocles hace salir de la orquesta al coro de marineros, con el pretexto de buscar a su jefe, facilitando la transformación escénica, que se traslada desde el campamento griego a la playa desierta. Al entrar a un espacio vacío, *Ayax* comete el suicidio en presencia de la audiencia, un episodio único en la tragedia griega (Scullion, 1990: 162-86)

Sólo *Ayax* elimina, por decirlo así, una escena montada como fachada teatral, creando un onstage solitario durante el curso de la obra. Irónicamente, este espacio “nunca transitado” se convierte en un espacio de intensa actividad humana, porque, después del suicidio de *Ayax*, Tecmesa, el coro, Teucro, Eurisaces, Menealo, Agamenón y Odiseo rodean activamente el cuerpo de *Ayax*. Cuando se produce el enterramiento, el espacio de la obra se expande más allá de la puesta en escena para incluir el culto y la política atenienses, rehabilitando y apropiándose de la memoria de *Ayax*.

La tienda es el espacio escénico inicial de *Ayax* ubicado en el campamento de los griegos.<sup>3</sup>

Sófocles explotó el potencial de los espacios escénico y extraescénico.

El proceso de múltiples narraciones aumenta la parcialidad de cada punto de vista individual, y ubica a la audiencia en el lugar de un árbitro significativo.

El coro, por su parte, invoca dioses distantes como Pan, Zeus, Ares, los montes nevados de Cirene, Misia en Troya y Knosos en Creta, la sagrada isla de Delos. (vv. 693-719)

Cuando el Mensajero trae la noticia del regreso de Teucro al campamento griego y de la profecía de Calcas, en el sentido de que *Ayax* sobrevivirá si permanece en la tienda ese día, hasta que la cólera de Atenea contra él, cese. Se traza la barrera del tiempo, que adquiere una definida forma espacial (vv. 750-757) El Mensajero repite la profecía tres veces. La profecía de Calcas requiere que *Ayax* respete límites espaciales y temporales. Sin embargo, *Ayax* manifiesta una sujettiva idea del tiempo vinculada al cambio cíclico del

<sup>3</sup> Mientras Homero caracterizó a los griegos de acuerdo con su distancia del hogar y la violación del oikos de los Troyanos enemigos, en *Ayax*, la tienda del héroe es el hogar, incluyendo a Tecmesa y su hijo Eurisaces. La tienda asesinó animales domésticos, les denegó su función e víctimas de sacrificio y alimento humano. La súplica de Tecmesa es asimilable a la de Andrómaca (Homero, Ilíada VI, vv. 406-439) Sófocles delinea la presencia de un oikos en el campamento griego. La entrada de Eurisaces ofrece una imagen de fragilidad familiar.

mundo natural: se refiere al inevitable cambio de estaciones, al día que sucede a la noche; que después de la tormenta, viene la calma.

La playa asilada le proporciona a Ayax el espacio adecuado para su suicidio, un espacio donde el héroe dispone de su propio tiempo y de sus propias acciones. Sófocles vacía la orquesta para enfatizar la soledad de Ayax. Sólo, en la playa, Ayax encuentra un extraño aliado en la espada de Héctor, su enemigo. Al enterrar la espada, Ayax se fija a sí mismo a la tierra que él ha combatido y destruido. Habiendo afirmado (v. 459) que “Troya y toda la planicie me odian”. Sin embargo encuentra que la tierra hostil de Troya es el lugar apropiado para el fin de su vida.

Ayax invoca a su sagrada tierra de Salamina y a la gloriosa Atenas con su gente (vv. 859-61) pero elige terminar su vida en Troya.

Sobre los múltiples escenarios sugeridos para la puesta en escena del suicidio, el más efectivo involucra el *ekkuklema*. Reemplazando el sitio de la tienda con un cuerpo sobre la playa, la plataforma permite que Ayax fije la espada antes de su aparición final y su proximidad a la puerta central permite que el actor que personifica a Ayax pueda no ser visto después del suicidio, de modo que pueda tomar el papel de Teucro.<sup>4</sup>

Resulta interesante analizar, desde el punto de vista espacial, el movimiento escénico de Ayax desde su tienda hasta la playa.

Una sugerencia atractiva es suponer que Tecmesa (vv. 803-812) da la indicación escénica del cambio de espacio, cuando indica al coro y al Mensajero los movimientos a seguir, moviéndose hacia el este y hacia el oeste, y, mediante un acto desesperado, ella misma pudo tirar abajo la fachada que representaba la tienda y permitir así, que, cuando el espacio escénico quedara vacío, apareciera el *ekkuklema*, en el centro del escenario, con Ayax en el centro. Lo cierto es que cuando Ayax se mueve, toda la obra se mueve con él (Knox, 1961: 2) El acierto de Sófocles al presentar el suicidio en una playa desierta produce que, alrededor de un cuerpo muerto, los valores humanos y la estructura familiar surjan nuevamente y muestren rasgos de civilización, protegiendo la memoria del héroe para el futuro. El cuerpo de Ayax pasa a ser un objeto que debe ser protegido por los Atridas y, a su vez, una fuerza de protección para ellos. Además se desprende del cuerpo un aura que transforma a Ayax de traidor en

---

<sup>4</sup> Podemos pensar en una doble función (el mismo actor para Ayax y Teucro) como una manifestación de espacio autoreferencial.

héroe sagrado. El suicidio de *Ayax* crea un espacio alrededor del cadáver, que se extiende más allá de una presencia física, tanto en un sentido metafórico como teatral.

El espacio autoreferencial abre posibilidades al espacio reflexivo de la obra, en el que la audiencia ateniense se encuentra a sí misma representada y expuesta. El sustrato cultural del siglo V otorga mayor sentido al debate entre Teucro y Agamenón y Menealo. En ese debate, surgen los temas de las teorías contemporáneas acerca de la dependencia de armadas y ciudades, el tema antiespartano y las restricciones puestas en práctica por los tribunales de Atenas.

De todos los espacios distantes de la obra, dominan Salamina y Atenas. Salamina era el sitio donde Atenas logró su mayor triunfo naval sobre los Persas en 480 a.C., en parte, por la ayuda de *Ayax* en su genos (Heródoto, Historias, 8.64). En las últimas líneas, los marineros de Salamina manifiestan su deseo de regreso al hogar, invocando, curiosamente, el promontorio de Sunion.

En el final de la tragedia, el héroe que dividió el campamento griego fue honrado en un culto público, un proceso que efectivamente convierte un funeral en un rito que celebra la polis solidaria. La asociación de *Ayax* con la Atenas democrática y su ideología política convierte al héroe sofocleo en un ejemplo problemático de democratización de un ideal aristocrático.

El cortejo que saca el cuerpo de *Ayax* fuera del teatro de Dionisos mueve la acción fuera de Troya y la introduce en el mundo de Atenas. La puesta en escena presenta un *ekkuklema* vacío, una *orchestra* vacía porque toda la acción se ha ido tras el cuerpo del héroe rehabilitado e ingresa en la vida cívica y religiosa de Atenas, donde, en un sentido estrictamente teatral, el *Ayax* de la tragedia siempre ha estado. Las disonancias de espacio y tiempo tan poderosamente dramatizadas en la locura de *Ayax* se realizaron en su reconversión y suicidio; se repitieron en las batallas sobre su cuerpo y, finalmente, se resolvieran a sí mismas en el permanente locus de su héroe de culto y su vida póstuma en la ciudad.

### **Heracles**

Heracles plantea dos regresos: el nostos del héroe panhelénico que regresa de sus trabajos para rescatar a su familia del tirano Lico y el segundo regreso a Atenas, cuando va al exilio desde Tebas como asesino de su familia, a la que vino precisamente a salvar.

La utilización del espacio, en esta obra, afecta los giros violentos y cambios que producen los *nostoi* de la obra.

La tragedia abre en el centro de la *orchestra*, con Mégara, sus tres hijos, y Anfitrión en actitud de súplica ante el altar de Zeus Sotér, altar construido por Heracles y dedicado al dios después de su victoria sobre los Minios (vv. 48-50, vv. 521-2) El altar provee un refugio temporario a la familia, ante la persecución de Lico, que les cercenó el espacio extraescénico del palacio, porque ha cerrado las puertas (vv. 53-54). Lico también clausuró los bordes de Tebas, para aislar el espacio escénico de modo que no pueda ser posible el rescate desde afuera. Con Lico en el control del territorio geográfico, el único espacio que posee la familia es el del lugar más distante: el Hades, donde ellos suponen que está Heracles.

Movida por la certeza del regreso de Heracles y de la muerte inminente de su familia, Mégara imita el coraje de Heracles y prefiere la acción para transgredir los límites espaciales que Lico les ha impuesto y persuade al tirano para que le permita trasponer las puertas y preparar a su familia para la muerte. El simple acto de abrir las puertas libera efectivamente la acción, quebrando la inmovilidad teatral simbolizada por la actitud primera de suplicantes sentados alrededor del altar. Hasta este punto, la obra resultó estática. El coro de ancianos tebanos refuerza la idea de inmovilidad y se remite a tiempos pasados, contrastando inmovilidad y acción. Licos aparece trayendo una nueva energía a la escena, pero su tendencia retórica, que lo sumerge en una discusión con Anfitrión, acerca del heroísmo de Heracles y los méritos relativos del hoplita y del arquero (vv. 150-205) lo inmoviliza. Significativamente, Mégara está fuera de este intercambio de palabras, porque prefiere la acción. Su iniciativa abre el espacio del palacio cerrado y se acerca a una secuencia de salida. Primero, Lico y sus secuaces parten por un *eisodos* (vv. 335), entonces Mégara introduce a sus hijos en el palacio (vv. 338) y, finalmente, los sigue Anfitrión.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Tres salidas sucesivas no son habituales en una tragedia y ocurren solamente en Heracles y en Ion de Eurípides. El efecto espacial engrandece el discurso del último personaje que deja la escena. En ese último discurso, a cargo de Anfitrión, él interpela a Zeus, por haber abandonado a su hijo y a su familia. Resulta paradójico que, cuando la familia abandona el altar y su esperanza de una ayuda divina, comienza a trazarse el camino del regreso demorado de Heracles.

En la *orchestra*, el coro se hace eco de la movilidad de la obra y recuenta los trabajos de Heracles, en una oda sin paralelos en forma y contenido, dentro de la obra de Eurípides. Los ancianos tebanos enfatizan las regiones geográficas que Heracles ha recorrido: Tracia, las montañas de Atlas, la región de las Amazonas, también los ríos y otras referencias acuáticas y culmina con la *katabasis* de Heracles.

Por yuxtaposición entre el viaje de Heracles al Hades y la inminente muerte de sus hijos, los ancianos tebanos logran un efecto de espacio distante y, al describir la procesión de los niños que salen del palacio (vv. 442-50), el coro une el espacio extraescénico y el espacio escénico con el imaginado mundo del Hades. Con vestidos fúnebres, en su propio funeral, la familia de Heracles camina dentro del espacio liminal donde los vivos se encuentran con la muerte.

Mégara construye el retorno al altar mediante la perversión de matrimonio, funeral y ritos sacrificiales para un mismo fin: preparar el escenario para el regreso de Heracles.

La primera peripécia es la esperada: el regreso de Heracles, que cambia dramáticamente la fortuna de mala en buena.<sup>6</sup>

El cambio de fortuna, en Heracles, adquiere una dimensión espacial particularmente mayor. En términos teatrales, *éxodos* y *eisodos* animan a la audiencia a ver una escena de cierre de un primer acto del drama que se encamina a la venganza.

Mientras la reversión en el espacio actúa como espejo, el reverso en el argumento también señala un reverso en los roles. Primero, Mégara imitó a Heracles por su acto de coraje; luego, Heracles imita a Mégara asumiendo el rol de protector de la familia.

Eurípides, nuevamente, representa esta transvaloración espacial, cuando Heracles conduce a sus hijos dentro del palacio. De este modo, su *nostos* es completo.

La nueva versión del heroísmo de Heracles depende de una peripécia tanto mítica como espacial, una quiebra radical de la tradición recibida. Eurípides “cambia” el lugar de los trabajos, disociándolos de la locura enviada por Hera.

---

<sup>6</sup> Este cambio de fortuna de último momento no es extraño a la épica ni a la tragedia griegas. Recordemos la decisión de Aquiles para regresar a la batalla y la aparición de Odiseo a último momento, ante Penélope.

El techo del palacio de Heracles resulta un espacio apropiado para ubicar la justicia divina, espacio reservado para las epifanías olímpicas, pero vinculado directamente con el espacio doméstico donde Heracles culmina su labor contra Lico. El Mensajero que relata los efectos de la locura de Heracles aporta la vinculación entre el *espacio extraescénico* del interior del palacio y los *espacios distantes* en el tramo anterior de la vida del héroe.

El altar representa el patio interior del altar construido por Heracles, dedicado a *Zeus Sotér* (vv. 48-50) ubicado en la *orchestra*, que provee el punto focal desde el comienzo de la tragedia: primero como sitio que acoge a la familia y luego, como sitio donde Heracles se purifica, restaurando la propiedad ritual.

Durante la locura de Heracles, el *espacio interior* provee referentes del mundo externo, mediante una fantasía que recorre mentalmente la geografía de Grecia. Los espacios son verdaderos, en la mente trastornada de Heracles, y las personas resultan trasmutadas.

La conjunción entre los *espacios distante* y *próximo* adquiere su mayor efecto teatral cuando el héroe aparece sobre el *ekkuklema*, atado a una columna del palacio que él destruyó. El simbolismo va más allá, porque tanto la columna como el dueño de casa están quebrados.

Eurípides expone a Heracles, en un espacio *extraescénico*. En la peripecia final, Teseo llega inesperadamente desde Atenas.

El destino de este último viaje es el *espacio distante* de Atenas. En un sentido simbólico, la ciudad aparece como representante de los espectadores. Atenas hace emerger el *espacio distante* de una ciudad donde el espacio teatral de la audiencia abre posibilidades para un espacio *reflexivo*.

Si reconstruimos las dimensiones espaciales del movimiento de Heracles hacia Atenas, vemos una típica historia de *nostos* triunfante de un héroe desde un lugar distante (Hades) a un *espacio escénico* donde se encuentran los familiares que él rescata. El regreso al hogar culmina en el *espacio extraescénico* del palacio.

La exposición del *espacio interior* sobre el *ekkuklema* revela un héroe encadenado a una columna dañada, rodeado de cuerpos de víctimas, convirtiendo el espacio escénico del teatro, en un segundo Hades. Un Heracles ahora dependiente de Teseo parte hacia un *espacio distante*, donde precisamente

ha sido contada esta historia. El juego de los espacios manifiesta una articulación de series de inversiones, con Atenas como hogar final.

Prometeo se equivoca, y Zeus es correcto y justo, pero, en verdad, a través del espacio trágico y la presentación del protagonista, Prometeo se convierte en modelo de ética ya no divina, sino humana y Zeus en un déspota.

Ayax es un insano victimario en el comienzo de la obra y resulta el héroe de culto en el final, por obra de una transformación lograda a expensas de un tratamiento teatral.

Heracles es el héroe ausente y victorioso que, por obra de la acción trágica, se convierte en un hombre quebrado, atado a una columna también quebrada y desde ese espacio escénico se transforma en un modelo de ética heroica para la posteridad.

En las tres tragedias analizadas, se pone de manifiesto el poder transformador de héroes arquetípicos, que son reconfigurados en el espacio trágico sometiéndolos, sucesivamente, a espacios de aislamiento y de contacto humano con el propósito de restaurar, tanto como sea posible, un sentido ético significativo del espacio trágico cuyos límites no permiten escapatoria posible.

Las tragedias que nos legaron los griegos nos permiten pensar cosas y emprender cada día, en cada época y en cada lugar del planeta, la tarea de pensar un espacio impensable, porque es originalmente inespacial. Pero, a su vez, es perdurable, porque es el espacio que otorga su límite a una ética que trasciende el paradigma heroico, y se vuelve humana y universal.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### **Ediciones:**

- BOND, G. W. (ed.) *Euripides. Heracles*, Oxford, Oxford University Press, 1981.
- GARVIE, A. F. (ed.) *Sophocles. Ayax*, Warminster, Aris & Phillips, 1998.
- HALLIWELL, S. (ed.) *Aristotle's Poetics*, Chicago, Duckworth, 1986.
- LEGRAND, E. (ed.) *Hérodote. Histories. VIII*, Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1973.

THOMSON, G. (ed.) *Aeschylus. The Prometheus Bound*, New York, Arno Press, 1979.

**Bibliografía crítica:**

- CARTLEDGE, P., *The Greeks: A Portrait of Self and Others*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- GOLDHILL, S. *Reading Greek Tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- GOLDHILL, S. and OSBORNE, R. (eeds.) *Performance Culture and Athenian Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- HALL, E. *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford, Oxford University Press, 1989.
- HARRISON, Th. (ed.) *Greeks and Barbarians*, Routledge, New York, 2002.
- KNOX, B. "The Ajax of Sophocles" en *HSCP* 65, 1961, pp. 1-38.
- PADEL, R. "Make Space Speak" en WINKLER and ZEITLIN (eds) *Nothing to do with Dionysos?*, Princeton, Princeton University Press, 1990, pp.336-65.
- PICKARD-CAMBRIDGE, A. W. *The Theatre of Dionysus in Athens*, Oxford, Oxford University Press, 1946.
- \_\_\_\_\_. Dithyramb, *Tragedy and Comedy*, Oxford, Oxford University Press, 1927.
- REHM, R., *Greek Tragic Theatre*, London & New York, Routledge, 1992.
- \_\_\_\_\_. *The play of Space*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Radical Theatre. Greek Tragedy and the Modern World*, London, Duckworth, 2003.
- SCULLION, J. S. "The Athenian Stage and Scene-Setting in Early Tragedy" PhD diss. Harvard University, 1990.
- SEGAL, Ch. *Interpreting Greek Tragedy: Myth, Poetry, Text*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1986.
- TAPLIN, O., *The Stagecraft of Aeschylus. The Dramatic Use of Exits and Entrances in Greek Tragedy*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1997.
- VERNANT, J-P (1982) *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*, (Traducción del original *Myth et pensée chez les grecs*, Librairie Francois Maspero, France, 1973), Barcelona, Ariel Filosofía, 1983.
- ZEITLIN, F. I. (1978) "The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the *Oresteia*" en *Arethusa* 11, 1982, pp.149-84.
- \_\_\_\_\_. "Thebes: Theater of Self and Society in Athenian Drama" en WINKLER and ZEITLIN (eds) *Nothing to do with Dionysos?* Princeton, Princeton University Press, 1990a, pp. 130-67.

\_\_\_\_\_. “*Playing the Other: Theater, Theatricality, and the Feminine in Greek Drama*” en WINKLER and ZEITLIN (eeds) *Nothing to do with Dionysos?* Princeton, Princeton University Press, 1990b, pp. 63-96.

\* \* \*

**Abstract:**

*Tragic space is a social construction, an abstraction and a parcel of the theater in Athens. Spatial parameters of greek tragedy were performed in the open-air theater of Dionysus as individual tragedies that “nest” the fifth-century theatrical space within other significant social, political and religious spaces of Athens. We consider the teatrical space as a limit of individual and social ethics, drawing on the work of Rush Rehm, only in the spacial aspect.*

*We analize three plays to offer this original approach. They are Aeschylus’ Prometheus Bound, Sophocles’ Ajax and Euripides’ Heracles.*

**Keywords:** Tragedy; Space; Frontier; Ethics.

## HOMENAGENS AO IMPERADOR: OS ARCOS DEDICADOS A SEPTÍMIO SEVERO EM ROMA

Ana Teresa Marques Gonçalves<sup>1</sup>

### **Resumo:**

*Boa parte da historiografia, referente aos governos dos Severos, defende que estes Imperadores criaram uma Monarquia militar e que se preocuparam, principalmente, em se manter no poder por meio da concessão de benefícios para os segmentos militares. Neste trabalho, demonstramos que o primeiro Severo, Septímio, não tentou apoiar seu governo somente na força bélica. Ele buscou apoio junto a vários outros segmentos sociais, mediante a utilização de vários expedientes, como, por exemplo, a permissão para a construção de arcos em sua homenagem na cidade de Roma, capital do Império.*

**Palavras-Chave:** *Roma; Império; Severos.*

\* \* \*

Septímio Severo governou o Império Romano de 193 a 211 d. C. Assumiu o *imperium* em plena guerra civil, iniciada com o assassinato de Pertinax pelos Pretorianos e faleceu na cidade de York, na Bretanha, de doença, em plena campanha contra os invasores Bretões. Durante seu governo, recebeu inúmeras homenagens nas províncias e dos próprios habitantes da capital do Império, a cidade de Roma. Nesta, era comum que os soberanos fossem homenageados com a construção de arcos, que comemoravam principalmente vitórias militares conquistadas pelos governantes. Foi o caso de Septímio, que recebeu de particulares um arco chamado dos *Argentarii* e dos senadores um arco do triunfo no Fórum de Augusto. É sobre estes dois monumentos que versa este artigo.

Após quase dois séculos da construção do último arco honorário no interior do Fórum romano, em 203 d.C. foi dedicado o arco de Septímio Severo no ângulo noroeste do Fórum, num lugar privilegiado entre a *Rostra* e a Cúria e em frente ao Templo da Concórdia e à estátua eqüestre de Septímio (Dion Cássio, LXXIV, 3.3 e Herodiano, II, 9.5-7). Assim sendo, o arco ficava próximo ao lugar privilegiado dos oradores, ao lugar de reunião do Senado, ao templo de

---

<sup>1</sup> Professora de História Antiga e Medieval da UFG. Doutora em História Econômica pela USP.

uma divindade que era sempre citada ao se falar da família imperial, a Concórdia, e à comemoração de um dos *omina imperii* imperiais, reunindo num mesmo espaço o apoio dado pelos homens e pelos deuses ao governo de Severo.

Durante as guerras civis de 193 a 197 d.C., quando Severo lutou contra Dídio Juliano, Pescênia Nigro e Clódio Albino, ele fez divulgar inúmeros *omina imperii*, isto é, sonhos e outros sinais de que as divindades estavam apoiando seu nome para o governo imperial. Dentre os sonhos divulgados, há um no qual se conta que Septímio sonhou que um cavalo branco lhe aparecia exatamente no Fórum de Augusto e lhe mostrava a sela, como que indicando que gostaria que ele o cavalgasse. Ele interpretou que este cavalo representaria o Império Romano que queria que ele o conduzisse. Após vencer as guerras civis, Septímio mandou construir uma estátua eqüestre no Fórum de Augusto para relembrar este sonho (Dion Cássio, LXXIV, 3.3 e Herodiano, II, 9.5-7). Interessante notar, portanto, a construção de um arco triunfal senatorial, em homenagem a Septímio, tão próximo da estátua eqüestre erguida às expensas do próprio governante.

Para Daniela S. Corlaita, este tipo de monumento era colocado quase sempre em uma área por si só altamente qualificada e significativa, sendo que a região mais tradicional se manteve aquela posta entre os Fóruns e o Palatino, área tradicionalmente consagrada às manifestações mais importantes da vida pública romana (Corlaita, 1979: 31). Sua dedicatória senatorial e seus painéis indicaram que por intermédio de sua construção se comemorava a *Victoria Parthica* de Severo. Construído sobre a *Via Sacra*, ele se erguia sobre uma etapa importante do percurso tradicional dos cortejos triunfais. Além disso, o Arco de Septímio era diagonalmente oposto ao Arco de Augusto, que comemorava também uma vitória sobre os Partos. Nas outras duas pontas do Fórum, encontramos o Arco de Tibério, que também comemorava uma vitória pártica, e o *porticus* de Caio e Lúcio, netos de Augusto, que não comemorava uma vitória bélica, mas sim a família imperial e o princípio sucessório. Portanto, nos quatro cantos do Fórum, havia monumentos com uma relação histórica comum (Brilliant, 1967: 86-87), pois o Arco de Severo, em sua inscrição, não comemorava apenas a vitória pártica, mas a ascensão de um novo Augusto (Caracala) e de um novo César (Geta) após as vitoriosas batalhas.

Ainda segundo Sandro De Maria, este arco severiano era um monumento intimamente tradicionalista na sua inscrição e nos seus painéis. Na

inscrição (CIL, VI, n. 1033), aparecem referências às imagens tradicionais da *res publica restituta*, uma referência às vitórias sobre Pescênia Nigro e Clódio Albino, e do *imperium populi Romani propagatum*, uma indicação da reconquista da Mesopotâmia durante as guerras párticas. Além disso, manteve-se o comum tom dinástico ao se fazer referências ao outro Augusto, Caracala, e ao jovem César, Geta.

Nos painéis, aparecem também tradicionais referências às vitórias militares, como cenas de *adlocutio* (cenas retratando os discursos de exortação para a guerra feitos frente às tropas reunidas), de *profectio* (cenas de saídas festivas das cidades e/ou dos acampamentos em direção às batalhas), de *adventus* nas cidades conquistadas (cenas de entradas triunfais nas cidades visitadas durante as campanhas militares), de soldados romanos conduzindo prisioneiros capturados, da celebração dos *vota* pelas conquistas. Portanto, imagens bastante tradicionais, também encontradas em outros arcos romanos. Entre os deuses, aparecem, por exemplo, relevos com as imagens de Marte (deus da guerra), *Liber Pater* e Hércules, estas duas últimas divindades protetoras da cidade natal de Septímio, Leptis Magna. A intenção máxima dos painéis era demonstrar a *virtus Augusti* em ação, pois aparecem as cenas de batalha consideradas as mais importantes e nas quais o Imperador assumia um lugar dominante (De Maria, 1988: 142-184). Restaram-nos quatro grandes relevos e um conjunto de relevos menores, que enfeitavam as colunas que sustentavam as três portas do arco, manifestando uma conexão entre a vitória pártica, a dinastia severiana e a prosperidade contínua do mundo romano (Brilliant, 1967: 99). Neles, o tema predominante era a narração das várias fases das batalhas. Vemos o botim recolhido das cidades conquistadas, a captura de prisioneiros usando gorros típicos das províncias orientais, cenas de luta, o cerco à muralha de uma das cidades conquistadas. E como enfeite, várias vitórias carregando troféus, o que nos remete aos antigos arcos, ainda feitos de madeira, e enfeitados com troféus.

Herodiano conta que, após a conquista da importante cidade de Ctesifonte, neste momento a capital do reino Parta, Severo mandou para o Senado de Roma as notícias de suas grandes vitórias acompanhadas de pinturas que ilustravam e divulgavam os grandes feitos bélicos realizados, que foram expostas no Fórum antes de seu retorno do Oriente (Herodiano, III, 9.12). Por isso, autores, como Luisa Franchi, defendem que os relevos do Arco de

Septímio foram feitos inspirados nestas pinturas enviadas por Severo (Franchi, 1960: 32), tendo, portanto, um intenso caráter oficial na sua execução, pois divulgavam uma imagem que o próprio Príncipe tinha escolhido como versão oficial das batalhas por ele realizadas.

De acordo com C. Densmore Curtis, os arcos seriam antes de tudo bases para estátuas. Ele nos lembra que além dos painéis, os arcos normalmente sustentavam imagens dos Príncipes em atitudes triunfais e dos outros membros da família imperial (Curtis, 1908: 26). Por intermédio de moedas cunhadas em Roma em 204 d.C., para comemorar e divulgar a dedicação do arco aos Severos no ano anterior, sabe-se que ele sustentava uma estátua de uma quadriga com seis cavalos conduzida pelo Príncipe e, talvez também por Caracala.

Esta imagem devia ser ladeada por estátuas de soldados a pé e/ou a cavalo (RIC, IV, n.259 – denário com a legenda COS. III. no reverso - e BMC, V, n. 320 – sestércio com a legenda ARCVS. AVGG. S. C. no reverso e BMC, V, n. 842 C – as com a legenda ARCVS. AVGG. S. C.), como mostram algumas moedas que nos restaram.

Portanto, trata-se de um conjunto formado por inscrição, relevos e estátuas, cuja origem remete-nos a antigas construções em madeira, erigidas para enfeitar os triunfos e adornados, inicialmente, com coroas de flores e troféus. Com o passar do tempo, eles deixaram de ser construções temporárias e passaram a ser elementos de memória, construídos em pedra e mármore para ficarem para a posteridade, em lugares de grande trânsito de pessoas. Deixaram de ser monumentos temporários para se transformarem em construções definitivas, em lugares de memória (Curtis, 1908: 27-69).

Arcos eram um dos elementos mais honoríficos do vocabulário político romano e um dos mais familiares ao poder imperial. Eram também uma demonstração em pedra e mármore da *adulatio* dos senadores e dos membros das elites provinciais. O *fornix* aparece com associações triunfais, desde o período republicano, mas vai se tornando cada vez mais honorífico, com a constituição do sistema imperial de governo. Eles passaram, deste modo, a representar também uma troca entre um benfeitor e o Senado e o povo de Roma ou entre um patrono e as elites provinciais (Wallace-Hadrill, 1990: 143-173).

Além disso, em 204 d.C., ano em que se festejaram os Jogos Seculares em Roma, foi dedicado à família imperial um Arco em pleno *Forum Boarium*. Trata-se do chamado Arco dos *Argentarii*. Para Jacques Madaule, não se tratava

exatamente de um arco, mas de uma “*porte d'honneur*”, uma porta de honra (Madaule, 1924: 126), dedicada pelos *argentarii* (“cambistas”) e pelos comerciantes de carne bovina, duas das corporações (*collegia*) que atuavam no *Forum Boarium*, onde foi feita a construção, possivelmente visando agradecer alguma benesse que lhes foi dada por Septímio, pois trata-se de um monumento bastante caro, feito todo em mármore branco e mármore travertino.

Os jogos seculares de 204 d.C., celebrados por Severo, foram os sétimos da série canônica, por isso receberam a posição de um evento quase oracular, pois os sétimos jogos seriam comemorados durante o governo de um Imperador chamado Septímio. Desta forma, seu potencial imagético e propagandístico era inegável, já que eles pareciam indicar o apoio divino ao governo de Severo. Assim, era necessário deixar gravado na pedra a realização de tão importante evento.

O Arco é por excelência um monumento típico da arquitetura romana. Poderia apresentar-se em forma de passagem simples ou múltipla, decorado com relevos, estátuas e epígrafes, com funções honorárias ou triunfais. (Delli, 1992: 13). No caso do Arco dos *Argentarii*, tratava-se de um arco de uma só passagem com função honorária, enquanto o Arco dado pelo Senado a Septímio em 203 d.C. era um arco de três portas com função triunfal.

Ao erguer o monumento, sem dúvida, os comerciantes se colocaram em evidência aos olhos de seus concidadãos, pois além de tudo eram grupos importantes para a realização do grande comércio e para o abastecimento da cidade (Desnier, 1993: 580), que por meio do monumento dialogavam com os moradores de Roma e com o poder imperial.

A maioria dos pesquisadores, que se dedicaram à análise dos relevos que sobraram do Arco, que foi acoplado em 683 d.C. à parede lateral da Igreja de São Jorge no Velabro pelo Papa Leão II (Franchi, 1960: 7 e Tedone, 1986: 548-553), defende que eles comemoravam, mais uma vez, as vitórias bélicas de Septímio, além de festejarem sacrifícios feitos pelos membros da família imperial ao longo dos festejos dos *ludi saeculares*. Os sacrifícios representados nos relevos seriam ações de graça por toda a prosperidade alcançada pelo Império e um pedido de apoio às divindades para que a prosperidade continuasse por mais cento e dez anos (Madaule, 1924: 137; De Maria, 1988: 185-189 e Franchi, 1960: 7-19).

Para Sandro De Maria, a pequena porta honorária dedicada à família imperial severiana trazia várias novidades. Até então, todas as inscrições oficiais dos arcos honorários eram uma prerrogativa do Senado. Este monumento severiano foi o primeiro a romper com esta tradição consolidada, já que foi dedicado por dois *collegia* em atuação na região em que foi construído, numa pequena rua (*vicus Tuscus*) que conduzia ao *Forum Boarium* (De Maria, 1988: 185-186). Assim, trata-se do primeiro exemplo de um monumento em Roma ofertado oficialmente por grupos privados ao Imperador (Desnier, 1993: 579). A inscrição nos chegou bastante alterada, pois o Arco havia sido dedicado para todos os membros da família imperial e três deles receberam *damnationes memoriae* e tiveram seus nomes e títulos devidamente apagados (Geta, Plautila e Plautiano).

Deste modo, os títulos de Júlia Domna e de Caracala foram aumentados para apagar as referências a Geta, Plautila e Plautiano, cujas imagens deveriam estar dispostas também nos relevos que enfeitavam o Arco. Jeno Fitz ressalta que as epígrafes severianas foram as que mais contiveram os títulos e epítetos dos Príncipes (Fitz, 1983: 11). Muitas vezes isso se deveu ao fato de se precisar aumentar os títulos de Septímio, Júlia e Caracala para ocupar o espaço deixado nas lápides pela necessidade de apagar os nomes e títulos de Geta, Plautila e Plautiano. Interessante notar como estas inscrições oficiais eram sempre legíveis de uma certa distância, escritas em letras maiúsculas, o que facilitava a leitura dos menos alfabetizados, e frontais, tornando a escrita um importante meio de comunicação (Susini, 1982: 49). Acredita-se também que, como era comum, o Arco deveria sustentar um grupo estatutário da família imperial (Desnier, 1993: 578 e Pallotino, 1946: 18).

Além disso, a inscrição encontrava-se ladeada por relevos de Hércules e *Liber Pater* (Baco), os protetores da cidade natal de Septímio e da família imperial. Destarte, o mesmo processo de rasura aconteceu nos relevos, que também nos chegaram bastante alterados, fato que gerou, e que continua gerando, uma grande controvérsia entre os pesquisadores. Sobre os relevos referentes às conquistas bélicas de Septímio, possivelmente referências às batalhas párticas, os pesquisadores chegaram a um consenso. Trata-se de imagens de batalhas e da captura de prisioneiros (Haynes, Hirst, 1939: 27 e Franchi, 1960: 47).

O mesmo ocorre com os pequenos relevos laterais que demonstram fases da imolação de um touro (Haynes, Hirst, 1939: 31-32). Assim, três temas básicos marcaram a confecção do Arco: um tema militar (as conquistas párticas) e dois temas político-religiosos (cerimônias pedindo a proteção dos deuses para o Império e a política dinástica de associar nas imagens os futuros herdeiros).

Porém, sobre os dois grandes painéis internos, que retratam cerimônias religiosas, ainda há enormes debates. Duas representações de sacrifícios colocam no interior do Arco os membros da família imperial. No painel da direita, pode-se ver Septímio com a cabeça velada fazendo uma libação sobre um braseiro de três pés, em presença de Júlia Domna e de outra personagem que foi apagada.

No painel da esquerda, pode-se perceber Caracala com a cabeça sem véu, efetuando a mesma ação, em companhia de mais uma ou duas pessoas, que tiveram suas imagens também apagadas.

Para alguns pesquisadores, Geta estaria ao lado de Septímio e Júlia Domna, enquanto Plautila e Plautiano observariam o ritual levado a cabo por Caracala (Desnier, 1993: 582; De Maria, 1988: 185-189; Birley, 1971: 209 e Charles-Picard, 1962: 1253), pois lembremos que o período severiano foi repleto de *damnationes memoriae*, ou seja, três membros da família imperial se indispuseram com Caracala, acabaram assassinados após a morte de Septímio e receberam do Senado a permissão para apagar suas imagens e referências aos seus nomes: Geta, Plautila e Plautiano.

Para outros, Plautila estaria ao lado de Septímio e Júlia, enquanto Caracala seria observado somente por Geta (Madaule, 1924: 130-131 e Gagé, 1934: 60) ou por Plautiano e Geta (Haynes, Hirst, 1939: 27), que tinham sido cônsules juntos em 203 d.C., ano anterior à construção do arco e no qual se comemoraram os dez anos de governo de Septímio, os chamados *Decennalia*. De qualquer forma, quem estivesse ao lado de Júlia e Septímio estava segurando um caduceu, símbolo apotropaico da prosperidade e da felicidade, como pode ser percebido ainda hoje (Madaule, 1924: 130).

De qualquer forma, os Augustos aparecem como verdadeiros pontífices máximos, realizando ritos importantes para a permanência do Império, e os filhos herdeiros demonstram pelas imagens a sua missão de perpetuar o culto aos deuses e aos ancestrais (Desnier, 1993: 583). Além disso, as mulheres da família imperial aparecem com a função de saudar os passantes.

Portanto, vemos pela análise destes dois monumentos como se estabelecia a relação entre o governante e os estratos sociais mais ricos da população da capital, que usavam sua riqueza para construir monumentos que homenageavam o soberano e agradeciam benesses recebidas. A conquista do território partiu aumentou o recolhimento de impostos que era executado pelas sociedades de publicanos, formadas pelos aristocratas. Já o Arco do *Forum Boarium* agradecia, segundo M. Pallottino, o reconhecimento, promovido por Severo, da existência oficial dos dois colégios em questão, dos *Argentarii* e dos negociantes de carne bovina, e teria garantido uma diminuição no pagamento dos impostos de importação para aqueles que ajudavam na importação exatamente de carne bovina para facilitar a distribuição da Annona, (Pallottino, 1946: 34).

Assim, Septímio Severo manteve até o quarto século d. C. a imagem de grande construtor e de homem piedoso, ao se preocupar com a reconstrução dos templos e em receber publicamente várias homenagens, como as estudadas anteriormente.

Nas fontes textuais do III século d.C., se ressalta a preocupação de Septímio com as construções e as restaurações. Para Herodiano, ele se preocupava em embelezar a capital e em comunicar suas vitórias por intermédio das inscrições públicas:

“(... ) *Severo, mais por boa sorte do que por boa estratégia, foi celebrado por sua vitória contra os Partos. Após estes ganhos que foram superiores às suas aspirações, ele comunicou a notícia ao Senado e ao povo, vangloriando-se de suas vitórias, e ordenou que se dedicassem inscrições públicas às suas batalhas e às suas vitórias. O Senado votou para ele todas as honras e lhe outorgou os títulos de todos os povos conquistados*” (Herodiano, III, 9.12).

O mesmo tipo de informação dado por Herodiano pode ser encontrado na obra de Dion Cássio. Ele afirma que Septímio restaurou um grande número dos antigos edifícios, mas contradiz a História Augusta ao dizer que ele inscrevia nestes edifícios restaurados o seu próprio nome, e teria usado várias vezes nas restaurações os seus próprios recursos financeiros. Severo gastou grandes somas de dinheiro nestas reconstruções e em outras novas, como na construção de um templo imenso dedicado a Hércules e Baco (*Liber Pater*) (Dion Cássio, LXXVII, 16.3), que eram os protetores de Leptis Magna e da

própria família imperial. Dion acrescenta que, em períodos de paz, Severo gostava de fazer exercícios e de tomar banhos (Dion Cássio, LXXVII, 17.1-2), o que talvez possa explicar a construção das Termas do Palatino e do início da construção do que seriam as Termas de Caracala. Ele daria aos moradores de Roma os prazeres que ele mesmo gostava de ter, quando estava fora dos campos de batalha.

Desta maneira, nas obras construídas e restauradas por Severo e por ele recebidas em forma de homenagem, vemos seus títulos e suas vitórias serem ressaltados nas obras e nas inscrições, pois havia muito a comemorar. E assim Septímio viu seu nome ser inscrito na memória romana como um soberano digno de glórias e de recordação.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### **Fontes:**

- Dio's Roman History.* English translation by Earnest Cary. London: William Heinemann, 1961. v.9 (The Loeb Classical Library).
- ERODIANO. *Storia dell'Impero Romano dopo Marco Aurelio.* Testo e versione di Filippo Càssola. Firenze: Sansoni, 1967.
- HERODIANO. *Historia del Imperio Romano después de Marco Aurélio.* Traducción y notas por Juan J. Torres Esbarranch. Madrid: Gredos, 1985.
- HÉRODIEN. *Histoire de l'Empire Romain après Marc-Aurèle.* Traduit et commenté par Denis Roques. Paris: Les Belles Lettres, 1990.
- SEXTUS AURELIUS VICTOR. *Histoire des Césars.* Traduit par Pierre Dufraigne. Paris: Les Belles Lettres, 1975.
- The Scriptores Historiae Augustae.* English translation by David Magie. London: William Heinemann, 1953. V. 1 e 2 (The Loeb Classical Library).

### **Obras gerais:**

- BIRLEY, A. *Septimius Severus: The African Emperor.* London: Eyre and Spottiswoode, 1971.
- BRILLIANT, R. *The Arch of Septimius Severus in the Roman Forum.* Rome: American Academy in Rome, 1967.
- CHARLES-PICARD, G. Origine et Sens des Reliefs Sacrificiels de l'Arc des Argentiers. In: RENARD, Marcel (ed.). *Hommages à Albert Grenier.* Bruxelles: Latomus, 1962. P.1252-1260.

- CORLÀITA, D. S. La Situazione Urbanistica degli Archi Onorari nella Prima Età Imperiale. In: Autori Vari. *Studi sull'Arco Onorario Romano*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1979. P.29-80.
- CURTIS, C. D. Roman Monumental Arches. In: *Supplementary Papers of the American School of Classical Studies in Rome*. London: Macmillan, 1908. V.2, p.26-73.
- DELLI, S. *Archi di Roma*. Roma: Lerel, 1992.
- DE MARIA, S. *Gli Archi Onorari di Roma e dell'Italia Romana*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1988.
- DESNIER, J.-L. Omina et Realia: Naissance de l'Urbs Sacra Sévérianne. *Mélanges de l'École Française de Rome*. Paris,105(2):547-620,1993.
- FITZ, J. *Honorific Titles of Roman Military Units in the Third Century*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1983.
- FRANCHI, L. *Ricerche sull'Arte di Età Severiana in Roma*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1960.
- GAGÉ, J. Les Jeux Séculaires de 204 ap. J.-C. et la Dynastie des Sévères. *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome*. Paris,51:33-78,1934.
- GIARDINA, A. (dir.). *O Homen Romano*. Lisboa: Presença, 1991.
- HANNESTAD, N. *Roman Art and Imperial Policy*. Aarhus: University Press, 1986.
- HAYNES, D. E. L.; HIRST, P. E. D. *Porta Argentaria*. Rome: The British School at Rome, 1939.
- HILL, Ph. V. The Monuments and Buildings of Rome on the Coins of the Early Severans. In: CARSON, R. A. G.; KRAAY, C. M. (ed.). *Scripta Nummaria Romana*. London: Spink and Son, 1978. P.58-64.  
 \_\_\_\_\_. *The Monuments of Ancient Rome as Coins Types*. London: Seaby, 1977.  
 \_\_\_\_\_. *The Coinage of Septimius Severus and his Family of the Mint of Rome*. London: Spink and Son, 1964.
- MADAULE, J. Le Monument de Septime Sévère au Forum Boarium. *Mélanges de l'École Française de Rome*. Paris,41:111-151,1924.
- MATTINGLY, H.; SYDENHAM, E. A. (ed.). *The Roman Imperial Coinage*. London: Spink and Son, 1936. V. 4, partes 1 e 2.  
 \_\_\_\_\_. (ed.). *Coins of the Roman Empire in the British Museum*. London: British Museum, 1950. V.5.
- PALLOTTINO, M. *L'Arco degli Argentari*. Roma: Danesi, 1946.
- SUSINI, G. C. *Epigrafia Romana*. Roma: Jouvence, 1982.
- TAVARES, A. *Impérios e Propaganda na Antiguidade*. Lisboa: Presença, 1988.
- TEDONE, G. Arco degli Argentari. *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma*. Roma,91(2):548-553,1986.

TORTORICI, E. Porticus Severi. *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma*. Roma,93:31-34,1989 / 90.

WALLACE-HADRILL, A. Roman Arches and Greek Honours: The Language of power at Rome. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*. Cambridge,216:143-173,1990.

\* \* \*

**Abstract:**

*Most historians of the Severus Emperors considers their governments as a military monarchy. According to this perspective, to support their political power those Emperors provided benefits to military groups. This work seeks to explore another viewpoint focusing on others political strategies to gain support from several social groups. Septimius, the first Severus Emperor, for example, permitted the construction of arches in Roma, the Empire capital.*

**Keywords:** *Roma; Empire; Severus.*



# POLÍTICA E RELIGIÃO NA DELIMITAÇÃO DA FRONTEIRA POLÍADE ATENIENSE

André Leonardo Chevitarese<sup>1</sup>

## **Resumo:**

*Buscar-se-á, nesta conferência, deslocar os campos político e religioso, normalmente situados no espaço urbano – local que adquire um contorno de exclusividade onde estes dois campos podem ser encontrados –, remetendo-os para as margens do espaço territorial da polis ateniense. Tem-se por objetivo, ao propor este deslocamento, uma reflexão acerca das fronteiras políades elaboradas pelos atenienses no período clássico.*

**Palavras-chave:** Atenas Clássica; Fronteiras e Democracia.

\* \* \*

## **1. Elaborando o Conceito de Frontera Políade**

### **1.1. Um Esquema Imaginário.**

Gostaria de começar oferecendo-lhes os passos que eu dei para a elaboração desta conferência. Na medida em que há muito pouca pesquisa publicada sobre fronteiras territoriais no mundo antigo grego, eu considero importante fornecer todos os meus procedimentos, de modo que esta sala possa se tornar um lugar de troca de idéias, um momento especial de aprendizado entre os amantes da cultura clássica.

As minhas buscas por livros e pesquisas em livrarias estrangeiras especializadas têm se mostrado (quase) infrutíferas, sem contar a imensa deceção que é tentar encontrar nas (melhores) livrarias brasileiras trabalhos da área de Geografia relacionados com definições de fronteiras. Neste último caso, as (melhores) livrarias do Brasil não têm mais do que uma prateleira de livros daquela área do conhecimento!

Em alguns casos, como este em que eu me encontro, considero a criatividade (bem controlada, obviamente) um bom ponto de partida para superar algumas dificuldades encontradas no percurso da pesquisa. Boa parte

---

<sup>1</sup> LHIA / DH / UFRJ. Pesquisador do CNPq (Bolsa de Produtividade em Pesquisa 2) e vice-líder do grupo de pesquisa "Arqueologia Histórica". Este grupo de pesquisa, sediado no Núcleo de Estudos Estratégicos da UNICAMP, está registrado no CNPq.

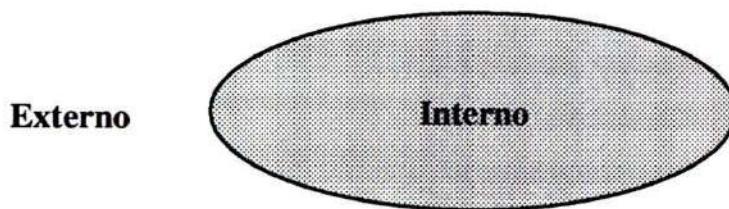
das definições que eu irei apresentar aqui surgiu daquela vontade de superar obstáculos, como forma de começar a vislumbrar saídas.

Eu comecei elaborando mentalmente a figura geométrica do círculo. Esta elaboração foi o ponto de partida das minhas reflexões sobre fronteira territorial e *polis* ateniense no período clássico. Tomando este esquema geométrico, eu desenhei o perímetro do círculo a partir de uma linha traçada pela ponta do instrumento utilizado para marcá-lo. Esta linha, eu denominei a priori de fronteira: ela serviria para delimitar mentalmente a área do círculo, dividindo-o em dois níveis básicos denominados de:

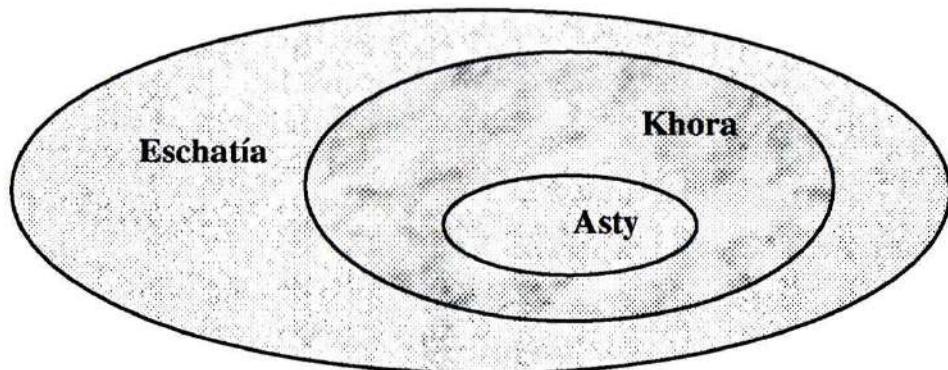
1º. Simples (ver **esquema 1**). Ele conteria dois planos: interno e externo; e

2º. Complexo (ver **esquema 2**). Ele comportaria três recortes espaciais no plano interno.

#### **Esquema 1. Nível Simples.**

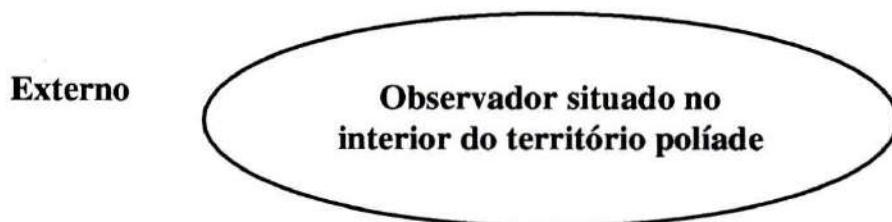


#### **Esquema 2. Nível Complexo.**



Situei um observador (também imaginário) no primeiro nível, denominado a priori de simples, na parte interna do círculo (ver **esquema 3**), e forcei-o a realizar uma reflexão sobre a relação entre perímetro e espaço externo circundante, de modo que ele pudesse ver que aquela linha serviria para:

**Esquema 3. Observador Interno Situado no Nível Simples.**

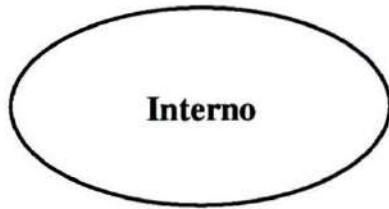


- a. simplificar a sua noção de plano interno, que em contraste com o plano externo, seria formado por um conjunto de indivíduos que faria coincidir os elementos lingüísticos, culturais e econômicos com os estatais, implica dizer, com a própria existência do território (Zientara, 1989: 308);
- b. vigiar (não necessariamente de maneira ostensiva) à movimentação de entrada e saída de pessoas e de bens situadas nos limítrofes;
- c. reprimir ações impetradas por agentes situados no plano externo, desde que elas fossem classificadas como ameaças graves à integridade da área inserida no pelo plano interno.
- c.1. para que pudesse existir uma resposta imediata a uma ameaça externa grave, o observador deveria identificar um conjunto variado de construções instaladas nas margens fronteiriças do plano interno – por exemplo: imagens de divindades, templos, paliçadas, fortés e fortalezas. Estas construções serviriam para informar, defender e atacar.

Depois, continuei situando aquele mesmo observador (imaginário) no primeiro nível, denominado a priori de simples, só que agora ele estava situado na parte externa do círculo (**ver esquema 4**). Uma vez mais, forcei-o a uma reflexão sobre a relação entre perímetro e espaço interno do território, de modo que ele visse que aquela “linha” (entendida aqui como pura abstração que não tem existência real fora do mapa geográfico, ver: Zientara, 1989: 307) era constituída por faixas mais ou menos larga, caracterizada como “terra de ninguém”, estendida por ambas às partes dos territórios limítrofes, constituindo uma zona de fronteira (Zientara, 1989: 307) que serviria para:

**Esquema 4. Observado Externo Situado no Nível Simples.**

**Observador situado no plano  
externo do território políade**



- a. conter pessoas (ligadas por laços sanguíneos, interesses religiosos e políticos comuns, traços lingüísticos) e bens;
- b. constatar entre o observador e os observados pontos de contato (por exemplo: língua e panteão de deuses) e de diferenças;
- c. perceber que o plano interno apresenta divisões populacionais (por exemplo: citadinos e camponeses) e territoriais (espaços urbano e não-urbano (rurais e margens fronteiriças)). Esta percepção seria denominada de complexa.

### 1.2. Do Esquema Imaginário à Realidade Histórica.

Em um outro trabalho<sup>2</sup>, onde eu tive a oportunidade de discutir e de ajustar as noções de fronteira propostas por Edward Said, a fim de que elas pudessem ser aplicadas no mundo antigo grego, foi possível apresentar cinco tópicos convergentes para uma definição de fronteira na Atenas clássica. É hora agora de cruzar os dados obtidos pelas informações advindas do meu círculo imaginário com aquelas fornecidas pela discussão (seguida posteriormente de ajustes) da proposta de Said. Este cruzamento de dados resultará no amadurecimento de itens convergentes para a elaboração do conceito (polissêmico) de fronteira aplicado à *polis* ateniense no período clássico.

1º. As fronteiras, antes de existirem como convenções baseadas em marcos geográficos entre as partes envolvidas em disputas fronteiriças, ganham os seus primeiros contornos na mente de quem as estabelece. Estes contornos então ressaltam a descoberta do outro como diferente, recebendo diferentes níveis de classificação em um longo espectro (de amigo a inimigo).

2º. As fronteiras só são esboçadas porque se reconhece que tanto o território (entendido como espaços de ação e de habitação) quanto às prioridades esboçadas por um determinado grupo social são declarados estranhos para um outro conjunto social. Deve-se entender por estranho aqui,

---

<sup>2</sup> Fronteiras Internas Atenienses no Período Clássico. (Re)Definindo Conceitos e Propondo Instrumentais Teóricos de Análise. Este trabalho será publicado na revista *Phoônix* 10 (2004) do Laboratório de História Antiga do Departamento de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

não apenas uma terra limítrofe dominada por estrangeiros, como também uma região desabitada, na medida em que esta última estava sujeita a forças estranhas, pouco benéficas para o próprio grupo (Zientara, 1989: 310).

3º. As fronteiras internas atenienses articulam relações de poder, de dominação e de graus variados de uma complexa hegemonia.

4º. As fronteiras geográficas (mentais) acompanham de perto e de um modo previsível outros marcos centrados nas diferenças sociais, econômicas, religiosas e culturais.

5º. As fronteiras geográfica e histórica (imaginativas) ajudam a mente a intensificar o sentido de si mesma mediante a dramatização da distância e da diferença, enfatizando o que lhe está próximo e o que lhe está distante.

6º. Há uma associação direta entre criação de uma fronteira geográfica – imposta para marcar diferenças – e capacidade de mantê-la em funcionamento. Implica dizer, a criação de uma fronteira geográfica está diretamente ligada à existência de um poder político-militar capaz de sustentá-la.

7º. As fronteiras implicam também uma idéia de movimento controlado, onde se admite o fluxo de pessoas, de idéias e de bens. Neste sentido, a criação de fronteiras está associada à idéia de equilíbrio entre as duas partes do binômio (eu / outro). Só em momentos extremos, elas serão fechadas.

Estes sete tópicos não devem ser lidos como produtores de comportamentos estanques, nem devem ser deslocados do fator tempo. Eles são pensados em relação ao espaço políade ateniense. Assim, estes itens buscam enfatizar um duplo significado: o de heterogeneidade e o de ambivalência. No primeiro caso, eles podem significar separação ou contato entre ambientes que venham a ser reconhecidos como diversos, produzidos por diferenças sociais, políticas, religiosas e econômicas. No segundo caso, eles podem gerar contraste e tensão, ao mesmo tempo em que produzem relações e contatos (Rocchi, 1988: 13, 28-29, 30, 225-240).

## **2. Representações Preliminares da Geografia Territorial Ateniense.**

Quando se constrói mentalmente ou se busca conceitualizar uma *polis*, verifica-se, em ambas as elaborações, uma forte tendência em reforçar os elementos urbanos. Não querendo entrar no mérito desta questão, já que ela tem

sido por mim analisada em outros trabalhados (ver nota 2), eu diria que a *polis* ateniense, para efeito argumentativo, possa ser pensada como sendo constituída de duas partes básicas<sup>3</sup>: *asty* e *khora*. Esta divisão esquemática oferece, de forma oportuna, a possibilidade de organizar algumas rápidas observações sobre o espaço rural, de modo que alguns aspectos relacionados às terras fronteiriças possam ser ressaltados.

2.1. A *khora*, com o advento da *polis*, adquiriu um significado político (Snodgrass, 1987-1989: 53). Há três elementos importantes que explicam este novo significado, sendo, talvez, o último deles o mais indicativo: (a) as áreas circundantes passam a integrar o território políade; (b) a propriedade fundiária tornou-se exclusiva do corpo cívico; e (c) os camponeses, com o aprofundamento das reformas democráticas em Atenas, vieram a ser cidadãos com plenos direitos cívicos. Essa extensão da cidadania aos agricultores áticos fez com que o território políade passasse a ser defendido por todos os cidadãos, transformando o espaço rural em um lugar de moradia e de trabalho, propiciador de bens e de alimentos para toda a *polis*<sup>4</sup>.

2.2. A *khora*, no período clássico, estava densamente povoada, com as suas terras sendo exploradas. Tal afirmação não deve ser entendida como sinônimo de (a) cada parte do território apresentar uma alta taxa populacional e (b) todas as terras serem objeto de uma mesma e extensa exploração agrícola.

É possível verificar, através de dois bons indicadores, incluindo aí o próprio período clássico, que a nossa afirmação inicial não seja levada até as últimas consequências.

1º. Não pode ser perdido de vista que dos 2500 km<sup>2</sup> que condensavam a Ática, cerca de 1000 km<sup>2</sup> eram cobertos por montanhas. Devem ser acrescidos a estes dados que, nas poucas áreas de planícies, quando os dados documentais são disponíveis, estavam concentradas as propriedades fundiárias dos cidadãos

<sup>3</sup> Aplica-se aqui uma divisão fictícia do território ateniense. Ela tem apenas um efeito didático sobre o argumento que se quer demonstrar a seguir. Estou de acordo com a crítica feita por Osborne (1991) a uma parte da historiografia contemporânea que insiste em falar na presença de “fronteiras” entre cidade e campo no interior de uma *polis*. O referido pesquisador observa, com muita propriedade, que os próprios antigos gregos, enquanto atores sociais, nunca as terem estabelecidos.

<sup>4</sup> O trabalho de Wood (1988) continua sendo o mais importante e detalhado sobre a conquista da cidadania pelos camponeses áticos, bem como o impacto que esta conquista trouxe para a democracia ateniense.

atenienses ricos. Pode-se admitir que um conjunto de agricultores pudessem acompanhar esta tendência para a localização das suas propriedades, muito embora uma parcela grande do campesinato só restasse mesmo aquelas regiões com um solo não muito adequado para o desenvolvimento das práticas agrícolas.

2º. A planície de Skóurta, localizada no noroeste da Ática, apresenta uma área extremamente fértil na produção de cereais<sup>5</sup>. Esta pequena planície estava inserida na tribo Hippothontis, responsável por 20% de todo o trigo produzido na *polis* ateniense no período clássico (ver Tabelas 1 e 2).

**Tabela 1. Contribuição Percentual das dez Tribos Áticas na Produção de Cereais.**

Cevada	Trigo	Total Geral (Cevada + Trigo)
Leontis (15,3%)	<b>Hippothontis (20,23%)</b>	Leontis (15,2%)
Aigeis (14,8%)	Leontis (14,23%)	Aigeis (14,4%)
Akamantis (12,1%)	Akamantis (13,49%)	Akamantis (12,2%)
Antiokhis (10,2%)	Oineis (13,12%)	<b>Hippothontis (10,8%)</b>
<b>Hippothontis (9,7%)</b>	Aigeis (9,51%)	Antiokhis (9,8%)
Pandionis (9,1%)	Aiantis (9,24%)	Oineis (9,1%)
Oineis (8,7%)	Antiokhis (7,99%)	Pandionis (8,9%)
Aiantis (7,6%)	Pandionis (6,84%)	Aiantis (7,7%)
Kekropis (6,7%)	Kekropis (4,43%)	Kekropis (6,5%)
Erekhtheis (5,8%)	Erekhtheis (0,92%)	Erekhtheis (5,4%)

**Tabela 2. Distribuição dos Demoi na Tribo Hippothontis<sup>6</sup>.**

Cidade	Costa	Interior
Hamaxantheia (1)	Elêusis (11)	Deceleia (4)
Keiriadai (2)	Kopros (2)	Oion Dekeleikon (3)
Koile (3)	Oinoe (2)	Anakaia (3)
Korydallos (1)	Elaious (1)	Eriadi (1)
Pireu (9)	Akherdous (1)	
Thymaitadai (2)	Auridai (1)	
	Azenia (2)	

<sup>5</sup> Sobre a potencialidade cerealífera da planície de Skóurta, chegando a produzir 10% do total de trigo produzido em Atenas, ver: IG II<sup>2</sup> 1672, linhas 271-272; Munn e Munn, 1985: 122; Munn e Munn, 1990: 37.

<sup>6</sup> Os números entre parênteses representam a quantidade de *bouleutai* fornecidos por cada um dos *demosi*.

Apesar do seu imenso potencial cerealífero, constata-se um baixíssimo número de documentos textuais ou epigráficos oriundos desta região, proporcionando, por conseguinte, um grande vazio de informações. A publicação dos resultados do projeto de prospecção (Munn e Munn, 1985: 100, 122; Munn e Munn, 1990: 36) arqueológica em Skóurta proporcionou elementos de explicação sobre o porquê do pequeno número de cidadãos designados como *bouleutai* no Conselho dos Quinhentos. Os resultados demonstraram que esta área ficou desabitada por cerca de quatro séculos, exceção feita ao vale inferior de Kokkini, não muito distante da planície de Elêusis. Estes trabalhos identificaram a presença coríntia no Parnes e no Citerão no período arcaico, porém, é Atenas quem de fato ocupa a região no final deste período e no início da época clássica. Esta planície, durante a antigüidade (Munn e Munn, 1985: 73-74; Munn e Munn, 1990: 36-37), apresentou uma densidade populacional muito baixa. Este dado pode ser constatado ainda hoje na região. Deve ser observado que esta planície estava localizada numa área fronteiriça (sobre as disputas fronteiriças ser um traço marcante na vida das *poleis* gregas, ver: Platão. *A República* 373 d-e; Aristóteles. *A Política* 1330a 15-25), marcada por violentas disputas entre atenienses e tebanos (Tucídides 5.3:6, 5.18:7, 5.35:5, 5.36:2, 5.39:2, 5.40:1, 5.42:1, 5.46:2; Demóstenes 19:326, 54:3; Pausânias 1.38:8) ao longo de todo o período clássico. Os arqueólogos responsáveis (Munn e Munn, 1985: 122) pela condução do referido projeto constataram um processo de transformação na planície de Skóurta. A partir do final do quinto século e a primeira metade do quarto, ela deixa de ser terra de pastagem e passar a conter fazendas isoladas no seu interior (Chevitarese, 2001: 317-320 nº 7, 8, 9, 10, 11, 12). Estas fazendas teriam atingido os seus picos de proliferação entre o final do quarto e o início do terceiro séculos. Verifica-se, ao mesmo tempo, a presença de aldeolas na região. Estes dados levaram os pesquisadores a definir o modelo de assentamento de Skóurta como combinado, isto é, ele seria tanto nucleado, quanto disperso (Chevitarese, 2001: 142).

2.3. Tomando como referencial geográfico à cidade de Atenas, pode-se identificar na região norte da Ática alguns sítios (Oinoe, Panacto, Skóurta, Fíle, Oropos, Decéleia, Maratona, Elêusis, Tria, Acarnes)<sup>7</sup>. Esta área conta com um

<sup>7</sup> Este mapa está baseado nos seguintes trabalhos: Hammond, N.G.L. *Atlas of Greek and Roman World in Antiquity* New Jersey: Noyes Press, 1981 e Curtius, E. and Kaupert, J.A. (1881 - 1900).

grande número de referências nos textos antigos<sup>8</sup>, nas inscrições antigas<sup>9</sup> e nos trabalhos de prospecção arqueológica<sup>10</sup>. Este número, relativamente alto de recorrências nos diferentes tipos de documentação, está associado às invasões ocorridas nesta área pelos lacedemônios e peloponésios durante a guerra do Peloponeso. Não deixa de ser significativo, para os propósitos desta conferência, o fato de muitos destes sítios formarem uma interessante linha de defesa militar, sugerindo, a partir das suas localizações, uma possível demarcação fronteiriça.

2.4. Pensar como vincular a definição de fronteira dada acima (item 1) com a *khora* Ática.

2.4.1. Será que o ponto de contato seria o elemento político?

2.4.2. Refletir acerca dos dados oferecidos por Zientara (p. 312) para Oinoe e Panacto.

### **3. Política e Religião em torno do Deus Hermes.**

Convém começar este item chamando atenção para o fato de as pinturas de vasos imporem à nossa memória uma imagem bastante aticista de Hermes. Conforme Siebert (1990: 379) observou, porém, as centenas de representações do referido deus pelos pintores de Atenas não respondem senão às pequenas séries não áticas.

Siebert (1990: 286), responsável pelo estudo de Hermes no *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (LIMC), logo no início da sua pesquisa, deixa claro que muito mais do que as outras divindades, este deus se

<sup>8</sup> Com relação às recorrências nos textos antigos, ver: Plutarco. *Péricles* 33.3-4, *Alcibíades* 23.2, 32.5; Pausânias. *Ática* 29.6; Xenofonte. *As Helênicas* 1.1.33-34, 1.2.1, 2.2.1-2, 2.2.7-21; Diodoro da Sicília. 12.42.6, 12.45.1, 12.52.1, 12.55.6, 13.9.2; Pseudo-Aristóteles. *A Constituição dos Atenas* 27.2; Heródoto 9.73; Tucídides 1.114, 1.142.4, 2.13.2, 2.14.1-2, 2.18-21, 2.23.1, 2.55.1, 2.57.2, 3.3.1, 3.32, 4.2, 7.18-19, 7.28; Aristófanes. *Os Acarnenses*; *Os Cavaleiros*; *As Nuvens*; *As Rãs*; *A Paz*.

<sup>9</sup> Com relação às inscrições antigas, ver, por exemplo: SEG XL (1990) 212, 238, 242, 247; SEG XXXIX (1989) 201, 253, 258, 262, 263, 274, 276, 277, 286; SEG XXXVIII (1988) 24, 25, 26, 48, 51, 122, 211, 250; SEG XXXVII (1987) 75, 88, 123, 139, 146, 171, 186, 194; SEG XXXVI (1986) 27, 31, 196, 231, 270.

<sup>10</sup> Chandler, 1926: 1-21; Ober, 1985; Ober, 1987; Munn e Munn, 1989: 73-123; Jones, Graham e Sackett, 1962: 75-114; *The Journal of Hellenic Studies* (Archaeological Reports 1994 / 1995) 9-10 menciona um trabalho de prospecção na Ática ocidental, o qual identificou a presença de assentamentos com propósitos agrícolas e de criação de animais isolados. Para a região de Oropos, em particular, ver: Cosmopoulos (2001).

caracteriza por uma variedade de funções que podem apontar para um denominador comum, mas que dificilmente se deixam reduzir a uma definição completamente coerente. Neste item, busca-se enfatizar, entre os muitos atributos associados a Hermes, aquele relacionado às fronteiras. Não necessariamente aquelas que lhe são mais comumente associadas – as perigosas passagens entre o mundo dos vivos e dos mortos (Siebert, 1990: 287) –, mas as margens fronteiriças situadas entre as *poleis*. Como forma de levar a cabo este atributo, os pilares hermaicos serão aqui priorizados, já que a origem destas representações é seguramente ateniense (Siebert, 1990: 289, 375), em que pese à posição expressada por Heródoto (2:51). O lugar onde estes pilares podem ser encontrados não é fácil de ser identificado. O quadro paisagístico ou associações rurais características (por exemplo: caçador, caça), porém, podem ser bons indicadores para eles aparecerem (Siebert, 1990: 377). Assim, o espaço rural se torna um lugar privilegiado para as suas localizações.

3.1. Há muito pouca informação sobre as hermas<sup>11</sup> itifálicas situadas nas fronteiras políades e nos pontos médios dos caminhos entre a *asty* e os diferentes *demosi* rurais atenienses na literatura e na cultura material<sup>12</sup>. Pode-se admitir que a vinculação do deus Hermes com as fronteiras deva ser o resultado destas últimas estarem sob uma proteção extraordinária, na medida em que elas eram consideradas domínio das forças mágicas<sup>13</sup> (Zientara, 1989: 310).

Burkert (1993: 307-308; 1982: 40-41) observou duas formas básicas de demarcar um determinado território:

<sup>11</sup> Conforme observou Burkert (1993: 308), o antigo grego denominava esse monumento como Hermes. Só mais tarde, com a tradição latina, passou-se a utilizar a denominação feminina Herma.

<sup>12</sup> Há poucos dados na historiografia acerca dos marcos fronteiriços delimitando os territórios de cada um dos *demosi* atenienses. Para uma pequena, porém, fecunda discussão, ver: Stanton, 1994: 221-222. Convém observar, no entanto, que esses marcos parecem ter por finalidade evitar que os rebanhos de ovelhas e de cabras dos moradores dos *demosi* vizinhos entrassem nas terras de pastagens dos habitantes do *demos* que os gravou. Esses marcos fronteiriços não eram em absoluto parecidos com as hermas itifálicas.

<sup>13</sup> Zientara (1989: 310-311) observa que era um costume bastante antigo, identificado, por exemplo, entre as cidades-Estados sumérias da Mesopotâmia (séculos XXVI-XXV a.C.) e em tempos mais recentes em Roma, entregar a proteção dos confins a deuses especiais. No caso romano, o deus em questão era chamado Término.

1<sup>a</sup>. utilizando-se de um amontoado de pedras (Xenofonte. *Anabase* 4.7,25); e

2<sup>a</sup>. através da colocação de um falo que foi mais tarde substituído simbolicamente por pedras ou estacas colocadas na vertical.

Estas duas formas básicas de demarcação de um território, amontoados de pedras (entendidas aqui como hermas) e falo apotropaico (Siebert, 1990: 287), neste sentido, andaram sempre juntos.

3.2. Hermes, como deus das fronteiras<sup>14</sup>, por excelência, e da transgressão das fronteiras impostas pelos tabus, cujo culto é atestado dos templos e das hermas que marcam os confins dos territórios, é, por conseguinte, patrono dos pastores (Burkert, 1993: 311-312; Vernant, 1990: 153; Rocchi, 1988: 26). Estes últimos têm uma existência marginal nas regiões montanhosas das fronteiras, que contrasta com a cultura agrícola, e vivem em constante disputa com vizinhos rivais –entendidos aqui como habitantes das *poleis* vizinhas e / ou do mesmo território, porém situados em outros *demosi* (ver nota 2).

3.3. Burkert (1993: 308) informa que era costume, entre os antigos gregos, talhar pequenas figuras de falos em madeira (**figura 1**) e colocá-las sobre o monte de pedras (**figura 2**). De acordo com Pseudo-Platão<sup>15</sup> (**Hiparco** 228d-229a), foi Hiparco, o filho de Pisístrato, quem encomendou a um escultor, um pouco antes de 515 (Siebert, 1990: 376; Burkert, 1993: 308; 1982: 40), a forma das hermas em mármore (**figura 3**). De fato, foi o filho de Pisístrato quem recebeu o mérito desses novos monumentos que balizavam a rede de caminhos da Ática, designando-os como *mnemata Ipparkhou*. Eles indicavam as distâncias aos viajantes, além de edificá-los por meio de máximas (**figuras 4**,

<sup>14</sup> Rocchi (1988: 55-56) observa que além de Hermes, Ártemis também aparece como uma divindade protetora ou estando associada às fronteiras. Sobre a presença de hermas, no monte Parnes, na fronteira entre Esparta, Argos e Tegea, ver: Pausânias 2.38:7; quanto à localização de um *hermaion* entre Melitea e Perea, ver: Rocchi, 1988: 56; para uma herma na Arcádia, na fronteira entre a Messênia e Megalópolis, ver: Pausânias 8.34:6, 8.35:2.

<sup>15</sup> Acompanho de perto as observações críticas propostas por dois tradutores do referido diálogo que não o reconhecem como sendo um trabalho genuíno de Platão: (1º) W. R M. Lamb. *Plato* (volume XII: Charmides, Alcibiades, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epinomis). London: William Heinemann, 4<sup>th</sup> reprinted, 1986, p. 276; (2º) Maria Rico. *Platon, Obras Completas*. Madrid: Aguilar, 2<sup>a</sup> edición, 6<sup>a</sup> reimpressão, 1986, pp. 1609-1611.

**5, 6, 7).** Hiparco mandou gravar em cada herma, em versos elegíacos, os seus poemas e as suas máximas de sabedoria (**figura 8**). Conforme indica Pseudo-Platão, ele tinha em mente dois objetivos com essa medida:

1º. que os seus concidadãos não seguissem admirando aquelas sábias inscrições de Delfos: “conheça-te a ti mesmo”, “nada com excesso” e outras pelo estilo, senão que dessem por mais sábias as suas palavras; e

2º. que, em suas idas e vindas, lendo as suas palavras e tomando gosto pela sua sabedoria, eles pudessem complementar a sua educação. Hiparco estabeleceu como regra dois tipos básicos de inscrições nas hermas: no lado esquerdo, o deus Hermes diz que está em pé no ponto médio do caminho entre a *asty* e um determinado *demos* ático; no lado direito, aparecem os ditos morais do tirano, como por exemplo: “O monumento de Hiparco: caminha com pensamentos justos” ou “O monumento de Hiparco: não enganes um amigo”.

A narrativa de Pseudo-Platão, quando associada aos indícios contidos nas cenas dos vasos áticos, em particular, a própria presença da herma itifálica, permite que o observador situe (1º) indivíduos sozinhos ou não pelas estradas da Ática conversando com o deus (**figuras 9, 10**); (2º) procissões sacrificiais em honra do deus (**figuras 11, 12**); e (3º) libações a Hermes (**figura 13, 14**). Todas estas imagens podem estar ocorrendo no interior do espaço rural da *polis* ateniense.

#### 4. Apontando Caminhos para a Pesquisa.

Em termos conclusivos, pode-se observar que as hermas estiveram associadas com pelo menos três formas básicas de comunicação:

1ª. Elas foram lidas simbolicamente como estando diretamente associadas com proteção plena e masculinidade do corpo cívico (Burkert, 1982: 40). As hermas itifálicas, situadas nas fronteiras, denotariam, para o invasor, a certeza de uma pronta resposta por parte dos cidadãos, os portadores dos falos, os responsáveis por garantir a inviolabilidade do território políade.

2ª. As hermas itifálicas, também sob o ponto de vista simbólico, serviram para demarcar o território dos pisistrátidas (Burkert, 1982: 40) e, posteriormente, do *demos* ateniense, quando a democracia foi instaurada, lembrando a todo o habitante de Atenas quem era o verdadeiro senhor da *polis*.

3ª. Elas serviram não apenas para delimitar as fronteiras políades, como também para informar aos próprios viajantes em que ponto do cominho

eles se encontravam. Podendo, talvez, serem entendidas como lugares de descanso e de encontro dos usuários das estradas áticas, as hermas desempenharam, por causa dos seus ditos, um papel moralizante importante, suavizando os perigos e as tensões a que estavam sujeitos todos os usuários desses caminhos.

O fato das hermas serem acompanhadas de textos escritos sugere, por parte de quem os mandou gravar, o pressuposto de que muitos dos observadores também seriam leitores, estando aptos a lê-los. Não deve ser perdido de vista, porém, a partir de uma passagem de Tucídides (6.27,1), que os atenienses liam a herma em si por um viés apotropaico, de ataque e de defesa no campo da magia, a ponto de as colocarem, de acordo com o costume ático, em frente às portas das residências. Em suma, pelos dados disponibilizados pela documentação, formas de comunicação textual e simbólica parecem estar fundidas nas hermas das fronteiras e dos pontos médios dos caminhos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Obra de Referência.

- SIEBERT, G. (1990a). *Hermes*, in: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (LIMC). Zurique e Monique: Artemis Verlag, volume V, pp. 285-387.

### Textos Específicos.

- BURKERT, W. (1993). *Religião Grega na Época Arcaica e Clássica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- BURKERT, W. (1982). *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley: University of California Press.
- CHEVITARESE, A. L. (2001). *O Espaço Rural da Polis Grega. O Caso Ateniense no Período Clássico*. Rio de Janeiro: Laboratório de História Antiga.
- COSMOPOULOS, M. B. (2001). *The Rural History of Ancient Greek City-States. The Oropos Survey Project*. Oxford: British Archaeological Reports.
- MUNN, M.H. and MUNN, M.L.Z. On the Frontiers of Attica and Boiotia: The Results of The Stanford Skourta Plain Project, in: *Teiresias Supplement 3* (1990) 33 - 40.

- \_\_\_\_\_. Studies on the Attic - Boiotian Frontier: The Stanford Skoúrtia Plain Project, 1985, in: FOSSEY, J.M. (Ed.). *Beotia Antigua I. Papers on Recent Work in Boiotian Archaeology and History*. Amsterdam: Gieben, 1989.
- \_\_\_\_\_. The Stanford Skoúrtia Plain Project - 1985 Season, in: *Teiresias AB* (1986) 7 - 10.
- OSBORNE, R. (1991). Pride and Prejudice, Sense and Subsistence: Exchange and Society in the Greek City, in: RICH, J. and WALLACE-HADRILL, A. *City and Country in the Ancient World*. London: Routledge, pp. 119-145.
- ROCCHI, G. D. (1988). *Frontiera e Confini nella Grecia Antica*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- SAID, E. W. (19990). *Orientalismo. O Oriente como Invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SARTRE, M. (1979). Aspects Économiques et Aspects Religieux de la Frontière dans les Cités Grecques, in: *Ktèma* 4, 213-224.
- SNODGRASS (1987-1989). The Rural Landscape and Its Political Significance, in: *Opus* 53-70.
- STATON, G. R. (1994). The Rural Demes and Athenian Politics, in: COULSON, W. D. E., PALAGIA, O., SHEAR Jr., T. L., SHAPIRO, H. A. e FROST, F. J. *The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy*. Oxford: Oxbow Books, pp. 217-224.
- VERNANT, J.-P. (1990). *Mito e Pensamento entre os Gregos*. São Paulo: Paz e Terra.
- WOOD, E. M. (1988). *Peasant-Citizen & Slaves. The Foundations of Athenian Democracy*. New York: Verso.
- ZIENTARA, B. Fronteira, in: *Encyclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, volume 14 (Estado – Guerra), 1989, pp. 306-317.

\* \* \*

**Abstract:**

*This paper purpose is to displace the political and religious fields, normally thought in an urban context, and to remit them to the countryside, particularly to the edge of the Athenian territory. This displacement's aim is to analyse the frontiers of the Athenian polis in Classical period.*

**Key-words:** Classical Athens; Frontiers; Democracy.

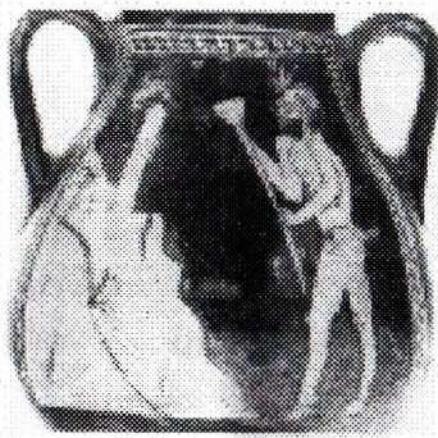
### Catálogo sumário das imagens utilizadas no texto



1. Taça ática de figuras vermelhas. Copenhague, National Museum. Inventário: Chr. VIII 967. Proveniência: Grécia. Pintor: Epiktétos. Data: 520-510.

**Bibliografia:** Siebert, LIMC (1990) 305, fig. 170.

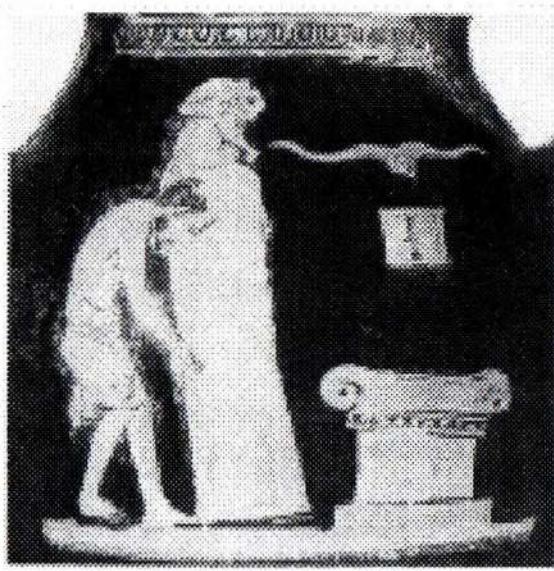
**Descrição:** hermoglifo trabalhando. Sentado sobre um tamborete, ele segura, entre os seus joelhos, o pilar que ele está esculpindo. Ferramentas no campo. O artesão usa uma coroa. Há uma inscrição: HIPARXOS KALOS



2. Pelíque ática de figuras vermelhas. Compiègne, Musée Vivenel. Inventário: 970. Proveniência: Nola. Data: 460-450.

**Bibliografia:** Siebert, LIMC (1990) 305, fig. 164.

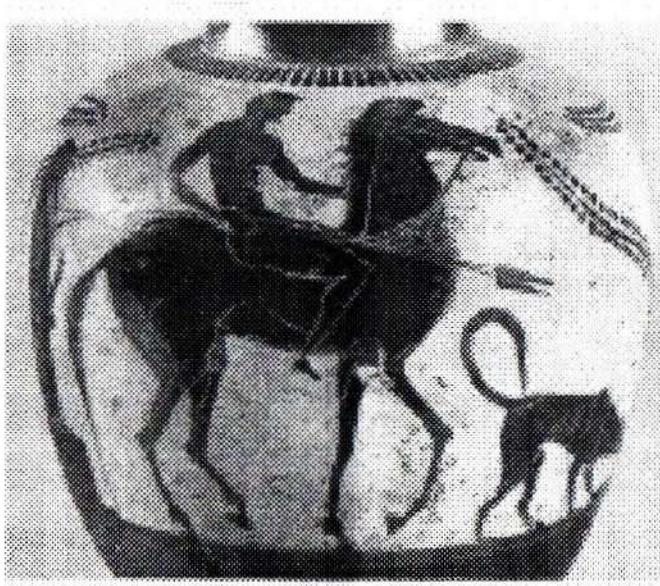
**Descrição:** Pan, munido de um longo cabo alargado na ponta superior, diante de uma paisagem montanhosa (sendas, rochedos, vegetação) coroa uma herma de perfil à direita.



3. Pelíque ática de figuras vermelhas. Boston, Museum of Fine Arts. Inventário: 13.100. Proveniência: Suessula. Pintor: Maneira do Pintor de Hasselmann. Data: 440-430.

**Bibliografia:** Siebert, LIMC (1990) 305, fig. 171.

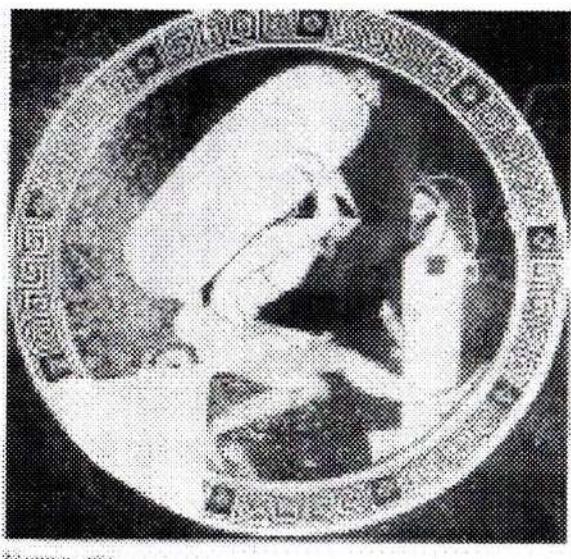
**Descrição:** escultor instalando um Hermes em um santuário (altar; na parede: pínax e bucrânio).



4. Enócoa ática de figuras negras. Roma, Museo Cap. Inventário: 51. Pintor de Athena. Data: 500-490.

**Bibliografia:** Siebert, LIMC (1990) 305, fig. 160.

**Descrição:** um cavaleiro e seu cão passam diante de um Hermes de perfil à direita.



5. Taça ática de figuras vermelhas. Berlin, Staatliche Museen (East). Inventário: F 2298. Proveniência: Vulci. Pintor de Triptólemo. Data: 480-470.

**Bibliografia:** Siebert, LIMC (1990) 305, fig. 162.

**Descrição:** um carregador de fardo, encurvado pelo peso de um grande saco, passa diante de uma herma. Há um altar à esquerda.



6. Pelique ática de figuras vermelhas. Viena, Kunsthistorisches Museum. Inventário: IV 3727. Proveniência: Cerveteri. Pintor de Pan. Data: 470-460.

**Bibliografia:** Siebert, LIMC (1990) 305, fig. 163.

**Descrição:** lado B. Jovem imberbe, corpo voltado para a direita, manto curto suspenso no ombro esquerdo e gorro de pele na cabeça (o mesmo jovem do lado A?). Ele traz no ombro esquerdo uma vara com uma cesta presa em cada uma das extremidades. As suas pernas estão bastante abertas, sugerindo que ele anda rapidamente. Atrás dele está uma herma itifálica.



7. Lécito ático de figuras vermelhas. Atenas, National Museum. Inventário: 3036. Proveniência: Erétria. Data: 440-430.

**Bibliografia:** Siebert, LIMC (1990) 305, fig. 166.

**Descrição:** caçador barbado, voltado para a direita, vestindo túnica curta, clâmide, pílos na cabeça e botas nos pés. Ele segura com a mão esquerda um bastão que está apoiado no seu ombro esquerdo. Há uma lebre morta na extremidade superior deste bastão. Este animal está preso pelas patas dianteiras, cabeça caída para trás, patas traseiras completamente esticadas. Ele segura na mão direita, ligeiramente esticada para frente, um raminho de flores. À sua frente, sobre uma grande pedra, está uma herma itifálica.

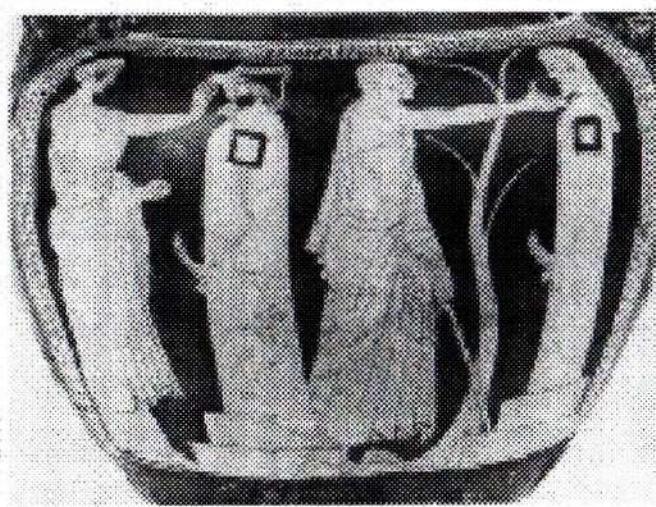


8. Ânfora Ática de figuras vermelhas. Boston, Museum of Fine Arts. Inventário: 68.163. Proveniência: Erétria. Data: 440-430.

**Bibliografia:** Siebert, LIMC (1990) 301, fig. 93.

**Descrição:** Hermes voltado à esquerda.

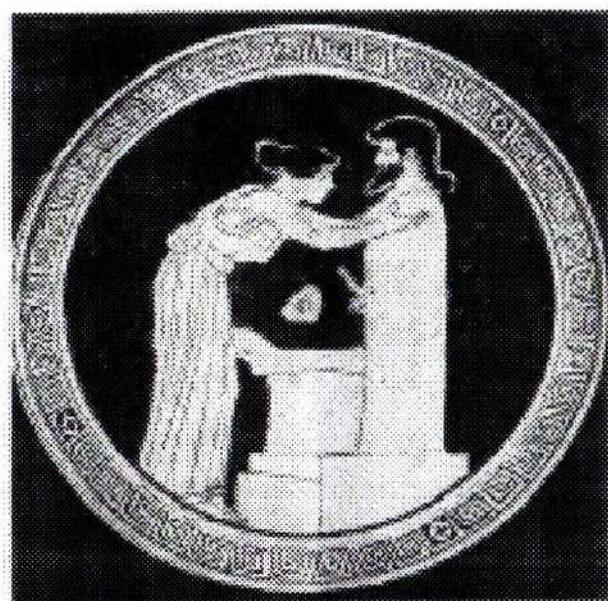
Há uma inscrição em um dos lados: GLAUKON KALOS.



9. Cratera Ática de figuras vermelhas. Bolonha, Museo Civico. Inventário: 206. Proveniência: Bolonha. Data: 470-460.

**Bibliografia:** Siebert, LIMC (1990) 304, fig. 153.

**Descrição:** uma jovem levanta a mão em direção à herma. À direita, um velho em pé, apoiado em seu bastão, tem o braço direito esticado em direção a um outro Hermes. Há uma árvore no fundo.



10. Taça Ática de figuras vermelhas. Berlin, Staatliche Museen (East). Inventário: F 2525. Proveniência: Selva la Rocca. Pintor de Curtius. Data: 470-460.

**Bibliografia:** Siebert, LIMC (1990) 304, fig. 154.

**Descrição:** uma jovem se inclina em direção a uma herma. Os seus braços estão apoiados nos ombros da estátua do deus. O pilar está junto a um altar.



11. Cântaro tebano (do santuário dos Cábeiros) de figuras negras. Kassel, Staatliche Kunstsammlung. Inventário: T 424. Data: meados do quarto século.

**Bibliografia:** Siebert, LIMC (1990) 301, fig. 102.

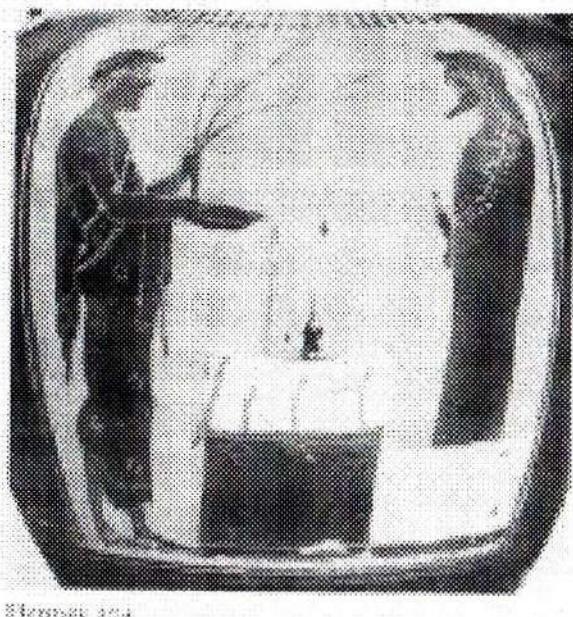
**Descrição:** cortejo sacrificial de pessoas com os corpos completamente cobertos com panos conduzindo um touro para um Hermes.



12. Cratera ática de figuras vermelhas. Ferrara, Museo Nazionale. Inventário: 42888. Proveniência: Spina. Data: fim do quinto século.

**Bibliografia:** Siebert, LIMC (1990) 301, fig. 102bis.

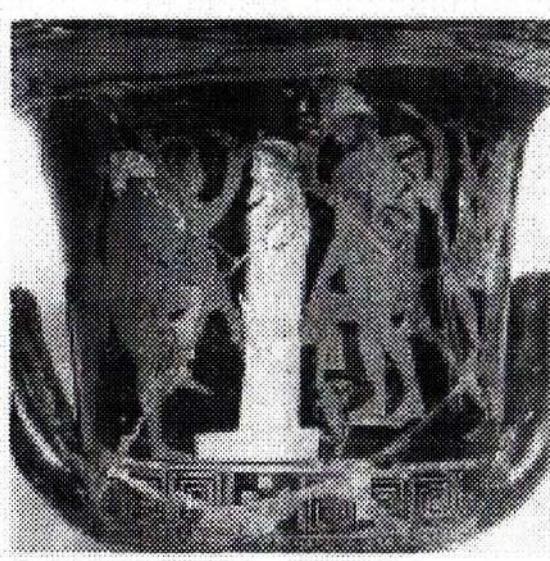
**Descrição:** um jovem conduz um touro diante de um pilar de Hermes. Na frente do pilar, um altar.



13. Ânfora ática de figuras negras. Londres, British Museum. Inventário: 1856.12-26.220.  
Pintor de Edimburgo. Data: 480-470.

**Bibliografia:** Siebert, LIMC (1990) 301, fig. 104.

**Descrição:** homem segura um ramo com a mão esquerda e com a direita faz uma libação sobre o altar diante de um Hermes.



14. Cratera ática de figuras vermelhas. Leningrado, Hermitage Museum. Inventário: 4543. Data: primeiro quartel do quarto século.

**Bibliografia:** Siebert, LIMC (1990) 302, fig. 113.

**Descrição:** viajantes em torno de um Hermes. Aquele situado à esquerda insere um ramo na coroa do deus.



# AU-DELÀ DES FRONTIÈRES: LE COMMERCE DES ASSYRIENS EN ASIE MINEURE AU DÉBUT DU II<sup>E</sup> MILLÉNAIRE AV. J.-C.

Cécile Michel<sup>1</sup>

**Resumo:** No início do II milênio a.C. os habitantes da cidade-estado de Aššur organizaram trocas à longa distância com a Ásia Menor. Exportando estanho e lã, eles traziam ouro e prata. Os assírios instalaram cerca de trinta feitorias comerciais na Anatólia Central, das quais a antiga Kaniš, a principal, próxima da cidade moderna de Kayseri, onde foram encontrados mais de 22.300 tabletas cuneiformes que constituíam seus arquivos privados. Graças à estes documentos, é possível reconstituir detalhadamente, os mecanismos do comércio assírio na Ásia Menor, e também avaliar as relações que os assírios mantiveram com as populações locais. Estas estabelecem-se, em nível oficial, com a conclusão de tratados comerciais entre os representantes do governo de Aššur e as instituições anatólicas, e, em nível individual, entre mercadores assírios e autóctones. Em um primeiro momento, os anatólios são os credores dos assírios, mas na medida que aumenta a chegada destes últimos, assiste-se a uma verdadeira mestiçagem das populações.

**Palavras-chave:** Assírios; Comércio privado; Trocas à longa distância; Casamento; Multiculturalismo.

\* \* \*

Parler de frontières et de relations entre différentes ethnies a toujours été un sujet très délicat concernant le Proche-Orient. Au cours des trois millénaires documentés par l'écriture cunéiforme, la région a subi l'influence de nombreux peuples: des sumériens aux akkadiens, elle vit passer des Amorrites, des Babyloniens, des Hourrites, des Hittites, des Mèdes, des Assyriens.... Tout au long des siècles, guerres et conquêtes se sont succédés. Alors que l'Irak est ruiné par de nouveaux conflits et que les relations sont au plus mal entre Israël et la Palestine, j'ai volontairement choisi de vous présenter une phase pacifique de l'histoire mésopotamienne, celle où des Assyriens s'installent en Anatolie

---

<sup>1</sup> Chercheur au Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), équipe « Histoire et archéologie de l'Orient cunéiforme », UMR 7041: « Archéologies et Sciences de l'Antiquité », Maison de l'Archéologie et de l'Ethnologie René-Ginouvès à Nanterre. Je remercie infiniment Fabio Vergara Cerqueira et Katia Pozzer qui m'ont invitée à participer au V<sup>e</sup> Congrès de la SBEC et m'ont chaleureusement accueillie à Pelotas.

centrale, non pas en conquérants, mais comme partenaires économiques vis-à-vis de la population locale. Je vous propose donc de faire tomber les frontières politiques au profit de relations économiques fructueuses entre populations d'origines différentes.

Au début du II<sup>e</sup> millénaire av. J.-C., les habitants de la ville d'Aššur, au nord de la Mésopotamie, vivent essentiellement du commerce et développent des échanges intensifs avec l'Anatolie orientale. Ils s'installent en territoire étranger, à plus d'un millier de kilomètres de chez eux pour vendre de l'étain et les étoffes. En retour, ils expédient à Aššur de l'or et de l'argent. Leur commerce est favorisé par des accords et des conventions passés avec les princes anatoliens des différentes cités-États dans lesquels ils ont organisé des comptoirs commerciaux. Leur séjour parfois prolongé en territoire étranger ont amené certains à contracter un second mariage sur place, pratiquant alors une bigamie autorisée en cette circonstance. Après une présentation des sites d'Aššur et de Kaniš, aux deux extrémités du tronçon de la route de l'étain exploitée par les Assyriens, nous envisagerons les relations entretenues entre Assyriens et Anatoliens, aussi bien au niveau officiel qu'au niveau individuel. La dernière partie sera consacrée à la place tenue par les femmes dans cette société marchande et plus particulièrement aux aspects matrimoniaux avec l'existence de mariages mixtes entre Assyriens et autochtones.

## **1. Aššur et Kaniš**

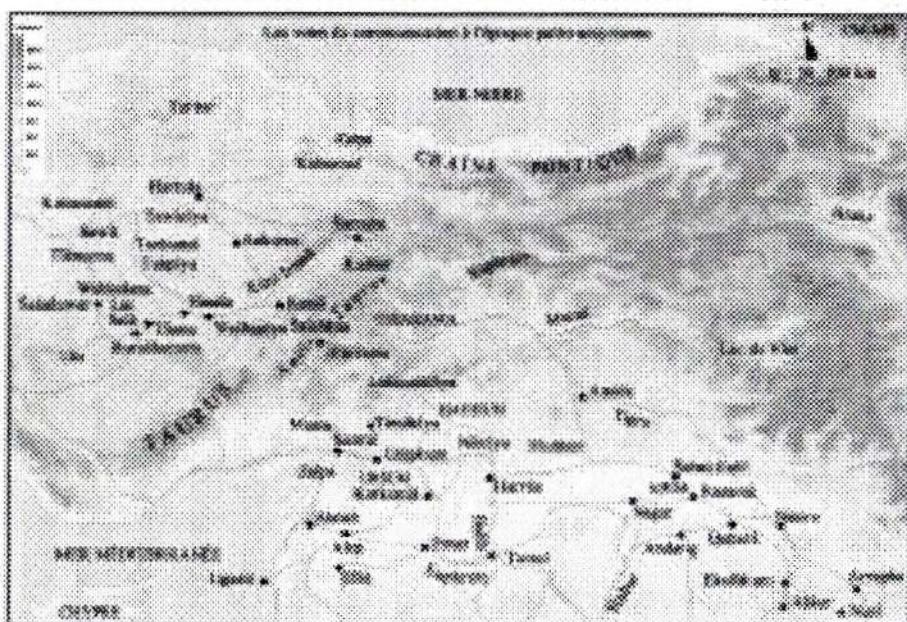
### **1.1. Aššur, une cité-État indépendante**

La ville d'Aššur se situe sur le Tigre, à environ 100 km au sud de Mossul (cf. la carte *figure 1*). Cette ville occupe une situation privilégiée, à la jonction des routes vers l'Anatolie, la Syrie, la basse Mésopotamie et l'Iran. Au début du II<sup>e</sup> millénaire, c'est une cité-Etat indépendante, dominée par une oligarchie marchande. Cette période, qui couvre environ les trois premiers siècles du II<sup>e</sup> millénaire, est appelée par convention « paléo-assyrienne »<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Pour une présentation générale de la période paléo-assyrienne voir Michel, 2001 ainsi que les articles du même auteur: « Aššur », « commerce international » « Kaniš », « kâru », « paléo-assyrien », « paléo-assyriens (rois) », dans Joannès, 2001.

Figure 1



Neuf rois se succèdent de père en fils sur le trône d'Aššur avant la conquête de cette dernière par Šamšī-Adad, roi d'Ekallātum, un peu après 1810 avant J.-C. (cf. le tableau *figure 2*). La période paléo-assyrienne s'achève avec la fin du règne d'Išme-Dagan, son fils, alors que la ville d'Aššur passe dans les mains d'une dynastie autochtone.

Construite sur un promontoire rocheux entre le Tigre et un petit affluent, la ville d'Aššur s'étendait sur 54 hectares. Les fouilles du site, débutent en 1903 sous la direction d'un architecte allemand, qui en dresse des plans topographiques ; elles sont régulièrement interrompues par les guerres : pas plus de 20 ans de fouilles en un siècle. De plus, le site est menacé, à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, par la construction du barrage-réservoir de Makhoul, projet destiné à assurer une autosuffisance hydraulique à la capitale de l'Irak, Bagdad. Pour le protéger, l'UNESCO a classé le site d'Aššur en juin 2003 au patrimoine mondial de l'humanité et l'a ajouté à la liste du patrimoine mondial en péril. Après la guerre de mars 2003, le site ne semble pas avoir souffert de pillages contrairement aux villes antiques du sud de l'Irak.

Figure 2

<i>Liste des rois paléo-assyriens</i>	
Puzur-Aššur I <sup>er</sup>	
Šalim-ahum	
Ilušumma	
Erišum I <sup>er</sup>	1974 – 1935
<i>début du kārum II de Kaniš</i>	
Ikūnum	1934 – 1921
Sargon I <sup>er</sup>	1920 – 1881
Puzur-Aššur II	1880 – 1873
Narām-Sîn	1872 – ?
<i>fin du kārum II de Kaniš vers 1835</i>	
Erišum II	? – 1809
Šamšī-Adad	1808 – 1776
<i>début du kārum Ib de Kaniš vers 1800</i>	
Išme-Dagan	1775 – 1735

Dans l'ensemble, les niveaux qui nous intéressent, gisant sous les niveaux postérieurs, n'ont que peu été dégagés. Parmi les constructions d'époque paléo-assyrienne ou antérieures au début du II<sup>e</sup> millénaire figurent le temple d'Aššur, la ziggurat et le vieux palais, grande résidence royale dont il ne reste que les fondations. Au début du II<sup>e</sup> millénaire, la ville d'Aššur s'enrichit rapidement grâce au commerce. Les souverains qui se succèdent sur le trône prennent des mesures économiques destinées à favoriser les échanges commerciaux avec les habitants du sud mésopotamien. Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, on assiste au développement du commerce à longue distance vers l'Anatolie, et la création, par les marchands assyriens, de comptoirs commerciaux en Anatolie orientale.

Pour la période qui nous intéresse, excepté quelques bâtiments monumentaux et quelques riches tombes de marchands, les fouilles de la ville d'Aššur n'ont livré que peu d'archives privées et seulement quelques inscriptions royales<sup>3</sup>. Les rares tablettes cunéiformes paléo-assyriennes retrouvées étaient éparses dans les archives d'époques postérieures. Cette lacune de sources en provenance d'Aššur est très heureusement comblée par les

<sup>3</sup> Les inscriptions des souverains d'Aššur du début du II<sup>e</sup> millénaire sont publiées par Grayson, 1987 ; l'histoire des institutions d'Aššur pendant cette période est reconstituée par Larsen, 1976.

très nombreuses archives privées de marchands assyriens installés en Asie Mineure, principalement à Kaniš. Tout ce que nous pouvons aujourd’hui reconstituer de l’histoire de cette période, de cette ville et de ses institutions provient paradoxalement de cette documentation retrouvée à un millier de kilomètres de la ville d’Aššur.

### **1.2. Kaniš, un comptoir de commerce en Asie Mineure**

Les premières tablettes paléo-assyriennes qui arrivent sur marchés en 1881, laissent les savants perplexes: datées du début du second millénaire avant J.-C., elles transcrivent une langue assyrienne mais proviennent de la région de Kayseri, en Anatolie centrale, loin du pays des Assyriens. On les appelle donc « cappadociennes », mais cette dénomination est incorrecte. Elles sont issues du site de Kültepe/Kaniš, à 21 kilomètres au nord-est de la ville moderne de Kayseri (cf. la carte *figure 1*). Le site est fouillé en 1893, par Ernest Chantre, puis en 1925, par Bedrich Hrozný, savant tchèque qui localise le quartier des marchands assyriens dans la ville basse, appelé *kārum*, et découvre quelques centaines de tablettes cunéiformes. En 1948, les autorités turques organisent sur le site des campagnes de fouilles régulières, dirigées par Tahsin Özgüç. Depuis cette date, les missions ont eu lieu chaque été, et chaque année, les archéologues mettent au jour de nouvelles tablettes cunéiformes rédigées en vieil assyrien. On estime aujourd’hui à près de 22 360 le nombre de tablettes paléo-assyriennes issues de l’ancienne cité de Kaniš<sup>4</sup>. Ce total impressionnant place ce site parmi les plus grands fournisseurs de tablettes cunéiformes de tout le Proche-Orient ancien, et sa production est loin d’être tarie.

Le site de Kültepe se divise en deux secteurs principaux<sup>5</sup>. Au sommet du tell se trouve la citadelle, de forme ronde, où l’on a retrouvé un palais d’une soixantaine de pièces bâti sur près de 11 000 mètres carrés. Il n’en reste aujourd’hui que les fondations en pierres. Ce palais a vraisemblablement été vidé de ses archives avant l’incendie qui le détruisit ; on ne dispose donc pas des archives officielles du prince local. Le second secteur, le *kārum* ou quartier des marchands repose sur une terrasse légèrement en retrait au nord-est de la citadelle. Son niveau principal, niveau II, correspond à la période d’occupation

<sup>4</sup> Pour une bibliographie générale sur la période paléo-assyrienne ainsi que l’inventaire des documents retrouvés, cf. Michel, 2003a.

<sup>5</sup> Pour une présentation générale des fouilles de Kültepe avec de nombreuses illustrations du site et des objets découverts, cf. Özgüç, 2003.

du site par les marchands assyriens, au XIX<sup>e</sup> siècle avant J.-C. (cf. le tableau *figure 2*). Il est divisé en quartiers séparés par de larges rues et des espaces ouverts. Les maisons comportent trois parties essentielles: le "bureau", l'habitation et les magasins où l'on retrouve les tablettes rangées par lots de 20 à 30 unités dans des paniers, des caisses ou des jarres en terre étiquetées et scellées. Seules les archives retrouvées dans ces maisons permettent d'identifier l'origine ethnique de leur propriétaire. Ainsi, on peut constater que les autochtones sont installés au sud du quartier commerçant, ils participent au commerce, mais ne jouent aucun rôle dans l'administration du comptoir ; les Assyriens, pour leur part, résident au nord. Leurs maisons, de même que leur mobilier et leurs poteries, sont d'un style purement anatolien. Les Assyriens sont donc complètement adaptés à l'environnement dans lequel ils se sont établis et utilisent les produits locaux. Par conséquent, si l'on avait pas retrouvé leurs archives, il aurait été impossible de détecter la présence des Assyriens en Asie Mineure. Ce niveau fut détruit par un violent incendie qui eut pour effet de cuire les tablettes cunéiformes en argile, leur assurant un état de conservation excellent. La plupart des demeures présentent un mobilier *in situ* mais ce qui était le plus précieux a vraisemblablement été emporté par les habitants.

### **1.3. Des archives privées**

Les archives sont majoritairement constituées de lettres privées qui représentent les échanges épistolaires entre les commerçants assyriens Kaniš, et leurs familles et collègues demeurés à Aššur ou installés dans d'autres localités d'Asie Mineure munies d'un comptoir commercial assyrien<sup>6</sup>. Ces messages, protégés par des enveloppes d'argile pendant leur transport fournissent de riches informations sur l'organisation du commerce mais aussi sur les affaires domestiques ou la vie quotidienne. Le reste de la documentation est constitué par les reconnaissances de dette<sup>7</sup>, des documents judiciaires<sup>8</sup>, verdicts de procès

<sup>6</sup> Un florilège de 400 lettres est publié par Michel, 2001.

<sup>7</sup> De nombreuses reconnaissances de dettes ainsi que des documents juridiques sont édités par Eisser & Lewy, 1930 et 1935.

<sup>8</sup> Des verdicts de procès-verbaux et autres documents juridiques sont traduits dans Michel, 2000a.

et procès-verbaux, des contrats, majoritairement commerciaux<sup>9</sup>, des notices personnelles comptables et diverses listes de noms propres<sup>10</sup>.

## 2. Le commerce des Assyriens en Anatolie centrale

### 2.1. Marchandises exportées

Les archives des marchands de Kaniš illustrent donc le commerce régulier et pendulaire instauré entre Aššur et l'Asie Mineure. La Mésopotamie, pauvre en matières premières, possède en revanche de bonnes terres agricoles propices à la culture des céréales et à l'élevage ; elle importe donc métaux et minéraux, exporte ses propres produits. Les Assyriens apportent en Asie Mineure de l'étain, originaire de l'actuel Ouzbekistan, et des étoffes, de fabrication locale ou provenant du sud mésopotamien. Au retour, ils rapportent or et argent, aussitôt réinvestis dans de nouvelles caravanes. La ville d'Aššur tient donc lieu d'intermédiaire entre l'Est et l'Ouest pour le commerce de l'étain. L'étain acheté à Aššur, est vendu le double de son prix en Asie Mineure où il sert à la fabrication du bronze. Différents ateliers métallurgiques ont été retrouvés dans le quartier des marchands avec plusieurs dizaines de moules pour des armes et des outils en bronze<sup>11</sup>.

Outre l'étain, les marchands assyriens exportent de grandes quantités d'étoffes en Anatolie centrale. Ils se procurent ces étoffes à Aššur : certaines sont importées depuis le sud mésopotamien, les autres proviennent de l'artisanat local, aux mains des femmes et filles de marchands<sup>12</sup>. Le tissage de la laine a lieu à domicile, dans un atelier où travaillent toutes les femmes de la maisonnée. Ce n'est pas la composition des tissus, généralement en laine, mais plutôt la façon qui est particulièrement appréciée en Asie Mineure. D'ailleurs, les Assyriens donnent quantité de bons conseils à leurs épouses pour améliorer leur production et donc augmenter les bénéfices de la firme familiale. L'étoffe la plus courante est vendue trois fois son prix à Kaniš. Les marchands opèrent donc un bénéfice très important sur l'exportation des étoffes, encore plus que celui obtenu avec l'étain. On peut résumer les exportations assyriennes en

<sup>9</sup> Pour des contrats d'achat et de vente, voir Kienast, 1984.

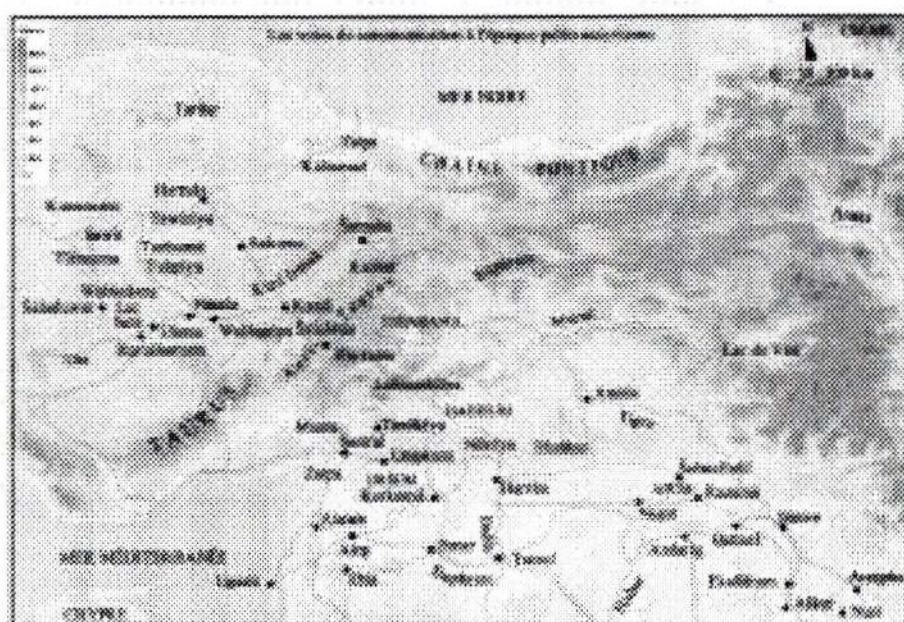
<sup>10</sup> Ulshöfer, 1995 a édité de nombreux memoranda et listes diverses.

<sup>11</sup> Pour les fouilles du *kārum* de Kaniš, cf. Özgürç, 1986.

<sup>12</sup> Les marchandises commercialisées par les Assyriens ont été traitées par Garelli, 1963 et Veenhof, 1972.

Anatolie centrale selon le schéma suivant: cf. *figure 3*. L'étain provient donc de l'est, les étoffes du sud ou encore sont produites localement. Etain et étoffes sont transportés à dos d'ânes pour un voyage de plus de mille kilomètres parcourus en six semaines à travers steppes et montagnes. Un convoi affrété par un marchand comporte en moyenne trois à cinq ânes et voyage avec d'autres convois pour former de grandes caravanes composées de dizaines, voire de centaines d'ânes.

Figure 3



## 2.2. Marchandises importées

En Anatolie, l'étain et les étoffes importées sont, pour une part, vendus sur le marché de Kaniš, et pour le reste expédiés dans d'autres comptoirs commerciaux où ils sont négociés au prix fort contre de l'or et de l'argent. Une fois à Aššur, l'or, métal précieux par excellence, est thésaurisé ou sert à l'achat de l'étain aux Elamites. L'argent rapporté d'Anatolie est le moyen de paiement privilégié ; il sert à financer de nouvelles entreprises commerciales.

## 2.3. Des tâches spécialisées

L'organisation de ces échanges commerciaux à grande échelle est particulièrement développée. Les créanciers investissent de l'argent dans l'achat

de marchandises transportées par un personnel spécialisé. Le responsable de la caravane organise le transport des marchandises vers Kaniš, il embauche des fréteurs et des âniers<sup>13</sup>. Une fois arrivées à destination, les marchandises sont confiées à des agents chargés de leur vente. L'argent issu des négociations est, à son tour, confié à des transporteurs pour son acheminement sur Aššur, avant d'être réinvesti dans de nouvelles caravanes. Les responsabilités de chacun des participants sont clairement établies. Outre le coût de ces différents intermédiaires et employés, divers impôts grèvent les profits réalisés par les marchands qui restent malgré tout conséquents. Des taxes d'exportation, importation et consignation sont versées à Aššur et à Kaniš aux autorités assyriennes et anatoliennes, et au cours du trajet, des impôts en étain sont prélevés à différents postes douaniers. En contrepartie, les voyageurs bénéficient d'une certaine protection sur les routes.

### **3. Relations entre Assyriens et Anatoliens**

#### **3.1. Les populations en présence**

L'implantation des ressortissants d'Aššur dans une trentaine de villes anatoliennes, en territoire étranger, témoigne de relations pacifiques entretenues avec les autochtones, relations basées sur des intérêts commerciaux mutuels. À Kaniš, outre les Assyriens, la population locale est essentiellement composée de Hittites, mais on trouve aussi des Louvites, également indo-européens et d'autres qui parlent des langues appartenant à des familles linguistiques peu connues comme les Hourrites et les Hatti. La communication orale entre les Assyriens et les communautés locales ne paraît pas avoir été un obstacle. Les habitants du quartier commerçant semblent se comprendre, le bilinguisme y est répandu. Par ailleurs, le dialecte utilisé par les marchands assyriens présente plusieurs mots empruntés à la langue hittite et diverses réalités locales sont traduites en assyrien. Les traducteurs sont relativement rares dans les textes et l'existence d'un « chef des traducteurs » fait plutôt penser que ces derniers étaient utiles à l'administration dans le cadre des relations commerciales et diplomatiques entre le palais local et les Assyriens. De plus, certains Anatoliens ont pratiqué, avec certes des fautes, l'écriture cunéiforme et le paléo-assyrien.

---

<sup>13</sup> Pour les documents relatifs à l'organisation des caravanes marchandes assyriennes, cf. Larsen, 1967.

Ce dialecte écrit constitue même la langue diplomatique en usage entre les différentes cours anatoliennes<sup>14</sup>.

### **3.2. Contacts officiels: les conventions commerciales**

Les contacts entre les deux communautés se situent sur un plan commercial tout d'abord avec l'arrivée des premières caravanes assyriennes en Asie Mineure ; ils ont lieu à deux niveaux différents, officiel et individuel. Au niveau officiel, il était important d'entretenir de bonnes relations politiques entre les différents souverains anatoliens et les représentants des autorités assyriennes sur place. Ces officiels négocient pour conclure des conventions jurées reconnaissant les intérêts mutuels et complémentaires des deux parties dans le commerce. Le contenu de ces traités est essentiellement commercial. Les autorités des royaumes traversés assurent aux caravanes assyriennes le droit de passage, la protection des routes et garantissent les pertes suite à des vols ayant eu lieu sur les territoires contrôlés. Les marchands jouissent d'un droit de résidence et de la protection dans les comptoirs, ainsi que des droits extraterritoriaux accordant à la colonie une indépendance juridique. En contrepartie, les marchands doivent régler les taxes sur les caravanes aux postes douaniers des territoires traversés et les impôts dus aux palais anatoliens, respecter le droit de préemption de ces derniers et observer les restrictions sur certains produits de luxe. Les tablettes retraçant de telles conventions sont exceptionnelles<sup>15</sup>. Le document cité ci-dessous concerne un traité conclu avec une principauté anatolienne de second rang<sup>16</sup>: « Dans ton pays, aucun Assyrien ne doit subir de perte (de marchandise, pas même) une corde (ou) un clou. S'il devait y avoir des pertes dans ton pays, tu devrais (alors) rechercher (ce qui a été perdu) et nous (le) renvoyer. S'il devait y avoir une effusion de sang dans ton pays, tu devrais nous livrer les meurtriers et nous les tuerions. (...) Tu ne dois rien nous réclamer. De même que ton père (le faisait), de (chaque) caravane (qui) monte tu prélèveras 12 sicles d'étain. Pour (chacune qui) redescend, de même que ton père, tu bénéficieras de 1 1/4 sicle d'argent par âne. Tu ne recevras rien de plus. S'il devait y avoir une guerre ou si aucune caravane ne pouvait venir, alors on t'enverrait 5 mines d'étain depuis la ville de Hahhum. »

<sup>14</sup> Cf. Veenhof, 1982 et Ulshöfer, 2000.

<sup>15</sup> L'une, retrouvée à Šubat-Enlil, a été publiée par Eiden, 1991.

<sup>16</sup> Texte Kt n/k 794 publié par Çeçen & Hecker, 1995 et traduit par Michel, 2001: texte n°87, pour la ligne 1, cf. Dercksen, 2002.

Par ce traité, le prince anatolien s'engage, contre le versement de taxes perçues sur les caravanes assyriennes dans les deux sens, à assurer la protection des routes empruntées par les individus et les marchandises. En cas de meurtre, il promet de livrer les responsables, et s'il y a perte ou vol de denrée, il doit mener une enquête et restituer les biens perdus. En cas d'interruption du commerce suite à un conflit, le prince reçoit la promesse d'être quand même approvisionné en étain.

Malgré ces traités commerciaux, les litiges entre princes anatoliens et marchands assyriens sont fréquents ; les premiers tardent à régler la marchandise qu'ils achètent, tandis que les seconds, pour augmenter leurs bénéfices, s'essayent à la contrebande. En effet, le lourd système de taxes imposées par les autorités assyriennes et anatoliennes aux caravanes de marchandises réduit les profits réalisés par les Assyriens. Pour éviter les postes douaniers sur la route, ils empruntent des chemins détournés et non surveillés, pour échapper aux droits d'entrée, ils n'enregistrent qu'une partie des marchandises importées, le surplus pouvant être transporté de façon clandestine<sup>17</sup>. D'un autre côté, le palais retient les marchandises importées, usant de ses prérogatives ; il rédige à l'égard des marchands des promesses de paiement pas toujours tenues. Les relations entre les Assyriens et le palais sont facilitées par le bureau du comptoir de commerce qui tient lieu d'intermédiaire pour le paiement des marchandises et réduit ainsi la nécessité de contacts personnels. Fréquents sont les appels à l'aide des commerçants assyriens en conflit avec les autorités locales.

### **3.3. Contacts individuels**

Au niveau individuel, au cours de cette première phase, les Anatoliens apparaissent presque systématiquement comme les débiteurs des Assyriens, généralement pour des petites sommes d'argent. En effet, en tant que clients des Assyriens, ils achètent à crédit de la marchandise et s'endettent. Ils doivent rembourser leur prêt avec un taux d'intérêt nettement supérieur à celui pratiqué entre Assyriens et apporter toutes sortes de garanties pour leur créancier. Devant les sommes en croissance constante des remboursements qu'ils n'arrivent plus à assurer, les Anatoliens sont parfois obligés de se placer eux-mêmes ou leur famille en esclavage pour dette auprès des Assyriens. De même que les autorités

---

<sup>17</sup> Cf. Michel 2001: chapitre 4. Voir à ce sujet les commentaires de Veenhof 2003a: 94-95.:

assyriennes défendent les intérêts de leurs ressortissants, les souverains anatoliens cherchent à protéger les biens de leurs sujets. Face au surendettement de la population autochtone, ils prennent des mesures de rémission des dettes, sans doute influencés en cela par les rois du sud mésopotamien où la pratique est bien attestée.

#### **4. La place des femmes**

Cette situation évolue toutefois au cours de la période considérée, aussi bien dans le milieu assyrien que dans le milieu anatolien, et l'on assiste peu à peu à un brassage de population. Les premiers Assyriens qui arrivent en Anatolie sont des hommes, des marchands et leurs employés. Ils ont passé leur enfance à Aššur et ne s'installent pas définitivement en Asie Mineure ; beaucoup d'entre eux, une fois plus âgés, retournent à Aššur pour retrouver leur famille. Pendant leurs séjours de plus en plus prolongés en Anatolie, ils laissent femmes et jeunes enfants à Aššur. En l'absence des hommes, les Assyriennes assument le rôle de chef de famille. Rémunérées pour leur production d'étoffes, elles reçoivent or, argent et bijoux qui servent à la gestion de leur maisonnée et qu'elles investissent dans certaines opérations commerciales. Ces femmes d'affaires, jouissent d'une position sociale importante, position qu'elles affichent en se faisant construire de belles et grandes demeures à Aššur<sup>18</sup>.

##### **4.1. Bigamie ou monogamie relative**

La séparation entre les époux par plus d'un millier de kilomètres a affecté la monogamie normalement pratiquée dans la société mésopotamienne. En temps normal, hormis le roi qui dispose d'un grand nombre d'épouses, l'homme du commun doit se contenter d'une seule femme ; lorsque celle-ci ne peut lui procurer de descendance, il peut alors prendre une seconde épouse pour avoir des enfants. Chez les marchands assyriens, la tradition tient compte de la situation géographique tout à fait particulière de la famille. On distingue deux types d'épouses: l'épouse principale, généralement assyrienne, habite le plus souvent Aššur, tandis que l'épouse secondaire, ordinairement anatolienne, demeure à Kaniš<sup>19</sup>. L'Assyrien est donc autorisé à avoir deux épouses, mais ne peut vivre qu'avec une seule à la fois: l'épouse assyrienne reste à Aššur, tandis que l'épouse anatolienne vit avec lui tant qu'il demeure en Asie Mineure et se

---

<sup>18</sup> Michel, 2001: chapitre 7.

<sup>19</sup> Veenhof 2003b: 450-455, Lion & Michel, sous presse.

retrouve seule lorsqu'il décide de retourner à Aššur. Dans le contrat de mariage établi avec son épouse secondaire, il est stipulé que celle-ci doit l'accompagner dans tous ses déplacements en Anatolie ; il n'est pas autorisé à se remarier dans une autre localité d'Asie Mineure : en bref, un marchand ne peut pas avoir une femme dans chaque port ! Cette restriction à deux femmes, l'une dans le pays d'origine, la seconde dans le pays d'adoption, représente donc une monogamie relative ! On peut imaginer que dans un tel système où la bigamie n'impose pas une cohabitation des épouses, au contraire séparée par un millier de kilomètres, chacune pouvait y trouver une existence confortable à l'abri des soucis matériels avec beaucoup de liberté. Toutefois, l'épouse secondaire ne jouissait pas des mêmes priviléges que l'épouse principale, et ses enfants n'avaient que peu de droits face à ceux de l'épouse principale de leur père.

#### **4.2. Une Anatolienne, épouse secondaire d'un Assyrien**

Cela est illustré par l'aventure d'une anatolienne du nom de Kunnanīya, aventure connue par une douzaine de lettres<sup>20</sup>. Elle épouse un marchand assyrien à Kaniš, marchand déjà marié à une assyrienne d'Aššur. Elle vit à ses côtés et correspond avec lui lorsqu'il se rend à Aššur. Elle gère sa maisonnée, élève ses enfants et même un troupeau de porcs ! Lorsque son mari décède, sa belle-famille entreprend des démarches pour récupérer des documents précieux qui seraient entreposés chez elle. Kunnanīya tente de défendre ses intérêts, elle confie sa maison de Kaniš à sa sœur aînée et à son frère, et elle se rend à Aššur pour régler les affaires de son défunt mari et rétablir les droits de succession de sa fille dépossédée par la famille de son père. Mais elle n'obtient rien et écrit désespérée à sa sœur l'échec de ses démarches.

#### **4.3. Mariages mixtes et brassage de population**

Après une ou deux générations, de plus en plus d'Assyriens s'installent en Anatolie ; ce ne sont pas des marchands itinérants, mais des agents, des chefs de firme ou des bailleurs de fonds. Ils établissent leur résidence principale à Kaniš où ils demeurent avec femme, enfants et serviteurs. Ils amènent leur femme avec eux, font venir des jeunes filles d'Aššur pour les épouser ou encore prennent pour femme des autochtones. Là, le comptoir de commerce devient une colonie d'un point de vue social. Certains autochtones acquièrent peu à peu un rôle plus important ; ils deviennent détaillants ou

---

<sup>20</sup> Michel, 1998.

intermédiaires, ils s'enrichissent, vendent et achètent des esclaves endettés, s'occupent parfois d'une succursale et en viennent même à octroyer des prêts aux Assyriens<sup>21</sup>. Cette promotion sociale passe souvent par des relations plus fortes, basées sur des liens familiaux. En effet, ils intègrent les firmes familiales assyriennes par le biais de mariages avec les filles des marchands assyriens. On recense alors de plus en plus de mariages mixtes et les noms propres des parents et des enfants proviennent de langues différentes.

En définitive, nous disposons de sources exceptionnelles pour reconstituer le commerce des Assyriens en Asie Mineure ainsi que l'organisation de la société assyrienne et ses relations avec les autochtones anatoliens. Toutefois, il faut garder à l'esprit que l'essentiel des sources est de provenance assyrienne. Les Anatoliens utilisent la langue et l'écriture assyrienne mais ont laissé beaucoup moins de documentation. Pourtant la société anatolienne est très évoluée, l'administration comporte plus d'une trentaine de fonctionnaires différents et elle a mis en place un système relativement complexe pour dédouaner la marchandise. Les tablettes de Kanish reflètent donc les intérêts des Assyriens.

Le commerce assyrien à longue distance s'est mis en place et s'est développé dans un contexte de paix relative entre les différents royaumes anatoliens. Il prospère sur la base d'une équilibre entre le pouvoir militaire et administratif anatolien et la puissance économique et commerciale assyrienne. Au cours de cette période, les Assyriens se sont parfaitement adaptés à leur nouvel environnement, et la participation des Anatoliens au commerce s'est progressivement accrue. Ce commerce international s'achève dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle alors que l'on assiste à une fragmentation progressive des structures administratives de l'Anatolie centrale. Avec la fin des échanges commerciaux et le départ des marchands assyriens, l'écriture disparaît de l'Anatolie pendant un siècle.

Cette documentation représente également les toutes premières sources directes sur les femmes. Elle offre l'image de femmes ayant de fortes personnalités, qui traitent souvent d'égal à égal avec les marchands. Elles participent aux activités de la firme familiale dont elles constituent l'un des

<sup>21</sup> Veenhof, 1978.

maillons avec leur production d'étoffes. Leur position est renforcée par des dispositions testamentaires: contrairement aux traditions mésopotamiennes, les filles de marchands héritent aux côtés de leurs frères<sup>22</sup>. La législation matrimoniale s'est adaptée à la situation particulière du marchand qui a une épouse à Aššur et une autre en Asie Mineure, et les contrats de mariage présentent fréquemment des clauses égalitaires pour les hommes et les femmes: par exemple, les deux peuvent demander le divorce et sont alors astreints à verser une indemnité identique. Cette particularité paléo-assyrienne est peut-être due à une influence anatolienne où l'on constate fréquemment une communauté de biens des époux.

Puisse cet exemple de bonne entente entre deux peuples, sur la base de conventions reconnaissant les droits et obligations de chacun, inspirer la paix au Proche-Orient et inciter les peuples à ne pas détruire les témoins de leur histoire !

## BIBLIOGRAPHIE:

- ÇEÇEN & HECKER, 1995: ÇEÇEN, Salih & HECKER, Karl. Ina mātīka eblum, Zu einem neuen Text zum Wegerecht, dans M. Dietrich & O. Loretz (éd.), *Festschrift für Wolfram Freiherrn von Soden zum 85. Geburtstag am 19. Juni 1993. Alter Orient und Altes Testament*, vol. CCXL. Münster.
- DERCKSEN, 2002: Dercksen, Jan Gerrit. Recension de MICHEL, 2001, *AfO* 48/49, p.196 – 198
- EIDEM, 1991: EIDEM, Jasper. An Old Assyrian Treaty from Tell Leilan, dans D. Charpin et F. Joannès (éd.), *Marchands, diplomates et empereurs, Etudes sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli*. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations.
- EISSEMER & LEWY, 1930 et 1935: EISSEMER, Georg & LEWY, Julius. *Die altassyrischen Rechtsurkunden vom Kültepe. Mitteilungen der vorderasiatisch-aegyptischen Gesellschaft*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, vol. XXXIII & XXXV.
- GARELLI, 1963: GARELLI, Paul. *Les Assyriens en Cappadoce*. Paris: Bibliothèque archéologique et historique de l'institut français d'archéologie d'Istanbul, vol. XIX.

---

<sup>22</sup> Michel 2000b et Michel 2003b.

- GRAYSON 1987: GRAYSON, Kirk. *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to 1115 BC)*. The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Assyrian Periods, vol. I, Toronto: University of Toronto Press.
- JOANNÈS 2001: JOANNÈS, Francis (dir.), assisté de MICHEL, Cécile. *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*. Paris: Éditions Robert Laffont.
- KIENAST, 1984: KIENAST, Burkhart. *Das altassyrische Kaufvertragsrecht*. Freiburger altorientalische Studien. Beihefte: Altassyrische Texte und Untersuchungen, vol. IV. Wiesbaden/Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- LARSEN, 1967: LARSEN, Mogens Trolle. Old Assyrian Caravan Procedures. Istanbul: Publications de l'Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul, vol. XXII.
- LARSEN, 1976: LARSEN, Mogens Trolle. *Old Assyrian City-State and its Colonies*. Mesopotamia, vol. IV. Copenhagen: Akademisk Forlag.
- LION & MICHEL, sous presse: LION, Brigitte & MICHEL, Cécile. La femme dans sa famille en Mésopotamie, au II<sup>e</sup> millénaire av. J.-C.
- MICHEL, 1998: MICHEL, Cécile. Les malheurs de Kunnañiya, femme de marchand. *Archivum Anatolicum*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, vol. III, pp. 239-253
- MICHEL, 2000a: MICHEL, Cécile. Les litiges commerciaux paléo-assyriens, dans F. Joannès (dir.), *Rendre la justice en Mésopotamie. Archives judiciaires du Proche-Orient ancien*. Saint-Denis: Presses Universitaires de Vincennes, p. 113-139.
- MICHEL, 2000b: MICHEL, Cécile. A propos d'un testament paléo-assyrien: une femme de marchand « père et mère » des capitaux. *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale*. Paris: Presses Universitaires de France, vol. 94, p. 1-10.
- MICHEL, 2001: MICHEL, Cécile. *Correspondance des marchands de Kanish au début du II<sup>e</sup> millénaire avant J.-C.* Littérature anciennes du Proche-Orient, vol. XIX. Paris: Les Éditions du Cerf.
- MICHEL, 2003a: MICHEL, Cécile. Old Assyrian Bibliography of Cuneiform Texts, Bullae, Seals and the Results of the Excavations at Aššur, Kültepe/Kaniš, Acemhöyük, Alişar and Boğazköy. Leiden: Publications de l'Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul, vol. XCVII.
- MICHEL, 2003b: MICHEL, Cécile. Les femmes et les dettes: problèmes de responsabilité dans la Mésopotamie du II<sup>e</sup> millénaire. *Méditerranées*. Paris: L'Harmattan, vol. 34-35, p. 11-34.
- MICHEL & GARELLI, 1996: MICHEL, Cécile & GARELLI, Paul. New Old Assyrian Marriage Contracts. Anadolu Medeniyetleri Müzesi Yıllığı, vol. 1995. Ankara, p. 295-302.
- ÖZGÜÇ, 1986: ÖZGÜÇ, Tahsin. Kültepe-Kaniş II. New Researches at the Trading Center of the Ancient Near East. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

- ÖZGÜÇ, 2003: ÖZGÜÇ, Tahsin. *Kültepe, Kaniš/Neša. The Earliest International Trade Center and the Oldest Capital City of the Hittites.* The Middle Eastern Culture Center in Japan.
- ULSHÖFER, 1995: ULSHÖFER, Andrea. *Die altassyrischen Privaturkunden.* Freiburger altorientalische Studien. Beihefte: Altassyrische Texte und Untersuchungen, vol. IV. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- ULSHÖFER, 2000: ULSHÖFER, Andrea. *Sprachbarrieren und ihre überwindung: Translatorisches Handeln im alten Orient.* Compte rendu de la XLIV<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale. Padova, p. 269-276.
- VEENHOF, 1972: VEENHOF, Klaas R. *Aspects of Old Assyrian Trade and its Terminology.* Studia et Documenta ad Iura Orientis Antiqui Pertinentia, vol. X. Leiden: E. J. Brill.
- VEENHOF, 1978: VEENHOF, Klaas R. An Ancient Anatolian Money-Lender. His Loans, Securities and Debt-Slaves, dans B. Hruška & G. Komoróczy (éd.), *Festschrift Lubor Matouš*, vol. II. Budapest, p. 279-311.
- VEENHOF, 1982: VEENHOF, Klaas R. The Old Assyrian Merchants and Their Relations with the Native Population of Anatolia. Compte rendu de la XXV<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale. Berlin, p. 279-311.
- VEENHOF, 2003a: VEENHOF, Klaas R. Trade and Politics in Ancient Aššur. Balancing of Public, Colonial and Entrepreneurial Interest, dans C. Zaccagnini *et alii* (éd.), *Trade and Politics in the Ancient world.* Roma: « L'Erma » di Bretschneider, p. 69-118.
- VEENHOF, 2003b: VEENHOF, Klaas R. The Old Assyrian Period, dans R. Westbrook (éd.), *A History of Ancient Near Eastern Law.* Leiden: E. J. Brill, p. 431-483.

\* \* \*

#### **Résumé:**

*Au début du II<sup>e</sup> millénaire avant J.-C. les habitants de la cité-Etat d'Aššur organisent des échanges à longue distance avec l'Asie Mineure. Exportant de l'étain et des étoffes, ils rapportent chez eux de l'or et de l'argent. Les Assyriens s'installent dans une trentaine de comptoirs de commerce en Anatolie centrale, dont le principal, l'ancienne Kaniš, proche de la ville moderne de Kayseri, a livré plus de 22 300 tablettes cunéiformes constituant leurs archives privées. Grâce à ces documents, il est possible non seulement de reconstituer en détail les mécanismes du commerce assyrien en Asie Mineure, mais aussi d'évaluer les relations entretenues entre les Assyriens et les populations locales. Celles-ci se situent à la fois sur un plan officiel, avec la conclusion de traités commerciaux entre les représentants du gouvernement d'Aššur et les institutions anatoliennes, et à un niveau individuel entre marchands assyriens et autochtones. Dans un premier temps, les Anatoliens sont les débiteurs des Assyriens, mais au fur et à mesure de l'installation de ces derniers, on assiste à un véritable brassage de population.*

**Mots-clefs:** *Assyriens; Commerce privé; Échanges à longue distance; Mariage; Multiculturalisme.*

# ETNIA, NAÇÃO E ANTIGUIDADE: UM DEBATE

Ciro Flamarion Cardoso<sup>1</sup>

## **Resumo:**

O texto passa em revista as teorias relativas às noções de “nação”, “etnia” e “processos identitários”, tratando de aquilatar as possibilidades e modalidades de sua aplicação à Antiguidade, com ênfase especial nas construções identitárias, em especial as que se vinculam à noção de “fronteira étnica” proposta por Fredrik Barth. Toma-se como exemplo de possível aplicação dos conceitos discutidos o Egito faraônico do Reino Novo (séculos XVI-XI a.C.), por ser período bem documentado da história do antigo Egito.

**Palavras-chave:** Nação; Etnia; Processos identitários; História Antiga; Egiptologia.

\* \* \*

## **Da naturalização das formações étnicas à sua percepção como algo construído**

Até meados do século XX era corrente a postura que equacionava cada povo (racialmente determinado), com uma língua e uma cultura determinadas, ao caracterizar os grupos humanos em História Antiga. Quando um especialista da Ásia Ocidental antiga mencionava, por exemplo, os acadianos da Baixa Mesopotâmia no terceiro milênio a.C., cuja língua (o acadiano) pertencia sem sombra de dúvida ao grupo semita, não estava pensando unicamente em tal fato lingüístico, mas também em certos traços físicos hereditariamente transmitidos, em características culturais e até mesmo numa predisposição à propriedade privada que distinguiria os acadianos semitas dos sumérios não-semitas!

Ninguém conseguiu chegar a uma definição coerente e convincente do que seriam as “raças humanas”. Para dizê-lo de outro modo, trata-se de um conceito cientificamente falido. (Montagu, 1979) Por esta razão, certos autores preferiram usar conceitos diferentes, cujo recorte se fazia de outras maneiras e cujas intenções eram bem menos ambiciosas: falou-se de “estoques” ou “modificações persistentes”, de “grupos étnicos” (sempre mesclados), cunharam-se termos como “grupo genético” e “estoque genético”, etc.

---

<sup>1</sup> Centro de Estudos Interdisciplinares da Antiguidade, Universidade Federal Fluminense. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

Um segundo problema teórico é que a equação povo (mesmo quando não seja definido racialmente)/língua/cultura é falsa. Sumérios e acadianos, na Baixa Mesopotâmia do terceiro milênio a.C., falavam duas línguas diferentes mas compartilhavam a mesma cultura (vida urbana de um tipo determinado, estruturas econômico-sociais, religião, etc.). A Síria, por volta do século XVIII a.C., aparece aos arqueólogos dotada de notável unidade cultural; mas sabe-se que era então um mosaico complexo de povos e línguas. O aramaico, no primeiro milênio a.C., tornou-se uma língua difundida em todo o Oriente Próximo, sendo falado, portanto, por pessoas de diversos povos, pertencentes a culturas variadíssimas.

Por razões como as que apontamos, houve historiadores que, prudentemente, resolveram ignorar de todo a referência a raças e mesmo a conceitos substitutivos delas (estoques genéticos, grupos étnicos, etc.), por exemplo quando classificavam os povos antigos que estudavam atendo-se unicamente à sua distribuição segundo grupos lingüísticos. (Desayes, 1969: 53-66) No entanto, isto deixava sem solução questões importantes relativas àquilo que faz a identidade de um grupo.

Uma alternativa à antiga equação povo (ou raça)/língua/cultura foi o conceito de *etnia*. Eis aqui uma boa definição do que seria uma etnia, tomada de T. Dragadze: "... um agregado estável de pessoas, historicamente estabelecido num dado território, possuindo em comum particularidades relativamente estáveis de língua e cultura, reconhecendo também sua unidade e sua diferença em relação a outras formações similares (autoconsciência) e expressando tudo isto em um nome auto-aplicado (etônimo)". (Apud Renfrew, 1987: 216)

Um conceito como este ou algum outro similar passou a aplicar-se correntemente a diferentes períodos e povos. No entanto, no período mais recente, tendeu a encarar-se com atenção unilateral ou excessiva às questões simbólicas ou, mais em geral, "mentais", o que costuma caracterizar as definições de etnia hoje praticadas. Por exemplo esta, de Anthony D. Smith: "o "núcleo" da etnicidade, como transmitido no registro histórico e como dá forma à experiência individual, reside [no] quarteto dos "mitos, memórias, valores e símbolos"; e nas formas características ou estilos e gêneros de determinadas configurações históricas de populações". (Smith, 1986: 15)

Em outras palavras: se, no início do percurso, temos a *naturalização* das adscrições grupais mediante o emprego da noção de "raça" ou "povo", no

final temos uma ênfase – bem típica do que alguns passaram a definir como sendo a verdadeira “natureza humana” ao falar de um *homo symbolicus* – nas etnias (e nações) como meras *construções* ou *representações*. Posições assim, entretanto, embora majoritárias nestes últimos tempos, conhecem também exceções.

Abordando o conjunto das visões do século XX sobre o conceito de nação, Anthony Smith propôs classificá-las nas modalidades seguintes: a) modernistas: a nação seria um fenômeno estritamente moderno e contingente, nascido das próprias condições da Modernidade, não sendo legítimo atribuir-lhe algum caráter natural ou necessário em termos sociais ou históricos (nesta posição estariam autores como Benedict Anderson e Ernest Gellner); b) primordialistas: esta posição, que antecedeu a dos modernistas, afirma pelo contrário que os sentimentos e laços nacionais são um atributo onipresente, natural e universal da humanidade, nascido da comunidade de linguagem, religião, raça, etnicidade e território (Edward Shils), e pode subdividir-se nas posturas primordialista propriamente dita (mais radical) e perenialista (menos radical); c) instrumentalistas, até certo ponto uma variante dos modernistas: neste caso, insiste-se no caráter instrumental tanto da etnicidade quanto das nações, que estariam ao serviço de uma combinação de interesses econômicos e políticos (apesar de seus propagandistas falarem sobretudo de finalidades culturais), proporcionando a tais interesses um modo de mobilização e coordenação em apoio de políticas sociais ou da busca do poder bem superior àquele baseado nas classes sociais (Smith situa aqui Fredrik Barth, mas talvez seja Tzvetan Todorov um exemplo melhor, por sua insistência na exploração política da nação). O próprio Smith assume uma posição intermediária entre modernistas e primordialistas: para ele, existe um fundamento histórico étnico para a formação das nações modernas, prefiguradas no período pré-moderno por algo ao mesmo tempo semelhante e diferente, que convém chamar de *etnia*. Assim, haveria uma continuidade histórica entre as etnias pré-modernas e as nações modernas e contemporâneas, bem maior do que a que aceitam os modernistas; não seria possível, porém, minimizar o impacto da Modernidade e seus efeitos sobre as formas das lealdades e identidades coletivas. O modo de trabalhar adotado por Smith consiste em tratar de iluminar, mediante um enfoque histórico e comparativo, tanto as semelhanças quanto as diferenças

entre os sentimentos e unidades nacionais modernos e aqueles mais antigos, aos quais deveria aplicar-se o termo *etnia*. (Smith, 1986: 6-18)

### **As ênfases e preferências teórico-metodológicas do final do século XX e início do atual: processos e estratégias identitários**

Os debates a respeito da identidade – noção que tomou importância na década de 1950 – começaram no campo da Psicologia Social, em torno de problemas de adaptação dos imigrantes no processo de sua integração numa sociedade diferente. A identidade social tem um nível individual: para um indivíduo, ela se caracteriza pelo conjunto de suas interações com o sistema social, levando a que ele pertença a um gênero, a um grupo etário, a uma classe social, a uma nação, etc. Graças à identidade social aplicada individualmente, a sociedade, por meio de representantes autorizados ou no dia-a-dia das interações, pode lidar com o indivíduo, classificando-o, enquanto o indivíduo por sua vez pode achar o seu nicho no sistema social. Entretanto, a identidade social não se esgota no nível dos indivíduos, ela tem a ver também com interações de grupos inteiros, transindividuais, em suas relações com outros grupos do mesmo tipo. Em outras palavras, liga-se à distinção entre “nós” e “eles”, baseada na percepção de diferenças. (Cuche, 1996: 83-96) Isto nos interessa aqui por vincular-se habitualmente nos debates atuais, quanto ao mundo contemporâneo, às nações e, no tocante ao mundo pré-moderno, às etnias.

De um modo geral, já quase abandonado o ângulo racial, existem duas modalidades extremas na maneira de considerar a identidade cultural em vinculação com fenômenos nacionais ou étnicos: 1) as concepções objetivistas ou substancialistas da identidade; 2) as concepções subjetivistas. Ambas conduzem a impasses.

Ao contrário do que se poderia pensar, existem posturas culturalistas que, no entanto, são objetivistas ou substancialistas, quando afirmam que o indivíduo interioriza modelos culturais que lhe são impostos de fora, desde o nascimento, por uma entidade cultural do tipo nação ou etnia, definindo-se esta última como transcendente e preexistente aos indivíduos e suas interações. Num caso assim, o modo de lidar com o assunto nas pesquisas será o estabelecimento de uma lista de elementos mínimos que, reunidos, definirão um dado agrupamento nacional ou étnico.

Por curioso que isto possa parecer em se tratando de um antropólogo pós-moderno (perspectivista) convicto, a concepção de Clifford Geertz acerca dos grupos étnicos é substancialista: considera que o fato de pertencer ao grupo étnico define a integração primeira, aquela na qual os laços determinantes são estabelecidos. No grupo étnico residem as emoções e solidariedades mais profundas e mais estruturantes. Assim definida, a identidade cultural aparece como propriedade essencial, inerente ao grupo étnico, transmitida no e pelo grupo, sem referência aos outros grupos: a identificação é algo evidente, inescapável, decidida desde o princípio. (Geertz, 1963)

Do outro lado, existem versões subjetivistas da identidade social e étnica. Para estas, a identidade em questão não é atributiva – definida pela presença ou ausência de traços objetivos integrantes de uma lista –, nem é dada de uma vez por todas como fenômeno congelado e estático. Uma das versões do subjetivismo consiste em ver na identidade étnico-cultural meramente um sentimento de pertencer, ou de identificação com uma dada comunidade, a qual, vista em si mesma, é mais ou menos imaginária. Em casos extremos, a comunidade em questão aparece como uma espécie de fabricação de um sinistro complô de poderes que operam em favor de interesses excusos: se quiséssemos ser caricatos, assim, por exemplo, poderíamos percebê-la nas teorias brasileiras sobre a identidade nacional e a cidadania excluíentes, forjadas pelas elites em sucessivas etapas e modalidades, com seu acompanhamento de estudos à base de Foucault acerca da “construção” concomitante dos tipos criminosos, desviantes ou classificáveis segundo alguma patologia cultural ou social...

Alguns entenderam a visão subjetivista como uma oportunidade de *desconstrução* dos objetos estudados pela Ciência Política ou pela História Política (um bom exemplo foi a tentativa de Theodor Zeldin de mostrar a “nação francesa” como construção insubstancial). (Himmelfarb, 1994: 107-121)

Se as concepções subjetivistas conduzem a impasses e becos sem saída tanto quanto as objetivistas, que fazer, então?

A resposta de muitos especialistas tem sido prestar atenção especial ao *contexto relacional* dos processos identitários. A identidade social é da ordem da construção, mesmo quando baseada em dados objetivos; não é, no entanto, ilusória, não é algum fantasma dependente da pura subjetividade dos agentes e suas escolhas. Ela produz efeitos sociais reais: é eficaz. Não há, porém, identidade social ou étnico-cultural em si, nem unicamente para si. A identidade

envolve sempre uma relação com outros: identidade e alteridade estão em relação dialética indissolúvel e necessária, pois a identidade depende de uma diferenciação tanto quanto de uma identificação. O processo construtor da identidade se dá sempre num contexto relacional. Por tal razão, René Gallissot achou que um conceito mais dinâmico e processual, o de “identificação”, seria mais útil do que o de “identidade”, que dá a impressão de algo fixo, posto que, ao mudar a situação relacional, as formas de identificar os seus e diferenciar-se dos “outros” têm também de mudar, o que sugere circunstâncias e realidades em fluxo. (Gallissot, 1987)

Em situações de conflito, ocorre necessariamente algum tipo de choque das representações identitárias e classificatórias. Diz Pierre Bourdieu: “os indivíduos e os grupos investem nas lutas de classificação todo o seu ser social, tudo o que define a idéia que fazem de si mesmos, todo o impensado pelo qual se constituem como ‘nós’ por oposição a ‘eles’, aos ‘outros’, a que se ligam mediante uma adesão quase corporal. Isto explica a força mobilizadora excepcional de tudo aquilo que tem a ver com a identidade”. (Bourdieu, 1980)

Se a identidade étnico-cultural é construída no social, forçosamente participa da complexidade – historicamente variável – das estruturas sociais. Assim, na França, houve estudos que acabaram por demonstrar o desenvolvimento, em jovens nascidos de imigrantes, de uma identidade étnico-cultural mista. Pesquisas desse tipo tiveram, no entanto, de lutar contra forte resistência. De início, diversos cientistas sociais quiseram ver naquele fenômeno outra coisa: a presença, nos jovens filhos de imigrantes, de uma dupla identidade, situação necessariamente instável e patológica do ponto de vista psicológico. Tal tendência dos estudiosos decorria de um forte condicionamento – que lhes vinha do Estado-nação francês a que pertenciam – a ver a identidade nacional como única, não podendo, portanto, misturar-se com uma outra identidade étnico-cultural. À base destes e outros estudos existe, na atualidade, todo um campo de investigação voltado para as estratégias identitárias: a identidade se presta a reformulações e mesmo a manipulações. Indivíduos e grupos, sobretudo nas sociedades muito complexas de hoje em dia, podem exercer uma ação estratégica jogando com as variadas classificações sociais e culturais, instrumentalizando-as dentro de determinados limites, já que nem tudo é possível num jogo destes. (Cuche, 1996: 91-95)

A lição principal que se pode retirar das discussões atuais acerca da identidade étnico-cultural é, provavelmente, a seguinte: não é da alcada do historiador, do antropólogo ou de outro cientista social qualquer proporcionar uma definição correta e irrefutável desta ou daquela identidade nacional ou étnica. Nem lhe cabe dizer quais são os critérios que um determinado grupo deveria reunir para ser considerado uma etnia, ou uma nação. Mesmo em se partindo das melhores definições disponíveis dentre as que proporcionem critérios, à primeira vista de todo razoáveis, logo se esbarraria, por exemplo, nos casos das diásporas, em função das quais um ou mais dos critérios usuais forçosamente deixam de cumprir-se devido a circunstâncias históricas. Vimos igualmente que enxergar pura e simplesmente uma ilusão fabricada nas adscrições étnico-culturais também não leva a grandes resultados: os limites de tal atitude são aqueles de qualquer desconstrução, sempre uma atitude muito mais crítica do que utilizável em novas construções.

Uma vez conscientes de ser preferível, teórica e metodologicamente, uma visão processual e interativa das identidades étnico-culturais, ao buscarem uma alternativa concreta, muitos estudiosos a enxergaram no conceito de *fronteira étnica*, elaborado pelo antropólogo alemão-dinamarquês Fredrik Barth em 1969, cuja revalorização nestes últimos anos parece vincular-se à ênfase nos processos e estratégias identitários.

Barth priorizou, nos processos de identificação, a vontade de marcar os limites entre “nós” e “eles”, o que leva a definir e manter a “fronteira étnica”. Esta pode ou não coincidir com fronteiras geográficas, ter ou não correspondências territoriais: isto não é essencial. Outrossim, aquilo que define as inclusões e exclusões que estabelecem tal fronteira pode perfeitamente variar no tempo, em função de mudanças nas interações sociais internas e externas. Barth percebeu que a fronteira étnica depende da cultura, utiliza a cultura, mas não é idêntica a esta última tomada em seu conjunto. Dois grupos sociais vizinhos, muito parecidos culturalmente, podem chegar a considerar-se completamente diferentes e excludentes do ponto de vista étnico, opondo-se com base em um único elemento cultural isolado, tomado como critério. Isto pode ser visto recentemente com clareza – e com resultados catastróficos – em terras do que foi a Iugoslávia. O que é basicamente uma mesma cultura pode ser instrumentalizado, de modos diferentes ou mesmo opostos, em estratégias distintas de identificação. E a identificação étnico-cultural pode acomodar sem

dificuldade considerável heterogeneidade entre os participantes – mas, não, quanto aos elementos culturais escolhidos para o estabelecimento da fronteira étnica. O critério principal recomendado por Barth é que um papel central deve ser concedido na análise àqueles elementos culturais selecionados (variáveis no tempo) que, para o próprio grupo, delimitem a fronteira étnica: isto é, os elementos que definam a inclusão/exclusão na etnia do grupo em questão. (Barth, 1998: 185-227)

Este modo de ver permite, certamente, incluir numa mesma etnia agrupamentos humanos portadores, eventualmente, de grandes diferenças culturais. As semelhanças culturais que houvesse apareceriam mais como consequências da existência da fronteira étnica assim definida do que como causas ou elementos de diagnóstico dela. Em outras palavras, etnia e cultura não são expressões sinônimas ou coextensivas. A etnia constitui algo menos vasto do que a cultura tomada em sua totalidade, ao definir somente uma forma *específica* de organização grupal, cuja importância é sem dúvida enorme no relativo à autodefinição de uma identidade coletiva em contraste com outras encaradas como diferentes. A autopercepção étnica e a relevância conjunturalmente maior ou menor atribuída à identidade étnica dependem, historicamente, de múltiplos fatores, variáveis no tempo: aqueles, muito especialmente, que sublinhem contrastes ou ameaças externos diante dos quais reajam os membros da etnia em questão.

### **As identidades coletivas nas sociedades pré-modernas, em especial quanto à História Antiga: nações ou etnias?**

Adiantarei liminarmente que, em minha opinião, seria impossível, de imediato, dar uma solução ao debate sobre ser ou não aplicável ao mundo pré-moderno o conceito de nação. Quando falo de solução, não pretendo referir-me a alguma postura que aspire à unanimidade, o que seria impraticável e até mesmo indesejável para o futuro das discussões. Falo, simplesmente, da impossibilidade que vislumbro, no momento atual, de encaminhar posturas bem fundamentadas e plausíveis no interior de qualquer das opiniões possíveis. Um livro como o de Anthony Smith, a que já me referi, ilustra o que quero dizer. Muito interessante no tocante ao debate teórico, o volume, em toda a parte relativa à História pré-moderna, está eivado de erros de todo tipo, por vezes primários. Isto reflete algo corrente nas tentativas de comparação histórico-

sociológica de dimensões excessivamente ambiciosas quanto aos casos incluídos, não podendo o autor ser igualmente versado em todos os domínios que aborda e às vezes, por isso, efetuando escolhas inadequadas ou pouco atualizadas de materiais. Mas reflete também outra coisa: mesmo que o problema que se acaba de mencionar não se fizesse sentir, Smith simplesmente não poderia dispor de uma quantidade suficiente de materiais detalhados, atentos às mudanças no tempo e bem fundamentados em documentação abundante e variada (mesmo nos casos em que ela exista) quanto ao detalhe das construções identitárias grupais antigas, já que materiais assim são muito mais a exceção do que a regra.

Pierre Vilar, comentando o fato de Camille Jullian caracterizar a Gália romana como uma “nação”, acha com razão tratar-se de “uma projeção das realidades políticas modernas sobre nossas representações históricas”. (Vilar, 1980: 157) É interessante apontar que, não só em relação à Gália dessa época mas também aos povos de língua celta em geral, já se afirmou exatamente o contrário, isto é, não haver dado algum a sugerir que alguém, no período pré-histórico ou proto-histórico, “pensasse em si mesmo ou mesma como celta”: as designações generalizantes como celta, gaulês ou *gael* foram todas cunhadas por estrangeiros e os assim designados careciam de qualquer identidade englobante que ultrapassasse meras unidades tribais. E no entanto, pouco depois, contraditoriamente, se fala no mesmo texto de terem existido unidades políticas consideráveis, arqueologicamente comprovadas, o que faz duvidar do critério – um argumento pelo silêncio das fontes – que baseara a primeira afirmação. (Champion, 1996)

Lotte Hedeager, arqueóloga dinamarquesa, aborda a cultura material – que ela associa às fontes escritas disponíveis – como possível base de estudo da etnicidade presente em alguns dos reinos europeus da Antiguidade Tardia. Tratando dos francos, suevos, alamanos, vândalos, godos, anglos, saxões, hérulos, jutos e burgúndios, mostra que, de um lado, nesses povos por tanto tempo errantes, nota-se uma heterogeneidade indubitável de elementos formadores. O reino (ou confederação tribal) ostrogodo do final do IVº século, por exemplo, incluía – além de godos – finlandeses, eslavos, hérulos, alanos, hunos, *antae* e sármatas, enquanto no exército ostrogodo do rei Teodorico, na Itália do século VI, havia ostrogodos, romanos, rúgios, vândalos, alanos, hérulos, *ascarii*, turcilíngios, suevos, sármatas, *taifali*, gépidos e alamanos – não

como soldados mercenários, mas sim, como membros plenamente reconhecidos do povo godo. Todos se viam, portanto, como integrantes de uma só comunidade e sua heterogeneidade não era empecilho para aceitarem mitos de formarem um mesmo grupo hereditário, havendo também uma noção de identidade básica entre povo e exército. A autora não hesita em aplicar a este conjunto o termo *nação*, afirmando que, etimologicamente, *natio*, tal como *gens*, *genus* ou *genos*, contém um elemento de suposta relação genética (grupo de descendência). Em outras palavras, segundo os mitos fundadores aceitos, o povo, governado por seu rei guerreiro, reconhecia pertencer a uma espécie de família cuja origem era derivada de sua ligação com uma casa real de origem divina (no caso dos ostrogodos, a família real dos *Amali*, a que pertencia Teodorico, descendente de Gaut, deus escandinavo da guerra). O parentesco mítico dos guerreiros com o rei era confirmado por laços de lealdade e juramentos. O título do rei era “nacional, não territorial, e as origens do reino deveriam ser vistas como a origem do povo”. Uma cultura material germânica se desenvolveu, com estilos próprios baseados em motivos animais, associada à aristocracia guerreira e ao rei, tendente a simbolizar a autonomia simbólica dessas nações diante da cultura mediterrânea. (Hedeager, 1992)

No texto de Hedeager, como em outros que já citamos, ocorre uma oscilação entre termos como “etnia”, “etnicidade” e “nação”. Talvez porque todos se vinculem a um campo semântico basicamente semelhante, a uma mesma ordem de idéias, hoje vista como relacionada, centralmente, a uma modalidade específica de processos identitários coletivos. É possível, também, que a preferência recente por um vocabulário dominado por expressões como “fronteira étnica” tenda a pôr no centro, conceitualmente, a etnia como fenômeno mais geral, tornando-se a nação, no conjunto dos processos identitários coletivos desse tipo, somente uma espécie de caso particular, caracterizado pelo que seria a maior novidade contemporânea: a ideologia nacionalista dotada de meios de reprodução, propaganda e difusão social, apoiadas por exemplo na generalização do ensino básico, impensáveis para as sociedades mais antigas, e podendo desembocar eventualmente na constituição de Estados nacionais. Esta percepção da ideologia nacionalista como algo central levou mesmo, em certos casos, a afirmar algo pouco convincente hoje em dia à luz dos debates, que já foram expostos resumidamente, acerca dos processos identitários: a etnia seria uma realidade sobre cuja base a nação

poderia vir a se constituir como mera representação (uma ideologia manipuladora). Existe, também, a noção de que o investimento político dos regimes contemporâneos no conceito de nação, tratando de estabelecer, para seus próprios fins, a equação entre povo, nação e Estado, e tornando a idéia de nação incomodamente ligada às de guerra e fronteira, por exemplo, tornaria mais aceitável, nos estudos científicos e mesmo politicamente, o uso preferencial do conceito mais “neutro” de etnia, que remeteria, acha Eric Hobsbawm, a um “protonacionalismo popular” – o que recorda a posição, presente em alguns dos participantes no debate marxista sobre a questão nacional, no início do século XX, de que de certo modo seria necessário resgatar o sentimento nacional de sua manipulação pela burguesia, favorecendo sua construção em termos mais coletivos. (Smith, 1986: 11; Hobsbawm, 1992; Vilar, 1980: 143-200) Seja qual for a opção adotada, parece que as preferências atuais tendem a convergir no abandono, recomendado por quase todas as vertentes, da nação como conceito. Caso isto se aceitasse, a discussão acerca de haver ou não nações no mundo pré-moderno se transformaria num falso problema.

Ela me parece justificar-se, no entanto, na forma seguinte: até que ponto, no concernente às construções étnicas antigas – já que não nos cabe ocupar-nos, aqui, da Idade Média (Armstrong, 1982) –, houve ocasiões em que se chegou a construir algo parecido, *mutatis mutandis*, a uma ideologia nacionalista oficial manipulada pelo Estado e pelos grupos socialmente dominantes, como a contemporânea? Eis aí uma pergunta difícil de responder, dado o estado atual das pesquisas. Intui-se que a ideologia dos letrados da época de Augusto tenha chegado perto de algo assim. Com efeito, se desde a República certas discussões em torno do grau desejável de helenização para os membros da elite romana chegavam perto de algo semelhante a uma ideologia nacionalista, em Tito Lívio (45, 18, 1), ao leremos a narrativa de episódio absolutamente fictício em que o Senado convoca os cônsules de 167 a.C. a que mostrem a todos os povos que a vitória inelutável de Roma trar-lhes-á, não a escravidão mas a liberdade, ou, na *Eneida* de Virgílio, o canto 6, com a descida de Enéias aos infernos e a revelação do futuro romano como missão de governo do mundo, além de uma ideologia imperial, vislumbramos pelo menos um esboço de nacionalismo ou patriotismo romano que parece mais “moderno” do que qualquer outra coisa que a Antiguidade nos ofereça. Mas até que ponto a

ideologia em questão, numa época de acesso limitado (se bem que mais amplo do que antes se pensava) à possibilidade de ler, cenáculos literários e livros copiados à mão e lidos em público só em circunstâncias limitadas, uma ideologia assim poderia alcançar grande difusão social? A preservação dos textos mencionados e de alguns outros, que não constituem o resultado de uma seleção ao acaso, pode criar uma impressão ilusória a respeito da importância social real desses textos, na ausência de pesquisas que os integrem num exame sistemático, ao longo do tempo, de vários tipos de documentos, mesmo se temos alguns estudos parciais. (Cardoso, 1999; Mendes, 2000; Fantham, 1996: 34-41)

Tomando como exemplo minha própria área de estudo mais específica, a Egiptologia, tentarei indicar que setores de pesquisa e respectivas documentações precisariam ser cobertos em detalhe para uma discussão bem fundamentada acerca das construções identitárias coletivas, num dos períodos mais bem documentados da história faraônica do Egito, o Reino Novo (1552-1069 a.C. segundo a cronologia curta).

1) A abundante documentação funerária privada – que inclui os textos e decorações das próprias tumbas mais complexas, cujo estabelecimento era possível unicamente para os socialmente privilegiados, mas também numerosíssimas estelas funerárias depositadas como ex-votos em templos, algumas das quais encomendadas por estratos populares da população – comprova que o primeiro nível (que era também o mais difundido socialmente) para a inserção de cada indivíduo numa identidade coletiva passava pela cidade (*niut*), termo que, em egípcio, também designa uma região ou distrito; dependia, mais exatamente, de um vínculo estreito com o deus local. (Goelet, 1999) A importância da cidade e, em cada uma, do seu templo principal como referências identitárias básicas de tipo local, parece ter sido um dos fatores que levaram à multiplicação deliberada de cidades centradas em templos quando da colonização sistemática de uma parte da Núbia nilótica pelos egípcios no Reino Novo. (Kemp, 1978) Esta superioridade da cidade com seu deus sobre outras formas de identificação local (como por exemplo a *u(a)hyt*, aldeia ou povoado com conotação também de parentesco num sentido lato), é digna de nota num Estado territorial como o egípcio, que não nasceu da congregação de cidades-Estado previamente existentes e no qual a urbanização se completou já sob a égide da monarquia unificada. (Warburton, 2001: 114-119)

2) Num setor bem menos extenso da documentação funerária privada – em especial inscrições funerárias de membros do exército permanente egípcio – mas principalmente na documentação oficial (inscrições régias) e na literatura originada no setor dos escribas profissionais, a construção identitária como “egípcio” – de fato, existiam designações para o próprio país, mas os egípcios chamavam a si mesmos *remetjet*, “seres humanos”, embora a transformação semântica desse termo ao longo do período mostre que a idéia de serem eles a única humanidade cabal estava se enfraquecendo – passava por uma noção que podemos duvidar se estendesse a fração da população muito significativa numericamente. No contexto do mito do rei divino, descendente em linha direta do demiurgo criador e portanto proprietário do cosmo, intermediário entre a humanidade e os deuses, e responsável pela boa ordem do mundo, existia a idéia de ser o Egito agrícola, a “terra negra” do Vale e do Delta, o núcleo do cosmo organizado, cujo ordenamento fora entregue ao faraó quando o deus solar se afastou da humanidade e passou a navegar no céu em sua barca. Em texto cuja data é incerta mas se refere a acontecimentos do século XI a.C., atribui-se ao príncipe da cidade fenícia altamente egipcianizada de Biblos a afirmação seguinte: “Sem dúvida, Amon fundou todas as terras; mas cuidou delas depois de ter fundado a terra do Egito, de onde vens. Na verdade, dela saíram a eficiência e o ensinamento, para atingirem o lugar onde estou. (*Relatório de Unamon*, 2,19-2,22).” (Cardoso, 2000: 106-35)

Vê-se que, no final do período aqui considerado, podia-se encarar o Egito não mais como o único núcleo organizado do mundo, cercado pelas forças caóticas do deserto e dos países estrangeiros, mas sim como centro primordialmente estruturado pelos deuses do qual o saber e a organização podia aos poucos estender-se aos estrangeiros que estivessem sob sua órbita de influência. De qualquer modo, era o próprio Egito a sede da monarquia faraônica e, já por tal razão, considerava-se superior às outras regiões, mesmo as que não lhe fossem rebeldes.

Num conto da primeira metade do IIº milênio a.C., um encômio do rei inserido na narrativa afirma que a alegria causada nas pessoas pelo monarca egípcio supera aquela provocada pelo deus local (Conto de Sanehet, B, 66-67), o que, aliás, confirma o caráter, primordial na criação da identidade coletiva, reconhecido à ligação com tal deus local. O rei, no Reino Novo, tratou de superpor o seu culto em vida ao culto divino habitual, multiplicando suas

estátuas cultuais, associando seu próprio culto, em certos contextos, ao dos deuses dinásticos, buscando assim inserir-se no sistema primordial que provia identidade coletiva aos egípcios, como se viu acima. Isto funcionou bem melhor, em certos reinados prestigiosos (Amenhotep III, Ramsés II), do que a tentativa muito mais radical de Akhenaton. Outra novidade do Reino Novo foi um gênero literário desconhecido anteriormente, o elogio da cidade real (“a Residência” para os egípcios), apresentando-a como microcosmo e elemento ordenador do mundo por meio de uma sacralização do espaço na cidade e a partir da cidade. Nesses textos, a tentativa de criar uma identidade coletiva enfatiza uma elite urbana que o rei cumula de favores e cujas petições atende; mas também se afirma que, nas condições ideais da cidade real ou Residência, o pequeno é como o grande, isto é, também ele é favorecido. (Cardoso, 1994: 121-159; Goelet, 1999)

3) No que diz respeito à relação com os estrangeiros como fator de construção de uma identidade coletiva egípcia mediante a alteridade, a situação é complexa. Como em todas as fases precedentes da história faraônica, no Reino Novo o faraó é representado iconograficamente, às vezes também em textos, massacrando os seus inimigos. Isto, que anteriormente assumia um caráter genérico, no período em exame passou a referir-se a cenas de combate com contrinantes históricos específicos (hititas, líbios, povos do mar). Ao mesmo tempo, em relação ao país africano de Punt, que por razões logísticas e devido à grande distância não poderia ser invadido pelos egípcios, nem ameaçar o próprio Egito, bem como quanto à cidade asiática de Biblos, muito egipcianizada, as representações egípcias eram altamente favoráveis: tratava-se de vergéis pertencentes a Amon e associados à deusa Hâthor, nos quais o deus de Tebas, na época a divindade suprema dos egípcios, fazia crescer respectivamente o incenso para o culto e a madeira para sua barca fluvial sagrada. A idéia geral era, porém, a seguinte: o estrangeiro rebelde identificava-se como um agente do caos, que o rei do Egito deve reprimir; o estrangeiro que se submetia e pagava tributo, entretanto, poderia contar com o beneplácito do faraó e dos deuses egípcios (que garantiam suas formas específicas de vida e abastecimento tanto quanto as dos naturais do Egito). No Reino Novo, em função do império núbio e asiático constituído pelo Egito, o contato dos egípcios com os povos da Síria-Palestina e de Kush (Núbia) aumentou consideravelmente. Nos textos oficiais, ficticiamente, aparecem estrangeiros –

incluindo o rei hitita, monarca importante de uma parte do Oriente Próximo que nunca esteve sob domínio egípcio – que, em suas falas, reconhecem que seus países dependem do faraó. Surge também a noção de uma vida após a morte à maneira egípcia estendida aos estrangeiros assimilados; entenda-se: aos estrangeiros pacíficos residentes em seus próprios países, nas áreas de influência egípcia, já que àqueles integrados à própria sociedade egípcia o acesso à religião funerária, caso tivessem os recursos necessários, era tão natural quanto para os egípcios natos.

Assim, a oposição egípcio/estrangeiro passa ela também, nos escritos e imagens oficiais (que são praticamente os únicos disponíveis para este tema) pelo mito da realeza divina do faraó egípcio, teoricamente estendida a todo o universo: o “bom” estrangeiro é o que se submete, ou o que se integra à sociedade egípcia, na qual é tratado como se egípcio fosse.

Não estão ausentes, porém, afirmativas que parecem remeter mais diretamente a uma construção da identidade egípcia por alteridade. Assim, por exemplo, em texto do faraó Kamés em Karnak (meados do século XVI a.C.), em função da guerra empreendida para a expulsão dos hicsos, numa fala fictícia do rei egípcio ao seu contrincante asiático, Apepi, aquele anuncia ações contra os estrangeiros mas também contra os egípcios que os apoiavam.

Os asiáticos pacificamente instalados no Egito – príncipes estrangeiros criados no palácio real (enviados depois de volta para suceder aos seus pais, ou integrados à sociedade egípcia, às vezes no exercício de altos cargos), soldados, comerciantes – tendiam a ser absorvidos sem qualquer dificuldade na sociedade local, cada um de acordo com o *status* variável que fosse o seu, e não recebiam tratamento diferenciado. A iconografia por vezes se interessava em representar o pitoresco de sua aparência e de seus hábitos, mas não há qualquer indicação de uma discriminação ligada ao nascimento estrangeiro ou à cor da pele. Nas dinastias XIX e XX tornou-se comum que inimigos vencidos fossem instalados em massa no Delta como soldados que eram nominalmente escravos do Estado, recebendo terras de cultivo: também estes, passadas algumas gerações, tornavam-se não somente livres como também indistinguíveis dos elementos populares nativos do país. A prova de que o estrangeiro rebelde, mas não aquele integrado à sociedade egípcia ou tributário em sua própria terra, é que tinha uma representação negativa, nós a vemos no fato de que os Nove Arcos, que

resumiam os adversários que o rei devia massacrar, incluísssem estrangeiros majoritariamente mas, também, egípcios recalcitrantes. (Valbelle, 1990)

O caráter construído das imagens e dos textos oficiais emitidos para o público interno, no que dizia respeito à relação entre egípcios e estrangeiros, comprova-se pela presença de um outro discurso radicalmente diferente, o da diplomacia, que conhecemos pelas assim chamadas “cartas de Amarna”, de meados do século XIV a.C. Na correspondência com os outros grandes monarcas do Oriente Próximo, o faraó entra com eles numa relação de dom e contradom. Em lugar de aparecer, neste contexto, como proprietário do universo, o rei do Egito figura como um chefe de família (identificada com o seu reino, incluindo as regiões estrangeiras integrantes do império egípcio) que se relaciona com seus “irmãos” (sempre bilateralmente, dois a dois), chefes por sua vez de suas respectivas famílias (isto é, de seus reinos e impérios). (Moran, 1992)

Caso o critério para discutir a etnicidade egípcia seja o mais corrente hoje em dia, isto é, mediante uma atenção especial aos processos identitários coletivos, constatar-se-ia uma situação muito distante do que hoje em dia se entende por nação. O resultado poderia ser outro se se privilegiasse uma definição adscritiva atenta aos aspectos mais materiais da questão.

### **Conclusão**

No movimento até certo ponto pendular das preferências, estamos aos poucos saindo de uma fase em que existiu uma clara opção por privilegiar o ângulo mental e simbólico, em detrimento do material. Isto se refletiu também, como vimos ao repassar algumas das posturas das últimas décadas, nos estudos da etnicidade e da nação. Ao estudar recentemente um aspecto da etnicidade na Grécia clássica, manifestei-me com algum detalhe sobre o que, em tal preferência um tanto estreita pelo simbólico, pode causar lacunas e insuficiências na análise dos temas abordados nesta palestra. (Cardoso, 2001)

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARMSTRONG, J. A. *Nations before nationalism*. Chapell Hill: The University of North Carolina Press, 1982.
- BARTH, Fredrik. "Grupos étnicos e suas fronteiras". In: Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart. *Teorias da etnicidade seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. Trad. Elcio Fernandes, São Paulo: Editora UNESP, 1998, pp. 185-227.
- BOURDIEU, Pierre. "L'identité et la représentation". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. 35: 63-72, 1980.
- CARDOSO, Ciro Flamarión. *Sete olhares sobre a Antiguidade*. Brasília: EdUnb, 1994.
- CARDOSO, Ciro Flamarión. "Tinham os antigos uma literatura?" *Phoînix*. 5: 99-121, 1999.
- CARDOSO, Ciro Flamarión. "O relatório de Unamón". *Phoînix*. 6: 10-135, 2000.
- CARDOSO, Ciro Flamarión. "La etnicidad griega: una visión desde Jenofonte". In: Julián Gallego (org.). *Prácticas religiosas, regímenes discursivos y el poder político en el mundo grecorromano*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2001, pp. 127-150.
- CHAMPION, Timothy. "Power, politics and status". In: Miranda Green (org.). *The Celtic world*. London-New York: Routledge, 1996, pp. 85-94.
- CUCHE, Denys. *La notion de culture dans les sciences sociales*. Paris: La Découverte, 1996.
- DESHAYES, Jean. *Les civilisations de l'Orient ancien*. Paris: Arthaud, 1969.
- FANTHAM, Elaine. *Roman literary culture*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1996.
- GALLISSOT, René. "Sous l'identité, le procès d'identification". *L'Homme et la Société*. 83: 12-27, 1987.
- GEERTZ, Clifford. *Old societies, new states*. New York: The Free Press, 1963.
- GOELET, Ogden. "Town and country in ancient Egypt". In: Michael Hudson e Baruch A. Levine (orgs.). *Urbanization and land ownership in the ancient Near East*. Cambridge (Mass.): Harvard, 1999, pp. 34-41.
- HEDEAGER, Lotte. "Kingdoms, ethnicity and material culture: Denmark in a European perspective". In: Martin Carver (org.). *The age of Sutton Hoo*. Woodbridge: The Boydell Press, 1992, pp. 279-300.
- HIMMELFARB, Gertrude. *On looking into the abyss: Untimely thoughts on culture and society*. New York: Random House, 1994.
- HOBSBAWM, Eric. *Nations et nationalismes depuis 1980*. Paris: Gallimard, 1992.

- KEMP, Barry. "Imperialism and empire in New Kingdom Egypt". In: P. D. A. Garnsey e C. R. Whittaker (orgs.). *Imperialism in the ancient world*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, pp. 7-57.
- MENDES, Norma Musco. "Feriae Romani: discurso imperial romano". *Phoinix*. 6: 282-294, 2000.
- MONTAGU, Ashley. "The concept of race". In: David E. Hunter e Phillip Whitten (orgs.). *Anthropology: Contemporary perspectives*. Boston: Little, Brown and Company, 1979, pp. 69-81.
- MORAN, William L. *The Amarna letters*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1992.
- RENFREW, Colin. *Archaeology and language*. London: Jonathan Cape, 1987.
- SMITH, Anthony D. *The ethnic origins of nations*. Oxford-Cambridge (Mass.): BLACWELL, 1096.
- VALBELLE, Dominique. *Les neuf arcs: L'Égyptien et les étrangers de la préhistoire à la conquête d'Alexandre*. Paris: Armand Colin, 1990.
- VILAR, Pierre. *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*. Trad. M. Dolors Folch. Barcelona: Crítica, 1980.
- WARBURTON, David. *Egypt and the Near East: Politics in the Bronze Age*. Neuchâtel-Paris: Recherches et Publications, 2001.

\* \* \*

**Abstract:**

*The text reviews theories pertaining to notions such as 'nation', 'ethnos' and 'identity construction processes', in order to evaluate how possible and in what form could be their employ in Ancient History. Processes of identity construction are focused with special care, stressing those linked to the concept of 'ethnic frontier' as proposed by Fredrik Barth. Pharaonic Egypt during the New Kingdom (XVIth-XIth centuries BC), a well documented period, is then chosen as an example, in order to apply to its analysis some of the concepts previously debated.*

**Key-words:** Nation; Ethnos; Identity construction processes; Ancient History; Egyptology.

## A PRINCESA-RAINHA: FEDRA, DE CRETA

Cleonice Furtado de Mendonça van Raij<sup>1</sup>

### **Resumo:**

*Um estudo do léxico da Fedra de Sêneca revela a heroína em permanente desequilíbrio provocado pela maldição de Vênus, que, por uma razão de caráter hereditário, desperta na princesa-rainha um amor incestuoso e culpado por Hipólito, que dedica toda sua vida à solidão das selvas, à caça e, em especial, ao culto de Diana. Ao longo de toda a peça, dominada por uma paixão desmedida, Fedra rejeita a realeza de seu espaço, o espaço que a sociedade clássica lhe reservara e que lhe dá significação e dignidade, e só reconhece a realeza do amor. Apesar de toda sua ousadia, tentativa e vontade, seu espaço passa a ser o nada, uma vez que sua vontade não se realiza.*

**Palavras-chave:** *Fedra; paixão; Sêneca.*

\* \* \*

Fedra, de Creta, a princesa-rainha, está ligada ao mundo dos deuses graças à sua ascendência: Júpiter é seu avô paterno; o Sol, seu avô materno; e Minos, seu pai e rei de Creta, embora humano, se tornou, após a morte, um dos juízes dos Infernos.

Um estudo do léxico da peça senequiana revela a heroína como uma mulher trágica, que, dominada por uma paixão desmedida, demonstra sentir o peso da realeza, o que a leva a deixar de lado sua alívez de rainha, rejeitar os domínios do palácio e, não medindo consequências, lançar-se às selvas, onde está a pessoa amada.

“*O magna uasti Creta dominatrix freti*” (Sen. *Phae*, 85)<sup>2</sup>, exclama a princesa-rainha no início da peça.

A palavra *Creta* é significativa, uma vez que abre, imediatamente, as portas do passado mitológico de Fedra, que traz em sua fala fatos que devem ser

---

<sup>1</sup> Professora da Pontifícia Universidade Católica de Campinas; Doutora em Letras (Letras Clássicas pela Universidade de São Paulo).

<sup>2</sup> Citações latinas extraídas do texto estabelecido por L. Herrmann e publicado pela Société d’Édition Les Belles Lettres, em 1974 (Sénèque, 1974). Traduções da responsabilidade da autora (Raij, 1992).

do conhecimento do leitor-espectador culto contemporâneo de Sêneca e que apresentam os seguintes componentes:

- a existência do Minotauro, fruto dos amores monstruosos de Pasífae, sua mãe, com um touro;
- a construção de um imenso labirinto por Dédalo, a fim de encerrar aquele monstro: metade homem, metade touro;
- a morte do Minotauro por obra de Teseu, com o auxílio de Ariadne, que se apaixonara por ele;
- o casamento de Teseu com Antíope, uma das famosas Amazonas;
- o nascimento de Hipólito;
- a união de Teseu com Fedra;
- a descida de Teseu aos Infernos, entre outros.

Ao dirigir-se, retoricamente, à ilha de Creta (v. 85-128), Fedra demonstra suas próprias características:

- prisioneira de um lar odioso;
- debilitada mental e fisicamente;
- condenada à dor e ao pranto;
- mulher solitária em razão do marido volúvel que vive distante;
- grande desejo de identificar-se a Hipólito;
- vítima de um amor fatal, que ela atribui à maldição hereditária: Vênus castiga toda a descendência de Febo.

Desprezada diante do enlouquecido amor que nutre pelo jovem enteado, a princesa-rainha, sem determinação para resistir ao profundo sofrimento, já não consegue modular suas forças, o que se revela na sua fragilidade de caráter e na sua conduta ora agressiva, ora omissa.

A palavra escapa-lhe ao controle e é seu corpo quem fala: as forças a abandonaram para dar lugar à palidez, lágrimas, tremores, febre, cabeleira disforme, roupas em desalinho, denunciando a ansiedade, o medo, a aflição, o dilaceramento em situação limite.

Sêneca descreve o delírio amoroso como uma doença. Fontes (1991: 254-155), estudando o poema de Safo, levanta a hipótese de que a descrição do sujeito amoroso, feita pela poetisa de Metilene, foi o ponto de partida, na

Antigüidade, para a criação de um *topos literário*, no qual o corpo é visto como um signo que expressa os sintomas da paixão.

A paixão doentia que destrói Fedra torna-se pública, uma vez que esta ostenta brutalmente, aos olhos de todos, um corpo tomado de emoção, abandono e desordem. Essa cena de desolação é apresentada pela Ama: “A própria (rainha), recostada em seu leito dourado, em sua loucura recusa as vestes habituais”<sup>3</sup> (*Phae.* vv. 385-386).

Ao longo de toda a peça, o universo de Fedra apresenta-se estreitamente ligado ao de Teseu e ao de Hipólito: ao mesmo tempo que deseja este, procura acreditar na morte de Teseu, para que seja possível unir-se à pessoa amada.

Enlouquecida por Hipólito, a princesa-rainha não aceita a realidade e os limites de seu estatuto. Rejeita a realeza de seu espaço, configurando poder, riqueza e luxo; prisão, ansiedade e sujeição. Fedra nega, pois, o espaço que a sociedade clássica lhe reservara e que lhe dá significação e dignidade, e só reconhece a realeza do amor. Inutilmente, tenta trocá-lo por outro espaço – metonimicamente o espaço de Hipólito – que representa refúgio, alento, liberdade, oráculo.

Ao solicitar, insistente, a liberdade, Fedra configura o espaço de Hipólito e sustenta seu amor por ele: “Agrada-me segui-lo, quando ele percorre os cumes das nevosas colinas, quando calca com ágeis pés as ásperas pedras através dos bosques profundos e dos montes”<sup>4</sup> (*Phae.* vv. 233-235); “Removei, ó criadas, as vestes tecidas com púrpura e ouro, e que longe fique o vermelho do mûrice Tírio e os fios que os seres longínquos colhem das ramagens; que uma faixa estreita prenda, com folga, minhas vestes; e que o colo esteja livre de colar, nem prenda nas orelhas a nívea pérola, presente do mar Índico; e, soltos, os cabelos não tragam perfume assírio. Caídos assim livremente, espalhem-se meus cabelos pelo colo e por cima dos ombros, para que, agitados, em minhas rápidas corridas, sigam os ventos. Reservarei minha mão esquerda à aljava, que

---

<sup>3</sup> *Reclinis ipsa sedis auratae toro solitos / amictus mente non sana abnuit.*

<sup>4</sup> *Hunc in niuosi collis haerentem iugis / et aspera agili saxa calcantem pede / sequi per alta nemora, per montes placet.*

a direita arremesse a lança da Tessália [...], assim, percorrerei as florestas”<sup>5</sup> (*Phae.* vv. 387-397; 403).

No entanto, por mais que lute, Fedra não encontra uma saída. Seu esforço de libertação é vão e ela tem consciência disso, uma vez que o espaço do palácio, o *presente*, tem como inimigo cruel a força inesgotável do *passado*, força que susta qualquer possibilidade de estabelecimento de uma nova ordem, na qual tudo seria diferente, possível. Instaura-se, assim, o *não-espac*o, de onde fala a princesa-rainha. Trata-se do espaço da dilaceração: Fedra oscila entre o desejo que a tortura, entre o seu mundo fechado, acabado, inacessível, e o desejo de liberdade, de abertura, de encontrar-se com o Sol, conotando luz, vida.

Constantemente, a heroína projeta a ambigüidade de sua natureza: “De que me vale a razão? A paixão me vence e impera, e um deus poderoso domina todo meu espírito”<sup>6</sup> (*Phae.* vv.184-185); “Eu vos tenho como testemunhas, ó deuses celestes, de que isso que quero não o quero”<sup>7</sup> (*Phae.* v. 605).

Seu universo é continuamente ameaçado:

- pelo passado, ou seja, pela hereditariedade e pelos deuses: “Ó minha mãe, sinto pena de ti! Tomada de infame paixão, amaste ousadamente o chefe feroz de um gado selvagem [...]. Vênus que odeia a raça do sol inimigo, vinga-se em nós das cadeias de seu (amante) Marte e das suas próprias, sobrecarregando de abomináveis injúrias toda a descendência de Febo”<sup>8</sup> (*Phae.* vv. 115-127);
- por conflitos internos. Dividida entre amor e razão, Fedra, dilacerada, procura, em vão, compreender o percurso de sua crise amorosa: “Minha

<sup>5</sup> *Remouete, famulae, purpura atque auro intitas / uestes, procul sit muricis Tyrii rubor, / quae fila ramis ultimi Seres legunt: / breuis expeditos zona constringat sinus, / ceruix monili uacula, nec niueus lapis / deducat auris, Indici donum maris; / odore crinis sparsus Assyrio uacet. / Sic temere iactae colla perfundant comae / umerosque summos, cursibus motae citis / uentos sequantur. Laeua se pharetrae dabit, / hastile uibret dextra Thessalium manus / [...] talis in siluas ferar.*

<sup>6</sup> *Quid ratio possit? Vicit ac regnat furor/ potensque tota mente dominatur deus.*

<sup>7</sup> *Vos testor ominis, caelites, hoc quod uolo [me nolle].*

<sup>8</sup> *Genetrix, tui me miseret; infando malo correpta pecoris efferum saeui ducem audax amasti [...]. Stirpem perosa Solis inuisi Venus per nos catenas uindicat Martis sui suasque, probris omne Phoebeum genus onerat nefandis*

louca paixão obriga-me a seguir o pior caminho. Meu espírito se dirige conscientemente ao abismo e retorna em vão, buscando conselhos bons [...] De que me vale a razão? A paixão me vence e impera, e um deus poderoso domina todo o espírito”<sup>9</sup> (*Phae.* v. 178-186);

- pela violação da lei: “Considero o reino do amor, em mim, superior a tudo, e não temo nenhum regresso: jamais reviu os céus quem uma vez, descido aos infernos, penetrou a silenciosa morada numa noite eterna [...]. Talvez ele perdoe nosso amor” (*Phae.*, v. 218-225)<sup>10</sup>.

As palavras de Fedra trazem à tona três temporalidades: o *presente* de Teseu, que se encontra nos Infernos; o *passado* de Pasífae, que manteve relação amorosa com um touro; o *futuro*, que aponta para o desejo, ao apostar na possibilidade de Teseu ser complacente com sua paixão por Hipólito. Tais temporalidades servem de contraponto ao presente da heroína.

Depreende-se, desde a abertura do texto, a impossibilidade de os espaços de Fedra e de Hipólito se cruzarem, dadas as divergências ontológicas: na sua aversão por todas as mulheres, Hipólito, diante da confissão de Fedra, refugia-se nas selvas, confirmando, assim, ser a Natureza o espaço centralizador de suas atividades.

Seu desmedido prazer pela caça, sua extrema devoção a Diana, deusa agreste, protetora dos caçadores, são confundidos com uma desenfreada paixão pela castidade. Recusando-se a abandonar o espaço de Diana, a quem se consagrara inteiramente, Hipólito se isola, mostrando-se um ser antinatureza. Mas o mundo de Diana, segundo Vernant (1998, p. 11-37), não tem nada a ver com o projetado por Hipólito: a deusa das selvas não se fecha sobre si mesma, não se mostra indiferente ao curso da vida nem, tampouco, se isola em sua alteridade. Diana é a deusa das fronteiras, dos limites, a mediadora da passagem do selvagem para o culto, o civilizado, preservando suas fronteiras, mesmo quando atravessadas.

<sup>9</sup> *Furor cogit sequi peiora. Vadit animus in praeceps sciens remeatque frustra sana consilia appetens [...]. Quid ratio possit? Vicit ac regnat furor potensque tota mente dominatur deus.*

<sup>10</sup> *Amoris in me maximum regnum fero redditusque nullos metuo: non umquam amplius conuexa tetigit supra qui mersus semel adiit silentem nocte perpetua domum [...]. Veniam ille amori forsitan nostro dabit.*

Assim, o espaço de Hipólito é apenas aparentemente viril, simbolizado pela selva, ou seja, espaço da *abertura*, do *móvel*, do *exterior*, pleno de recursos, contatos, transições, do elemento *centrífugo*: espaço que se encontra na confluência do sagrado e do profano. Ainda que seja um espaço dominado pela ação e pareça abarcar o universo, é, na realidade, um verdadeiro fechamento, à proporção que se molda pelo egoísmo da pureza, pelo isolamento de seu próprio desejo, mostrando-se como um espaço pervertido, porque estéril: Hipólito não quer e não pode estabelecer comunidade humana.

Fedra asila-se no *palácio*, espaço que representa: a prisão, os laços familiares e os compromissos sociais que estreitam o mundo; sua realeza – peso simbólico que a distancia daquela vida simples e em contato com a natureza que tanto busca; seu estatuto de mulher, que a torna prisioneira, insatisfeita com a vida que leva e distante do mundo que anseia conhecer; um freio à realização do seu desejo.

A princesa-rainha dispõe apenas de palavras, não tem poder sobre as coisas. São as contradições que a dividem contra si mesma, as oposições no interior do seu *status* social e psicológico que levam Fedra a *rejeitar seu lugar* de mulher no paradigma clássico e a passar a falar de um *não-espac*o: o espaço da lei, da insatisfação, da desordem, da busca por um outro espaço: o móvel, a liberdade, o exterior.

Apesar de toda sua ousadia, tentativa e vontade, seu espaço continua sendo o *nada*, uma vez que sua vontade não se realiza.

Fica claro, pela leitura realizada, que a princesa-rainha, Fedra, de Creta, vive, desde a abertura da peça, num espaço-tempo de contradição: vinculada à luz, porque descendente do Sol, deseja Hipólito, o homem da sombra vegetal, das florestas.

Dilacerada por dois mundos completamente opostos, cujos valores se misturam, se cruzam, se confundem e interferem em sua vida, Fedra procura na morte não só uma saída para não sobreviver à ruína de seu amor e para salvaguardar o respeito a si mesma, pensando conquistar, simultaneamente, sua liberdade e inocência, como também a consagração triunfal de um encontro com Hipólito no além.

Aos olhos do leitor-espectador, tal união é, no entanto, impossível, dada a ordem de Teseu que condena Fedra a, mesmo depois de morta, viver longe de Hipólito e ser prisioneira de um universo monstruoso.

Pela morte, Fedra confirma seu *não-espaco*, ou seja, a princesa-rainha continua a não possuir um lugar definido no mundo. Como não recebe ritos de passagem para a outra vida, não tem seu espaço alterado. Começa sem lugar e é assim, sem lugar, que acaba: destinada a ser *sombra errante*, segundo crença religiosa dos antigos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- COFFEY, M. & MAYER, R. *Seneca: Phaedra*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- FONTES, J. B. *Eros, tecelão de mitos: a poesia de Safo de Lesbos*. São Paulo: Estação Liberdade, 1991.
- GRIMAL, P. *Phaedra*. Paris: PUF, 1965.
- RAIJ, C. F. de M. van. *Fedra de Sêneca. Discurso literário e perspectivas para um discurso filosófico*. Tese de doutorado. FFCLH, USP, 1992.
- SÉNÈQUE. *Tragédies*, tradução de Léon Herrmann. Paris: Les Belles Lettre, 1974, t. 1
- VERNANT, J. P. *Mito e pensamento entre os gregos*, trad. de H. Sarian. São Paulo: Difusão Européia do Livro, Editora Universidade de São Paulo, 1973.

\* \* \*

### **ABSTRACT:**

*A study of the lexicon of Seneca's Fedra reveals an heroine in permanent disequilibrium caused by the curse of Venus, who, for reason of hereditary character, awakens in the queen-princess an incestuous and Guilty love for Hippolytus, who dedicates all his life to the loneliness of the forest, to hunting and especially to the cult of Diana. Throughout the play, dominated by an immoderate passion, Fedra rejects the royalty of her space, the space that the classic society has reserved for her and that gives her significance and dignity, only recognizing the royalty of love. In spite of all her audacity, attempt and willingness, her space becomes nothing, because her will is not accomplished*

**KEY WORDS:** *Fedra; Passion; Seneca.*



## FRONTEIRAS ENTRE MULHERES E HOMENS NA “POLIS” DOS ATENIENSES: RELAÇÕES DE GÊNERO\*

Fábio de Souza Lessa<sup>1</sup>

### **Resumo:**

*Neste artigo objetivamos estudar as fronteiras construídas pela polis dos atenienses do Período Clássico que se encontram vinculadas aos grupos de esposas: fronteiras de gênero (feminino e masculino) e fronteiras constituídas através das relações de identidades e alteridades.*

**Palavras-chave:** *Esposas; Polis ateniense; Gênero; Identidade; Alteridade.*

\* \* \*

Propomos, neste artigo, estabelecer os processos e as formas de organização dos espaços sociais de atuação dos grupos de mulheres e homens no interior da *polis* dos atenienses no decorrer do Período Clássico (séculos V e IV a.C.). Pretendemos estudar as *fronteiras* entre os grupos de mulheres que são plurais e heterogêneos na *polis*, entre a dinâmica de construção e de desconstrução de alteridades e identidades e também entre as relações de gênero; isto é, a interação dos grupos de mulheres e de homens. Ao refutarmos a identificação das mulheres como um grupo homogêneo, uma categoria fixa definida por critérios biológicos, estaremos restituindo à elas a sua condição de *agentes históricos*. Dessa forma, buscaremos *mapear* os espaços de atuação das atenienses e *descobrir* de que forma elas participavam da constituição do *tecido social* ateniense.

Nada mais atual no mundo contemporâneo do que refletir sobre o processo de construção de fronteiras. Vivemos numa relação dialética entre as fronteiras de espaço, entre homogeneização e particularismos. Marc Augé identifica tal situação como um dos paradoxos do mundo contemporâneo, pois nos deparamos, nas sociedades atuais, com poderosos fatores de unificação ou de homogeneização como, por exemplo, as imagens e a informação que

---

<sup>1</sup> Professor Adjunto do Laboratório de História Antiga (LHIA) e do Programa de Pós Graduação em História Comparada (PPGHC) do Departamento de História da UFRJ.

circulam na velocidade da luz, e ao mesmo tempo assistimos ao impérios se deslocarem e às particularidades se afirmarem (Augé, 1998: 17). Todo esse processo oferece uma dinâmica à vida contemporânea que permite *encurtar* distâncias, aproximar o passado do presente e perceber as construções da diferença (Augé, 1997: 14).

Nos limitamos, neste trabalho, a estudar duas das fronteiras que estão vinculadas aos grupos femininos: as de gênero e as das relações de construção e de desconstrução de identidades e alteridades<sup>2</sup>.

A *polis* se constrói através de oposições complementares: cidade e campo; cidadão e não cidadão; livre e escravo; rico e pobre; civilizado e bárbaro; homem e mulher. A partir desta constatação, algumas questões surgiram: Como era processada a interação social nas *poleis*? Como os diversos grupos sociais participavam do *tecido social poliade*? Segundo nossa interpretação, a *polis* processava um tipo de integração que se dava a partir de relações de pluralidade-diversidade; isto significa afirmar que a sociedade *poliade* recorria a estratégias políticas de valorização da diversidade, favorecendo a formação de grupos com lugares hierarquizados, baseados em uma hierarquia jurídica, de prestígio e de honra e vergonha.

É neste contexto que inserimos as nossas questões acerca do feminino na Atenas Clássica. Partimos do princípio de que as mulheres correspondam a um dos *outros* na sistema *polis*. O processo de integração nas *poleis* pressupõe a pluralidade, o que significa dizer que no seu interior convivem hierarquicamente: homens e mulheres, cidadãos e não-cidadãos/estrangeiros, livres e escravos, ricos e pobres. É necessário também mencionarmos que, internamente, estes diversos grupos sociais são marcados pela heterogeneidade intergrupal. No caso específico das mulheres, buscaremos desconstruir a impressão comum da existência de uma homogeneidade entre elas (Nevett, 1997: 100). Podemos observar essa heterogeneidade feminina a partir, por exemplo, de algumas variáveis: condição social (“bem-nascidas” ou pobres), *status* social (livres ou escravas), função social (esposas ou prostitutas) e o estatuto legal (esposas de cidadãos, esposas de *metecos* ou concubinas). Desta forma as mulheres atenienses, parte da *koinonia*, conheciam o lugar que lhes era

<sup>2</sup> Para as discussões acerca das fronteiras de espaços físicos de atuação entre homens e mulheres atenineses, ver: Lessa, 2002: 124-133.

permitido atuar e se valeram dele para criar o *tecido social* ateniense e para assegurar a sua participação na *polis*.

Frente à diversidade dos grupos femininos – esposas legítimas “bem-nascidas” ou pobres, concubinas, *hetairai*, *pornai*, escravas, sacerdotisas – escolhemos estudar a participação das esposas “bem-nascidas”<sup>3</sup> atenienses na *polis*; não somente por ser acerca desse grupo social feminino que possuímos maior quantidade de referências fornecidas pela documentação textual e imagética, mas principalmente pelo fato de compartilharmos com a idéia de que era sobre o comportamento das esposas “bem-nascidas” que recaía um controle mais rígido por parte da *polis* dos atenienses. Um dos argumentos para tal controle é, com certeza, a necessidade de se assegurar a legitimidade da descendência no *oikos* e na *polis*.

Os gregos antigos reservaram às esposas “bem-nascidas” um conjunto de virtudes que as identificavam entre si e as diferenciavam dos demais tipos femininos. Entre algumas dessas virtudes mencionamos: o silêncio, a passividade, a reclusão, a inferioridade frente aos homens e a discrição (Aristóteles. *Política*. I, 1254b e 1260b; Platão. *Leis*. VI, 781b-c; Tucídides. II, 45).

A relação entre a construção de identidades e de alteridades é sempre dialética, pois “não existe afirmação identitária sem redefinição das relações de alteridade,...” até mesmo porque “é sempre com relação ao *outro* que se coloca a questão da identidade” (Augé, 1998: 19 e 28).

Dessa forma, identidade e diferenças estão numa estreita relação de dependência, isto porque, normalmente consideramos a diferença como um produto derivado da identidade (Silva, 2000: 74-75). Sendo sempre relacional e marcada pela diferença, seja social, cultural, material, de *status*, de gênero ou de

<sup>3</sup> A partir da análise da documentação textual, organizamos um modelo contendo as características mais freqüentes de uma esposa “bem-nascida” de acordo com os signos recorrentes. Com base neste modelo, podemos dizer que as mulheres administravam o *oikos* (as ocupações domésticas são de sua responsabilidade), se casam quando muito jovens, se dedicam à fiação e à tecelagem, possuem como função primordial a concepção de filhos (preferencialmente do sexo masculino), atuam no espaço interno (enquanto o homem, no externo), participam das *Thesmophórias* (festa em homenagem a Deméter) e das *Panathénéesias* (cerimônia religiosa em homenagem à deusa Athená), permanecem em silêncio, são débeis e frágeis, apresentam a cor da pele clara (um indício de vida longe do ambiente exterior ao *oikos*), são inferiores frente aos homens e apresentam uma atividade sexual contida (Lessa, 2001: 17).

etnia, a construção da identidade é tanto simbólica quanto social (Woodward, 2000: 9-10 – *grifo da autora*). Kathryn Woodward enumera alguns aspectos essenciais para pensarmos a questão da construção das identidades, vinculadas às percepções das alteridades:

1. A identidade é relacional, e a diferença (alteridade) é estabelecida por uma *marcação simbólica* relativamente a outras identidades;
2. A identidade está vinculada também a condições *sociais e materiais*;
3. O *social* e o *simbólico* referem-se a dois processos diferentes, mas cada um deles é necessário para a construção e a manutenção das identidades<sup>4</sup>;
4. Algumas diferenças são marcadas, mas nesse processo algumas diferenças podem ser obscurecidas;
5. As identidades não são unificadas (Woodward, 2000: 14 - *grifos da autora*).

Na comunidade *poliade*, as mulheres foram representadas como fechadas em um círculo formado por elas próprias, e o espelho pode ser interpretado como um signo desse *fechamento*, nos remetendo às relações de identidades e alteridades.

Comecemos por entender qual o significado do espelho – *esoptron* – para os helenos antigos. Objeto no mundo antigo grego essencialmente feminino, o espelho era vedado aos homens (Frontisi-Ducroux & Vernant, 1997: 55; Frontisi-Ducroux, 1998: 253). Partimos do princípio de que o espelho atuava para as esposas como um veículo de apreensão das similitudes e das diferenças, isto é, das identidades e das alteridades peculiares aos grupos femininos.

O espelho era ainda entendido, na Grécia antiga, como um operador simbólico para se pensar a relação entre os dois sexos (Frontisi-Ducroux & Vernant, 1997: 9). A estreita relação entre esse artefato e as mulheres pode ser observada na freqüência com a qual este signo aparece representado na imagética ateniense. Esta freqüência é que permite a F. Lissarrague afirmar que,

---

<sup>4</sup> “A marcação simbólica é o meio pelo qual damos sentido a práticas e a relações sociais, definindo, por exemplo, quem é excluído e quem é incluído. É por meio da diferenciação social que essas classificações da diferença são “vividas” nas relações sociais” (Woodward, 2000: 14).

na iconografia, o espelho se constitui em um signo exclusivamente feminino (Lissarrague, 1993: 247). Nas cenas pintadas na cerâmica ática, o espelho denota interioridade, intimidade, privacidade da vida feminina. Ele nos revela o gineceu, o espaço físico feminino por excelência na sociedade dos atenienses.

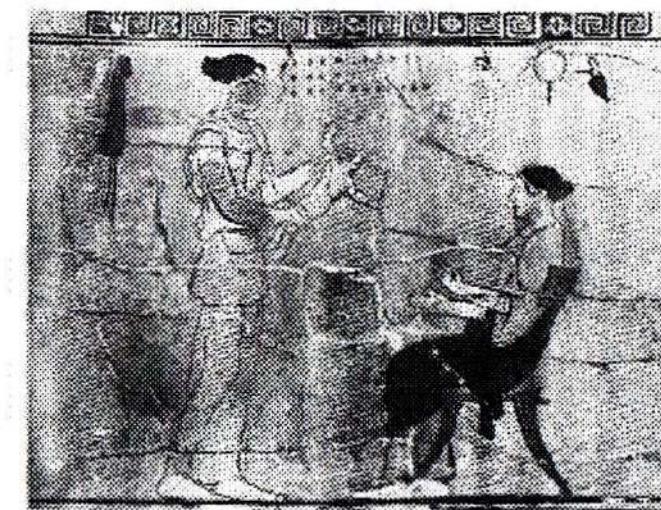
Mas o espelho não é um signo presente exclusivamente na imagética. Ele aparece, também, nos textos literários gregos. Contamos, a título de exemplo, com pelo menos duas referências. A primeira nos é fornecida pelo poeta lírico Anacreonte e revela a relação utilitária, quase física, entre o espelho e sua proprietária<sup>5</sup>. Já a segunda advém da poesia cômica de Aristófanes e reitera a associação entre o espelho e o universo feminino. Na comédia *Thesmophórias*, o espelho – *katoptron* - aparece vinculado ao personagem Ágaton, que possui características femininas (Aristófanes. *Thesmophórias*, v. 140); ficando dessa forma evidente a disforização feita por Aristófanes da associação do espelho como objeto de uso no universo masculino.

É justamente pela sua condição de se definir pelo fechamento, que o espelho é reservado ao uso feminino. Ele faz alusão à reclusão das esposas, já que o face-a-face com este objeto a reenvia à sua própria imagem. Logo, a mulher se fecha em si mesma (Frontisi-Ducroux & Vernant, 1997: 243). O espelho é, ainda, o amigo da mulher, o confidente que reflete a sua beleza, que a assiste em seu adorno e colabora nos preparativos da sedução (Frontisi-Ducroux, 1998: 254).

Dentre um conjunto de imagens, cujo espelho se faz presente, selecionamos uma na qual a representação desse objeto de uso feminino pode nos remeter a significados diversificados, mas não opositores. A imagem é de interior, ambientada no gineceu. Tal afirmação se torna possível devido à presença dos signos de privacidade, como mobília doméstica, parede e objetos de adorno feminino pendurados na parede. O espelho aparece claramente na imagem como um signo de privacidade associado à esfera da esposa legítima do cidadão ateniense “bem-nascido”.

---

<sup>5</sup> “Queria ser teu espelho – *ésoptron*, A fim de que tu me olhasses! – *blépes me*” (Anacreonte. *Odes*. XX)

**Figura 1**

**Localização:** West Berlin F 2443; **Temática:** Maternidade; **Proveniência:** Pikrodaphni – Ática; **Forma:** *Lekythos*; **Estilo:** Fundo Branco; **Pintor:** Achilles; **Data:** 460-450 a.C.;

**Indicação Bibliográfica:** Boardman, 1989: 135, fig. 261; Keuls, 1993: 141, fig. 123; Beazley ARV 995, 118; CVA. Deutschaland, Berlin, Antikenmusum (BAND 8), München (Band 62), 1991, Tafel 9 e 11.

Neste *lekythos*<sup>6</sup> pintado por Achilles entre 460-440 a.C., temos euforizada a principal virtude feminina: a procriação de filhos legítimos. Por estar representada em um vaso tipicamente usado para fins funerários, a imagem certamente faz referência ao cumprimento da virtude feminina da maternidade com êxito por parte da falecida esposa. Neste caso, esse *lekythos* representaria uma homenagem do próprio grupo doméstico à esposa e mãe já falecida<sup>7</sup>.

O espelho aparece na cena vinculado à privacidade e à esfera feminina. Neste caso em específico, das esposas legítimas e “bem-nascidas”<sup>8</sup>. O jogo de

<sup>6</sup> O *lekythos* era usado para óleo e ungüentos. O de fundo branco, como o que estamos analisando, era utilizado como vaso funerário, como uma oferenda para o morto.

<sup>7</sup> A temática deste *lekythos* certamente resultou de uma encomenda da própria família. Não nos esqueçamos de que as cenas pintadas nos vasos gregos eram comumente encomendadas aos artesãos. Como evidência desta afirmação, citamos as *Odes* de Anacreonte (Anacreonte, XVIII).

<sup>8</sup> Consideraremos como uma esposa “bem-nascida” na documentação imagética (tanto as imagens de interior quanto as de exterior) aquelas personagens femininas que apresentarem as seguintes características: serão sempre representadas vestidas; seu tipo

olhares das personagens representadas na imagem<sup>9</sup> demonstra a compenetração dispensada à ação da transferência do recém-nascido da ama para a esposa. A representação das personagens está em perfil, o que implica no fato de que a comunicação estabelecida na cena se restringe ao seu interior e o espectador deve se manter como observador.

Além do espelho, encontramos outros signos de privacidade presentes: um *oinochoe*<sup>10</sup>, um *sakkos* e um puxador sobra de um segundo *oinochoe*.

O espelho possui múltiplas ambigüidades: é um instrumento reservado às mulheres, signo que discrimina gênero e sexo, denunciando, inclusive, a parte feminina secretamente oculta em cada homem (Frontisi-Ducroux & Vernant, 1997: 66-67). Para os gregos, o espelho é, ainda, tanto um instrumento de uma duplicação quanto uma abertura para o invisível (Frontisi-Ducroux, 1995: 28). Esse objeto feminino joga também um papel marcante na separação, como na reunião de homens e de mulheres, e na definição dos papéis sociais de cada gênero (Frontisi-Ducroux & Vernant, 1997: 242-43 e 247). As mulheres se vêem através do espelho, enquanto os homens, através do olhar recíproco entre os *isoi*.

Ao se olhar no espelho a esposa ateniense, ao mesmo tempo que visualizava o *outro*, apreendia elementos que mantinham sua identidade: o

*de vestimenta predominante será o chiton e o himation de cores claras e normalmente plissados; estarão sempre descalças; usarão os cabelos freqüentemente presos atrás em forma de coque com fitas, grinaldas e diademas ou, ainda, poderão usá-los soltos com fitas amarradas no alto da cabeça; seus cabelos aparecerão sempre apresentados em tom escuro; poderão portar acessórios como brincos, pulseiras, cordões, e outros; poderão portar em suas mãos cestas de frutas, estojos, fusos e rocas, espelhos, etc...; suas peles serão sempre de cor clara; aparecerão com maior freqüência sentadas em uma cadeira de encosto elevado ou, também, em pé em um plano igual ou superior aos das demais personagens (Lessa, 2001: 43).*

<sup>9</sup> Na imagem temos três personagens: uma ama, uma criança e uma esposa. A ama, que veste um *peplos* - vestimenta tipicamente feminina, o *peplos* era preso nos dois ombros, servindo ao mesmo tempo de túnica e de manto - entrega um pequeno menino à esposa. O braço esquerdo da criança está esticado em direção à mãe. Ela usa amuletos diagonalmente cruzados pelo corpo. Estes amuletos tinham por finalidade proteger a criança contra as doenças e trazer bons fluídos. A esposa, ao lado direito, vestindo um *chiton* e um *himation*, estende suas mãos para recebê-la. Na imagética, o *chiton* e o *himation* se constituem nas vestimentas das esposas “bem-nascidas”. Ambos eram usados indiferentemente por homens e mulheres.

<sup>10</sup> O *oinochoe* era usado para apanhar o vinho de uma *krater* ou de um *stamnos* e despejar em um *kantharos* ou na taça dos convidados.

*status* de esposa legítima, a interioridade/intimidade da vida, a concepção de filhos legítimos, a administração do *oikos*, os grupos cultuais nos quais se integravam, a fiação, a tecelagem, os grupos de amizade dos quais participavam e o exercício das atividades domésticas do cotidiano, que podiam ser realizadas tanto no ambiente interno quanto no externo.

Podemos agora pensar nas fronteiras que são *forjadas* a partir das relações de gênero. Sabemos que a sociedade grega antiga construiu modelos idealizados de comportamento tanto para as esposas legítimas quanto para os cidadãos. Das esposas se esperava a submissão, a passividade, o silêncio, a reclusão, a discrição, a fragilidade, entre outras virtudes; enquanto dos cidadãos a coragem, a virilidade, a força, a palavra, o ser ativo, a atuação em público, etc. Defendemos que esses modelos resultaram de uma construção ideológica, sendo hegemônicos tanto na produção literária quanto na imagética, porém certamente conviviam com outras possibilidades de comportamentos masculinos e femininos.

Eurípides, conhecedor do universo cultural ateniense, nos fornece elementos para visualizarmos a dinâmica da construção do masculino e do feminino entre os atenienses. Na sua tragédia *Alceste*, encenada em 438 a.C., ele demonstra que os personagens Alceste, protagonista da tragédia, e Admeto, seu esposo, assumem alternadamente os gêneros masculino e feminino. Isto significa dizer, por exemplo, que Alceste, mesmo sendo uma mulher, assume o gênero masculino em situações específicas. O mesmo acontece com Admeto, rei de Feres, na Tessália.

A morte da personagem Alceste marcará a alternância de gênero tanto da própria protagonista quanto do personagem Admeto. Até o momento da decisão de morrer no lugar de marido, Alceste apresenta os atributos idealizados pela sociedade ateniense para o gênero feminino: fidelidade ao matrimônio e ao esposo, cuidado na administração do *oikos*, bom relacionamento com os escravos, fragilidade e comportamento de discrição. O mesmo acontece com Admeto. Antes da morte de Alceste, ele é visto socialmente como virtuoso, nobre, viril, cumpridor de suas funções de chefe da religião e atento à preservação da família.

Após a morte de Alceste observamos que os gêneros se alteram. Admeto absorve os atributos socialmente reservados ao feminino, como covardia, fragilidade e passividade. Já Alceste assume a condição de heroína da

tragédia e os atributos considerados masculinos, como coragem, força, sacrifício pela *polis* e a condição de ativo.

A relação entre Admeto e Alceste foi apenas um dos exemplos oferecidos pelos próprios atenienses para pensarmos as relações de gêneros e as questões de *fronteiras* na *polis*<sup>11</sup>. O gênero explicita uma das fronteiras constituídas pelos helenos para legitimar ou não a ação dos diferentes grupos sociais que formam o *tecido social políade*. Vimos, nesse caso, que as *fronteiras* de gênero são historicamente construídas.

Como conclusão devemos ressaltar que entender a diferença entre o masculino e o feminino como resultado da organização social da relação entre os sexos é proposta essencial da História de Gênero. Assim sendo, a categoria gênero está ligada à idéia da diferença e da sua articulação em contextos históricos específicos. Gênero, neste aspecto, adquire a conotação de uma organização social da diferença sexual, baseada nos saberes, nas instituições e práticas produzidas pelas culturas sobre as relações entre homens e mulheres. Certamente é se valendo desta concepção que Suely G. Costa destaca que “mulheres e homens, seres biologicamente diferentes, serão desiguais por muitas outras razões, além de suas diferenças sexuais” (Costa, 2001:114).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Documentação Textual

- ANACREONTE. *Odes*. Trad. Almeida Cousin. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1946.
- ARISTOPHANES. *The Lysistrata, The Thesmophoriazusae*. Trad. B. Bickley Rogers. London: Harvard University Press, 1996, vol III.
- ARISTOTLE. *Polítics*. Trad. H. Rackham. Cambridge: The Loeb Classical Library, 1990.
- EURIPIDES. *Alcestis*. Trad. David Kovacs. London: Harvard University Press, 1994.
- PLATO. *The Laws*. Trad. R.G. Bury. London: William Heinemann, 2 vols., 1984.

<sup>11</sup> Neste artigo, não tivemos por interesse levantar as possíveis hipóteses que explicariam o porquê do retorno de Alceste no final da peça.

THUCYDIDES. *History of The Peloponnesian War*. Trad. C.F. Smith. London: William Heinemann, vol. 1 (1991); vol. 2 (1998); vol. 3 (1992); vol. 4 (1976).

XENOPHON. *Oeconomicus*. Trad. O.J. Todd. London: Harvard University Press, 1992.

#### **Documentação Arqueológica**

BEAZLEY, J.D. *Attic Red-Figure Vases Painters*. Oxford: At the Clarendon Press, 1963.

BOARDMAN, J. *Athenian Red Figure Vases: The Classical Period*. London: Thames and Hudson, 1989.

CORPUS VASORUM ANIQUORUM. Deutschland, Berlin – Antikenmusun (BAND 8) Munchen, (BAND 62), 1991.

#### **Bibliografia Instrumental e Específica**

AUGÉ, M. *Por uma Antropologia dos Mundos Contemporâneos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

\_\_\_\_\_. *A Guerra dos Sonhos: Exercícios de Etnoficção*. Campinas: Papirus, 1998.

COSTA, S. G. “Saúde, Gênero e Representação Sociais”. In: PUPPIN, A.B. & MURANO, R.M. *Mulher, Gênero e Sociedade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/FAPERJ, 2001.

FRONTISI-DUCROUX, F. “Du Bout des Yeux”. IN: VEYNE, P., LISSARRAGUE, F. & FRONTISI-DUCROUX, F. *Les Mystères du Gynécée*. Paris: Gallimard, 1998.

\_\_\_\_\_. & VERNANT, J-P. *Dans l'Ceil du Miroir*. Paris: Editions Odile Jacob, 1997.

KEULS, E.C. *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens*. Califórnia: University of California Press, 1993.

LESSA, F.S. *Mulheres de Atenas: Mélissa do Gineceu à Ágora*. Rio de Janeiro: LHIA-IFCS, 2001.

\_\_\_\_\_. “Divisão sexual dos espaços e conexão das redes de amizade feminina entre os atenienses”. IN; *Phoénix*. Rio de Janeiro: Mauad, 2002, pp. 124-133.

LISSARRAGUE, F. "A Figuração das Mulheres". IN: DUBY, G. & PERROT, M.(org.). *História das Mulheres no Ocidente*. Trad. M.M.M. Silva. Porto: Afrontamento, v. I, 1993.

NEVETT, L.C. “Separation or Seclusion? Towards na Archaeological Approach to Investigating Women in the Greek Household in the Fifth to Third Centuries BC”. IN: PEARSON, M.P. & RICHARDS, C. *Architecture and Order: Approaches to Social Space*. London: Routledge, 1997.

- PANTEL, P.S. "Autour d'une Anthropologie des Sexes: A propos de la femme sans nom d'Ischomaque". IN: *Metis: Revue d'Anthropologie du Monde Grec Ancien*. Paris-Athènes, vol. IX-X, 1994-1995.
- SCOTT, J. "Prefácio a Gender and Politics of History". IN: *Cadernos Pagu: desacordos, desamores e diferenças*. Campinas: PAGU/UNICAMP, 1994, v. 3.
- SILVA, T.T. (org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- VERNANT, J-P. *Entre Mito & Política*. São Paulo: EDUSP, 2001.
- \_\_\_\_\_. *A Morte nos Olhos – Figurações do Outro na Grécia Antiga: Ártemis e Gorgó*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.
- WOODWARD, K. "Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual". In: SILVA, T.T. (org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

\* \* \*

**Résumé:**

*Cet article propose étudier les "frontières" construites pour la "polis" des Athéniens de la Période Classique qui sont liées aux groupes des épouses: frontières du genre (féminin et masculin) et frontières constituées à travers les rapports d'identités et d'altérités.*

**Mots-clé:** Épouses; Polis des Athéniens; Genre; Identités et Altérités.



# MÚSICA GREGA: MÚSICA GREGA? ORIGENS MESOPOTÂMICAS DA MÚSICA GREGA: EVIDÊNCIAS DA ETIMOLOGIA, DA ARQUEOLOGIA E DA TEORIA MUSICAL

Fábio Vergara Cerqueira<sup>1</sup>

## **Resumo:**

O presente artigo apresenta argumentos preliminares sobre a questão da origem da música grega, apontando para uma proveniência cultural mesopotâmica. Procura-se abordar o contraste entre, de um lado, o nível das representações, com a percepção “nativa” dos gregos antigos sobre a origem de sua música, e, de outro, o nível das evidências sobre o efetivo processo de transmissão de influências da cultura musical de origem mesopotâmica sobre a formação da cultura musical grega antiga. As evidências apontadas são de três origens: a) evidências arqueológicas (representações iconográficas e instrumentos antigos achados em contexto arqueológico); b) aspectos etimológicos (vocabulário musical geral); e c) aspectos musicológicos (teoria musical, denominação das cordas, afinação e denominação das tonalidades). A cultura grega, no entanto, estabelece critérios de etnicidade, atribuindo origem autóctone a alguns aspectos (como a *lyra* ou o modo dórico) e origem estrangeira a outros (como a *kithára* e o modo frígio).

**Palavras-chaves:** Grécia antiga; Música grega; Arqueologia; Musicologia; Etmologia.

\* \* \*

Desde os primórdios da Antiga Grécia, havia o interesse intelectual na identificação da origem da música praticada entre os gregos. A visão “nativa” que os próprios gregos produziram sobre a origem de sua música, cujo testemunho encontramos na iconografia e nos textos antigos, passa por um processo duplo, e por vezes ambíguo, de “nacionalização” e “estrangeirização” da origem de diferentes componentes da música. Assim, um conjunto de explicações, elaboradas desde a mitologia até a teoria musical, estabelecem a etnicidade grega de aspectos vistos como positivos, tais como a *lyra* e o modo dórico, ao passo que atribuem proveniência estrangeira a aspectos potencialmente geradores de perturbações, como o *aulos* e os modos frígio e

---

<sup>1</sup> Professor Adjunto de História Antiga da Universidade Federal de Pelotas. Doutor em Antropologia Social, com concentração em Arqueologia Clássica.

lídio. Em verdade, os argumentos variam muito de autor para autor. Enquanto Platão condenava o modo lídio e aceitava o frígio<sup>2</sup>, Aristóteles fazia o inverso<sup>3</sup>. Enquanto Píndaro<sup>4</sup> enaltecia a invenção do *aulos* pela deusa olímpica Atena, outros autores destacavam sua rejeição a esse instrumento e sua adoção ou invenção pelo sileno frígio Mársias, que foi execrado após sua derrota diante de Apolo, o deus citaredo.

Bem, a percepção grega da origem de vários componentes da cultura musical está prenhe de preconceitos etnocêntricos e de valores morais. Ao mesmo tempo, porém, guarda possivelmente a memória de um passado distante em que a maioria dos elementos da música grega atravessaram o Egeu provindos de diferentes lugares da Ásia Menor. A sua percepção de origem estrangeira limita-se predominantemente a suposições de origem na Trácia, Lídia e Frígia, com quem mantinham contatos mais imediatos.

No séc. IV, provavelmente, a visão predominante já havia sido sistematizada por Aristóxenes de Tarento, que é a fonte principal da famosa passagem de Estrabão:

*"Em razão de suas melodias, de seus ritmos e de seus instrumentos, pôde-se considerar a música como originária da Trácia e da Ásia Menor<sup>5</sup>. Mas essa paternidade aparece com evidência nos locais dedicados ao culto às Musas. A Piéria, o Olimpo, o Pimpla, o Leibethron são regiões e montanhas que pertenceram nos tempos antigos à Trácia antes de passarem aos Macedônios que os ocupam hoje em dia. O Hélicon foi consagrado às Musas pelos Trácios que se haviam estabelecido na Beócia e foram os mesmos que dedicaram às Ninfas Leibethriades a gruta que leva seu nome. Os precursores mitológicos da música antiga passam por ter sido os Trácios: Orfeu, Museu, Thamyras; o nome lendário de Eumolpos viria igualmente desse país. Quanto àqueles que quiseram consagrar a Dioniso a Ásia inteira até a Índia, eles também mostram*

<sup>2</sup> *República*, 399 a.

<sup>3</sup> *Política*, VIII, 1342 b.

<sup>4</sup> *Píticas XII*

<sup>5</sup> Posidônios se refere provavelmente a Aristóxenos, que ele parece seguir em todo esse parágrafo.

*passando da Trácia para a Ásia a grande parte dos eventos musicais.*" (X, 3, 17, 5-19)

O estudo etimológico da terminologia musical grega aponta que a maioria dos termos provêm da Lídia: *skolian* (designador do repertório poético-musical dos banquetes), *kithara*, *lyra*, *phorminx* (instrumentos musicais), *nete*, *mese* (designação de funções na escala), *elegos*, *iambos*, *dithyrambos* e peã (gêneros musicais). A etimologia sugere que a Lídia tenha sido, sobretudo durante o séc. VII, um foco de difusão de cultura musical. Precursors de várias práticas musicais freqüentavam a Lídia ou mantinham com ela contatos muito próximos: Terpandro de Lesbos, Alceu de Mitilene, Pythermos de Teos, entre outros tantos. Alcman nascera, inclusive, na colônia grega existente em Sardes, e muitos deles, em sua juventude, freqüentaram os banquete promovidos pela luxuriante aristocracia lídia.<sup>6</sup>

Nas últimas décadas, porém, a arqueo-organologia e o estudo de tabuinhas mesopotâmicas<sup>7</sup> abriram novos horizontes sobre a origem da música grega. Marcelle Duchesne-Guillemin, em seu artigo “*Sur l'origine asiatique de la cithare*”<sup>8</sup>, de 1935, foi a primeira a sugerir a hipótese de uma origem mesopotâmica da música grega, baseada em observações da semelhança organológica entre as harpas e cítaras sumérias de Ur, datadas do IV milênio a.C., e cordófonos presentes no espaço do mar Egeu, desde o III milênio a.C., quando encontramos as estatuetas cicládicas de harpistas.

A partir da década de 60, com a divulgação de tabuinhas mesopotâmicas sobre música, publicadas por A. D. Draffkorn-Kilmer, M.

<sup>6</sup> Lambin, 1992: 219-221.

<sup>7</sup> (1) U 3011 (*Proceedings of the American Philosophy Society*, 115, 1971, p. 1334), de Ur, “babilônico recente” (séc. IV-III) = Filadélfia, University Museum, Babylonian Collection (*Iraq* 46, 1984, p. 81-5), de Nippur, “babilônico antigo” o “médio” (séc. XVIII – XV), fragmento do léxico *Nabnitu* 32. (2) CBS 10996 (*Studies in Honor of B. Landesberger = Assyriology Studies* 16, 1965, p. 264-8 ), de Nippur, ca. 1500, fragmentos de uma lista numérica. (3) U 7/80 (*Iraq* 30, 1968, p. 229-33 + *Orientalia* 47, 1978, p. 99-104), de Ur, “babilônico antigo” (séc. XVIII). (4) VAT 10101 col. VIII 45-52 (= KAR nº 158: *Proceedings of the American Philosophy Society* 115, 1971, p. 137-9), de Assur, “médio-assírio” (séc. XIII-XII), recapitulação de um catálogo de diversos cantos. (5) BM 65217 + 66616 (*Iraq* 46, 1984, p. 72-8), de Sippar (?), “assírio recente” (séc. VIII), indicações musicais seguidas de hinos. (6) RS 15.30 + 15.49 + 17.387 (*Ugaritica* V, p. 463, nº h. 6; *Revue d'Assyriologie et archéologie orientale* 68, 1974, p. 69-82, de Ugarit, séc. XV, hino hurrita com notação musical.

<sup>8</sup> In: *Antiquités Classiques* 4, 1935, p. 117-24, pr. I-VIII.

Duchesne-Guillemin e David Wulstan, as suposições de uma origem dos instrumentos de corda gregos na Mesopotâmia foi reforçada pelas revelações acerca da teoria musical “babilônica”, como François Lasserre prefere identificá-la<sup>9</sup>.

A análise dos documentos musicais mesopotâmicos revela, segundo F. Lasserre, quatro aspectos que evidenciam a filiação da música grega em relação à mesopotâmica:

1) *Nome das cordas*: Gregos e mesopotâmicos, com um vocabulário musical distinto, utilizaram o mesmo sistema de denominação das cordas, do qual decorre, em ambos casos, a designação das funções na escala musical. Em ambas culturas, os instrumentos de corda têm um papel central na elaboração da teoria musical. Esse parentesco foi constatado pela primeira vez por M. Duchesne-Guillemin, em 1963: a seqüência dos nomes das cordas (e, por conseguinte, das notas na escala), apresenta entre os gregos a mesma inversão de sentido que foi estabelecida pelos instrumentistas e teóricos musicais babilônicos entre 1700 e 1500 a.C., ou quiçá anteriormente.

2) *Afinação da harpa e cordófonos afins*: Com o apoio de teóricos gregos e latinos, como Pseudo-Aristóteles (*Problemas* 25, 32, 44), Aristides Quintiliano (1,9), Alípio (p. 368-400) e Anônimo de Bellermann (l. 67), conseguimos interpretar o documento mesopotâmico referente à afinação dos instrumentos de cordas, e concluir que os gregos são tributários do método há muito usado na Babilônia antiga.

3) *Determinação de tonalidades ou modos*: As tabuinhas mesopotâmicas revelam que o sistema de modulação empregado em Atenas a partir da segunda metade do séc. V a.C., pelos músicos de vanguarda provenientes da porção oriental da Grécia (Timóteo de Mileto e Frínis, entre outros) – sistema considerado na época uma renovação por muitos contestada – já era praticado há mais de um milênio na cultura musical paleo-babilônica.

Fica provado, assim, que a teoria e a prática musical mesopotâmicas foram transmitidas à Grécia, através dos instrumentos e instrumentistas, do mesmo modo que vários outros aspectos da música (como a função dos intervalos nas modulações e transposições). Se os gregos antigos estabeleci-

<sup>9</sup> Lasserre, 1988: p. 74.

suas regiões limítrofes (Lídia, Frígia, Mísia e Trácia) como origem de onde foram importados vários aspectos de sua cultura musical, a arqueologia e a assiriologia comprovam que sua origem estava bem mais longe, às margens do Tigre e do Eufrates.

Tão-somente a arqueologia, porém, nos possibilitará descrever melhor a cronologia e as etapas desse longo processo de traslado de uma cultura musical de uma região (Mesopotâmia) a outra (Cíclades, Creta, Micenas, Fenícia, Frígia, Lídia, Trácia). As evidências arqueo-organológicas apresentam diferentes momentos desse processo de assimilação de técnicas musicais, adaptando-as a particularidades regionais, como ocorre no desenvolvimento do fabrico da *lyra* grega (a *chelys* de Hermes), com o aumento do número de cordas relatado nos textos antigos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AIGN, B. *Die Geschichte der Musikinstrumente des ägäischen Raumes bis um 700 vor Christus*. Frankfurt, 1963.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, M. "Découverte d'une gamme babylonienne", in: *Révue de Musicologie* 49, 1963, p. 3-17.
- KILMER, A. D. "The strings of musical instruments: their names, numbers and significance", in *Studies in honor of Benno Landsberger*, Chicago 1965, p. 261-8.
- LAMBIN, Gérard. La chanson grecque dans l'Antiquité. Paris: CNRS Éditions, 1992.
- LASSERRE, François. "Musica babilonese e musica greca", in GENTILI, B. & PRETAGOSTINI, R. *La musica in Grecia*. Roma / Bari: Laterza, 1988, p. 72-95.
- WEGNER, Max. *Das Musikleben der Griechen*. Berlim, 1949.
- \_\_\_\_\_. *Die Musikinstrumente des Alten Orients*. Münster, 1950.

\* \* \*

**Abstract:**

The present article goes on the Greek music origin, pointing a Mesopotamian root. It approaches the contrast between the cultural representations - with the "native" perception of the ancient Greeks about the origin of their music - and the evidences of the

effective process of transmission of mesopotamian music features in the formation of the Greek music. We point three kinds of evidence: a) archaeological evidences (iconographical representations and ancient musical instruments found in archaeological context); b) etymological aspects (general musical vocabulary); and c) musicological aspects (musical theory, denomination and tuning of the chords and denomination of the tonality). The Greek culture has its criteria of ethnicity, ascribing autochthonous origin to some aspects (like the *lýra* or the Doric mode) and foreign origin to other ones (like the *kithára* and the Frigian mode).

**Key-words:** Ancient Greece; Greek music; Archaeology; Musicology; Etymology.

# OS LIMITES DE AFRODITE NO *HIPÓLITO* DE EURÍPIDES

Fernando Brandão dos Santos<sup>1</sup>

## **Resumo:**

Afrodite, no prólogo do *Hipólito* de Eurípides, estabelece os seus limites. É uma deusa que se impõe tanto aos mortais quanto aos imortais. Na peça, Hipólito, o casto devoto de Ártemis, servirá como modelo exemplar, pagando com sua própria vida a negligência para com o devido culto a Afrodite. Através do jovem casto, Afrodite confronta-se com o mundo da castidade de Ártemis. Segundo Charles Segal, o reino de Ártemis é invadido pelo domínio absoluto de Afrodite no *Hipólito*.

**Palavras Chave:** Afrodite; Hipólito; Ártemis; Tragédia; Eurípides; Espetáculo.

\* \* \*

## **Introdução**

A tragédia grega *Hipólito* de Eurípides foi apresentada em Atenas no ano de 428 a. C. (Eurípides, 1964)<sup>2</sup>, obtendo o primeiro lugar no concurso dramático, numa das raras vitórias de Eurípides. (Lesky, 1976, p. 178) Entre ela, estão outras duas, *Medéia*, de 431 e *Os Heráclidas*, entre 430 e 427 (Romilly, 1982, pp. 186-7). Eurípides, na verdade, já havia apresentado uma versão anterior ao *Hippolytos Stephanophoros*: trata-se do *Hippolytos Kalyptomenos*, peça rejeitada pelo público ateniense porque, numa das cenas, Fedra, num gesto de súplica, lançava-se aos joelhos de Hipólito, rogando-lhe seu amor. Ao que tudo indica, *Phaedra* de Sêneca segue muito mais de perto essa primeira versão, da qual temos apenas parcos fragmentos (Snell, 1967, pp. 23-46)<sup>3</sup>. Assim, o *Hipólito* que nos restou e do qual iremos tratar aqui é uma reescrita de uma peça mais antiga, e como nos alerta Sir Arthur Pickard-Cambridge:

<sup>1</sup> Professor Assistente-Doutor do Depto. de Lingüística e do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Ciências e Letras, Campus de Araraquara, SP – UNESP. A apresentação deste trabalho foi financiada pela Fundação para o Desenvolvimento da UNESP (FUNDUNESP).

<sup>2</sup> Este é o texto usado para as traduções e citações da peça em questão, salvo indicado em contrário.

<sup>3</sup> Atente-se, porém, para a objeção de W. S. Barrett, editor do *Hippolytos* de Eurípides, ao afirmar que embora Sêneca adapte suas peças a partir dos originais áticos, tem o hábito de divergir bastante dos modelos com uma grande liberdade (Eurípides, 1964, p. 16).

*"No século V a. C. as únicas representações de peças antigas (com uma exceção a ser notada), eram apresentações de peças malsucedidas numa forma revisada – de comédias talvez mais freqüentemente que de tragédias - embora certamente Eurípides tivesse revisado e produzido novamente seu **Hipólito** e possivelmente outras peças. (Pickard-Cambridge, 1969, p. 99).*

Do texto de que dispomos, destaquemos que o prólogo de *Hipólito* apresenta primeiro um monólogo de Afrodite (vv. 1-56), seguido pela entrada em cena de um semicoro de caçadores que acompanha Hipólito, cantando um hino ritual a Ártemis (Eurípides, *Hippolytos*, vv. 57-72), reaparecendo no terceiro estásimo (Eurípides, *Hippolytos*, vv. 1102-1110; 1118-1130) na cena de desterro de Hipólito. O coro definitivo da peça é composto por mulheres casadas de Trezena (Eurípides, *Hippolytos*, v. 121 e seq.). A peça termina sob a intervenção de Ártemis, cuja manifestação em cena é antecedida por um estásimo (o quarto da peça), um hino a Cípris e a Eros (Eurípides, *Hippolytos*, vv. 1268-1282), numa espécie de cena especular em relação à aparição de Afrodite no prólogo.

Assim, o monólogo de Afrodite, pronunciado no prólogo da peça, merece toda a nossa atenção para que se compreendam os limites de Afrodite.

### **Algumas reflexões sobre os prólogos de Eurípides**

Variaram muito, de época para época, as opiniões dos estudiosos sobre a função do prólogo das tragédias, sobretudo dos prólogos compostos por Eurípides. A. M. Croiset, por exemplo, entre o final do século XIX e começo do século XX, mesmo notando que esse tipo de prólogo encontra-se já primeira peça de que dispomos e é típico de Eurípides, tece o seguinte comentário:

*"A estrutura de suas peças, sob a influência dos hábitos e das tendências que acabam de ser assinaladas, apresenta algumas particularidades a notar. Uma das principais é o emprego de prólogos narrativos, debitados a um personagem isolado antes do começo da ação. É a forma de exposição a mais rudimentar que se possa imaginar; não a encontramos nem em Sófocles, salvo nas *Traquíneas*, nem no próprio Ésquilo." (Croiset, 1900, p. 317).*

Para A. M. Croiset, esta apresentação de prólogos "narrativos" deve-se ao fato de que o poeta, nas partes em que a ação se desenvolve, trabalha mais

livremente com as lendas e complica com mais êxito as situações dramáticas. As explicações neles apresentadas seriam também necessárias para o esclarecimento dos episódios, não bem amarrados, e também para dar ao conjunto uma aparência de unidade. (Croiset, 1900, p. 318) Podemos inferir, pelo que se lê em Croiset, que Eurípides não dominaria muito bem a arte da poesia dramática. E essa ilação se confirma em sua afirmação mais categórica, quando ainda o estudioso está apresentando a dramaturgia de Eurípides:

*"Em suma, bem menos grandioso que Ésquilo, bem menos harmonioso que Sófocles, ele compensava, parcialmente, essa dupla inferioridade pela variedade de suas qualidades, sobretudo por sua liberdade de espírito, pela riqueza infinita de suas emoções, enfim, pela percepção delicada das fraquezas humanas."* (Croiset, 1900, p. 308)

A. M. Croiset tenta preservar Eurípides, ao ressaltar suas “qualidades” em relação à forma de apresentar em cena as fraquezas humanas e ao estabelecer uma comparação com a dramaturgia de Ésquilo e de Sófocles. Com isso, na verdade, parece-me estar seguindo de bem mais perto a cartilha de Aristóteles que, embora o acuse de “administrar mal as outras coisas”, no que se refere à passagem do infortúnio para a felicidade, reconhece nele o mais trágico dos poetas.<sup>4</sup>

Gilbert Murray, já seguindo uma outra linha de abordagem para o texto eurípideo, postula:

*"No começo de cada peça de Eurípides, havemos de encontrar algo que parece deliberadamente calculado para nos ofender e destruir nosso interesse: um prólogo. É uma longa fala com nenhuma ação propriamente dita; e não só nos conta a presente situação das personagens – o que é mais que monótono –, mas também o que acontecer com elas – o que nos parece prejudicar o resto da peça. E o crítico escoliasta moderno diz em seu íntimo: Eurípides não tinha nenhuma percepção do palco."* (Murray, 1955, p. 135)

O que Gilbert Murray faz é uma provocação, usando o ponto de vista mais comum sobre a arte dramática de Eurípides, que sustenta o ponto de vista, por exemplo, de Croiset. Esclarece em seguida, a necessidade de apresentar no

<sup>4</sup> Para a maior clareza, veja-se a passagem da *Poética* em questão (Aristotele, 1987, 1453a. 24-30).

prólogo o que hoje pode ser feito num programa impresso, a ser distribuído antes da apresentação. Assim, o prólogo apresentaria, ganhando tempo para uma ação tão concentrada como é a da tragédia grega, a linha do plano geral da peça, introduzindo as personagens, a situação dramática, mas sem detalhar ou mesmo antecipar *como* a intriga deveria se encaminhar ao longo dos episódios, já que, muitas vezes, o mito encenado era também de conhecimento do público. (Murray, 1955, p. 135-36)

G. M. Grube, estudando a obra de Eurípides, tece o seguinte comentário sobre os prólogos em geral:

*"Os gregos chamavam 'prólogos' aquela parte do drama que precede a primeira ode coral e o conjunto dessa parte; chamavam 'êxodo' tudo o que se segue à última ode coral. Traduzir isso como 'prólogo' e 'epílogo' é confuso, pois as palavras gregas não carregam nenhuma sugestão do que ambos, o começo ou o fim, não sejam partes integrantes do drama. Aumenta-se a confusão pelo fato de Eurípides regularmente começar suas peças com um monólogo, que, entre outras coisas, informa sobre os eventos passados e as circunstâncias presentes de que o espectador necessita para apreciar, no conjunto, a situação representada diante dele."*

(Grube, 1973, p. 63)

Essa idéia de Grube parece-nos a mais correta, se levarmos em conta a composição do espetáculo. Como se sabe, o teatro grego não tinha cortina, era representado a céu aberto. Como iniciar uma peça? Como situar todas as personagens dramáticas? Como situar o público que tem à sua frente uma *skené* pintada ou não? Como situar os espaços físico e emocional diante dos quais a peça inteira vai se desenrolar?

Parece-nos ser essa a função primeira dos prólogos de Eurípides, que, de maneira geral, vão seguir regularmente esse propósito. Eurípides jamais vai privar o público das informações básicas, do chão, por assim dizer, sobre o qual caminhará toda a ação dramática. Este é o caso do prólogo de *Hipólito* em que o “programa” da peça é estabelecido por Afrodite no início. Todo o desenvolvimento da peça está assim amarrado por esta fala de Afrodite.

### **O monólogo no prólogo: os limites de Afrodite**

Para maior clareza da discussão, apresento a tradução do monólogo pronunciado por Afrodite:

- Afrodite*
- Poderosa entre os mortais e não anônima,  
sou chamada deusa, Cípris, até no céu!*
- Dos que habitam o Ponto e os limites do  
Atlântico, e dos que enxergam a luz do sol,  
aos que veneram meus poderes, respeito.*
- Abato, porém, os que se inquietam contra mim.  
Pois é possível entre a raça dos deuses isso:  
honrados pelos homens, alegram-se.*
- Demonstrarei rápido a verdade dessas palavras.*
5.      *Pois, o filho de Teseu, rebento da Amazona,  
Hipólito, cria do casto Piteu<sup>5</sup>,*
- é o único dos cidadãos desta terra de Trezena  
a afirmar que eu sou a pior das divindades:  
recusa o leito e não toca em casamento;*
10.     *honra a irmã de Febo, Ártemis, filha de  
Zeus, a maior das divindades julgando-a,  
na selva verde convivendo sempre com a virgem,  
com ágeis cães caça feras do solo,  
caindo numa relação demasiada para um mortal.*
15.     *Não os invejo; o que me importa?  
Pelo que me negligenciou, punirei  
Hipólito hoje mesmo. Muitas coisas*
- há muito fiz avançar, não preciso de grande esforço.*
- Pois um dia, tendo-o visto chegar do palácio de Piteu*
20.     *ao espetáculo e aos ritos dos soberbos mistérios  
na terra de Pandião<sup>6</sup>, a nobre esposa do pai,*

---

<sup>5</sup> Piteu é o pai de Etra, mãe de Teseu. Teria criado o filho bastardo de Teseu com a Amazona, que em algumas versões do mito se chama Hipólita, em outras, Antíope.

*Fedra, foi tomada em seu coração  
de um terrível amor, por desígnios meus.  
E antes de voltar a esta terra de Trezena,  
30. na mesma rocha de Palas<sup>7</sup>, visível  
desta terra, ergueu um templo a Cípris,  
por amar um amor estrangeiro; no tempo restante,  
hão de nomear “a deusa dedicada sobre Hipólito”.  
Depois, Teseu deixa o solo de Cécrops<sup>8</sup>,  
35. fugindo da mancha de sangue dos Palantidas<sup>9</sup>,  
e com a esposa viaja para este solo,  
resignando-se a um exílio de um ano fora do país;  
neste momento, gemendo e atingida  
por um aguilhão de amor, a infeliz definha  
40. em silêncio, e nenhum dos servos conhece sua doença.  
Mas não é desta forma que este amor precisa ruir.  
Mostrarei a Teseu o fato, e ficará evidente.  
E o meu inimigo, o jovem,  
o pai matará com pragas que o Soberano  
45. Marinho Posídão garantiu a Teseu como honra:  
rogar ao deus até três vezes, nenhuma em vão.  
Ela é insigne, mas mesmo assim deve morrer,  
Fedra! Pois não dou valor ao mal dela*

<sup>6</sup> Rei mítico de Atenas, filho de Cécrops. A deusa refere-se aqui à celebração dos Mistérios de Elêusis.

<sup>7</sup> A rocha de Palas é a Acrópole em Atenas. Havia um templo dedicado a Afrodite na costa sudeste da Acrópole perto do qual estaria o túmulo de Hipólito, cf. vv. 32-33. (Cf. Barrett, 1964, p. 160-61).

<sup>8</sup> Rei mítico da Ática, região onde fica Atenas. Cécrops tinha uma natureza dupla: a parte superior do corpo era de homem, a parte inferior, de serpente, conforme representações em baixo relevo ainda existentes em Atenas.

<sup>9</sup> Os Palantidas, os cinqüenta filhos de Palante, descendente de Cécrops, eram primos de Teseu. Na disputa pelo poder em Atenas, foram mortos por Teseu, que, por sua vez, absolvido por um tribunal ateniense, impôs-se a si mesmo um exílio de um ano para a purificação pela morte dos primos, em Trezena, cenário desta peça. Cf. Barrett, 1964, p. 162-3.

a não ser o fornecer aos meus inimigos  
 50.       uma punição tal de forma a me dar bem.  
           Mas, eis que vejo o filho de Teseu  
           chegando, depois de deixar o afã da caça,  
           Hipólito! Devo ir-me embora deste lugar.  
           E com ele uma grande escolta de servos e seguidores  
 55.       grita, honrando a Ártemis, a deusa,  
           com hinos, pois ele não sabe que, já abertas as portas  
           de Hades, vê pela última vez esta luz. (Eur., *Hippolytos*,  
           vv. 1-56)

Seguindo uma tradição de análise das tragédias iniciadas por A. M Croiset, o prólogo de *Hipólito* (Eurípides, *Hippolytos*, vv. 1-120), do ponto de vista dramático não teria sido bem administrado pelo poeta (Croiset, 1900, pp. 308, 317-18, sobretudo), porque necessita de um semicoro que se desfaz, para que o coro propriamente dito se instale na orquestra no párodo. Destaque-se, então, que este prólogo compõe-se de três cenas: o monólogo de Afrodite, pronunciado pela própria deusa em cena, talvez sobre um *theologeion*<sup>10</sup>; Hipólito e seus seguidores em semicoro, cantando um interlúdio lírico (Eurípides, *Hippolytos*, vv. 57-72), seguido do recitativo de Hipólito (Eurípides, *Hippolytos*, vv. 73-87); e finalmente o diálogo entre Hipólito e um dos servidores (Eurípides, *Hippolytos*, vv. 88-120).

A presença do semicoro, seguido pela entrada do coro composto por mulheres casadas de Trezena que entoam o párodo e se instalaram na orquestra até o fim da peça, tem embaralhado os estudiosos da peça, como G. M. Grube. Para ele, por exemplo, o *Hipólito* ofereceria um paradoxo ao apresentar um herói masculino, com um coro principal feminino, muito mais conveniente à Fedra que ao jovem Hipólito, sobretudo nas cenas em que ela confessa seu amor pelo enteado, o que para Grube seria impossível na presença de um coro masculino, que, por sua vez, seria mais apropriado após a morte de Fedra, já que a partir daí é Hipólito quem necessitará de apoio; como isso resultaria num

---

<sup>10</sup> Para uma discussão mais detalhada sobre a aparição em cena de Cípris neste prólogo, vejam-se Eurípides, *Hippolytos*, 1964, p. 154; Navarre, 1895, p. 133; Taplin, 1978, p. 51-52.

desequilíbrio dramático, o uso do semicoro secundário se fazia necessário para compensar as falhas da reescrita do drama. (Grube, 1973, p. 102)

O mesmo contraste entre coro e protagonista verifica-se em *Alceste*, que tem um coro composto por velhos habitantes de Feres. G. M. Grube não leva em consideração a tensão dramática que se pode extrair dos contrastes e ambigüidades que tal procedimento pode gerar ao espetáculo a ser mostrado para o público. No *Hipólito*, a presença dos caçadores que acompanham o protagonista ilustra de maneira evidente a obsessão do jovem Hipólito pela descrição feita por Afrodite no prólogo (Eurípedes, *Hippolytus*, vv. 15-18; 54-56). Não se trata aqui, então, de empatia ou não com o herói central da peça. A presença do coro de mulheres casadas inclusive, além de provocar a simpatia pelo sofrimento de Fedra, marca mais acentuadamente o contraste com o herói, que, de certa forma, vai ficando cada vez mais só em seu sofrimento.

Dos elementos do espetáculo, vale a pena considerar em primeiro lugar o espaço cênico em que a ação vai se desenrolar. Afrodite, abrindo a peça segundo as convenções teatrais do século V a. C., aparece sobre o palácio de Teseu. Este palácio situa-se em Trezena. Diante dele vê-se uma estátua de Afrodite, colocada próxima à porta de entrada (cf. Eurípedes, *Hippolytos*, v. 101) e possivelmente uma outra estátua, ou como prefere W. S. Barrett, um altar dedicado a Ártemis, sem um local claramente definido no texto, em que o jovem deposita uma coroa (cf. Eurípedes, *Hippolytos*, vv. 73-87, e comentários, p. 157). Para a economia do drama, não há diferença se temos uma estátua ou um altar de Ártemis em cena. O importante aqui é reter que a presença de ambas as deusas, marcada cenicamente, também o será também dramaticamente. Ao longo da peça, essas duas deusas, cada uma por seu turno, apresentar-se-ão como forças antagônicas, cujos representantes no mundo dos mortais são Fedra e Hipólito. Estamos, então, em frente do palácio de Teseu em Trezena, diante de signos diferentes para referendar a ação dramática que toma corpo na seqüência dos episódios. Assim, no final da peça, a partir do verso 1330, temos uma aparição de Ártemis *ex machina*.

Se a peça nos apresenta o confronto de duas forças antagônicas, Afrodite aparece cenicamente apenas no monólogo do prólogo, expondo toda a exuberância do poder erótico a ela atribuído pela tradição mítica. O efeito de suas palavras, porém, vai ser desenvolvido ao longo da peça e lembrado pelas diversas personagens, ecoando insistente e sua presença intrínseca num

crescendo avassalador. Ártemis, por sua vez, é sempre lembrada através da figura de Hipólito como a deusa da caça e da castidade. O confronto que se vai ver em cena é uma pequena parte, por assim dizer, desse confronto universal de forças divinas opostas.

Fedra aparece, no monólogo de Afrodite, como um instrumento fundamental para a consecução de seus planos. E é através de sua paixão pelo enteado que a ação dramática, propriamente dita, há de se desenrolar diante dos olhos do público. A morte de Fedra também é inevitável para a realização total dos desígnios de Afrodite (Eurípedes, *Hippolytos*, vv. 113-120).

O monólogo de Afrodite é a mola propulsora de toda a composição do espetáculo. Sua fala é duplamente didática. Nos moldes estabelecidos por G. M. Grube, em primeiro lugar, oferece ao público as informações necessárias para a compreensão total da trama, isto é, antecipa propositalmente os acontecimentos, estabelecendo as bases sobre as quais a ação dramática vai se desenvolver, e para a economia do espetáculo teatral, situa o público quanto às personagens e mesmo quanto ao espaço cênico. Colocando-se num presente cujo futuro há de se cumprir rapidamente: (*deixo de mython tond' aletheian takha*, v. 9, *demonstrarei rápido a verdade dessas palavras; en teid' hemerai*, v. 22, *no dia de hoje* e o uso do particípio perfeito *aneoigmenas pylas, já abertas as portas*, no v. 56), sua voz é mais forte do que um oráculo vagamente anunciado, como temos, por exemplo, no *Filoctetes* de Sófocles.

Nesta intervenção do prólogo, Afrodite primeiro identifica-se evocando os limites de seu poder e seu nome, não é uma deusa anônima (Eurípedes, *Hippolytos*, vv. 1-5). Seu domínio inclui céu e terra, homens e deuses e seus limites atingem todos os pontos cardinais, de leste a oeste. Seu poder não conhece limites.

É interessante notar também que o nome que usa para seu auto designar seja Cípris (Eurípedes, *Hippolytos*, v. 2) e não Afrodite como se esperaria, invocando já o imaginário tradicional de seu nascimento e de seu culto. Com isso também, Afrodite liga seu nome à sua origem no mar, um dos elementos tradicionais em sua figuração. Charles Segal no estudo *The Tragedy of the Hippolytus: The Waters of Ocean and the Untouched Meadow*, em que demonstra, a partir dos elementos tradicionais de Afrodite, a invasão progressiva da deusa do sexo e do amor aos reinos da “pradaria intacta” de

Hipólito, ressalta o duplo aspecto da deusa, externo e interno, que repousa sobre ambigüidades inerentes a todo seu imaginário.

*“É o duplo aspecto de Afrodite, fundido simbolicamente no mar, que cria a plenitude da tragédia no Hipólito: de um lado, uma tragédia psicológica, o resultado da tentativa fútil de um homem reprimir uma parte básica de sua natureza, e, por outro lado, uma tragédia do desamparo humano diante do poder divino. Em outros termos, a tragédia justapõe o homem como parte da natureza, uma criatura entre criaturas, e o homem como um ser senciente com um desejo e uma vida interior. Afrodite, cuja realidade é tanto biológica como psicológica, reforça o elo dessas duas partes básicas da condição humana. (...) Seu poder é exercido ambos internamente e externamente; e em ambos aspectos ela é, como o mar, irresistível. Esses dois aspectos de Afrodite correspondem à natureza desdobrada de seu papel dramático. Ela aparece no prólogo como parte da realidade externa, um ator na tragédia, e assim ela é mencionada no êxodo. No entremeio, no entanto, ela é metade real, metade metafórica, mais uma força que uma pessoa. Desse modo, enquanto a ação move-se para a esfera puramente humana, sua realidade torna-se mais interna que externa.”*(Segal, 1986, p. 168-69)

E é justamente nessa condição humana, a qual Hipólito insistentemente recusa –, que Ártemis o abandonará moribundo sobre os braços de seu pai (cf. Eurípedes, *Hippolytos*, vv. 1436-39). Venerada por todos, deuses e homens, Afrodite acusa Hipólito de a considerar a pior das divindades (Eurípedes, *Hippolytos*, v. 9-14), o que não é pouco para um grego, compondo para o público a figura do jovem que em seguida deve ocupar a cena.

Afrodite destaca também que a atenção do jovem dirige-se a outra divindade, Ártemis, antagonista de Afrodite justamente por aquilo que a caracteriza, a castidade, já assinalada no epíteto de Piteu, o casto (*hagnou Pittheos*, Eurípedes, *Hippolytos*, v. 11), demonstrando sua estranheza pelo estreito convívio entre um mortal e uma divindade (Eurípedes, *Hippolytos*, vv. 15-19).<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Veja-se para essa questão o ensaio “Aspectos da pessoa na religião grega”, in: **Mito e pensamento entre os gregos**. (Vernant, 1990, pp. 419-437)

Embora Afrodite, no projeto de destruir o jovem, afirme que não inveje essa dedicação exclusiva de Hipólito à deusa da caça (Eurípedes, *Hippolytos*, v. 20), resolve castigar o jovem num único dia, marcando assim também o tempo em que a ação dramática deve transcorrer, como já observamos. Na verdade, sua decisão, dentro do macro espaço da peça, isto é, dentro do tempo que excede o dia de hoje, já está em curso (Eurípedes, *Hippolytos*, v. 24 e seq.).

O fim da primeira cena deste prólogo é marcada pelo anúncio da entrada de Hipólito. Afrodite interrompe seu pronunciamento, proferido numa métrica próxima à da prosódia comum ao ateniense, anunciando que “*E com ele uma grande escolta de servos e seguidores/ grita, honrando a Ártemis, a deusa,/com hinos (...)*” (Eurípedes, *Hippolytos*, vv. 54-56).<sup>12</sup> Mais uma ironia de Afrodite? A partir de sua saída de cena, as personagens humanas começam a experimentar os limites do poder de Cípris.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTOTELE. *Poetica*. Introduzione e note di Diego Lanza. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1987.
- CROISET, Alfred & Maurice. *Manuel d' Histoire de la Littérature Grecque à l' usage des Lycées et Collèges*. Paris: Fontemoing & Cie. Editeurs, 1900.
- EURÍPIDES. *Hippolytos*. Edited with Introduction and Commentary by W. S. Barrett. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- GRUBE, G. M. A. *The Drama of Euripides*. London: Methuen & Co., 1973.
- LESKY, Albin. *A tragédia grega*. 2<sup>a</sup> ed. Trad. de Alberto Guzik. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.
- MURRAY, Gilbert. *Euripides and his age*. 2nd. London/New York/Toronto: Oxford University Press, 1955.

<sup>12</sup> T. B. L. Webster aponta: “*The Hippolytos of 428 is more complicated. In the prologue Hippolytos leads on the subsidiary chorus of hunters and sings an aeolo-choriambic hymn to Artemis. This in dance time; he certainly sings the first three lines and probably sings the rest with them, but it is curious that there is no clear differentiation between leader and chorus.*” (1970, p. 147). No entanto, a prece a Ártemis só é feita por Hipólito. Isso poderia indicar sua liderança sobre os caçadores? Para uma discussão sobre os aspectos do canto, veja-se “O Canto na tragédia grega, Eurípedes, *Hipólito* vv. 58-71” (Santos, 2000, pp. 07-14.).

- NAVARRE, Octave. *Dionysos. Étude sur l' organisation matérielle du théâtre athénien.* Paris: Librairie C. Klincksieck, 1895.
- PICKARD-CAMBRIDGE, Sir Arthrur. *The Dramatic Festivals of Athens.* 2<sup>nd</sup>. Ed. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- ROMILLY, Jacqueline de. *La tragédie grecque.* 3<sup>eme</sup> Ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- SANTOS, Fernando B. dos. *O Canto na tragédia grega.* Eurípides *Hipólito* vv. 58-71. ALETRIA. Belo Horizonte, Centro de Estudos Literários da Faculdade de Letras da UFMG, Curso de Pós-graduação em Letras – Estudos Literários (FALE/UFMG), vol. 7, pp. 07-14, 2000.
- SEGAL, Charles. *Interpreting Greek Tragedy. Myth, Poetry, Text.* Ithaka/London: University Press, 1986.
- SNELL, Bruno. *Scenes from Greek Drama.* Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1967.
- TAPLIN, Oliver. *Greek Tragedy in Action.* London: Methuen & Co., 1978.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica.* 2<sup>a</sup> ed. Trad. de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- WEBSTER, T. B. L. *The Greek Chorus.* London: Methuen & Co., 1970.

\* \* \*

**Abstract:**

*Aphrodite, in Euripides' Hippolytus prologue, establishes her limits. She is a Goddess who imposes herself to the mortals as to immortals. In the play, Hippolytus, the chaste devotee of Artemis, will serve as an example, paying with his own life the negligence in the due worship to Aphrodite. Through the chaste young boy, Aphrodite confronts Artemis' chastity world. According to Charles Segal, the realm of Artemis is invaded by the absolute domination of Aphrodite in the Hippolytus.*

**Key-words:** Aphrodite; Hippolytus; Artemis; Tragedy; Eurípides; Performance.

# AS FRONTEIRAS DA FORMA: METAMORFOSES E LIMITES NA MITOLOGIA GREGA

## ÁRTEMIS E AFRODITE: AS SENHORAS DOS LIMITES

Flávia Regina Marquetti<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo discute a fronteira existente entre os domínios de Afrodite e de Ártemis; contíguos, eles possuem um ponto de interseção que une e separa dois momentos na vida do homem e, sobretudo, da mulher, a sexualidade.

**Palavras-chave:** Deusa Mãe; Fertilidade; Limite; Fronteira.

\* \* \*

### O Limite

Limite, “linha de demarcação, real ou imaginária que separa dois terrenos ou territórios contíguos; parte ou ponto extremo, extremo longínquo, confim; momento, data, época; ponto que não se deve ou não se pode ultrapassar; fronteira” (Ferreira, 1986). Todas as definições apresentadas para o termo limite são pertinentes quando as ligamos a Ártemis e a Afrodite, uma vez que os domínios de ambas são contíguos e o ponto de interseção ou a fronteira real e, ao mesmo tempo, imaginária que separa esses dois momentos na vida do homem e, sobretudo, da mulher corresponde a um ponto extremo e longínquo, marcado por um perigo e uma interdição, mas que deve ser atingido e que abriga a transgressão.

Esse limite pleno de contradições e de contraposições é a ruptura no estatuto de virgem e aceitação do estatuto de mulher/mãe, abismo e ponte que separa e une duas etapas distintas e complementares do ser feminino e, que, inevitavelmente, enreda o masculino e a sociedade como um todo.

Diáfano e permeável, como o hímen ou o véu que cobre a jovem ninfa, o limite entre Ártemis e Afrodite é tênue, ambas são senhoras de espaços onde a terra e a água se confundem. As ondas de Afrodite invadem as terras baixas e alagadiças de Ártemis, esses baixios, de contornos imprecisos e perigosos, que

---

<sup>1</sup> Bolsista FAPESP de Pós Doutoramento e Docente da Faculdade de Ciências e Letras - UNESP/ CAr.

tanto podem ser fonte de morte, como de vida, são os territórios pertencentes a ambas, ou seja, a sexualidade.

Ártemis e Afrodite compartilham traços que as ligam à fertilidade e a fecundidade do homem e da natureza, bem como à morte e à destruição. Se Afrodite é, reconhecidamente, a senhora do sexo, do desejo erótico, que incita e leva à cópula, Ártemis, em sua versão mais arcaica, está ligada às deusas da fertilidade do Oriente próximo, como *Ma*, uma deusa porca, reprodutora, polimástica<sup>2</sup> (Devereux, 1990: 195).

A dupla face de Ártemis é explicitada quando se volta a atenção para a estátua da deusa encontrada em Éfeso, cujo culto é mantido desde o século VII a.C., passando pelo período helenístico e romano. A imagem apresentada aos fiéis de Éfeso não é a da jovem caçadora, mas sim a de uma deusa semelhante às asiáticas, ligada à fecundidade e com afinidades cretenses. Essa face fecunda é atestada pelo grande número de seios/testículos<sup>3</sup> que a deusa traz no peito, bem como pelas cabeças de touro que revestem a parte inferior de suas vestes, e as abelhas que ladeiam sua coroa em forma de torre, assim como o corpo da deusa<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Os animais polimásticos são os que apresentam quatro pares de mamas ou mais, como a porca, e são ligados às deusas da fertilidade devido ao grande número de crias e de filhotes que dão durante o ano, segundo nos informa Devereux (1990: 195), sua ligação com as deusas e os ritos de fertilidade é que os tornam tabu nas religiões patriarcais, como a judaico-cristã e a mulçumana.

<sup>3</sup> Pesquisadores como Triomphe (1989: cap.V), Seiterli (1979: 3-16), Fleischer (Lmrc.: 762-3) entre outros, aventam mais de uma possibilidade para os elementos representados no peito da Ártemis de Éfeso. Dentre eles encontram-se: seios; testículos de touros sacrificados à deusa em seus ritos de mistério para a renovação da natureza, como relata Calímaco; bem como ovos de avestruz. Nas três hipóteses, o simbolismo da fecundidade permanece inalterado, pois os seios estão ligados ao aleitamento/nutrição; os testículos à pujança viril da reprodução e os ovos ao germe da vida.

<sup>4</sup> As abelhas presentes no corpo da Efésia estão voltadas para os seios/testículos plenos de mel. Estabelecendo um paralelo entre o leite, o esperma e o mel, observa-se que os três possuem um suco vital e estão acondicionados em “invólucros” de formas circulares, arredondadas – semelhantes a pequenos sacos cheios de seiva (testículos, seios, alvéolos de abelhas), eles possuem uma forma e um conteúdo concretos permutáveis na imaginação antiga, eminentemente dialética e dinâmica: o segredo da vida está na turgidez e na maturação do fruto; mas entre o avolumar da seiva e a maturação, a fecundação e o aleitamento, há um limite a transpor. O mel como o casamento, é preparado por uma virgem que se serve do aguilhão como Ártemis do arco (Triomphe, 1989: 320).

A Ártemis representada nessa estátua de Éfeso conjuga o lado negro – cor apresentada em seu rosto, mãos e pés – e que a associa ao ctônico, à terra, ao desconhecido e perigoso mundo dos mortos e das sombras; ao lado brilhante – o ouro que reveste seu corpo e adornos, é a fecundidade/fertilidade pela qual ela é responsável. Como a Deusa Mãe, Ártemis exige, em seus ritos de renovação da natureza, o sacrifício de seu consorte, o touro, cuja virilidade é ofertada para promover a fecundidade da deusa. A ligação de Ártemis com o touro verifica-se no epíteto *Tauropole*, empregado para ela. Da mesma forma que os sacrifícios de touros/bois feitos à tríade Leto/Ártemis/Apolo em Xanthos. Percebe-se que o domínio sobre o touro é também um privilégio da Senhora dos Leões, a imagem do touro é sugerida pela Ártemis-Lua, que é chamada *Díqueros, que tem dois cornos*, ou *Tauróquerus, de cornos de touro*. Os cornos taurinos são um elemento essencial da simbólica lunar e da dialética macho/fêmea que lhe é própria (Triomphe, 1989: 320), basta lembrar dos cornos de consagração, ou cornucópia da fortuna, vertendo alimentos e ouro. Aproximando Ártemis ainda mais da Deusa Mãe, verifica-se a presença de um sumo-sacerdote eunuco (o *Megabyze*) em Éfeso, responsável pelo direito de asilo e pela introdução dos fiéis junto à deusa. O caráter eunuco de seu sacerdote é estranho aos gregos e demonstra a ligação da deusa com o oriente, da mesma forma que Afrodite. Segundo Pseudo-Heráclito, citado por Triomphe (1989: 314), haveria um acordo tácito entre o *Megabyze* e a natureza feroz da deusa, sendo muito mais que um empréstimo às tradições asiáticas e babilônicas da castração, pode-se considerá-lo como um costume ou rito no qual as tradições dos dois continentes se reencontram numa simbiose greco-asiática. De qualquer forma, Ártemis assume tanto os contornos da *Potnia* terrível, como os da Mãe benéfica e fecunda<sup>5</sup>. Além disso, Ártemis é a deusa *courótrofa* e a que preside os partos, ela é a que *faz parir*, indicando sua ligação com as fontes do nascimento e crescimento dos rebentos e filhotes. A face de Ártemis, protetora dos partos, guarda ainda outro limite, não só o da passagem da jovem ninfa à

<sup>5</sup> Na Grécia um culto à Ártemis Sapo é bem difundido nas regiões lacustres ou pantanosas, como em Delos; segundo Pierre Lévêque (Université du Besançon, comunicação pessoal, 1995), os pântanos ou lagos representam os limites presididos pela deusa, ao passo que a imagem do sapo se alia à da deusa em decorrência de seu veneno, usado pelos caçadores para envenenar suas flechas. A Ártemis Sapo é a deusa dos limites perigosos e das setas envenenadas que levam a morte aos homens, mas também a que protege o caçador e o auxilia em sua tarefa.

mujer/mãe, mas también, e principalmente, o que permite a entrada da criança no mundo. O útero, como as conchas e o sexo, se inscreve no universo alagadiço, marinho e lunar guardado por Ártemis e Afrodite<sup>6</sup>.

Em contrapartida, encontramos em Afrodite traços da Senhora dos Animais: como Ártemis ela é também uma *Potnia Theron*. No Hino I a Afrodite, de Homero, o aedo nos informa sobre o prazer que a deusa encontra entre as feras selvagens ao percorrer as terras não cultivadas (Homero, *Afrodite* I vv. 68-74). Ainda nesse hino, versos 173-5, o termo usado para designar a face de Afrodite, após unir-se a Anquises, é *pareia*, que no jogo sonoro/etimológico, aproxima face de serpente. No Hino III dedicado a Afrodite, Homero designa-a *Medéousa*, a que reina, a soberana dos homens e das feras, criando estreita relação entre Afrodite e Medusa, uma das Górgonas, a que incarna o terror e a morte no seu olhar terrível e nos cabelos de serpente. Em um só termo o poeta conjuga as duas faces de Afrodite: a da Mãe protetora, que promove a fertilidade e cuida e a da Mãe terrível que, se olhada de frente, leva à morte, a da Senhora do sexo prazeroso e fertilizador e a da Senhora do sexo infrutífero, da impotência, da castração. Tal qual Ártemis, Afrodite é uma Senhora da morte, dos abismos e da imobilidade.

Ctônicas, benéficas, ligadas à fertilidade/fecundidade da terra e do homem, ou vingativas, levando à morte e à destruição, o mundo regido por essas duas Senhoras se completa e se opõe. Ártemis, virgem e caçadora, é a deusa dos espaços abertos, da vida selvagem e livre do jovem até que este atinja a puberdade; Afrodite, bela e sedutora, é a Senhora do espaço “fechado” e acolhedor do tálamo, da união, a que preside a passagem de virgem a mulher, de menino a homem. Dois lados da mesma moeda, opostas, cada qual ocupa uma posição extrema, mas fundidas em um todo indissolúvel – o ciclo da vida e a sua regulamentação dentro do grupo social.

### A Transgressão

Sob o sol da canícula, marcado pela elevação de Sírio no céu e sua paixão abrasadora por Opôra, a estação dos frutos, tem lugar o sacrifício de Ifigênia em Aulis<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Eliade, M. 1991:cap. V.

<sup>7</sup> Juan, F. Eurípide. Tome VII <sup>1</sup>: *Ephigenie à Aulis*. Paris: Les Belles Lettres, 1983. P. 59 – nota 3.

Os Cantos Cípios apresentam o sacrifício de Ifigênia a Ártemis como o ponto culminante de um ciclo; Agamenão prometera a Ártemis sacrificar-lhe o mais belo produto do ano em que lhe nascera a sua filha Ifigênia e não o fizera; quando da partida dos gregos para a guerra de Tróia, a deusa impede o deslocamento da frota com uma calmaria, só liberando os navios após o sacrifício de Ifigênia.

Nessa versão evidencia-se os poderes de deusa fertilizadora de Ártemis, mais que a virgem arqueira, ela é aqui a deusa a quem se oferecem os melhores produtos da colheita, correspondendo, dessa forma, às deusas ctônicas ligadas à fertilidade/fecundidade.

Ifigênia é cobrada em sacrifício por Ártemis quando a jovem está em idade de se casar, ou seja, madura para a colheita, como o fruto; esse dado é igualmente importante para referendar a interseção dos territórios de Ártemis e Afrodite. Como ocorria em Pafos e Corinto, as jovens púberes ofereciam sua virgindade a Afrodite, prostituindo-se aos estrangeiros nos templos consagrados à deusa do amor. Assim, Ifigênia é levada para fora de seu lar e de sua terra natal para ser, supostamente, entregue a um homem, Aquiles. Aulis, situada no ponto mais extremo do território grego antes de Tróia, é o limite geográfico entre o mundo civilizado e o desconhecido/selvagem, é nessa fronteira que se dará a degola/violação da jovem. Segundo Triomphe (1986: 206) e Sissa (1987: 16) ocorre na substituição da degola pela defloração uma condensação tardia que sobrepõe à garganta da virgem sacrificada a boca do sexo deflorado. A etimologia nos auxilia nessa correlação: à boca, *stoma*, corresponde a boca inferior, *stoma uterin*, vulva. Existe na tradição antiga uma representação entre as duas aberturas do corpo feminino como intercambiáveis, daí a mulher ser um símilde da serpente, da víbora, que devora o macho na hora da cópula: as duas bocas são simétricas e possuem sincronia.

A degola de Ifigênia à Ártemis corresponde a uma ação limítrofe, pois é no extremo da selvageria, morte de uma vítima humana com derramamento de sangue, que se instaura o civilizador, o ritual estabelece preceitos e normas para esta ação, bem como, é realizado em prol de um grupo organizado, uma sociedade. A morte de Ifigênia é em tudo similar ao sacrifício das primeiras espigas do milho, do trigo, ou dos filhotes dos animais, todos consagrados às deusas ligadas à produção da terra pela ocasião da colheita – período da canícula.

Ártemis, tal qual Afrodite, exige do grupo sua parte na colheita. A virgem, que será substituída pela corça no minuto extremo, serve de modelo heróico civilizador, pois ao fazer com que todos os guerreiros voltem os olhos para longe do altar onde seria sacrificada, aterrorizados com o bárbaro espetáculo, estabelece, juntamente com Ártemis, a fronteira entre o civilizado e o selvagem.

Em Ifigênia é Ártemis que avança sobre o território de Afrodite; em Hipólito é a deusa do amor que vem arrebatar das mãos de Ártemis a honra/fruto devido.

Hipólito, ao se recusar à troca, união sexual, representa um perigo para o grupo; manter-se casto, ligado apenas a Ártemis, é romper a espiral cíclica da vida: nascimento, reprodução e morte. O que faz surgir a outra face da deusa do amor, a face vingativa e colérica da *Potnia Theron*, é como Senhora da morte que Afrodite arremessa suas ondas contra os rochedos de Ártemis e coloca diante das éguas, que conduzem o carro de Hipólito, o touro branco enviado por Posidão.

Hipólito, preso nas rédeas, é arrastado num laço inextricável, esmagando a cabeça nos penhascos e lacerando as carnes. A cena de morte de Hipólito conjuga o feminino e o masculino numa oposição complementar, na qual os limites entre Afrodite e Ártemis se confundem<sup>8</sup>. O jovem tem seu carro puxado por éguas, e não cavalos, marcando a primazia do feminino. É atado, enredado pelas rédeas, que Hipólito é arrastado pela força feminina. Ele, de condutor, aquele que impõe sua vontade sobre os animais, passa a “conduzido”; rebeldes à sua vontade, as éguas o obrigam a unir-se/sacrificar-se à terra, banhando esta com seu sangue, como o fizeram antes dele outros touros, consortes das Deusas Mães, como Dioniso e/ou o Minotauro. Essa união/sacrifício, sob a égide de Afrodite, junto ao mar, ocorre na fusão de vários limites: do mar e da terra; de Atenas, o mundo civilizado, e do desconhecido, do selvagem, do que não possui governo ou regras, situado fora das fronteiras da cidade; e ainda o limite temporal, entre a infância e a idade adulta. Hipólito

<sup>8</sup> O nó, o cinto e o laço são símbolos do feminino e de sua capacidade de gerar, apanágios de várias deusas, sobretudo de Afrodite, que ao desatá-lo gera nova vida. Na peça de Eurípedes ocorre uma inversão desses valores, a deusa que incita a criação, a vida, preside a morte; o laço, agora preso ao masculino, é atado, apertado, levando Hipólito à imobilidade e à morte. Cf.: Marquetti, 2001, cap. I

recusou-se a seguir o caminho que leva de Ártemis a Afrodite, incorrendo, assim, na negação do conjunto formado por ambas – a vida. Sua transgressão aos preceitos ditados pelas duas deusas e sua morte/punição servem de baliza aos demais membros do grupo.

Nos mitos de Ifigênia e Hipólito é perceptível o confronto entre esses dois mundos complementares, a alternância entre Ártemis e Afrodite transforma a transgressão e sua punição em rito de passagem. Espelhados, eles revelam o jogo perigoso da existência: vida e morte, desejo e gozo, bem como as regras que os regulam.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHANTRAIN, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots.* Paris: Ed. Klincksieck, 1980.
- DEVEREUX, George. *Mito e Mulher.* Campinas: Papirus, 1990.
- ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos. Ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso.* São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- EURÍPEDES. *Iphigenie a Aulis.* Trad. François Jouan. Paris: Les Belles Lettres, 1983.
- EURÍPEDES. *Hipólito.* Trad. Carlos Miralles. Barcelona: Bosch, 1977.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- GRIMAL, Pierre. *Dicionário da Mitologia grega e Romana.* Trad. Victor Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- HOMÉRE. *Hymnes.* Trad. Jean Humbert. Paris: Les Belles Lettres, 1967.
- JUAN, F. Eurípide. *Tome VII<sup>1</sup>: Iphigenie à Aulis.* Paris: Les Belles Lettres, 1983
- MARQUETTI, Flávia Regina. *Da sedução e outros perigos. O mito da Deusa Mãe.* Araraquara, 2001. Doutorado, Estudos Literários – Faculdade de Ciências e Letras, UNESP.
- SISSA, Giulia. *Les corps virginal.* Paris: Vrin, 1987.
- TRIOMPHE, Robert. *Le lion, la vierge et le miel.* Paris: Les Belles Lettres, 1989.

\* \* \*

**Abstract:**

*The current article discusses the border between Aphrodite's and Artemis' domain. Together, they have an intersection point that joins and separates two moments in man's life and, above all, in woman's life, that is, sexuality.*

**Key words:** Mother goddess; Fertility; Limits; Border.

# FRONTEIRAS DO MÉTODO: AS *ARCHAI* COMO FRONTEIRAS DO MÉTODO PARA O PENSAMENTO OCIDENTAL: *EPISTÊME* E *SOPHÍA* EM *METAFÍSICA A* DE ARISTÓTELES

Gabriele Cornelli<sup>1</sup>

## **Resumo:**

*Na Metafísica, Aristóteles cria um sistema epistemológico que, partindo das sensações, chega à compreensão de uma sophia, que é superior a todas as outras formas de conhecimento: a epistême das aitiai e das archai (a ciência das causas e princípios – Met. A 1, 982a). A história dos princípios, nas origens de filosofia ocidental, parece apontar para uma redefinição aristotélica de um conceito arcaico, ligado inicialmente ao uso jônico do termo para expressar um ponto-de-partida cronológico. De maneira especial Aristóteles, em Metafísica A, transforma o sentido das archai, que, a partir deste momento, passam a significarem princípios, enquanto princípios explicativos de real, e neste sentido, equivalentes ao termo aitiai, isto é causas. Mas, apesar da maioria dos estudiosos atribuírem a Aristóteles a descoberta deste uso, um estudo comparativo do uso do termo no Corpus Hipocrático e, de maneira especial, nos fragmentos originários do pitagórico Filolau, da segunda metade do V século, parece revelar que esta literatura antecipa o uso da archai no sentido de princípios metodológicos para a pesquisa filosófica. Aristóteles não “inventaria”, assim, o conceito de princípio explicativo, mas colocaria uma nova fronteira metodológica, uma nova tarefa para a sophia: a de ser a epistême dos princípios (archai) enquanto armação interna da realidade, sua explicação profunda, ou melhor, em uma palavra, metafísica.*

**Palavras-chave:** Método; Pitagorismo; Aristóteles; Archai.

\* \* \*

## **Contexto da pesquisa: as preocupações do Grupo Archai**

O **problema** historiográfico que orienta a pesquisa do Grupo Archai pode se resumir no incômodo frente uma visão das origens do pensamento ocidental demasiadamente dependente de uma historiografia racionalista, que pensa a filosofia como saber, de alguma forma, *estanque*, independente de seu contexto, de maneira especial em seu período formativo.

A começar da ilusão historiográfica criada pela edição *dielsiana* dos fragmentos dos pré-socráticos. Nos *Fragmente der Vorsokratiker*, de fato, fica-se com a impressão de uma evolução linear da filosofia: uma leitura que, ao que parece, já parece consagrada desde Aristóteles.

---

<sup>1</sup> Curso de Filosofia. Universidade Metodista de São Paulo/Piracicaba

*Isto significa – afirma Gabriele Giannantoni – prescindir completamente da diversidade das situações históricas e culturais e pensar nos pré-socráticos como em uma única comunidade de pensadores, uma única tradição de pensamento, sem solução de continuidade.*<sup>2</sup>

A proposta é a de um diferente olhar historiográfico sobre as origens do pensamento ocidental, à procura de novos caminhos metodológicos que permitam compreender as origens da filosofia grega como um processo interno à cultura antiga, em contraposição às *lectiones maiores* de uma historiografia filosófica racionalista que acaba pensando a filosofia antiga como algo “outro” ou “contrário” ao complexo e variado mundo da *sophia* e da cultura antiga em geral?<sup>3</sup>

A **relevância** da questão está diretamente relacionada às consequências que a “narrativa” sobre as origens do pensamento ocidental carrega para a compreensão do próprio *epistême* ocidental. A ciência ocidental lança mão, geneologicamente e, às vezes, quase que etiologicamente, na tentativa de justificar sua pretensão de verdade *ab-soluta* e universal, de um **mito das origens** que está fundamentado numa visão demasiadamente racionalista e asséptica da filosofia grega *em seus começos*.

### ***Archai e Aitiai: a lectio aristotélica***

Aristóteles, num celebre passo da introdução da *Metafísica*, parece definir para o conceito *arche* um lugar central e específico no interior daquela que se costuma considerar como a primeira metodologia sistemática do pensar filosófico:

A sapiência (*episteme*) é uma ciência (*sophia*) acerca de certos princípios (*archai*) e certa causas (*aitiai*).<sup>4</sup>

Após uma longa introdução à procura de uma definição esquemática e hierárquica das diversas formas do conhecer, Aristóteles considera a forma de

<sup>2</sup> Gabriele Giannantoni. “I problemi ancora aperti nello studio del pitagorismo”, p. 285.

<sup>3</sup> Sobre a complexa noção de *sophia* no mundo antigo, cf., por exemplo, P. Hadot. *O que é filosofia antiga?*, p. 39-45.

<sup>4</sup> *Metafísica A*, 1, 982a 2-3.

saber mais alta, a *episteme*, que se define por ser *sophia* dos *princípios* e das *causas*. Com este passo Aristóteles parece inaugurar, através desta aproximação epistemológica entre *archai* e *aitiai*, uma concepção das *archai* entendidas como “princípios explicativos” da realidade, e, neste sentido, equivalentes às “causas” da mesma. Para Aristóteles, portanto, os princípios são causas, e vice-versa.

A inovação de Aristóteles pode ser comprovada por um rápido olhar à história pré-socrática do termo *archai*, para o qual remeto a um interessante artigo de Miguel Spinelli, e que pode revelar seu sentido originário de *começo*, de *início* em termos cronológicos. Sentido este, bem distinto daquele homólogo às *aitiai*, como aparece em Aristóteles.<sup>5</sup>

Mais uma vez, o olhar aristotélico sobre a história da filosofia parece prevalecer. Aristóteles acaba proclamando a si mesmo, em contraposição a seus predecessores, como “inventor” do método filosófico, aquele que procede à procura de *archai* menos arcaicos (me seja permitida a assonância), não físicos e temporais, mas conceituais e epistêmicos. *Archai* como causas, princípios explicativos da realidade.

Quase todos nós parecemos continuar até hoje dependendo desta avaliação dele.

Segundo Peter Kingsley,

“os estudiosos ao longo dos últimos dois séculos procuraram persistentemente ver a história da filosofia grega em suas origens como uma evolução progressiva, em direção a um extremamente vago, mas fantasticamente sedutor, ideal de racionalidade. E com isso decidiram, quase sem algum questionamento, abraçar a avaliação arrogante sobre os pré-socráticos de Aristóteles.”<sup>6</sup>

É meu costume (quem tem a bondade de acompanhar o meu trabalho sabe disso...) a esta altura citar também a duríssima expressão de Guthrie, que, sem medo de ser atingido por um raio, define a história da filosofia pré-socrática de Aristóteles como *shameless*, sem vergonha, a sublinhar sua

<sup>5</sup> Miguel Spinelli, in *Hypnos* 8.

<sup>6</sup> Peter Kinglsey. *Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empédocles and Pythagorean Tradition*, p. 3.

dificuldade em reconhecer e admitir a complexidade que perpassa o complexo mundo da filosofia antiga.<sup>7</sup>

A *lectio* aristotélica acaba se tornando tão forte de abranger a anular quase totalmente qualquer outra hipótese historiográfica que não respeite seus *dogmas*.

Mas algo está escondido por trás desta “cortina de ferro” historiográfica. Um breve passeio pela tradição pitagórica é a prova disso. Um nome, de maneira especial, parece fazer a diferença: Filolau de Crotona.

### **Filolau de Crotona**

Filolau de Crotona (470-390 a.C.) é uma das figuras-chave para a compreensão do pitagorismo. Entre os pitagóricos mais antigos é aquele que possui o maior número de fragmentos originais, conforme demonstraram muito bem os estudos de Burkert e Huffman (fr. 1-7; 13; 17).

A importância de Filolau para a história da filosofia está intimamente ligada a Platão, e ao fato que em âmbito acadêmico tinha-se acesso a seus escritos, como demonstra a tradição dos três livros que a pedido de Platão teriam sido comprados por Díon de Siracusa. O texto de Filolau deve ser bem conhecido também na escola aristotélica: um dos discípulos de Aristóteles, Mênon, teria o texto em mãos, como parece indicar o importantíssimo testemunho 44 A27 DK, que analisaremos em seguida.

O pitagorismo de Filolau, portanto, por causa de seu suporte textual originário, acaba em grande parte correspondendo ao que de mais “seguro” podemos ter sobre a filosofia pitagórica como tal. Os fragmentos, considerados pela *lectio maior* como os mais originais, demonstram, ao estilo pitagórico, abordar temas e questões de amplo fôlego: desde a questão dos *archai* (fr. 1,2,3,6,6a), até questões astronômicas (fr. 18), cosmológicas (fr. 7, 17), médicas (A 27, 28) e psíquicas (fr.13, A 23).

Exatamente os primeiros fragmentos de Filolau sobre as *archai* podem ser considerados entre os exemplos mais claros:

- a) do preconceito historiográfico de uma maioria de autores completamente informados pela história aristotélica;

---

<sup>7</sup> Para W. K. C. Guthrie, cf. *A history of Greek Philosophy*, vol. 2, p. 160.

- b) da anterioridade da “descoberta” de um método filosófico sistemático, baseado nas *archai*, e que deve ser reconduzido ao tardo V século, nos escritos de Filolau, do Corpus *Hipocrático* e dos matemáticos antigos.

De fato, a questão (antecipo aqui minha tese) é que Filolau usa o termo *arche* já no mesmo sentido de *princípio explicativo*, bem antes de Aristóteles.

Huffman demonstra com precisão como deve ser rejeitada, por ser demasiadamente aristotélica, a posição de quem, exatamente por reconhecer em Filolau o mesmo sentido de *archai* que se encontra em Aristóteles, prefere considerar os referidos fragmentos como espúrios, interposições posteriores.<sup>8</sup> *Extra Aristotelis nulla salus* – daria vontade de dizer. Uma espécie de adágio de tanta “eclesiologia” aristotélica. Funciona aqui, no interior da crítica das fontes, o preconceito de que falávamos acima.

Filolau, portanto, antecipa Aristóteles em sua concepção das *archai* como “princípios explicativos” da realidade: ou *aitiai*, cf. dirá em seguida Aristóteles. É o que tentaremos mostrar a seguir.

### **As *archai* no Corpus Hipocrático**

O pitagorismo é um movimento filosófico de grande complexidade. Entrelaçada profundamente à cultura, à religião e à política de seu tempo, a filosofia pitagórica aparece em toda sua grandeza quando compreendida “por dentro” de seu mundo (e essa é um dos objetivos maiores da pesquisa do Grupo Archai). Também neste sentido a filosofia pitagórica é *bios*, estilo de vida.

No caso específico das doutrinas das *archai* de Filolau podemos reconhecer uma troca, uma circularidade (para usar uma expressão cara à história das idéias), um *contágio* recíproco, mas eu preferiria dizer um *diálogo*, acontecendo entre o pensar filosófico pitagórico e a cultura de seu tempo. De maneira específica com duas áreas de saber distintas: a medicina e a matemática.

De fato, no V século a questão do *arche*, já central para a filosofia jônica, é re-discutida e sua importância se renova em textos não propriamente

---

<sup>8</sup> Huffman, op. cit., p. 79-80.

filosóficos, como aqueles reunidos no assim-chamado *Corpus Hipocrático* (CH).<sup>9</sup>

Com um detalhe importante: de alguma forma, a discussão das *archai* nos textos médicos parece depender das concepções filosóficas do tempo e, surpreendentemente, em alguns casos até definir-se contra elas.

É o que indica, por exemplo, o prólogo do celebre tratado *Sobre a medicina antiga* (VM):

*Aqueles que falaram ou escreveram sobre a medicina, fundando (hypothemi) seu discurso (logos) sobre a base totalmente pessoal de um postulado como ou o calor, ou o frio, ou o úmido, ou qualquer outro, chegando assim rapidamente ao princípio (arche) da causa (aitia) das doenças e da morte dos seres humanos – fundamentando (hypothemi) sempre em um ou dois destes princípios – erram em muitas coisas, e mais precisamente nestes seus discursos (logos). Mas é especialmente correto criticá-los por errar com relação a uma arte (techne) que existe (...).*<sup>10</sup>

Aqui a polêmica com a *antropologia* do V século é quase explícita. Na VM a *techne* médica é defendida como prática antitética àquela de quem, falando de medicina, elabora um *logos* à procura de postulados (*hypotesis*) e princípios (*archai*) das causas das doenças.

Para além do tom polêmico da VM, o que chama atenção aqui é a afirmação de uma reflexão sobre postulados e princípios que tem todo o ar de compreender o termo *arche* de maneira bem distante daquele normalmente relativo a uma origem temporal. O *arche* da *aitia* das doenças da VM parece desenhar um campo semântico novo para o termo *arche*.

O uso do termo *arche* é bastante recorrente no interior do CH:

- a) Em *Sobre a arte* (4) o autor refere-se a um *arche tou logou*, um início de seu discurso, com o qual todos deveriam concordar, sendo este a proposição pela qual algumas pessoas tratadas pela medicina são efetivamente curadas. Aqui o sentido de *arche* ainda é ambíguo: parece

<sup>9</sup> Para uma introdução e edição completa do CH, cf. Ippocrate. *Opere. A cura di Mario Vegetti*. Torino, Utet, 1967.

<sup>10</sup> *Sobre a antiga medicina*, I. In Ippocrate. *Testi di medicina greca*. Testo grego a fronte. Milano, Bur, 1983. O texto é datado normalmente no final do V século, entre 440 e 420 a.C. A tradução é minha.

mais indicar um começo temporal da argumentação do que propriamente um princípio explicativo da doença.

- b) Em *Doenças I*, 9 afirma-se que não existe um ponto de partida, um princípio demonstrado (*arche apodedeigmene*) na medicina, nem um segundo ponto, ou um centro ou um ponto final. No mesmo sentido da citação acima retirada da VM, aqui o que parece estar em questão é mais uma polêmica em favor da *techne* médica e da experiência da medicina, em contraposição com quem procura definições e princípios.

Se nos textos acima o uso de termo é ainda ambíguo, outros passos do CH mostram mais claramente a transição para um uso do *arche* no sentido que estamos aqui estudando:

- a) Em *Sobre a dieta* I.2 o autor afirma, em contraposição com a filosofia de VM, que para tratar corretamente a dieta humana é necessário conhecer sua natureza e, de maneira especial, de quais coisas o ser humano é constituído desde o começo (*ex arches*). Aqui é claro que os fundamentos que constituem o ser humano não são chamados diretamente de *archai*, mas a aproximação destes com a expressão *ex arches* parece sugerir um contexto conceitual de procura de princípios explicativos.<sup>11</sup>
- b) Em *Sobre a respiração* I, o autor se refere à questão da causa (*aition*) das doenças e a define como a procura pelo princípio e a fonte (*arche kai page*) das doenças do corpo.
- c) Em *Sobre as doenças* 4, o autor promete mostrar quais são “as *archai* das doenças”. Se aqui o termo ainda pode ser considerado ambíguo (entre início e causa), no capítulo 50 o autor fala mais claramente de 3 *archai* das doenças, sendo elas: a) o excesso de um dos humores; b) a violência; c) o tempo não temperado.
- d) Na própria VM 10 a mudança do regime alimentar é dita causa de sérias doenças para muitos (*polloisin arche vouson aute megales*).

Em todos os trechos acima, como no prólogo da VM inicialmente citado, o termo *arche* está fortemente associado ao termo *aitia*, de maneira

---

<sup>11</sup> Cf. para esta concepção da medicina hipocrática, contrária à VM, o testemunho platônico em *Fedro* 270b1-c5.

surpreendente, pois a mesma associação encontraremos também na célebre passagem da *Metafísica A* de Aristóteles, acima mencionada. Aqui não parecem existir dúvidas sobre o uso das archai com *princípios explicativos* das doenças, como *aitiai* delas.

### **As archai em Filolau: figs. 6 e 13**

Como já acenamos acima, Filolau também faz um uso amplo e *novo* do termo *arche*. Chegou a hora de mergulharmos em seus fragmentos mais originários. Examinaremos mais precisamente os fr. 6 e 13 e confrontaremos estes com os textos hipocráticos acima.<sup>12</sup>

No **fg. 6**, Filolau afirma em prática que o conhecimento da realidade última, o ser das coisas e da própria natureza, é humanamente impossível, com uma única exceção, porém:

*“Sobre a natureza e a harmonia as coisas estão desta forma: o ser das coisas, que é eterno, e a própria natureza, admitem, sim, conhecimento, mas divino, não humano. Seria de fato impossível que nenhuma das coisas que existem chegasse ao nosso conhecimento, se não pré-existisse (*hyparchousas*) o ser das coisas, pelas quais se constituiu o *cosmo*, tanto as determinantes como as indeterminadas.*

*Mas como tais princípios (archai) preexistem (*hyparchon*), não sendo nem homólogos nem da mesma natureza (...).”<sup>13</sup>*

Como pode se ver, aqui o termo *archai* é abraçado pelo conceito da pré-existência (*hyparchon*). Apesar de alguma forma estar ainda ligado a uma concepção cosmológica temporal, há já claros indícios do fato de que no fr. 6 de Filolau o termo *archai* não é mais somente isso: tais princípios, tais *archai*, de fato, seriam pré-existentes. Mas o que mais chama atenção para a transição dos archai para um outro significado é o fato deles serem considerados do ponto de vista *epistemológico*: sem eles as coisas que são não poderiam chegar ao nosso conhecimento!

<sup>12</sup> Cf. para os fragmentos e testemunhos de Filolau a edição de H. Diels. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 voll. Berlin, Weidman, 1951-52. Em todos os casos a tradução é minha.

<sup>13</sup> 44 B 6 DK.

Apesar de não poder/querer dizer, *humanamente*, nada sobre eles, as *archai* do fr. 6 parecem constituir-se em princípios mínimos, pré-existentes, e que podem por si mesmos explicar o cosmo.

Como no CH, as *archai* de Filolau, se é verdade que mantêm o sentido de ponto-de-partida (mesmo que, no caso de Filolau, um ponto-de-partida *pré-existente*), alcançam também o sentido de princípios explicativos da realidade: em uma palavra de *causas*.

No fr. 6, portanto, começa a ser desenhado um *método*, baseado na procura de princípios mínimos explicativos da realidade.

O fr. 13 vem confirmar a existência na filosofia de Filolau deste que chamei há pouco de um *método das archai*. De fato Filolau não somente, como no fr. 6, utiliza o conceito de *archai* para indicar os princípios fundamentais da ordem cósmica, mas o utiliza para compreender outras realidades fenomênicas, com as doenças ou as capacidades psíquicas:

*"E quatro são os princípios (archai) do animal racional, como também Filolau diz em 'Sobre a natureza': cérebro, coração, umbigo e genitálias. A cabeça da mente, o coração da alma e da sensação, o umbigo do enraizamento e crescimento primitivo, as genitálias da jogada da semente e da geração. E o cérebro é o princípio (*arche*) do ser humano, o coração do animal, o umbigo da planta, e as genitálias de todas as coisas juntas: pois da semente brotam e crescem."*<sup>14</sup>

Numa inversão literária da estrutura da argumentação das quatro causas do animal racional, as genitálias (*aidion*), citadas por último, são apontadas como causas, princípios de todas as coisas, pois “é da semente que todas as coisas brotam e crescem”.

Para além da questão antropológica, o uso que Filolau faz do conceito de *arche* no fragmento parece confirmar a constituição, no interior de sua filosofia, de um método das *archai*, que poderá ser definido como a procura do número mínimo de princípios (*archai*) que permitam, não tanto dizer a origem, mas “explicar” um dado fenômeno. De fato, no fr. 13 as *archai* citadas indicam os quatro princípios que permitem dizer que tal *zoon*, tal organismo é *racional*, e não outro tipo de *zoon*.

---

<sup>14</sup> 44 B 13 DK.

Como se vê, a questão aqui em jogo não é mais a origem, mas “aquilo que faz as coisas serem aquelas que são”: sua *causa* – diria Aristóteles.<sup>15</sup>

### **As archai como princípio metodológico**

Huffman nota um interessante paralelo entre o uso que Filolau faz do conceito de *archai* no fr. 13 e o uso que do mesmo termo faz o matemático Hipócrates de Chios. Contemporâneo tanto do CH como de Filolau, de Hipócrates de Chios sabemos, na realidade, muito pouco: segundo Proclo teria sido o primeiro a escrever uma obra sobre os *stoichéia*: os *Elementos*. A informação é muito importante, pois indicaria que os matemáticos do V século, ao mesmo tempo do que os médicos e os filósofos de escola pitagórica como Filolau, estavam construindo um sistema de compreensão de seus objetos baseado em diversos elementos e princípios.

O outro testemunho que possuímos sobre Hipócrates de Chios, provavelmente de Eudemo, preservado em Simplício, dá conta de seu trabalho relativo à quadratura da luneta. Aqui também Hipócrates de Chios usaria o termo *arche* para indicar uma proposição que está à base de outras, mas que ela mesma se sustenta sobre alguns postulados prévios.<sup>16</sup>

Da mesma forma que no fr. 13 de Filolau, aqui *arche* não indica mais um princípio primeiro (até preexistente, com no fr. 6), mas simplesmente um princípio: como a cabeça da mente, o coração do animal, etc.

O conceito de *archese* torna assim, no final do V século, um conceito metodológico, que pode ser aplicado em diferentes níveis, tanto cosmológicos como epistemológicos: os *archai*, de origens cosmológico-temporais, se tornam um método: o *método das archai*.

<sup>15</sup> Aristóteles parece se referir a este uso de *arche* por Filolau, se não ao próprio fr. 13, quando no começo do livro Δ da Metafísica, indica como terceiro significado do termo *arche* “a parte inerente à coisa a partir da qual ela deriva: por exemplo a quilha de uma nave, os fundamentos de uma casa, e, nos animais, o coração segundo alguns, o cérebro segundo outros, ou ainda alguma outra parte segundo outros” (*Met.* 1013° 4-6.). Agradeço à Prof.a Elisabetta Cattanei (Universitá di Perugia) a indicação pela qual, em Aristóteles, os termos *archai* e *aitiai* não seriam equivalentes. De fato, exatamente na Met. Δ os dois termos são elencados separadamente. Penso, porém, que em *Metafísica A*, ainda num contexto “histórico” e especialmente na citação acima (982a 2-3) os dois termos podem ser considerados como sinônimos.

<sup>16</sup> Cf. para isso *I presocratici* (BUR.), p 468 e Huffman, op. cit., p. 83-84.

Mesmo que com um valor historiográfico menor, outros testemunhos de Filolau parecem confirmar, pelo lado da filosofia, esta revolução na compreensão das *archai* e o desenhar-se de um método.

É o caso de A7a, célebre afirmação atribuída a Filolau por Plutarco:

“A geometria é princípio (*arche*) e pátria-mãe (*metropolis*) das outras ciências (*mathemata*).”

Aqui a geometria é *arche* das ciências, como a cidade-mãe é *arche* de suas colônias: causa e princípio explicativo de suas existência e de sua realidade.

Mas é especialmente em A27 que Filolau encontra novamente o CH, por se tratar de um testemunho que utiliza o conceito de *arche* em âmbito médico.

No testemunho, citado por Mênon no *Anônimo Londinense*, Filolau chama *archai* das doenças, respectivamente: bile, sangue e flegma.

“Filolau de Crotona afirma que nossos corpos são constituídos de calor. De fato não teriam participação do frio (...)

Diz portanto que esta é a constituição dos nossos corpos. Afirma também que as doenças vêm da bile, do sangue e da flegma, sendo estes princípio (*arche*) das doenças.”

Huffman nota, de maneira muito apropriada, que na argumentação aqui atribuída a Filolau, parece existir uma contradição: como indicar três diversas *archai* para as doenças, sendo que, no início do mesmo testemunho, Filolau afirmaria serem nossos corpos constituídos pelo único princípio, o calor? Não seria mais coerente atribuir ao mesmo princípio (o calor) a origem das doenças?<sup>17</sup>

Mas o *método das archai* de Filolau já não se preocupa simplesmente em procurar origens gerais e universais, e sim, invés, princípios mínimos e suficientes para explicar cada um dos fenômenos. Assim, três *archai* são mínimas e suficientes para explicar todas as doenças, enquanto só o calor não daria conta de explicá-las em sua diversidade.

Portanto, no final do V século, as *archai* se tornam peças de um esquema metodológico de compreensão da realidade: postulados mínimos na

<sup>17</sup> Cf. Huffman, op. cit., p. 99-90.

geometria, causas objetiváveis de doenças na medicina, princípios explicativos de todos os fenômenos na filosofia.

Tudo isso, como antecipamos no início, bem antes de Aristóteles. A pretensa originalidade da constituição de um método filosófico por parte de Aristóteles encontra numa atenta revisão da história da filosofia antiga, o nascer de um método filosófico no interior do diálogo entre os diferentes saberes que acontece no final do V século. Os escritos de Filolau, do Corpus Hipocrático e dos matemáticos antigos parecem demonstrar isso: o desenvolvimento de um método das *archai* no sentido que Aristóteles usará em seguida para determinar que tipo de *sophia* é a *episteme* filosófica: ciência das *archai* e das *aitiai*. Das *archai* no sentido de “princípios explicativos” (mínimos e suficientes) da realidade.

Duas conclusões são possíveis a partir disso

- a) o método filosófico é claramente já pré-socrático.
- b) o método filosófico nasce num diálogo, já antigo, com as outras *sophiai*, as outras ciências, a despeito de teorias historiográficas puristas, grande parte delas fundamentadas sobre a *lectio* aristotélica. O “diálogo sobre o método” é mais antigo do que normalmente pensamos.

#### **Post post scriptum: e os historiadores?**

Exatamente a leitura de um artigo do Fabio A. Hering,<sup>18</sup> sugeriu-me que existia um outro lado deste diálogo, muitas vezes esquecido na historiografia filosófica (e o contrário não é verdadeiro...): a invenção do método da *historie*.

Pelo critério da contemporaneidade, parece-me que o historiador a ser considerado para uma “história comparada do método” poderia ser Heródoto. Após a metade do V século, pode-se dizer que surge a idéia da “investigação histórica” com Heródoto.

O *incipit* das *Histórias* não parece deixar dúvidas sobre a importância daquele que chamamos de “diálogo do método” para construção da *historie* de Heródoto:

*“Esta é a forma da investigação (historie) de  
Heródoto de Halicarnasso, que teve em mira evitar que os*

<sup>18</sup> Fabio A. Hering. Heródoto e o interesse pela história no contexto da Polis ateniense, in *Phonix* 2000.

*vestígios das ações praticadas pelos homens se apagassem com o tempo e que as grandes e maravilhosas explorações dos Gregos, assim como dos bárbaros, permanecessem ignoradas; e também, entre outras coisas, expor a causa (aitia) das guerras de uns contra os outros.*”<sup>19</sup>

O termo *aitia* aqui é a novidade metodológica: a *historie* procura, além da *narrativa*, mais ou menos ideológica e apologética, a *causa* das guerras. A causa, isto é o *arche*, no sentido de “princípio explicativo”, cf. acima.

Portanto precisamos discordar em parte de Moses Finley, quando, em sua obra *Uso e abuso da história*, afirma que:

*“As razões pelas quais guerreavam entre si: esta não é uma pergunta nova. Afinal os mitos davam as razões pelas quais os gregos e troianos lutaram entre si, e as razões pelas quais ocorreram muitos outros eventos. A novidade introduzida por Heródoto é tanto a investigação sistemática quanto até que ponto suas explicações são humanas e seculares, e, em particular, políticas.”*<sup>20</sup>

As narrativas míticas das guerras, como a de Tróia, não davam *razões*, causas, mas tão somente *mýthoi*, isto é, poderíamos dizer, explicações coerentes, mas no interior de um nível narrativo que não era percebido pelo ouvinte com algo real, fora do mundo do mito. Assim, por exemplo, no caso da morte de um herói por mão de uma divindade: a causa da morte era a divindade, mas somente no nível da poesia mítica, pois o homem grego arcaico conhece bem as causas pelas quais se morre em guerra.

As *aitiai*, portanto, as causas, compreendidas como “princípios explicativos” da realidade, como *archai*, são sim uma pergunta nova, que surge, não acaso, em meados do V século, ao lado de outras perguntas por outros *princípios*.

Nas origens da história, como da filosofia.

\* \* \*

---

<sup>19</sup> Heródoto. *Histórias*. 1.1.0

<sup>20</sup> Moses Finley. *Uso e abuso da história*. São Paulo, Martin Fontes, 1989, 24.

Esta pesquisa foi possível graças ao apoio do CNPq, na forma de financiamento ao projeto APQ ARCHAÍ: *A OUTRA HISTÓRIA DAS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL*, do qual o autor deste ensaio é coordenador.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*, 3 volls. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo, Loyola, 2002.
- BURKERT, Walter. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, Harvard Univ. Press, 1972.
- CAMBIANO, Giuseppe. “Figura e número”. In VEGETTI, Mario. *Introduzione alle cultura antiche II: Il sapere degli antichi*. Torino, Bollati Boringhieri, 1992, p. 83-108.
- CATTANEI, Elisabetta. “Le matematiche al tempo di Platone e al loro riforma”. In PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Vol. V. Libro VI-VII. Napoli, Bibliopolis, 2003, pp. 473-540.
- DIELS, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 voll. Berlin, Weidman, 1951-52.
- DIOGENES LAERTIUS. *Lives of Eminent Philosophers*. 2 volls. Transl. R.D. HICKS. Cambridge, Harvard Univ. Press, 2000.
- FREEMAN, Kathleen. *Ancilla to the Pre-socratic Philosophers. A complete translation of the Fragments in Diels*. Cambridge, Harvard Univ.Press, 1983.
- GIANNANTONI, Gabriele. “I problemi ancora aperti nello studio del pitagorismo”. In M. Ghidini & A. Marino & A. Visconti. *Tra Orfeo e Pitagora: origini e incontri di culture nell'antichità*. Atti sei seminari napoletani 1996-98. Napoli: Bibliopolis, 2000, p. 285-296.
- GIAMBlico. *La vita pitagorica*. A cura di L. Monteneri. Roma/Bari, Laterza, 1994.
- GUTHRIE, William Keith C. *A history of Greek Philosophy I*. 6 voll. Cambridge, Cambridge University.
- HAVELOCK, Eric A. *Alle origini della filosofia greca: una revisione storica*. Roma, Laterza, 1996.
- HUFFMAN, Carl. *Philolaus of Cróton: Pythagorean and Presocratic. A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretative Essays*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1993.

- KAHN, Charles H. *Pythagoras and the Pythagoreans: a Brief History.* Cambridge, Hackett Publ., 2001.
- KINGSLEY, Peter. *Ancient Philosophy, Mystery and Magic.* Oxford, Clarendon Press, 1995.
- PLATÃO. *Fédon.* Introdução, versão e nota de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília/São Paulo, Editora UnB/Imprensa Oficial, 2000.
- ROBINSON, Thomas M. "Pythagoreans and Plato". In BOUDOURLIS, Konstantine (org.). *Pythagorean Philosophy.* Athens, Internacional Center for Greek Philosophy and Culture, 1992.
- ROBINSON, Thomas M. "The Pythagorean Way of Life". In BOUDOURLIS, Konstantine (org.). *Pythagorean Philosophy.* Athens, Internacional Center for Greek Philosophy and Culture, 1992.
- ZHMUD, Leonid. "Mathematici and Acusmatici in the Pythagorean School". In BOUDOURLIS, Konstantine (org.). *Pythagorean Philosophy.* Athens, Internacional Center for Greek Philosophy and Culture, 1992.

\* \* \*

**Abstract:**

In Metaphysics, Aristotle create an epistemological system, which, starting from sensations, reach the understanding of a sophía superior to all the others forms of knowledge: the epistème of *aitiai* and *archai* (the science of the causes and the principles – Met. A 1, 982a). The Archai's History, at the sunrise of the western philosophy, seems to draw to a peripatetic redefinition of an archaic concept, directly connected to the ionic use of the term, in order to express a chronological start-point. Aristotle, in Met. A, transform the meaning of the *archai*: from now, they became to mean explanatory principles of the reality, and, in this acception, stand themselves as equivalents to the term *aitiai*, causes. But, against the *lectio maior* of the scholars, who gift Aristotle with the discovery of this term, a comparative study of the term in the Hippocratic Corpus and in the original fragments of the pythagorean Philolaus (second half of the V Century), seems to reveal an anticipation, in this literature, of the use of the *archai* meaning the methodological principles of philosophical research. So, Aristotle didn't invent the concept of explanatory principles for the philosophical research, but decide a new task for the sophía: to be an epistème of the principles (*archai*), which means an intern framework of the reality: a profound explanation of the real. In a word: metaphysics.

**Key-words:** Method; Pythagoreanism; Aristotle; Archai.



# VERTENTES DA INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NO IMPÉRIO ROMANO: O CASO DOS JUDEUS

Gilvan Ventura da Silva<sup>1</sup>

## **Resumo:**

O presente artigo tem por finalidade discutir o processo de construção de uma identidade romano-cristã no Baixo Império a partir da discriminação contra os judeus. Para tanto, analisamos o acirramento da intolerância religiosa no Império Romano tendo como referência, por um lado, a ascensão do cristianismo e, por outro, a configuração da basileia, a realeza sagrada helenístico-cristã.

**Palavras-chave:** Judeus; Identidade; Intolerância; Baixo Império.

\* \* \*

A partir de Constantino, observamos o início de todo um processo de estigmatização dos seguidores do judaísmo que, ao longo dos séculos IV e V, tenderá a ser potencializado, tanto por intermédio de um conjunto de leis assimilando os judeus aos pagãos e aos heréticos, quanto por intermédio de um violento discurso antijudaico difundido por pensadores cristãos do porte de João Crisóstomo, Ambrósio, Gregório de Nissa e Agostinho. No plano das relações políticas mantidas entre as populações submetidas e o governo central romano, o desdobramento mais significativo das retaliações adotadas pelos soberanos do Baixo Império contra os judeus será a supressão da autoridade do Patriarcado de Israel por Teodósio II em 429, momento em que os judeus deixam de contar com qualquer liderança oficialmente reconhecida (Carrol, 2002: 175). Por outro lado, a adoção de medidas restritivas ao judaísmo por parte da casa imperial se encontra associada, igualmente, a um estranhamento crescente entre judeus e cristãos, com a deflagração de conflitos violentos que, em mais de uma ocasião, redundaram em massacres e destruição de sinagogas. Insufladas por sacerdotes imbuídos do mais genuíno zelo cristão, as comunidades de fiéis retaliavam com violência os adversários judeus, por vezes com a omissão ou até mesmo anuênciam dos poderes públicos.

---

<sup>1</sup> Doutor em História pela USP. Professor de História Antiga do Departamento de História e do Mestrado em História da UFES.

O assunto com o qual nos ocupamos no presente trabalho diz respeito, em primeiro lugar, à configuração do sistema religioso no Baixo Império a partir da associação do Estado romano com uma crença sabidamente monoteísta que, após cerca de trezentos anos de clandestinidade, finalmente encontra as condições favoráveis para a sua plena expansão, não apenas pelo fato de ter obtido o beneplácito da tolerância por intermédio do assim denominado Edito de Milão, mas principalmente pelo consórcio mantido com o poder imperial. Seguramente, o cristianismo deve o seu êxito menos à onipotência da divindade hebraica do que ao apoio oficial que passou a receber dos imperadores romanos a partir de Constantino, devendo-se mencionar o fato de que, dentre o conjunto dos imperadores, apenas um abjurou a fé cristã, como foi o caso de Juliano. Nesse sentido, também não nos causa estranheza que seu governo tenha sido um dos mais efêmeros de todo o Baixo Império, cabendo aos imperadores subsequentes suprimirem o conjunto de suas reformas dentro de um processo evidente de *damnatio memoriae*. Naturalmente que para o avanço do cristianismo no seio do Império intervieram inúmeros fatores, incluindo a habilidade dos sacerdotes cristãos em fornecer respostas aos anseios da população ao conjugar elementos extraídos da cultura e do imaginário pagão com os cânones da fé que professavam. Entretanto, defendemos a hipótese segundo a qual a ascensão do cristianismo que redundou, ao menos no Ocidente, em cerca de um milênio de notável influência católica sobre o *modus vivendi* medieval, se encontra conectada a um intrincado processo de associação entre o Estado romano e a Igreja. Tal associação implicou, por um lado, a produção de uma identidade que poderíamos definir como romano-cristã e, por outro, a emergência de uma representação que concebe o “outro”, a alteridade, sob um crivo político-religioso. Essa representação, sustentada tanto pelo conjunto da legislação imperial recolhida no *Codex Theodosianus* quanto por um repertório de textos eclesiásticos, apresenta como principal característica a intolerância manifesta contra os que se opõem ao credo professado pelos imperadores, a exemplo dos adivinhos, feiticeiros, heréticos e, no que nos interessa mais de perto, os judeus.

É certo que, muito embora em um contexto politeísta ocorram amiúde retaliações entre os adeptos de divindades distintas e por vezes rivais, o paganismo (ao menos o paganismo greco-romano) se constitui em um sistema religioso no qual as relações entre os distintos cultos se definem, à partida,

como sincréticas, o que tem o mérito de bloquear as formas mais hostis de intolerância, quais sejam, aquelas que redundam na instauração de uma ideologia que preconiza o exclusivismo religioso como um elemento indispensável à salvaguarda da comunidade política. Quando se alcança esse nível, o que se observa é a produção de uma formidável justificativa para o emprego da violência com o objetivo de vencer a resistência dos recalcitrantes e ao mesmo tempo impedir a falência da própria sociedade, com tudo o que ela comporta de sagrado e místico. Como aponta corretamente Jacqueline de Romilly (in Barret-Ducrocq, 2000: 31), “o politeísmo é certamente a forma de religião que menos se presta à intolerância”. No caso romano, a formulação de uma ideologia que exige a supressão dos inimigos religiosos como condição *sine qua non* para a manutenção do Império é a contrapartida do surgimento de uma realeza sagrada de inspiração helenística a qual, um pouco depois, virão se acrescentar elementos extraídos da tradição judaico-cristã, realeza esta que costumamos designar com o nome de *basileia*. Do ponto de vista histórico, a afirmação definitiva do princípio de que o imperador é *deus et dominus natus*, ou seja, a conversão da realeza romana em uma realidade arquetípica e sobrenatural, coincide com a deflagração de amplas perseguições religiosas contra indivíduos que, não se submetendo à religião dos imperadores, atentavam diretamente contra a ordem romana. O fenômeno tem início com as perseguições de Décio e Valeriano contra os cristãos, encontrando um notável ponto de inflexão com a promulgação do edito de tolerância de Galério, em 311. Nesse momento, a *basileia* já é uma realidade praticamente irreversível. A etapa seguinte desse processo, isto é, a ascensão de Constantino, não alterou em nada os fundamentos da representação iniciada com Décio e Valeriano, a não ser pelo fato de que os perseguidos de ontem se tornavam agora os perseguidores. De fato, a associação Império/Igreja iniciada por Constantino somente vem reforçar de modo decisivo o princípio segundo o qual a religião dos imperadores deveria ser, obrigatoriamente, professada pelo conjunto da população romana. O que se estabelece aqui é um notável discurso de poder calcado na idéia de Verdade que não reconhece mais a alteridade religiosa, como os imperadores do Principado outrora haviam reconhecido ao isentarem os judeus dos ritos do culto imperial, ofensivos à tradição hebraica e ao desestimularem incursões sistemáticas das autoridades provinciais com a finalidade de detectar possíveis cristãos, como fez Trajano, em certa ocasião (Simon & Benoit, 1987: 132).

Durante cerca de dois séculos e meio, os imperadores se limitaram a adotar retaliações específicas e temporalmente limitadas contra esta ou aquela crença, contra este ou aquele conjunto de fiéis que, de algum modo, estivessem perturbando a ordem pública. No decorrer da crise do século III e logo depois, com a instauração do *Dominato*, assistiremos a uma transformação sem precedentes no modo pelo qual os imperadores intervinham nos assuntos de natureza religiosa. De *pontifex maximus* cuja principal tarefa era zelar pela manutenção dos ritos religiosos ancestrais, o imperador se tornará agora um árbitro em matéria de fé, o defensor de uma determinada ortodoxia que exige o compromisso de todos os que se encontram sob o seu domínio, como convém a um ser que cumpre a mediação entre o céu e a terra por intermédio da sua natureza sagrada. A sacralidade do imperador sustentada pela sua condição de emissário divino, de *mimesis* de seus paredros celestes, só poderia se afirmar em um mundo no qual o reconhecimento dos deuses que o dotaram com a missão de sobrepujar o caos e instaurar a ordem fosse unânime e indiscutível. A pessoa sagrada do imperador e a adesão incondicional ao credo que sustenta tal sacralidade se convertem, assim, em um notável catalisador identitário num contexto de redefinição global das estruturas do Império Romano, razão pela qual o Baixo Império nos surge como um momento da História de Roma pródigo em transformações. Miles (1999: 3 e ss.), ao discutir a problemática das identidades no Baixo Império, se opõe à compreensão do Baixo Império como um período da História romana que possa ser definido a partir de si mesmo, na medida em que é impossível discernir os limites de uma cultura tardo-antiga singular, assim como é impossível se isolar o fluxo das identidades, que se encontram em criação e recriação constantes. Não obstante a preocupação de Miles em evitar que o Baixo Império seja tomado como uma entidade estanque, sem correlações com a própria História romana, é imperioso que nos esforcemos por demonstrar o quanto o mundo que emerge da Anarquia Militar não é uma simples continuação do Alto Império, mas apresenta alterações significativas que devem ser compreendidas na sua particularidade e, mais que isso, explicadas. Nesse sentido, a emergência da intolerância religiosa no Baixo Império significa uma formidável inovação do período, que merece um estudo cuidadoso.

O verbo *tolerare* significa, em termos estritos, sofrer, suportar pacientemente, sendo raro seu emprego em sentido físico, como quando

dizemos que alguém tolera (i. é, suporta) um fardo (Aurélio, 1996: 179). *Tolerare*, então, é empregado correntemente, desde a Antigüidade, no contexto das relações sociais, quer entre indivíduos, grupos e comunidades, definindo assim uma situação caracterizada pela coexistência entre partes distintas e, por vezes, em conflito. Quando buscamos apreender o conteúdo da tolerância e, por extensão, da intolerância, estamos refletindo, em última análise, sobre o modo pelo qual, em um determinado contexto, as relações com o outro, o diferente, são concebidas, posto que a tolerância pressupõe a existência de uma ética que nos obriga a suportar e até mesmo valorizar a diferença, mesmo que ela afronte os nossos próprios padrões culturais. Só toleramos efetivamente a diferença em duas situações. A primeira delas, quando é impossível se eliminar fisicamente o outro, seja pelo fato de dele dependermos, em alguma medida, para a sobrevivência, ou por não dispormos de mecanismos eficazes que nos permitam erradicá-lo de modo eficiente. A segunda delas, quando nos encontramos imbuídos de uma ética caracterizada pelo pluralismo, que valoriza a diversidade das experiências humanas como um princípio constitutivo da vida em sociedade. No caso grego, por exemplo, observamos, a partir do século V, o surgimento de palavras denotando, nas relações sociais, suavidade, eqüidade, indulgência, sobretudo a palavra *epieikeia*, comumente traduzida por “tolerância”, o que expressa o apego grego à compreensão do pensamento alheio, ao respeito pela opinião contrária, independente do teor que apresente (Romilly in Barret-Ducrocq, 2000: 32).

Cumpre notar que mesmo nas situações em que se reconhece o pluralismo como um valor fundamental para a manutenção das relações sociais, a tolerância não é exercida de modo absoluto. Na realidade, tanto a tolerância quanto a intolerância jamais se manifestam em sua plenitude. Como pondera Canto-Sperber (in Barret-Ducrocq, 2000: 89), se insistirmos demasiadamente no direito de cada um fazer o que bem entende, teremos de considerar recomendável aceitar-se algo que se julga moralmente condenável, o que representa um paradoxo. Por outro lado, a intolerância extrema nos conduziria ao extermínio da própria Humanidade. Quando nos voltamos para o estudo das interações entre indivíduos, grupos e/ou comunidades, constatamos que, de um modo geral, a intolerância e o seu correlato, a discriminação, são mais atuantes em contextos nos quais alguns apresentam condições materiais efetivas de impor as suas próprias crenças e convicções, desaprovando a conduta do outro e

nela interferindo, por vezes de modo violento. Isso equivale a dizer que os mecanismos de intolerância e discriminação dependem diretamente do padrão de distribuição do poder em uma dada situação, de maneira que os detentores dos postos de liderança e autoridade dispõem de recursos efetivos para se considerarem seres humanos melhores que os outros (Elias, 2000: 24). Disso resulta que a intolerância deságua, ao fim e ao cabo, em um discurso sobre a essência da humanidade e da civilização, pois não tolerar alguém é não reconhecer a idéia de que os homens são todos iguais em direitos, o que inviabilizaria as pretensões dos estabelecidos ao monopólio do poder (Héritier in Barret-Ducrocq, 2000: 27). A intolerância, desse modo, é um instrumento extremamente eficaz para se preservar o controle sobre o *status quo*, podendo ser detectada nas mais diversas ocasiões em que grupos humanos com aspirações distintas estiverem em contato. A intolerância, no entanto, por vezes escapa do universo das microrelações de estranhamento e desconforto entre grupos distintos para se converter em plataforma política, vale dizer, em uma ideologia que se entende como portadora da Verdade e do Bem e que não mede esforços no sentido de fazer com que todos se conformem aos seus ideais (Ricoeur in Barret-Ducrocq, 2000: 20).

Ocorre, no entanto, que a intolerância e a discriminação, ao contrário do que poderíamos supor, não resultam de uma mera opção pessoal de alguns indivíduos menos esclarecidos que não compreendem o verdadeiro sentido da existência humana. Intolerância e discriminação são antes componentes da lógica de definição das identidades, de si mesmo e dos outros, de modo que a alteridade é fabricada, inventada e reforçada no movimento de delimitação de fronteiras entre os grupos sociais (Augé, 1999: 9). O problema, no entanto, se torna mais perigoso se, como mencionamos, a intolerância adquire o *status* de ideologia, de plataforma de orientação para a ação política, o que pode dar margem a explosões de violência por conta da iniciativa dos grupos rivais em eliminar os oponentes, rompendo com o monopólio da coerção física reputado ao Estado. Mais grave ainda seria uma situação na qual essa ideologia passasse a orientar a atuação do próprio Estado, conforme nos alerta Hannah Arendt (1994: 56-7). Nesse caso, os resultados poderiam ser simplesmente desastrosos, como comprovam as experiências contemporâneas do totalitarismo, da “limpeza étnica”, do Holocausto.

Apesar do fato de a tolerância, hoje, ser compreendida nos termos da valorização do pluralismo, isto é, da aceitação da diferença de opinião em qualquer campo da experiência humana, como por exemplo o consumo de drogas e a pena de morte, as reflexões em torno do assunto se relacionam historicamente com a intervenção do Estado no domínio religioso. Já na Antigüidade, Tertuliano proclamava que “é de direito humano e de direito natural cada um poder adorar aquilo que quiser. A religião de um indivíduo não prejudica nem interessa a mais ninguém senão a ele” (Aurélio, 1996: 181). No final do século XIV, com a obra *Defensor pacis*, de Marcílio de Pádua, o tema é retomado no contexto de emergência de um pensamento humanista que preconiza a unidade da fé, não por intermédio de qualquer ação violenta, mas do consenso entre opiniões distintas. Segundo Marcílio de Pádua, a Sagrada Escritura nos ensina a demonstrar e a convencer, e não a obrigar e punir, pois as consciências são, em última análise, incoercíveis (Zanone in Bobbio, 1992: 124). Em meados do século XV, Nicolau de Cusa, em um libelo intitulado *De pace fidei*, escrito por ocasião da tomada de Constantinopla pelos turcos, reiterava os pressupostos humanistas acerca da tolerância ao pensar a relação entre crenças opostas como uma fonte de criatividade e não de conflito. Tais reflexões, ao questionarem a obrigatoriedade de alinhamento dos indivíduos frente a uma única crença, preparavam as bases para o pensamento liberal e para o Iluminismo. Spinoza, em seu *Tractatus theologicus-politicus*, de 1670, aprofunda o debate em torno da tolerância, contestando frontalmente a interferência do Estado em questões de fé. Dado que a lei da natureza impõe a tolerância universal, entendida aqui no sentido de liberdade de opinião, para Spinoza o Estado não poderia, em nome da concórdia e da segurança pública, arbitrar sobre a verdade e o bem. O mesmo princípio será desenvolvido mais tarde por Voltaire, em seu *Traité sur la tolérance*, de 1772, no qual a tolerância é tratada como um elemento constitutivo da própria natureza humana na medida em que todos os homens, para além das diferenças étnicas, sociais e econômicas que porventura venham a apresentar são, no fim das contas, homens, o que lhes garante o direito ao livre-pensamento. A tradição liberal e iluminista de se pensar a tolerância se volta para os aspectos universais do problema, defendendo-se a autonomia absoluta do indivíduo como um pressuposto fundamentado na natureza e na razão. Visto que todos os homens nascem livres e iguais, a tolerância não poderia representar nenhuma benesse ou concessão de

alguns para com outros. Na realidade, a tolerância, dentro do pensamento iluminista, se torna sinônimo de liberdade, razão pela qual Mirabeau, dirigindo-se à Assembléia Constituinte em 22 de agosto de 1789, proclamava: “A existência de uma autoridade que tem o poder de tolerar atenta contra a liberdade de pensamento pelo fato mesmo de que tolera e, por conseguinte, poderia não tolerar” (Aurélio, 1996: 182 e ss.).

Deixando de lado a questão, extremamente complexa, de saber se os homens, “por natureza”, nascem livres e iguais e se qualquer tentativa de distinção entre eles é um atentado à Razão, como supunha o racionalismo iluminista, é importante que nos concentremos em um outro aspecto do problema, mais significativo para o tema que ora nos ocupa. Trata-se da condenação, de modo praticamente unânime desde a Baixa Idade Média, da interferência do Estado nos assuntos de ordem religiosa. Para os pensadores do humanismo e do Iluminismo, tolerância significava, sim, liberdade de opinião, mas antes e acima de tudo, *liberdade de opinião religiosa*. A tolerância, desse modo, se fazia, primariamente, pela aceitação da diversidade religiosa, não apenas por parte dos súditos, mas por parte do próprio Estado, esta entidade que começa a adquirir um peso cada vez mais decisivo na vida das populações à medida que avança o período moderno. A tolerância surge, assim, como um tema circunscrito à filosofia política, num contexto de emancipação progressiva da política face à religião. Ora, um enfoque tão restritivo como o que associa a tolerância com a liberdade de crença e que propõe a neutralidade do Estado em matéria de religião somente pode ser explicado se remontarmos ao próprio processo por meio do qual se chegou a uma situação como essa.

A chave para a explicação do motivo pelo qual os humanistas, ao refletirem sobre a tolerância, o farão sob a ótica da dissolução dos vínculos entre política e religião, se encontra na própria configuração da *basileia*, especialmente a partir de Constantino, quando o poder imperial se associa a um credo monoteísta que se pretende universal e que, na obsessão de cumprir os ensinamentos evangélicos, não hesita em exigir do Estado uma ação enérgica contra os dissidentes. Muito embora o texto da carta proclamada por Constantino e Licínio em 313, logo após a vitória sobre Maximino Daia, defende a ampla liberdade de culto, não apenas para os cristãos, mas para quaisquer outros fiéis (Lact. *De mort. persecut.* 48, 2-3), o fato é que essa determinação permaneceu letra morta. Licínio, seguindo os passos de Galério e

Maximino Daia, logo retomou nos territórios orientais a política beligerante do Estado romano contra os cristãos ao passo que Constantino não hesitou em enviar soldados imperiais ao norte da África para reprimir os donatistas, inaugurando com isso o ciclo de intervenções imperiais nas disputas entre os cristãos. O que se afirma, cada vez com maior intensidade, é o princípio segundo o qual a religião representa o principal sustentáculo do poder imperial, em associação com o reforço da dignidade sobrenatural do imperador, o que possibilita a construção da teologia política no Império Romano. Disso nos dá prova Constâncio II que, em uma lei de 14 de fevereiro de 361 endereçada aos habitantes de Antioquia, proclama que “a estabilidade do Estado se deve mais às práticas religiosas que às atividades laicas e corporais” (*C.Th*, XIV, 2, 16).

O crescimento da intolerância religiosa no contexto do Baixo Império se encontra, desse modo, conectado com a afirmação da teologia política que será uma das principais características da *basileia*. Para todo esse processo, foi de fundamental importância a contribuição cristã. A cristianização do poder imperial, no entanto, exigia que novas figuras de alteridade fossem construídas ou reconstruídas, novos adversários da ordem fossem criados, para que os imperadores pudessem reafirmar a sua dignidade como *restitutores generi humani*. Durante pouco mais de meio século, os principais inimigos simbólicos da nova monarquia que então se delineava foram os cristãos. Agora, num momento em que o cristianismo se afirma como a religião dos imperadores, haverá a necessidade de se encontrar outras figuras de alteridade que possam sustentar tanto o discurso de onipotência expresso pela casa imperial quanto a glória de uma religião destinada a triunfar sobre uma humanidade constituída por ímpios e pecadores. O que se forja nesse momento, e isso de modo paulatino, é uma nova identidade para o conjunto da sociedade romana. Ao longo dos três primeiros séculos do Império, o cristianismo havia demonstrado o vigor da sua capacidade de unir os fiéis em torno da crença em um Messias que havia padecido de morte de cruz e ressuscitado ao término de três dias. Quanto a isso, a profusão de mártires cristãos cuja memória se reverencia ainda hoje é uma prova cabal. No Baixo Império, por sua vez, o que se produz é uma vinculação estreita entre cristianismo e romanidade, de modo que, doravante, a identidade romana será *mutatis mutandi* equivalente à identidade cristã e vice-versa, o que sem dúvida se revela um acontecimento surpreendente em virtude dos mais de trezentos anos de conflito entre Estado e Igreja. O pilar da

identidade romano-cristã será a figura do imperador, do *basileus*, cuja missão celeste reside em fazer triunfar a fé cristã sobre o *orbis terrarum*, como nos revela o díptico de marfim confeccionado por Probo para celebrar o seu consulado, em 405 ou 406. Num dos lados do díptico, Honório é representado em trajes militares, portando um globo encimado por uma vitória alada que lhe oferece a coroa da vitória. Na sua mão esquerda, o imperador traz o *labarum* com a seguinte inscrição: “Em nome de Cristo, sempre vencerás” (Elsner, 1998: 84), o que exprime a concepção de que o imperador é um vencedor pela fé que professa. Sob esse ponto de vista, a ortodoxia religiosa equivale à ortodoxia política, de modo que o desviante em matéria de religião será encarado como um inimigo do Estado romano representado pelo *basileus*, um inimigo da própria monarquia, um subversivo, um traidor. Tais acusações, proclamadas contra todos os que constituem uma ameaça (real ou simbólica, não importa) ao cristianismo dominante e à casa imperial, cumprem a tarefa de delimitar fronteiras entre os grupos sociais, de permitir que a sociedade romana “se descubra, se perceba pelo que não é ou pelo que não quer ser” (Velho, 1999: 59).

## REFRÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Documentação primária impressa

- LACTANCIO. *Sobre la muerte de los perseguidores*. Introducción, traducción y notas de Ramón Teja. Madrid: Gredos, 1982.
- PHARR, C. & DAVIDSON, T. S. (Trad.) *Codex Theodosianus and novels and Sirmondian Constitutions*. Princeton: Princeton University Press, 1952.

### Obras de apoio

- ARCE, J. La rebelión de los judíos durante el gobierno de Galo César: 352 d.C. *Athenaeum*, Pavia, v. 65, f. I-II, p. 109-24, 1987.
- ARENKT, H. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- AUGÉ, M. *O sentido dos outros*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- AURÉLIO, D. P. Tolerância / intolerância. In: ROMANO, R. (Dir.) *Encyclopédia Einaudi*. V. 22. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1996, p. 179-230.
- BARRET-DUCROCQ, F. (Org.) *A intolerância*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

- BOBBIO, N. et al. *Diccionario de política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992.
- CARROLL, J. *Constantine's sword; the Church and the Jews*. Boston: First Mariner, 2002.
- ELIAS, N. & SCOTSON, J. L. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- ELSNER, J. *Imperial Rome and Christian Triumph*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- FELDMAN, S. De *civis romani a nefariam sectam*: a posição jurídica da minoria judaica no *Codex Theodosianus* (séculos IV e V). *Revista da SBPH*, Curitiba, n. 21, p. 7-16, 2001.
- MILES, R. *Constructing identities in Late Antiquity*. London: Routledge, 1999.
- SIMON, M. & BENOIT, A. *Judaísmo e cristianismo antigo*. São Paulo: Pioneira, 1987.
- VELHO, G. *Individualismo e cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999

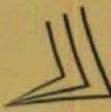
\* \* \*

**Abstract:**

*In this article we aims at analyzing the characteristics of the Roman identity in the Fourth Century associated with the Christian struggle against the Jews. In order to do it, we reflect also about the increasing of the religious intolerance in the Late Roman Empire, the Christians' expansion and the emergence of the basileia.*

**Key-words:** Jews; Identity; Intolerance; Late Roman Empire.





**Editora e Gráfica Universitária  
UFPEL**

expressivo grau de diversidade e pluralidade de temáticas abordadas. O objetivo desses *Anais* é divulgar o conteúdo de conferências e palestras ministradas durante o congresso a fim de ilustrar uma parcela dos inúmeros trabalhos apresentados.

Resultado das diversas abordagens ao longo do congresso, as fronteiras, internas e externas, apareceram como lugar de interação, de trocas, materiais e imateriais, sempre presentes no processo cultural de construção de identidade, no jogo sinuoso entre o mesmo e o outro. Fronteira apareceu como o lugar da alteridade ao qual a identidade constantemente se remete para se consolidar, aí se definindo as etnicidades. O congresso propôs um debate interdisciplinar das fronteiras e identidades no Mundo Antigo, orientado por seis eixos temáticos: 1) fronteiras entre o Mundo Antigo e o Moderno; 2) cultura material e contatos culturais; 3) fronteiras das línguas; 4) representação das fronteiras na literatura clássica; 5) fronteiras geopolíticas; fronteiras entre a identidade e a alteridade.

**Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira**  
Editor



[www.editoradaulbra.com.br](http://www.editoradaulbra.com.br)

Apoio:



A realização em Pelotas, de 15 a 19 de setembro de 2003, do V Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos e da XIII Reunião Anual da mesma associação, tendo como tema geral *Fronteiras e Etnicidade*, evento que reuniu um número muito considerável de participantes do Brasil e do exterior, demonstrou a pujança atual do setor de estudos clássicos em nosso país. "Estudos clássicos", sem dúvida, que devem entender-se *lato sensu*, posto que, desde suas origens, a SBEC e sua revista *Clássica* albergam, ao lado das pesquisas nas áreas de Letras Clássicas e de História Antiga Greco-Romana, outras que se referem, segundo variados ângulos, a diferentes civilizações da Antiguidade. O volume que ora se publica reúne algumas das contribuições apresentadas ao V Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos. Notar-se-á a grande diversidade de assuntos tratados e de especialidades envolvidas, confirmando o que se afirmou sobre um setor atualmente pujante, variado e altamente profissional.

**Ciro Flamarion Cardoso**

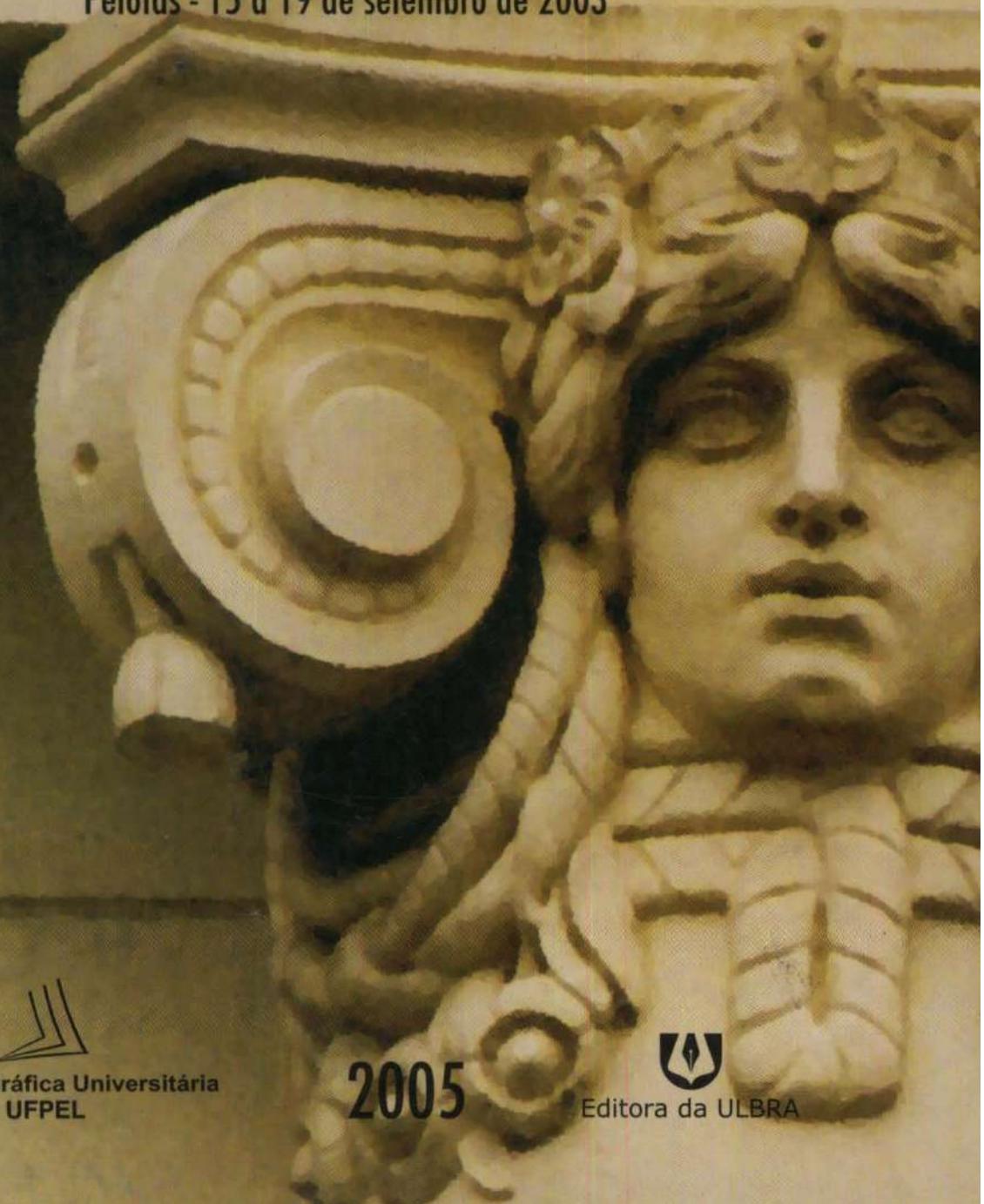
Centro de Estudos Interdisciplinares da Antiguidade  
Universidade Federal Fluminense

ISSN 1808-4303

A barcode is positioned above a vertical line of numbers: 9 771 808 430009.

# Fronteiras e Etnicidade no Mundo Antigo

Anais do V Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos  
Pelotas - 15 a 19 de setembro de 2003

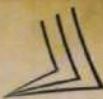


Editora e Gráfica Universitária  
UFFPEL

2005



Editora da ULBRA



Editora e Gráfica Universitária  
UFPEL

O V Congresso da SBEC elegeu como foco de reflexão *Fronteiras e Etnicidade*. A temática das fronteiras, além de ser um traço geográfico e cultural marcante da cidade que foi sede do evento, é, sobretudo, uma questão absolutamente atual nos debates travados nas Ciências Humanas e nos Estudos Clássicos. Além disso, a proximidade de Pelotas com o Uruguai e a Argentina, marco de sua condição de fronteira, propiciou intensa participação de colegas desses países, bem como do Chile.

O congresso ocorreu no ano em que a sociedade atravessou a fronteira da menoridade para a maioridade: coincidiu com os festejos dos seus 18 anos de fundação. E, para essa comemoração, contou com um universo acadêmico bastante representativo, com participantes de 63 universidades (49 nacionais e 14 estrangeiras), fato que por si só retrata o fortalecimento dos estudos clássicos no Brasil.

O tema inspirou um total de 270 trabalhos, agrupados em várias sessões de comunicações (48 sessões com total de 201 comunicações), palestras (15), conferências (3), mesas-redondas (6), minicursos (11) e *banners*, com um



[www.editoraulbra.com.br](http://www.editoraulbra.com.br)

# LA NOCIÓN DE FRONTERA EN LA ANTIGUA HÉLADE. ANÁLISIS DE ALGUNOS FRAGMENTOS HERACLÍTEOS

Giuseppina Grammatico<sup>1</sup>

## **Resumen:**

*A modo de introducción, se examina la noción de frontera, junto con las de etnia, espacio y tiempo, y su vasto campo semántico, en la Grecia antigua.*

*Luego, el estudio se centra en el análisis y la interpretación de algunos fragmentos de Heráclito en que aparecen los términos analizados; y abarca el ámbito espacial (frs. 94 y 120), el temporal (frs. 18 y 29) y el espiritual (frs. 45, 92 y 16).*

*La conclusión recoge los hilos de esa lectura interpretativa, e intenta transferir los resultados de la investigación a nuestra modernidad, aplicándolos a la realidad de los nuevos tiempos.*

**Palabras-claves:** Frontera; Filología clásica; Filosofía antigua.

\* \* \*

## Esquema del trabajo

- I El campo semántico de la frontera
- II La noción de frontera, en Heráclito.
  - Ámbito espacial: frs. 52, 62.
  - Ámbito temporal: frs. 95, 108.
  - Ámbito espiritual: frs. 67, 75, 77, 81.
- III A modo de conclusión

## **I El campo semántico de la frontera**

La noción de frontera abarca dimensiones de diversa índole y al menos dos direcciones, una mirando desde el límite que ella marca, hacia afuera, y la otra mirando desde el mismo límite, hacia adentro. Es precisamente esta mirada bidireccional, la que, a su vez, introduce en el ámbito de lo étnico, permitiendo definirlo y comprenderlo.

Para ser comprendida plenamente, la noción de frontera debe ser analizada en profundidad, particularmente en nuestro tiempo en que se halla

---

<sup>1</sup> Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación Chile

fuertemente cuestionada tras el acoso de una globalización que amenaza barrer con toda clase de confines propiciando una *communitas* universal.

Nos detendremos en otra ocasión en los problemas que esto acarrea y en las utilidades que pretende procurar. Aquí queremos tomar distancia de las inquietudes del hoy y, con rigurosidad y buen criterio, tratar de comprender el significado que el término y sus colindantes encierran, y los modos en que fueron entendidos desde tiempos muy lejanos, en los albores de la civilización helénica.

Examinaremos, pues, las palabras que significan "frontera": *horos*, *peirar*, *terma*, *tekmar*, *telos*, *metron*; seguidas de las que significan "espacio": *khoora*, *topos*, y tiempo: *kaios*, *khronos*, *aioon*, concluyendo con las que definen la etnia, el pueblo: *ethnos*, *deemos*, *laos*, e indagaremos sus conexiones, a fin de abarcar su sentido en una amplia visión de conjunto.

Lo más notable en ellas, es un rasgo característico común: su campo semántico riquísimo y, por así decir, bifurcado; o sea, dotado de un significado concreto, casi técnico, y de uno abstracto que incursiona, por un lado, en el ámbito de lo lógico y lo gnoseológico, y por el otro, en el de lo orgánico, lo propio y lo mismo.

Analizaremos por separado los componentes de esta peculiar gama léxica:

1.- *Horos* era en Grecia el vocablo más recurrente para identificar la noción de frontera. Significaba propiamente "límite", y éste era marcado a menudo por una piedra, una columna u otro elemento fácilmente visible, que separaba uno de otro los dos lugares. En plural, *horia*, indicaba una región fronteriza claramente definida. *Horon theinai* quería decir precisamente "poner un mojón" para hacer tangible la separación. Que tal acción no perteneciera sólo a la esfera de lo práctico, geográfico o político, sino que se extendía a la esfera de lo sacro, lo muestra el que aparentemente es un mero "accidente gramatical": la aplicación del adjetivo *horios* a Zeus, dios supremo protector de los confines. Y que no se tratara de algo casual, nos lo confirma el significado del verbo *horizoo* que, junto con mantener la acepción de "separar con algún elemento delimitante", y por ende, de "fijar un límite", poseía el sentido de "mandar". La acción de fijar límites, en efecto, comporta el ejercicio de un mando, de un imperio.

La frontera divide el espacio en dos partes bien definidas: una que se extiende ante los ojos de quien la explora escudriñando el horizonte hasta donde alcanza su potencia visiva -una extensión que se puede recorrer con la mirada, y presumiblemente también con uno u otro medio de transporte-, y otra que solamente puede imaginarse, y cuyas características permanecen en el campo de la conjectura. La frontera por excelencia es, pues, el círculo del horizonte, *horizon kyklos*. Cuán engañadora y angosta sea nuestra visión lo demuestra el hecho de que esa línea divisoria, que aparece tan marcada, se revela tan lábil y escurridiza cuando intentamos asirla. Tanto es así, que si pudiésemos caminar hacia adelante en un tiempo ilimitado, y si nuestro entorno pudiese mientras tanto permanecer igual a sí mismo -hipótesis, ambas, absolutamente irreales-, a un cierto momento nos encontraríamos exactamente ante el mismo horizonte.

Esto nos confirma que la noción de frontera nace de una experiencia totalmente humana. Heráclito, que parece haberlo intuido todo, hace unos dos mil seiscientos años, nos advertía:

*hethos gar anthroopeion ouk ekhei gnoomas, theion de ekhei (fr. 90).*

"La naturaleza humana no tiene juicios veraces, la divina sí".

Sólo ante una mirada todoabarcadora las fronteras pierden sentido y consistencia. Que hay fronteras visibles y también no visibles, pero que, dentro de la esfera de lo humano, ambas aparecen dotadas de estructura y connotaciones propias, lo señala la posibilidad de desplazarnos con bastante facilidad de la imagen, perfectamente asible, de una línea divisoria, o de cualquier otro elemento concreto que la represente, a aquella cuyos perfiles sólo se manifiestan a los ojos de la mente, y a la cual damos el nombre de "definición".

Cuando esto sucede, hemos pasado del ámbito geo o cronográfico -mensurable, si bien con bastante dificultad, cuando la extensión que pretendemos abarcar es muy grande-, al ámbito grammatical, lógico, retórico, para cuyo entendimiento necesitamos de otros instrumentos de medición y de otra unidad de medida. Se trata, en verdad, de espacios diversos que requieren una diversa capacidad de alcance.

Nos puede ayudar, para la comprensión de esta bipolaridad, el término *ouron* - más usado en plural, *oura-*, que significa "espacio", "extensión",

"distancia", y también "unidad de longitud". Se lo usa concretamente para indicar el ancho de una yugada de mulas, *hemionoon oura*, y tiene su correlativo en las palabras latinas *urvum*, "esteva del arado" y *urvare*, "trazar un surco arrastrando el arado" para fijar el recinto de una ciudad. Si evocamos el *sulcus primigenius* trazado por Rómulo durante el rito fundacional de la *urbs* que llevaría su nombre, y también el espacio sacro del *pomoerium*, vemos que los términos latinos, aluden, al igual que los griegos, a esa porción de suelo delimitada por los surcos dejados por las ruedas del carro llevado por las bestias, ritualmente escogidas, que lo tiraban (*heryo*, tirar).

Por ser, la de "poner límites", una acción específicamente humana, es inevitable conferir a las palabras analizadas, junto con el espacial, un sentido temporal. El hombre, en efecto, por su naturaleza, está inserto en unas coordenadas espacio-temporales que, al mismo tiempo, lo delimitan y lo definen, y no puede sustraerse a ellas.

2.- Una senda semejante recorre la palabra *peirar* -usada a menudo en plural, *peirata-*, que significa "término", "límite", "extremidad" y, al igual que *horos*, extiende su sentido en el espacio y en el tiempo. Las dimensiones del *peirar* se llegan a comprender en su totalidad si se lo mira desde su contrario, el *apeiron*, "lo sin límites", noción que de inmediato nos remite a Anaximandro.

La extremidad del cielo, que es para el hombre el horizonte, es llamada *peratee*, y el verbo *perainoo* expresa la acción de llevar a término o acabar algo previamente emprendido. Para realizar tal acción hay que atravesar determinada sección de espacio, avanzar por una senda, abrirse un camino, *poros*, perforando (*peiroo*, *perneemi*), si es necesario, la materia pesada u hostil que separa de ese "término", desatando nudos, superando obstáculos graves e inertes. Una vez más, las palabras no se limitan a retratar solamente lo físico: esa "extremidad" puede ser también la conclusión de la ruta del pensar, la toma de una decisión que cierra una larga búsqueda, un penetrar la densa opacidad de la in-sipiecia, de un cabo al otro, hasta la irrupción de la luz.

3.- Por su parte, el sustantivo *terma* significa "fin", "término", "borde", "punto extremo"; el verbo *termazoo*, acuñado a partir de él, explicita la acción del "fijar los límites"; y el adjetivo *termieus*, como *horios*, es otro de los epítetos de Zeus, protector de fronteras. *Terma* conlleva una suerte de primacía, llegando a identificar lo sumo, el poder supremo; y es también -en un sentido trans-lato al que se llega utilizando la peculiar sutileza del especular, yendo "más allá"

(*teiroo*)- el designio, el propósito alcanzado luego de una travesía, tras haber superado "el punto crítico" y haber logrado la meta. No está demás recordar que el nombre *Terminus* se encuentra también en Roma, y, él también, identifica a un dios.

4.- También la palabra *tekmar* significa "línea de separación", "término", "fin", además de "límite", "meta", "signo"; se muestra como una señal de reconocimiento que no engaña, y es, de algún modo, fijada por voluntad divina; *tekmoor*, sinónimo de *tekmar*, unido al superlativo *megiston*, indica el gesto de asentimiento inderogable de la divinidad suprema; en latín la expresión análoga es: *nutus Iovis*. Una vez más estamos ante un término que, partiendo del sentido primario de "línea marcada" que fija y delimita un espacio, pasa luego al sentido derivado de "indicio", un indicio de otro orden, que pone énfasis en lo que esa línea "indica", designa y comprueba, permitiendo aventurar conjeturas sobre una base certera y no engañosa.

5.- La noción de término, entendida ya como fin ya como acabamiento de un recorrido, es expresada también por el término *telos* que apunta al cumplimiento de un itinerario y, por ende, a su perfección. Que el *telos* constituya una frontera, la última frontera de una trayectoria humana, queda bastante explícito en algunos de sus significados accesorios, como lo son el de "lo bien organizado" o el de "lo que es debido", que ponen en evidencia el ordenamiento casi sacral del proceso desde su punto de partida hasta el de llegada. Quien emprende el itinerario debe estar consciente de que el acto mismo de ponerse en camino comporta la responsabilidad de llevarlo al cabo en la mejor manera posible, y que eso implica involucrarse en el asunto y estar dispuesto, de ser necesario, a pagar por ello (*telhos*) y a soportar lo que le advendrá en el andar.

La conexión con lo sacro se hace manifiesta en la atribución, al dios supremo, de los epítetos *teleios*, *telesforos*, *telesiourgos*, *telessiphroon*, que contienen como componente principal el término *telos* que les confiere una clara autoridad. Por lo demás, la estrecha relación que tienen con *telos* las palabras *teletee* iniciación y *teleuteve*, muerte, sitúan dentro del espacio ritual todo el itinerario que lleva al último fin -*telein* es "cumplir un rito"-, y no eximen de tener que soportar (*tleenai*) toda clase de pruebas, por difíciles que sean. El ritmo mismo del ser (*telomai*, *pelomai*) ilustra gráficamente ese "dar vuelta alrededor de un eje (+*kwel-*)" que ha de experimentarse para llevar a

cumplimiento el ser mismo. En esa andanza, el poder de decisión asume un papel medular; sin él, alcanzar la frontera viene denegado, y el desenlace deviene banal e intrascendente. La consumación de lo vivido pierde su valía.

6.- A otro tipo de límite alude el término *metron*, "medida", aquella propia del ámbito externo, de lo mensurable concreto, que requiere de instrumentos visibles y tangibles, y aquella otra interior, que remite a la moderación, al equilibrio, a la medida. Aquí la línea de demarcación no es claramente definida, y sólo el ojo del alma puede barruntarla, si está adecuadamente entrenado. Los hombres nos movemos, además que dentro de un lugar concreto donde es más fácil ser *ametros* que *eumetros*, *symmetros* o *metrios*, en otro espacio fuera del mundo físico, y en un tiempo de rasgos escurridizos, donde alcanzar la justa medida es aún más difícil. Parafraseando a Heráclito (fr. 123) podríamos decir: "La geometría del alma ama ocultar sus deslindes"; por lo demás, nuestro catastro espiritual dista mucho de ser perfecto.

Esta doble dimensión que presentan todas las palabras que tienen relación con el límite o la frontera nos lleva a escudriñar con más acuciosidad las coordenadas espaciotemporales a las cuales reconducen. Y nos percatamos de que en ellas también se nos hacen visible una rica e inquietante pluridimensionalidad.

*Khoora*, espacio, no es sólo un lugar definido, apropiado para ejercer en él una actividad, o para designar un emplazamiento: un suelo, un país, una región, una patria -y el término *topos* hace gala de todos o casi todos los sentidos de *khoora*-.

Su derivado, *khoorion*, puede también encarnar un espacio orgánico e identificar las partes del cuerpo. Puede además ser trasladado a un contexto filosófico, y significar "categoría"; a uno gnoseológico, y significar "consideración"; a uno retórico, y significar "lugar común"; a uno musical, y significar el sitio que ocupa un pie métrico al interior del verso.

*Khooris*, "lejos", nos invita a atisbar el límite extremo. Allí, en lo totalmente separado, detrás de la última frontera, Heráclito vislumbró al dios, "lo único verdaderamente sabio" - en griego, *to kekhoorismenon*, en latín, *rerum limes et finis summus*-, conduciéndonos de lo finito a lo infinito; así como, a través de la metáfora del niño rey que contempla absorto las piezas de un tablero de juego, nos condujo del tiempo del ahora al tiempo del siempre.

Del mismo modo, en latín, el *limes* es "surco", "mojón", "lindero", "senda", "frontera"; y el *finis* es límite que espera, según sea el caso, ser respetado o traspasado, grado final supremo de los bienes o de los males que el hombre escoge para dar sentido a su vida, y cuya elección ha de ser libre, consciente y responsable.

Por su parte, la dimensión temporal está expresada por los términos: *kairos*, "momento oportuno, preciso, que marca un límite", pero también "punto vital" y "órgano esencial del cuerpo"; *khronos*, "tiempo divisible y mensurable" -que se hace remontar a la raíz +*gher-* "tener, contener" o a la raíz +*ker-* "cortar, separar", extensible al sánscrito *carman*, "piel" y al antiguo prusiano *kermens*, "cuerpo"-; y *aioon*, "eternidad", "tiempo del siempre", que también identifica a la época de la vida y al lapso de su duración.

De qué manera la frontera, con su doble direccionalidad y su múltiple dimensionalidad, afecta o condiciona a lo étnico, es lo que veremos. La palabra *ethnos* -"nación", "pueblo", "linaje", "casta", "cuerpo" y hasta "sexo"-, aparece, en efecto, ella también, cargada de sentidos a primera vista opuestos y excluyentes, integrando en unidad lo *homoethnes* y lo *alloethnes*. Evidentemente, todo depende del ángulo desde el cual se mira, de la ubicación del que mira en relación con la línea que marca la frontera, y de la naturaleza propia de esta, pues el resultado que arroja la acción del mirar es completamente distinto si esa frontera es la del cuerpo, *sooma*; a de la casa, *oikos*; la del linaje, *genos*; la de la ciudad, *polis*; o la del entero *kosmos*. Podemos entender así por qué los atributos "intramuros y extramuros", "nacional y forastero", "de la familia y extraño a ella", pueden ser expresados con la misma palabra, *ethnikos*; y por qué el adjetivo *othneios* puede oponerse a *oikeios*, aun cuando se aplica a un individuo perteneciente al *ethnos*, en cuanto "no es" del mismo *genos*. Las dos raíces de *ethnos*, +*swedh-* y +*swe-*, conducen a dos campos semánticos distintos: uno es el de "grupo", "enjambre"; el otro, el de "propio", "mismo", (*heauton*, *se*). Una globaliza, la otra individualiza. Una disuelve el hombre en la comunidad o en la masa, la otra lo inserta en el sí mismo religándolo a lo suyo.

Es el misterio inherente a la frontera, y a la ambigüedad que la rodea. Sólo ubicándonos en nuestro espacio, a una distancia adecuada, y borrando todo prejuicio distorsionante, podremos valorar en su justa medida lo uno y lo otro.

Por su parte, *deemos*, antes de pasar a identificar al "pueblo soberano", ancla a su territorio a los habitantes de un país, especialmente a la gente del pueblo, que vive en el campo, contrastándola con los "poderosos", *dynatoi*, que viven en la ciudad; o con las "tropas", *laos*, que militan en el ejército; y por tanto establece unas fronteras de orden social que aluden a su rango "común", oponiéndolo a aquello más "distinguido" propio de las clases altas.

## II La noción de frontera en Heráclito.

### a) Ámbito espacial. Frag. 62

*Eeous kai hesperas termata  
hee arktos kai antion tees arktou  
ouros aithriou Dios.*

"Los límites de la aurora y el crepúsculo  
son la Osa y, al lado opuesto a ella,  
el linde de Zeus resplandeciente".

Nos parece probable que aquí *termata* signifique los dos momentos en que la aurora cede el paso a la irrupción del día luminoso, y el crepúsculo cede el paso al propagarse de la tiniebla nocturna. La culminación de la aurora introduce la claridad; la culminación del crepúsculo introduce la oscuridad. Los dos *termata* están frente a frente; uno, al comienzo del día, inicia la parábola ascendente de la luz y concluye la descendente de la tiniebla; el otro, al comienzo de la noche, inicia la parábola ascendente de la tiniebla y concluye la descendente de la luz; ambos son "indicios", "signos develantes y a la vez fundantes", y se sitúan en las antípodas. El fulgor radiante del día se instala en el cielo cuando la aurora, la de los dedos de púrpura, le cede el paso y desaparece; y la opacidad de la noche, realizada por la aparición de la constelación de la Osa, hace su ingreso triunfal cuando el crepúsculo, con sus tenues matices cambiantes, agoniza adensando su penumbra.

Si damos a esos signos una connotación espacial, entonces en el lugar de la aurora y del crepúsculo colocaremos el Este y el Oeste, y en el lugar de la Osa y del linde del dios colocaremos el Norte y el Sur. Tendremos así la región de las sombras, atenuando su opacidad en el tránsito del Norte al Este, y la de la luz atenuando su resplandor en el tránsito del Sur al Oeste. Esto, si leemos las

dos secuencias en el orden "*arktos - eeoos - ouros Dios - hespera*", trazando un periplo anular en que comienzo y fin son uno y lo mismo. Si, por el contrario, preferimos el trazado lineal quiástico "*eeoos - ouros Dios - hespera - arktos*", y hacemos cruzar las dos tangentes, tendremos frente a frente las dos regiones, oponiéndose en abierto desafío. En el primer caso una frontera cede lenta y paulatinamente dejando espacio a la otra; en el segundo los perfiles se niegan a ceder sus posiciones y han de negarse a sí mismos para permitir realizar la instalación de sus contrarios, o siquiera imaginarla.

En el fragmento 52:

*Heelios oukh' hyperbeesetai metra  
ei de mee Erinyes min Dikees epikouroi exeureesousin*  
"Helios no sobrepasará sus confines,  
si no las Erinias, defensoras de Dike, lo descubrirán"

El término *metra* introduce el concepto de frontera como medida. Todas las fuerzas vivas de la naturaleza tienen asignado el ámbito en que han de ejercitar su acción dentro del ordenamiento cósmico. Ese ámbito está rigurosamente establecido, y no es lícito ensancharlo, disminuirlo o modificarlo, aun en el caso de algo o alguien tan poderoso como Helios, el mítico titán solar. La referencia a potencias numinosas míticas como las Erinias, vengadoras de los crímenes de sangre más espeluznantes, es extraordinariamente significativa. Sobrepasar los límites es violar las férreas normas de un cosmos que se rige de manera acorde a un sistema parental y jerárquico, donde la más mínima transgresión origina un desastre de proporciones, y, por ende, debe ser cuidadosamente prevenida y, en el caso que se lleve a cabo, severamente sancionada.

Ya Hesíodo había retratado a Dike, la joven diosa de la Justicia, hija del gran Zeus, en el acto de cumplir su misión de observar la conducta de los mortales, y luego, sentada a los pies del Padre, denunciar aquello que le haya parecido impropio o sospechoso. El categórico imperativo futuro: "¡no sobrepasará sus confines!" destaca los rasgos fijos e incuestionables del sistema que consagra la soberanía de la ley, encarnada ahora en Dike como antes lo había sido en Themis. Toda transgresión es producto nefasto de la puesta en

obra de una *hybris* o una *hamartia*, tanto más reprochable, cuanto más encumbrada es la categoría de aquél que incurre en ella.

Es interesante la connotación ética que reviste aquí el orden cósmico, que Heráclito parece percibir como paradigma tanto de la estructura social y política como del equilibrio individual e interior. La arcaica fórmula tradicional, que hace de las Erinias las servidoras y protectoras de ese orden, engasta el fragmento en el contexto de un mito portador de modelos ideales dignos de ser imitados en los ámbitos más diversos. El traspasar las fronteras constituidas por su órbita sabiamente fijada desde el comienzo, *ex arkhees*, pone de relieve la censurable osadía encarnada en el *hyper*, destinado a dispararse, por su fuerte carga semántica, más en alto de lo permitido, debido a su impenitente incontinencia.

A consecuencia de esa siempre latente inclinación, las normas han de ser necesariamente severas, pues es preciso respetar la medida y, por así decir, el ritmo que regula el universo. Los *metra* imponen el acatamiento a los límites, indispensables para que triunfe la armonía. El amenazante *ei de mee* nos recuerda que la disciplina es a la vez necesidad y belleza, y que lo bueno es y será siempre ligado a esas dos componentes.

b) Ámbito temporal

El fragmento 95:

*Haireuntai hen anti hapantoon hoi aristoi,  
kleos aenaon thneetoon;  
hoi de polloi kekoreentai hokoosper kteenea*  
"Escogen una cosa sola los mejores,  
la gloria sempiterna de los mortales;  
los más, en cambio, se atiborran como ganado"

Nos traslada del marco espacial al temporal. Aquí los deslindes son dados por las aspiraciones de los humanos, que podríamos definir como sus "fronteras interiores", y éstas pueden ubicarse más allá del tiempo en que ellos están destinados a vivir, o circunscribirse y agotarse dentro de ese tiempo.

La primera aspiración es fruto de una elección consciente que involucra el ser ético y trascendente del hombre. Este, en efecto, es capaz de empinarse con la mirada más arriba de lo que lo ancla a los estrechos confines

que le han sido asignados en su condición de angostura y precariedad, y de dirigir su atención a un siempre, *aiei*, que encierra a la vez la idea de fuerza vital y la de permanencia en el tiempo, ambas estrechamente enlazadas. Ante el ojo del alma se despliega lo eterno, y dentro de sus ilimitados, inescrutables contornos, un bien que no se ve ni se toca, pero que otorga la más deseable bienaventuranza: *kleos*, la gloria. *Kleos* está llamada a derrotar a esa muerte que se halla implícita en la más ajustada definición del ser del hombre en cuanto hombre: *thneetos*, *mortalis*, permitiéndole permanecer *vivo volitans in ore virorum*, como unos siglos después dirá Ennio, el Homero romano.

La otra no es una aspiración propiamente tal; identifica al hombre *ventrico* en contraposición al hombre *músico*. El hombre *ventrico* no es capaz de levantar la mirada más allá de los angostos lindes de su animalidad, y se deja esclavizar por los placeres de la carne, los únicos que le aparecen alcanzables y le permiten alejar, si bien por breves lapsos, su sensación de inseguridad, y hacer más llevadero el desasosiego causado por su pesimismo existencial. El *músico*, en cambio, arroja sus anhelos hacia lo alto, y su meta, para arribar a la cual no escatima esfuerzos y renuncias, se pierde en los espacios ilimitados no constreñidos por ninguna barrera.

El fragmento 108, que establece los límites de una generación, *genea*, parece basarse sobre la creencia popular tradicional según la cual la secuencia abuelo-hijo-nieto, si la pensamos en términos de potencia generativa, cubre el arco de treinta años.

El *continuum* del *genos* liga directamente el abuelo al nieto, pasando por el hijo que, a pesar de no ser mencionado, hace de anillo de conjunción entre los dos extremos en línea. Dos lapsos, equivalentes *grosso modo* a dos *hebdomata* -más el año situado entre la concepción y el alumbramiento-, son necesarios para que los tres exponentes de la secuencia tengan la edad mínima para engendrar.

El ciclo, iniciado por el abuelo, como observa Marcovic, contiene dos trechos fértiles, en que los protagonistas, padre e hijo, no pueden tener, al inicio del acto generativo, menos de quince años cada uno. Su conclusión no está clausurada; por el contrario, en el momento en que el hijo del hijo alcanza los quince años, el término, *peras*, está llano a devenir comienzo, *arkhee*, y a iniciar el ciclo siguiente. Heráclito, como sabemos, ha afirmado una y otra vez que en una circunferencia -y *kyklos* lo es- comienzo y fin son uno y lo mismo; así como

ha sostenido que, en nosotros los humanos, "como uno y lo mismo existen el viviente y el muerto, el joven y el viejo", siendo la vida contraparte de la muerte, y la juventud contraparte de la vejez, desembocando estas, y casi cayendo (*metapesonta*), una en la otra.

De este modo, en el *genos*, las fronteras del tiempo se muestran móviles, desplazándose sin más restricciones que las dadas por un mínimo y un máximo fijados al margen de ellas; y la vida late en su interior con una libertad mesurada y flexible, acorde en cada caso a lo establecido.

### c) Ámbito espiritual

Pasando de lo físico a lo suprafísico, Heráclito introduce la noción de los "confines del alma", y de la incommensurable profundidad de su medida.

Escuchemos el celebérrimo fragmento 67:

*Psykees peirata  
ioon ouk an exeuroio  
pasan epiporeuomenos hodon,  
houtoo bathyn logon ekhei  
"Los confines del alma  
poniéndote en marcha jamás podrás hallar,  
aunque entero recorras el camino,  
tan profundo tiene su logos".*

Nos encontramos aquí proyectados hacia el movimiento propio de la búsqueda, búsqueda de una frontera inasible, dentro de un espacio no mensurable.

El viajero aparece cumpliendo todos los requisitos y dando todos los pasos para que su andar sea coronado por el éxito: no solamente emprende el camino, sino que lo recorre por completo hasta el fin. No obstante, el *ouk* presente en la primera parte del texto, justo después del *ioon*, que lo muestra ya decidido y en marcha, es una clara advertencia, confirmada por el *houtoo* que introduce la última parte: "...jamás podrás..., así de profundo...".

El fragmento nos sume en un hondo misterio: trata de unas arcanas fronteras pertenecientes a un elemento etéreo, *psykhee*, que posee la naturaleza del soplo. No es de extrañar la dificultad de constreñir tal elemento al interior de unos deslindes. Desde el comienzo estamos en el centro de una contradicción.

Además, puesto que se trata del alma, el andar conduce hacia dentro y no hacia fuera. Se hace, pues, improbable llegar a distinguir esas fronteras, de las cuales nada sabemos salvo que están muy muy abajo, en la más impenetrable profundidad del ser. Nos movemos a ciegas, luchando contra la opacidad densa e inquietante. Lo profundo encierra la idea del bajar, avanzando despacio, hacia el fondo del abismo. ¿Está allí el *logos* del alma? ¿Y qué es esa extraña unidad de medida que Heráclito llama *logos*? Lo intuimos oscuro pero cargado de una enorme potencia; definirlo es tarea impropia. ¿Cómo podría definirse algo que no tiene con-fines? ¿o algo cuyos confines se pierden en un *apeiron* desconocido, dentro de coordenadas que nuestro *noos* se resiste a pensar? Es como si nos sumergiéramos en un elemento blando y denso, suavemente, sin llegar nunca al fondo, y en ese descenso fuésemos perdiendo poco a poco la memoria del aquí y del ahora y de todas las cosas que le atañen, que nos pertenecieron pero que ya nos son ajenas. Estamos ingresando en otra dimensión. *Bathys, barys, bythos, byssos, bythizomai*: un largo viaje hacia el último escollo, invisible, simbólico linde de un más allá extremo, sin rostro ni nombre. Secreta paradoja de lo inmaterial.

Y seguimos las huellas calladas de eso en que la materia no hace presa; y nos hallamos de repente en otro espacio fuera del espacio, al amparo - ¿o al desamparo?- de un tiempo sin tiempo. Es el dominio de la oscura Sibila, la amada de Febo el resplandeciente, el que se nos abre en el fragmento 75:

*Sibylla*  
*mainomenooi stomati...*  
*agelasta phthengomenee*  
*khilioon etoon exikneitai teei phooneei*  
*dia ton theon.*

"La Sibila  
 con boca delirante...  
 pronunciando palabras no risibles  
 alcanza miles de años  
 por mediación del dios".

Una voz, la de la Sibila, cuya potencia procede de otro, que desafía el tiempo y penetra en los recesos del alma, develando su oscuro mensaje tras la estela brillante del numen divino.

Como todo aquello que trasciende lo natural, el *telos* al que apunta la vibración de esa voz se pierde en los rastros del siempre. No es un modo humano, *ouk anthroopinoos*, aquél en que ella resuena anunciando el futuro, porque pregoná su *euangelion* conjuntamente, en com-unión con el dios, el único ante el cual todo se despliega como eterno presente. Debemos apelar a nuestros sentidos inmateriales, si queremos atisbar sus confines, pues no hay senda visible que conduzca hasta ellos. Se nos ha hecho partícipes del habla, don de los dioses, mas si nos despegamos de ellos su alcance es muy escaso, y la verdad que contiene nuestros anhelos permanecerá in-tocada, infinitamente lejana y ajena. Nuestra boca habrá de modular gritos y susurros que lleguen a perforar la corteza broncínea de lo inmanente y a rozar aquello otro que se sitúa más allá.

Pero para eso hay que experimentar la "pasión" de la verdad, sufrirla y gozarla, o simplemente vivirla. Sólo entonces nos percataremos del verdadero sentido del límite, que, plegándose a la *coincidentia oppositorum*, se sitúa en lo que no tiene límite. Dentro de lo humano, la más verdadera noción de una cosa real está espejeada en el corazón de su contrario.

Este nuevo sentido del límite es el que descubrimos en el fragmento que define al dios, el 77:

*ho theos*  
*heemeree euphronee, kheimoon theros,*  
*polemos eirenee, koros limos...*  
 "el dios  
 dianoché, inviernoverano,  
 guerrapaz, saciedadhambre..."

Desaparecen, dentro de la maravilla del ser divino, todas las fronteras: resume él en su asombrosa realidad los fundamentos de toda existencia. El dios es, todo él, cimiento. Lo múltiple está enraizado en lo uno que en él tiene vida.

En el ámbito de lo natural, de lo humano sensible y pensable, los límites trazan los perfiles de lo viviente: las cosas, las instituciones, las

imágenes, las ideas. Sin ellos volvería a triunfar el caos, enorme vorágine en que el todo y la nada libran su implacable batalla. Pero la naturaleza del límite es ajena al dios, principio supremo. De él cuelgan los innumerables opuestos en los que se articula la pluralidad toda de lo que adviene y deviene.

En nuestro universo se transita de un espacio a otro, cada uno de ellos debidamente resguardado, y se necesita de mapas para orientarse y de documentos que atestiguen la identidad de quien allí circule. No así en el del dios que es "uno-todo", supremo *continuum*. En nuestro entorno, la máxima perfección alcanzable está dada por el ajuste, el equilibrio, la armonía de los consensos; y en ella la existencia de las fronteras y el respeto de los límites se hacen obligatorios. Esta obligatoriedad abarca también el campo de la "nominación", siendo el *nomen* lo que define, permitiéndonos acotar eso que vemos y oímos, olemos y gustamos, palpamos y pensamos. Es, el nombrar, criatura del asombro, fruto de la contemplación. Pero nosotros los humanos sólo podemos nombrar lo que pertenece a nuestra "geografía". Y experimentamos la angustia de sus límites, cuando queremos nombrar al dios que está libre de ellos.

De esta intuición y del desasosiego que le sigue se hace eco Heráclito en el bellísimo fragmento 81:

*to mee dynon pote poos an tis lathoi?*  
"De lo que jamás se pone, ¿cómo podría uno ocultarse?"

En él la superación de la noción de límite es total y plena. En el ámbito de lo divino no cabe ni el límite que distingue y define, ni el que coarta y separa. Como es propio de la naturaleza del principio, *arkhee*, el dios, único ser exento de límites, es "fundamento" de todo límite.

A él sólo es dado llamarnos a cada uno y a cada cosa por el nombre que él mismo ha escogido para nosotros, recortando nuestro perfil e insuflando en él su aliento divino. Es, el suyo, el ojo espiritual, que escudriña, más allá de nuestros tantos disfraces y escondrijos, lo que se oculta dentro de nuestros corazones. Su "jamás" borra el tiempo y se asienta en lo absoluto. Se constituye, todo Él, en nuestra única verdadera Frontera. Y el soplo de su espíritu nos consagra como "suyos".

### III A modo de conclusión

¿Qué podemos extraer, de estas deshiladas reflexiones, que nos sirva hoy para nuestro incierto vivir?

Hemos aprendido que no todas las fronteras, no todos los límites son iguales. Aun al interior de las tres categorías que hemos encontrado en los fragmentos de Heráclito, no es difícil distinguir muchas especies menores, ellas también de suma importancia para nuestra existencia.

Las fronteras del orden espacial nos invitan a acoger a quienes están situados en la otra ladera -a ellos y a sus costumbres-, sin soberbia y sin prejuicios, conscientes de que lo que nos une es mucho más de lo que nos separa.

Las del orden temporal nos llaman a valorar nuestra efimereidad y a potenciar nuestra flaqueza.

Pero son las del orden inmaterial aquellas que más han de preocuparnos. Yerguen, ellas, entre quienes se ubican en los dos frentes opuestos, barreras tan altas que resulta casi imposible franquearlas. Se alinean en filas compactas, dentro de sistemas o hábitos tan variados como los éticos y los estéticos, los sociales y los económicos, los civiles y los religiosos; y nos tornan fanáticos e intransigentes con los que están al otro lado, incapaces de ceder de unos milímetros nuestras posiciones.

Nuestra "aldea global" pulula de corazones armados de todo punto, siempre a la defensiva. Y la sabiduría del "UnoTodo" del efesio y de su *homologéin* nos aparece cada día más lejana.

A cada paso se levantan nuevas fronteras, las de la ignorancia y de la incomprendición, la de la injusticia y del poder, la de la corrupción y de la hipocresía, y así tantas otras que van afeando el rostro del universo.

Escudándose detrás de ellas, las etnias más débiles estallan en actos de rebeldía, y las más poderosas imponen con la fuerza lo que es acorde a sus intereses, mientras el Bien Común, olvidado, manipulado, pisoteado, se refugia en el mundo de las ideas.

Lo humano, lo familiar, lo cívico, lo patrio, que están situados al otro lado de la frontera de cada cual, se despojan de aquella mismidad que los hermanan con los de sus semejantes de cualquier rincón de la tierra; y unos y otros endurecen su ceño. Se bloquean los conductos y se minan las zonas

colindantes. La armonía de lo diverso, tan bellamente graficada en los fragmentos heraclíteos, deviene desajuste y estridencia. La vida perece, derrotada por la muerte.

Y sin embargo..., quizás aún estemos a tiempo. Sólo depende de nosotros.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Como se trata de reflexiones personales, no hay referencias bibliográficas con excepción de los fragmentos de Heráclito y los diccionarios etimológicos griego y latino (P. Chantraine y E. Meillet).

\* \* \*

### **Abstract:**

*In the introduction, one analyses the notion of fronteer, in parallel with the notions of ethnicity, space and time, including its wide semantic field in ancient Greece. The study is concentrated in the analysis and in the interpretation of some fragments of Heraclit, in which the studied terms appear. Heraclit treats the spacial aspects (frs. 94 and 120), as well as the temporal (frs. 18 and 29) and the spiritual ones (frs. 45, 92 and 16).*

*In the conclusion, one brings the results of this interpretation of these notions in Heraclit to our modern times.*

**Key-word:** Fronteer; Classical Philology; Ancient Philosophy.



## POLÍTICA ENTRE MITO E DIALÉTICA NA TRAGÉDIA AGAMÊNNON DE ÉSQUILO

Jaa Torrano<sup>1</sup>

### **Resumo:**

*Na tragédia se confundem e se distinguem quatro pontos de vista e quatro graus da verdade: o ponto de vista e o grau de verdade próprios dos Deuses, o dos Daimones, o dos heróis e o dos homens cidadãos da cidade-estado. Nessa multiplicidade de pontos de vista e de graus da verdade, instaura-se a dialética trágica, pré-filosófica, que investiga o sentido humano, o sentido heróico e o sentido numinoso (pertinente ao Daimon, “Nume”) da justiça divina dispensada por Zeus e partilhada pelos homens na polis.*

**Palavras-chave:** Tragédia; dialética trágica; Deuses; Numes e Heróis.

\* \* \*

Na *Orestéia* de Ésquilo, o que se entende por dialética trágica exemplifica a permanência e transformação do pensamento mítico arcaico dentro do horizonte político e do contexto cultural de Atenas no século V a. C. Nesses versos elabora-se o pensamento político relativo às relações de poder e à questão da Justiça na *polis*, mediante o uso sistemático de imagens e noções míticas legadas pela tradição. Instaura-se uma dialética trágica, pré-filosófica e inerente ao pensamento mítico grego arcaico, mas reconfigurada pela estrutura mesma do drama trágico, a dialética que investiga o sentido humano, o sentido heróico e o sentido numinoso (pertinente ao *Daimon*, “Nume”) da justiça divina dispensada por Zeus e partilhada pelos homens na *polis*. Pelas múltiplas vias e ante os múltiplos impasses dessa dialética, entrelaçam-se, confundem-se e distinguem-se quatro pontos de vista e quatro graus de verdade, os pontos de vista e os graus de verdade próprios dos Deuses, o dos Numes, o dos Heróis e o dos cidadãos representados pelo coro. A unidade suprema e fundamento transcendente dessa diversa multiplicidade reside em Zeus Olímpio, cujo reverso em sua unidade enantiológica no entanto se mostra nas faces sombrias das filhas da Noite imortal.

---

<sup>1</sup> Jaa Torrano é Livre Docente na área de Língua e Literatura Grega do Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Universidade de São Paulo, e bolsista do CNPq (Produtividade em Pesquisa).

Em *Agamênon*, no prólogo (1-39), distinguem-se o momento da súplica aos Deuses (1-21) e o da epifania do sinal, com o que a súplica é atendida (22-39). Esse sinal traz a libertação das fadigas caninas da vigília noturna, para o vigia, e para a rainha e o país, coros a celebrarem a vitória dos argivos sobre troianos. O sentido desse sinal ultrapassa a vida anônima desse vigia a quem dá nome a sua função, e ao vigia lhe dá o que pedira aos Deuses: libertação das fadigas já longas de um ano.

No párodo anapéstico (40-103), o coro se situa num ponto de vista ainda ínscio da revelação do sinal núncio da queda de Tróia: os anciãos argivos, perplexos e angustiados ante as contradições do presente, rememoram a partida do grande exército coligado contra Tróia e descrevem o auspício que acompanhou a partida. As contradições do presente: quando é inexorável o combate igualmente mortífero para argivos e troianos, todos os altares estão repletos de oferendas: de que graça se trata? Ignaros de que graça se trata, os anciãos se compararam a um “sonho à luz do dia”(82). Admitimos que a imagem de “sonho à luz do dia” supõe um grau de ser, de conhecimento e de verdade inferior ao da vigília. Ao da vigília do vigia, por exemplo, nos versos 22-39. Para escapar às contradições do presente, oscilante entre a esperança e aflição (102), o coro busca saber o ainda não sabido, pela rememoração do auspício e da hermenêutica do auspício feita pelo adivinho militar.

No párodo lírico (104-257), descreve-se o auspício e reproduzem-se as palavras hermenêuticas do adivinho militar, tão ambíguas quanto o auspício: em ambos os casos trata-se afinal do ponto de vista do Nume. As águias devoradoras da lebre, o adivinho as vê pelo lado direito como os dois reis argivos Agamênon e Menelau, e como anúncio da vitória da expedição argiva, mas, por outro lado, de modo repreensível, pressente a cólera divina. Essa cólera tem duas figurações: a cólera de Ártemis, antes da navegação, a impedi-la, e a Cólera que aguarda em casa, “Caseira astuta: mémore Cólera filivíndice” (155).

No hino a Zeus (160-183), o coro busca um ponto de vista que ultrapasse as contradições do presente, de modo a dar-lhe condições de pensar o que as palavras hermenêuticas parecem apontar e o que parecer advir das atitudes assumidas a respeito do auspício. Assim se invoca Zeus como fundamento da serenidade de ânimo (164-6), do exercício de poder (mediante imagens teogônicas, 166-73), da prudência universal (174-5), e das condições

que definem o saber humano pela verdade que se impõe malgrado os que resistem a aceitá-la. E na violência dessa verdade, a graça violenta dos Numes, que desvelam sua verdade como o destino de mortais (*kharis baios*, 182-3).

Fortalecido pela invocação e hino a Zeus, em que se busca contemplar a verdade do ponto de vista divino, o coro relata os acontecimentos que se seguiram à manifestação do auspício, fazendo restrição à atitude de Agamêmnon (186-7); desde aqui se distinguem e contrapõem o ponto de vista político democrático do coro e o ponto de vista aristocrático, régio e heróico de Agamêmnon. Interpelado pela voz numinosa das circunstâncias em Áulida (188-204), que confirmam e validam as amargas palavras do adivinho militar ao interpretar o auspício, Agamêmnon conclui pela liceidade e o bem do sacrifício de sua filha Ifigênia (205-247). Do ponto de vista cidadão do coro, essa liceidade e bem configuraram a negação de três modalidades do sagrado (*dyssebe... anagnon, anieron*), e assim sendo, somente por coerção, demência e audácia se explica o sacrifício da própria filha.

Retido na contradição entre o ponto de vista por ele reproduzido do rei e o ponto de vista por ele assumido, o coro resume as suas certezas na eficácia da arte hermenêutica de Calcas, o adivinho militar, e no conhecimento que a Justiça traz aos que a padecem; quanto ao mais, há de esperar pelo que um dia se revele (248-55).

No primeiro episódio (258-354), o coro a custo persuadido dá o seu assentimento às palavras da rainha Clitemnestra, que anunciam a captura de Tróia pelos argivos. Respaldada pelo sinal de Hefesto (281), a rainha logra persuadi-lo de que “argivos capturaram o país de Príamo” (267), e prevalecendo desse logro e já sem o respaldo de nenhum sinal senão os de sua própria arte de falar, logra persuadi-lo também tanto de sua descrição da primeira noite na cidade recém-capturada, quanto de suas previsões do futuro próximo. Ela prevê a possibilidade de o exército vencedor ser derrotado pela ganância manifesta no destemor dos Deuses tutelares da terra vencida e no desrespeito aos templos desses Deuses; prevê ainda uma obscura possibilidade de ser desperto o suplício dos mortos, ainda que não haja ofensa aos Deuses (337-47). O coro dá pleno assentimento às palavras que ouve da rainha e dispõe-se a orar piamente aos Deuses em reconhecimento de que “graça não sem valor se cumpriu por fadigas” (354).

No primeiro estásimo (355-487), analisam-se a causa da guerra (a saber, o crime de Páris) como expressão da opulência de sua pátria, e a consequência da guerra (a saber, a destruição de Tróia) como manifestação da Justiça de Zeus; comparam-se o alcance e as consequências devastadoras tanto do crime punido quanto dos atos de quem o puniu; e assim se percebem a similaridade e equivalência entre o crime de Páris punido e os atos de quem o pune, subentendido não dito que é de esperar para quem puniu a mesma punição imposta a quem perpetrou o crime. No epodo, a lealdade do coro ao rei e sua solidariedade com o destino do rei obrigam-no a recuar do assentimento dado à notícia trazida pelo fogo e assim a recuar também do assentimento dado às palavras da rainha (475-87).

Esse recuo do coro se torna para esses anciãos doravante uma resoluta obstinação em não ver ou não entender o curso dos acontecimentos que envolvem o retorno do rei a Argos. A palavra insuspeita, com que o arauto do rei confirma a vitória sobre os troianos, reitera o assentimento dado à notícia trazida pelo sinal de fogo, e assim reitera também o assentimento dado às palavras da rainha ao dar essa notícia, mas nesse caso os acontecimentos claramente caminham numa direção muito sombria, claramente apontada pelas reflexões feitas pelo coro no primeiro estásimo sobre a guerra e a causa e as consequências da guerra.

O júbilo pelo inesperado regresso à pátria após dez anos dá ao arauto ao que ele diz a serena disposição de não contrariar os Deuses quanto à morte (539). A plenitude da graça recebida com o inesperado regresso à pátria dá à vida do arauto, ao que ele diz, uma tal plenitude de sentido que ele não mais se opõe a morrer. A confirmação pelo arauto da notícia trazida pelo fogo retira do coro toda esperança de escapar às consequências apontadas por suas reflexões sobre a guerra, de modo que para o coro e para o arauto, mas por motivos diversos e até mesmo opostos, seria “grande graça a morte agora”(550).

O discurso de Clitemnestra na cena do arauto (587-614) é irônico pela ambivalência com que se deixa compreender segundo dois pontos de vistas diversos: o de quem conhece também o inaparente e assim pode prever o porvir, e o de quem conhece somente o aparente e assim desconhece o porvir. Ao que parece, nesta cena, o primeiro ponto de vista é compartilhado pela rainha e pelo coro, e o segundo é compartilhado pelo arauto (e mais tarde pelo rei). As perguntas feitas pelo corifeu obrigam o arauto a dar informações irrecusáveis

sobre o inocultável lado sombrio da vitória dos argivos sobre os troianos (620-80).

O segundo estásimo reitera e aprofunda a análise da guerra vista como o crime de Páris punido pela Justiça de Zeus. Aprofundada e ampliada, essa análise traz consigo a doutrina da *hybris* que gera *hybris*, como manifestação do “Nume indômito invicto”: “a negra Fúria” (*Atas*). Reverso da *hybris* e da *Ate* assim descritas, e contraposta a *hybris* e a *Ate*, a Justiça é identificada com Zeus (750-762, 763-771). Nessa contraposição e reversão entre *hybris-Ate-Nyx* (soberbia-Erronia-Noite), por um lado e por outro, Justiça-Zeus, reitera-se a figura da unidade enantiológica entre Zeus e Noite, já manifesta no párodo, onde se diz que “Zeus envia aos transgressores depois punitiva Erínis” (56-59), e no primeiro estásimo, onde se invocam “Zeus rei e Noite amiga” (355).

No terceiro episódio (782-974), na recepção do corifeu ao rei observa-se dupla conversão: a da atitude do corifeu que perante a empresa do rei passa da condenação ao louvor, e a dessa empresa do rei, a qual de ousadia, demência e coerção se converte em “oportunidade da graça”, o que também quer dizer “medida do benefício” (*kairon kharitos*, 789), a suscitar gratidão a quem bem cumpriu a fadiga (806). A distinção feita pelo corifeu entre os cidadãos “com justiça” (*ton te dikaios*) e “sem medida” (*ton akairos*, 808) permite ao corifeu incluir-se a si mesmo entre os primeiros, como se por força dessa dupla reconhecida e confessa conversão.

No discurso do rei recém-chegado à pátria e ao lar, esplende a magnificência da vitória, brilha a magnanimidade do vencedor, e transparece a ingenuidade ou candura de quem não percebe as implicações sombrias dessa vitória, nem intui o que se oculta na aparente tranqüilidade do palácio (810-854).

No discurso de recepção da rainha ao rei (855-913), parece haver dupla inversão de perspectiva: do espaço público do combate em Tróia (descrito na fala do rei ao coro) para a intimidade doméstica em Argos, e do ponto de vista do herói em sua relação individual com o seu próprio Nume, para o ponto de vista da mulher sentada em casa. A ironia desse discurso reside em que essa inversão é apenas aparente e tão aparente quanto a veracidade das alegadas aflições da esposa e dos alegados motivos da ausência do filho. A ironia desse discurso da rainha na recepção ao rei faz parte do jogo de astúcia (*metis*), em que se joga com as aparências pela conquista do poder, manipulando a

reconhecida diversidade dos pontos de vista envolvidos nessas circunstâncias da recepção ao rei. As razões do rei para recusar a acolhida proposta pela rainha ressaltam a inadequação da homenagem e o risco do *phthonos* divino (914-930); no entanto, no final do *stikhotomythia* entre o rei e a rainha (931-943), a fala mesma do rei o mostra arrebatado pela *Ate*, ao aceitar essa mesma homenagem há pouco recusada (944-957). A cena do tapete púrpura, vista da perspectiva de quem dispõe das mesmas informações que o coro, já basta para constituir um irrecusável indício de que e como *hybris* gera *hybris*, pela manifestação numinosa de *Ate* (cf. 763-771).

Tendo observado a cena do tapete púrpura como indício irrecusável de como Erínis, essa face sombria e meônica da Justiça de Zeus, caminha para a sua consumação no que diz respeito ao rei Agamêmnon, o coro descreve o temor que perpetuamente esvoaça diante de seu coração pressago e vaticinante, a ouvir e a testemunhar a nênia sem lira de Erínis (990). Visto esse irrecusável indício, e feitas as reflexões sobre o que o indício dá a entender, o pressentimento faz o coração fremir de dor em silêncio sem nenhuma esperança, no incêndio do espírito (1017-1033).

No quarto episódio (1035-1330), a figura de Cassandra contrasta sob diversos aspectos com as do rei, da rainha, do corifeu, e depois com a de Egisto, e por si mesma torna manifesta a presença invisível do Nume no palácio real de Argos. Na primeira cena desse episódio (1035-101), as ironias aparente e inaparente da rainha colidem com o silêncio de Cassandra, que aparentemente ignora a rainha. Na segunda cena, no *amoiboion* (1072-1177), após anunciada saída da rainha, o coro tem um só interlocutor: Cassandra; mas Cassandra tem pelo menos três interlocutores: Apolo, o Nume presente no palácio real de Argos, e o coro. Nesse diálogo múltiplo, entrelaçam-se, confundem-se e distinguem-se quatro pontos de vista, configurados em Apolo, no Nume do palácio real de Argos, em Cassandra e no coro e corifeu. A presciência, dada a Cassandra por sua participação em Apolo, permite-lhe prever o que a espera no interior do palácio, porque já o vê, quando ainda está diante do palácio; ela desde já percebe que antigo áspero Nume sem oblívio habita esse palácio. Cassandra, ao perceber de que Nume se trata e qual a sua participação nesse Nume, destrói as insígnias do culto de Apolo, como se por imitação cultural de Apolo mesmo, segundo a figura etimológica *opollon* / *apollon emos* / *apolesas* (“ó Apolo” / “abolitivo meu” / “aboliste”, cf. 11080-3). Antevendo a sua própria

morte, Cassandra rememora as núpcias de Páris, funesta aos seus, e rememora sua pátria, às margens do Escamandro. Essa rememoração a associa e assim de algum modo a identifica com o crime de Páris, o que por si só explica a (justiça de) sua morte. Do ponto de vista das reflexões do coro, a punição do crime de Páris pede por sua vez a punição dos crimes engendrados pelo propósito e execução mesma dessa punição do crime de Páris. A associação de Cassandra à morte do rei Agamêmnon reitera o tema da equivalência entre a justiça inerente ao crime de Páris, cujo crime traz consigo a sua punição, e a justiça inerente aos crimes gerados por essa mesma punição executada por Agamêmnon.

Rememorada a destruição de sua pátria, e prevista a sua própria morte em companhia de seu rei, Cassandra pede à última luz do sol que os seus inimigos paguem aos vingadores desse seu rei a sua morte por massacre, e lamenta muito mais que ao mais a precariedade e finitude própria dos mortais (1323-30).

O reconhecimento da veracidade das profecias de Cassandra implica, para o coro e o corifeu, o reconhecimento do sentido perigoso e periclitante das circunstâncias presentes no palácio real de Argos (1331-42). No diálogo dos coreutas (1343-71), ante os sinais denunciadores de insurgente tirania no país, entre o debate democrático e a urgência da ação, impõe-se a distinção entre conjectura e claro saber como meio de postergar a ação para a qual o coro de anciãos já se declarara previamente inepto (1343-71, cf. 72-82).

Atendendo a demanda do coro por claro saber, a rainha se apresenta como regicida e como suporte da cratofanía das Erínies e do Nume presente no palácio real de Argos. O paralelismo entre as interlocuções de Cassandra e as da rainha, já regicida confessa, com o Nume presente no palácio real, redesenha a equivalência entre os dois homicídios, descritos em termos de sacrifício: o oferecido pelo rei a Ártemis em Áulida, e o oferecida pela rainha a Zeus subterrâneo em Argos (1372-576).

Nem o sentido tribal de justiça, presente no discurso de Egisto, nem o paralelismo temático, que se descobre entre os discursos de Cassandra e de Egisto, no que diz respeito às disputas dos irmãos Atreu e Tiestes pelo poder real em Argos, resgatam a figura de Egisto do aviltamento quando ele toma por adversários contra quem se bater os anciãos reconhecida e confessadamente ineptos para os feitos de Ares. Esse aviltamento da figura de Egisto prenuncia a caracterização de seu governo como tirania na tragédia *Coéforas*. Contraposta à

covardia, palermice e pusilanimidade de Egisto, cresce a figura de Clitemnestra, numinosa como suporte da cratofania do Nume presente no palácio, heróica pela conquista do poder mediante astúcia, e tirânica pela contestação de legitimidade ao seu governo, contestação à qual, na tragédia *Coéforas*, não poderá responder, apesar de exímia na arte de falar, que lhe valera a conquista do poder.

Nessa sinopse da tragédia *Agamêmnon*, observa-se que o rei Agamêmnon e a rainha Clitemnestra têm ambos uma correlata e equivalente participação tanto em Zeus quanto em Erínis. Essa observação obriga-nos a admitir que, no desenvolvimento da trama dessa tragédia, entrelaçam-se, confundem-se e distinguem-se as diversas formas de *participação* no ser e na presença, e as enantiologicamente correlatas formas de *privação* de ser e de presença. Os nomes e as noções de Zeus, de Deuses Olímpios, e de cada qual dos Deuses Olímpios, abrangem as diversas formas de *participação* no ser e na presença. Os nomes e as noções de Nyx, “Noite”, *Erinis*, “Fúria”, e de *Ate*, “Erronia”, abrangem as diversas formas de *privação* de ser e de presença. Não somente na descrição de imagem cuja definição o policéfalo sofista cobra aos que o perseguem, no *Sofista* de Platão (Platão – *Sofista*, 240 a-c), mas também na *Orestéia* de Ésquilo, somos obrigados a reconhecer a contragosto ou de bom grado que de alguma forma o não-ser é, com as implicações aí incluídas e com as explicações que daí decorrem.

Nessa interface entre mito e dialética, que lhes confere identidade e unidade sob muitos aspectos, o drama trágico elabora suas reflexões sobre a natureza do poder político e da justiça divina, dispensada por Zeus e compartilhada pelos homens na *polis*. No drama trágico, os horizontes políticos se determinam e se explicam pela natureza das relações que no decorrer do drama se estabelecem tanto entre os Deuses imortais quanto entre esses Deuses imortais e os homens mortais.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### I

AESCHYLUS - *Agamemnon*. Edited with an introduction and commentary by J. D. Denniston and Dennys Page. Oxford: Clarendon, 1957.

- *Agamemnon*. Edited with a commentary by Eduard Frankel. 3 vols. Oxford: Clarendon, 1950.
- ESCHYLE *Agamemnon. Les Choéphores. Les Euménides*. Textes établi e traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1952.
- *L'Agamemnon d'Eschyle. Le Texte et ses Interpretations*. Jean Bollack et Pierre de La Combe. Cahiers de Philologie, vv. 6, 7 e 8. Lille: Maison de Sciences des Homme, 1981-2.

## II

- COHEN, David. The theodicy of Aeschylus: justice and tirany in the Oresteia. *G. and R.* XXXIII, n. 2 october 1986.
- DOVER, K.J. Some neglected aspects of Agamemnon's dilema. *JHS*, CXCIII, 1973.
- LLOYD-JONES, Hugh. The guilt of Agamemnon. *The Classical Quartely*. XII, 2, nov. 1962.
- LLOYD-JONES, Hugh. *The Justice of Zeus*. Berkeley, University of California, 1971.
- LLOYD-JONES, Hugh. Zeus in Aeschylus. *J.H.S.* LXXVI. 1956.
- MACLEOD, C.W. Politics and the Oresteia. *J.H.S.* LXXVI, 1959.
- MARQUES, Marcelo P. A Áte de Agamênon. *Textos de Cultura Clássica* no. 10, julho 1990. Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos.
- MEIER, Christian *De la Tragédie Grecque comme Art Politique*. Tradução por Marielle Carlier. Paris, Les Belles Lettres, 1991.
- OTTO, Walter F. Olympian Deities. In: *The Homeric Gods*. Tradução por Moses Hadas. London, Thames anda Hudson, 1979.
- POPE, Maurice. Merciful Heavens ? *J.H.S.* 94, 1974.
- REEVES, Charles H. The parodos of the Agamemnon. *The Classical Journal*. vol. 55, 1959-60.
- ROMILLY, Jacqueline de. *La tragédie grecque*. Paris: PUF, 1982.
- SOLMSEN, Friedrich. Artemis in Agamemnon: a P.-S. *American Journal of Philology*. 101, 1980.
- VERNANT, Jean-Pierre. Ártemis ou as Fronteiras do Outro. In: *A Morte nos Olhos*. Tradução por Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. Tradução por A. L. A. Almeida Prado *et alii*. São Paulo: Duas Cidades, 1977.
- WALLON, William. Why is Artemis angry ? *American Journal of Philology*. LXXXII, n. 325, 1961.

\* \* \*

**Abstract:**

*In the Greek tragedy, four points of view and four degrees of the truth are confused and distinguished: the points of view and the degrees of truth of the Gods, of the Daimones, of the heroes and of men, the citizens of the polis. In this multiplicity of points of view and degrees of truth, a tragic, pre-philosophic dialectics is established. This dialectics investigates the human meaning, the heroic meaning and the numinous meaning (related to Daímon, Numen) of the divine justice founded by Zeus and shared by the men in the polis.*

**Key-words:** *Tragedy; Tragic dialectics; Gods; Numina and Heroes.*

## UM PROSODEMA PARA A POESIA LATINA

João Batista Toledo Prado<sup>1</sup>

### **Resumo:**

*Versos não são meras frases, seja qual for a base sobre a qual se assentam os princípios de versificação que estruturem um texto poético. A consideração de versos escritos em língua latina passa, de modo inevitável, pela da quantidade vocálica e, embora os dados de fonética articulatória do latim se tenham perdido com a morte de seus falantes, sabe-se que a quantidade vocálica incidia sobre a prosódia da língua, logo tinha algo a ver com os aspectos temporais da linguagem. Partindo de conceitos como os enunciados por Perini (1982: 201 ss.), segundo quem o termo latino *mora* deve ser entendido como o "tempo primeiro" responsável pela constituição dos pés métricos, essa comunicação procurará discorrer sobre a distinção entre ambos e sua funcionalidade no verso latino, em cuja leitura e análise deve ser implicada.*

**Palavras-chave:** Poética clássica; Métrica latina; Expressividade; Fonologia; Brodsky.

\* \* \*

*"O feto cresce no útero ao som do coração da mãe, e as sensações rítmicas de tensão e repouso, de contração e distensão vêm a ser, antes de qualquer objeto, o traço de inscrição das percepções."* (Wisnick, 1989: 26)

Este trabalho situa-se dentro do campo de investigações acerca da qualidade expressiva dos versos vazados na língua dos antigos romanos, versos para os quais é preciso reivindicar renovada atenção, em relação ao papel desempenhado pelo plano de expressão dos poemas na construção dos sentidos poéticos, quer se trate da leitura, quer da análise métrica pelo viés fonológico, quer, ainda das matrizes tradutológicas que melhor comportam a poesia latina em vernáculo. Neste trabalho, em particular, procurar-se-á fazer algumas reflexões sobre tópicos de análise métrica de poemas, por meio dos instrumentos legados pela moderna ciência fonológica, que, se válida para explicar fenômenos prosódicos do presente, será também para lançar alguma luz

---

<sup>1</sup> Professor Doutor da Área de Língua e Literatura Latinas. Departamento de Lingüística - Faculdade de Ciências e Letras - UNESP - 14800-901 - Araraquara - SP.  
jbtprado@uol.com.br. Apoio financeiro: FUNDUNESP

sobre os do passado, desde que se tenha o cuidado de selecionar alguns de seus conceitos fundamentais e que independam da materialidade acústica do som.

Um desses conceitos é o enunciado por Perini (1982: 201 ss.), segundo quem o termo latino *mora* deve ser entendido como o “tempo primeiro” (*tempo primo*, em italiano) – verdadeiro e único prosodema da poesia latina a merecer tal estatuto – responsável pela constituição dos pés métricos, mas que não deve ser confundido com *tempo*, porquanto *tempo* implica a materialidade do som. Em outras palavras: é preciso distinguir *tempo*, entendido como mero *continuum* durativo, de quantidade, concebida como valor fonológico e, portanto, sendo de natureza psíquica, da mesma forma como o fenômeno físico da repetição monótona e isócrona de sons não se identifica com a percepção da existência de um ritmo, intuído também pelo psiquismo de quem é capaz de identificar segmentos de sons, cuja recorrência pode ser reduzida a uma medida unitária. Diz Perini:

*O pé, em si, descreve a figura prosódica cujo papel é desempenhado por um grupo de sílabas; a sua unidade de medida é, por isso, a mesma que há na base do sistema quantitativo latino, ou seja, a sílaba breve, com a quantidade longa sendo considerada o seu dobro [...]. Em domínio métrico, tal unidade de medida recebe o nome de tempo primeiro [...]. Os pés podem ser classificados, por isso, com base na soma dos tempos primeiros neles contidos: pés de dois tempos primeiros (piríquo), de três (jambo, troqueu, tríbraco), de quatro (dátilo, espondeu, anapesto), de cinco (crético, baquio, peônio) e assim por diante. (PERINI, 1982: 211)*

É certo que o substantivo de tema -a- *mora* não é atestado como palavra que conste do acervo de termos métricos e, portanto, dicionários de uso do latim não o registram como tal. Forcellini (cf. 1940: 287-8, v. 3), no entanto, na descrição que faz dos significados que o termo assume por *extensão de sentido (translate)*, abona o significado de *pausa*, de *intervalo* e de *espaço de tempo*, nos três primeiros sentidos listados; também Glare (cf. 1985: 1132-3) fornece, na acepção número 3 do verbete *mora*, o significado de tempo *que se leva para fazer alguma coisa*, e suas abonações de Varrão e de Ovídio remetem à noção de *duração* do tempo, no discurso e na sílaba. O que se está propondo aqui, portanto, é que o termo *mora* seja considerado, como o fez Gottfried Hermann (apud Perini, 1982: 211)<sup>2</sup>, o equivalente latino mais próximo da noção

---

<sup>2</sup> Hermann, Gottfried. *De metris poetarum Graecorum et Latinorum*, Lipsiae, 1796.

de *κρονος πρωτος* que, segundo Aristides Quintiliano (apud Perini, 1982: 211)<sup>3</sup>, ritmista do século II ou III de nossa era, designaria uma unidade de medida do ritmo, possivelmente também verbal (?), *ατομος και ελαχιστος*, ou seja, “indivisível e mínima”. Como se sabe, um elemento indivisível e mínimo, ou seja, a menor unidade ou segmento que é possível identificar num contínuo verbal, só pode equivaler a uma das noções que, a exemplo de fonema, morfema, semantema, etc., a lingüística moderna designa por meio do sufixo – *ema*, cujo significado é justamente o de menor traço pertinente de certo nível de análise. Uma vez que o que se está analisando é o nível da prosódia constitutiva dos versos, o tempo primeiro de Perini e Hermann, da mesma forma que o *κρονος πρωτος* de Aristides Quintiliano, só pode equivaler à noção de prosodema, ou seja, unidades supra-segmentais que se situam além da dimensão dos fonemas e que, em seu alcance mais genérico, respondem pela prolação da acentuação, da entonação, do ritmo, etc (cf. Greimas & Courtés, 1983: 357-8).

Voltando agora ao ponto de partida de todas as reflexões deste trabalho, o verso latino, é ocioso dizer que, quando o que está em causa é a poesia clássica greco-latina, não se pode apreciá-la tampouco comprehendê-la cabalmente, sem considerar ali o concurso dos versos no engendramento do poema e, portanto, em toda e qualquer análise que tenha como preocupação a poesia, afinal, versos não são meras frases, nem em latim nem em qualquer outro idioma, seja qual for a base sobre a qual se assentam os princípios de versificação e de poética que estruturam um texto literário cuja leitura se quiser empreender. Em consequência disso, a consideração de versos escritos em língua latina passa, de modo inevitável, pela da quantidade vocálica e/ou silábica, fenômeno corriqueiro na articulação da língua dos antigos romanos, e que se tornou o fundamento mesmo de toda poesia criada por aquela cultura.

Embora tudo quanto possa ter sido dado de fonética articulatória do latim se tenha perdido com a morte de seus lídimos falantes, sabe-se que a quantidade vocálica incidia sobre a prosódia da língua, logo tinha, de alguma forma, algo a ver com os aspectos temporais da linguagem, e não apenas isso, mas o tempo, submetido a uma estrutura organizada e, em linhas gerais, previsível, está em estreita relação com o ritmo, e este com a memória, a respeito da qual Brodsky, lembrando a fábula mitológica, afirma que:

---

<sup>3</sup> Aristides Quintilianus, *De musica*, I, 14. Winnington-Ingram, Lipsiae, 1963: 12.

[...] a mãe de todas as musas era *Mnemosine, a Musa da Memória*, e qualquer poema (seja um poema curto ou uma epopéia) precisa ser memorizado para sobreviver. O hexâmetro era um recurso mnemônico notável, até por ser tão incômodo e diferente da fala coloquial de qualquer audiência, mesmo a de Homero. (1994: 75)

Na mesma linha de raciocínio de Brodsky, é possível afirmar que o poeta, em suas necessidades expressivas, busca um ritmo obtido pela regularidade imposta pela unidade métrica, pelo verso, à linguagem, a fim de que ela se torne poética.

Esse princípio, perfeitamente adequado para a poesia clássica em geral, está previsto por Hegel, para quem “*a tarefa da poesia consiste tanto em introduzir ordem nessa ausência de ordem, quanto a tarefa da música em submeter a uma certa ordem a duração desordenada dos sons, impondo-lhes uma unidade de duração*” (1944: 51).

Uma tal necessidade de submeter a língua a ordenações desconhecidas fora da poesia vai encontrar na própria língua os elementos necessários para a criação de esquemas prosódicos que façam nascer o ritmo. De fato, o hexâmetro datílico, por exemplo, finca seus alicerces na frase latina, numa relação semelhante — não idêntica, sublinhe-se — à que existe entre o natural (como quando nos referimos à linguagem verbal como língua natural) e o cultural.

Embora alicerçado na língua, os versos jogam com regularidades cujas ordenações, matéria de lei nos domínios da métrica e da poética, não estão previstas pelo sistema da língua. O traço pertinente à língua latina a ser submetido a uma ordem não prevista pelo sistema da língua é o da quantidade. Não há latim algum sem as duas restrições fonéticas que formam o par opositivo breve X longa, pois esse é um dos traços fundamentais do sistema daquele idioma e subjacente a todo e qualquer ato de atualização. Melhor dizendo, não há latim algum sem a diferença que se expressa por intermédio daquelas duas restrições fonéticas. Da mesma forma, não há verso latino algum sem as regularidades impostas à sucessão alternada de longas e breves. Surge daí a base do esquema métrico que notabilizou Virgílio e a própria língua e cultura de Roma, e que tem em sua formulação ideal, o desenho prosódico comentado a seguir:

*O hexâmetro latino, tomado de modelo ao grego, é um verso datílico (portanto, de ritmo descendente), composto de seis metros (portanto, de seis alternâncias entre a arsis e a thesis). No entanto, o esquema teórico*

$$^1 \alpha HH ^2 \alpha HH ^3 \alpha HH ^4 \alpha HH ^5 \alpha HH ^6 \alpha HH$$

*não se realiza jamais, porque o último dátilo se acha sempre reduzido a apenas duas sílabas: segundo a interpretação dos antigos, isso se dava por meio da catalepse (καταληξις, “cessação”, “suspenção”) in disyllabum; de onde resulta o aparente troqueu final:*

$$^1 \alpha HH ^2 \alpha HH ^3 \alpha HH ^4 \alpha HH ^5 \alpha HH ^6 \alpha H$$

*Esse esquema, entretanto, também é teórico, porque:*

*a) os primeiros quatro metros podem sempre substituir as duas breves da thesis por uma única longa, ou seja, o dátilo pelo espondeu ( - ~ > αœ);*

*b) o quinto metro tende a conservar imutável o dátilo;*

*c) o metro final apresenta com freqüência tanto a figura do espondeu como a do troqueu, isto é, ele pode substituir com uma longa também a thesis de uma única breve ( αH ~ à αœ).*

*O esquema completo de todas as possíveis realizações do hexâmetro é, portanto, o seguinte:*

$$\begin{array}{cccccc} ^1 & \alpha HH & ^2 & \alpha HH & ^3 & \alpha HH \\ & \alpha \alpha & & \alpha \alpha & & \alpha \alpha \\ & ^4 & \alpha HH & ^5 & \alpha HH & ^6 \alpha H \\ & \alpha \alpha & & \alpha \alpha & & \alpha H \end{array}$$

Cabem aqui duas observações que tornem mais sistemático e compreensível o esquema teórico do hexâmetro latino. A primeira diz respeito a sua representação gráfica, seja do hexâmetro, seja de qualquer verso latino; a segunda efetiva-se pela crítica à descrição usualmente feita da quantidade final do metro empregado, mais uma vez, nesse ou em qualquer outro verso latino e, a esse título, vale lembrar que se está tratando do hexâmetro aqui, devido ao prestígio conferido a tais esquemas versificatórios pela fortuna literária que tiveram na vida cultural romana, consubstancial aos poetas e ao próprio poder “civilizador” romano.

No que toca à primeira questão, é preciso insistir em que o fato de as oposições quantitativas, que fundam o ritmo do verso, serem constituídas por sílabas não vem ao caso, de vez que ritmo não é privilégio exclusivo da

linguagem, verificando-se mesmo noutras artes, as quais não podem ser construídas sem ele. Certo, o ritmo aqui é o da linguagem verbal, mas o que conta, para a descrição métrica mais imediata é a seqüência de unidades rítmicas, pouco importando, nesse domínio, se ele é realizado por meio de sílabas ou não.

A representação gráfica que suporta a idéia de metro, portanto, não é de todo satisfatória, porque, ao tentar conjugar numa mesma e única forma, o conceito lingüístico saussuriano de sílaba com o de unidade de duração temporal, percebido com valor distintivo de ritmo, acaba não atingindo completamente nem bem um intento nem outro, mas, antes, a sucessão de mácrons e de bráquias remete, pela convenção do sistema que as descreve com a pertinência que têm, como traço quer fonético quer morfêmico, mais à idéia de sílaba que a de ritmo, o que é ainda pior.

Para que a idéia de ritmo pudesse ser claramente apreendida por meio de uma convenção gráfica, seria necessário adotar um sistema de notação independente das relações de remissão ao sistema vocálico ou silábico usados para descrever a língua, como por exemplo, um ponto para significar o tempo primeiro, isto é, a unidade do ritmo chamada “breve”, o que acarretaria, por via de consequência, dois pontos para assinalar o seu redobro, a quantidade “longa” do ritmo. Os tempos “longo” e “breve”, afinal, ainda que correspondam a valores formais, seja na língua seja na métrica, têm, como é natural, uma substância e, desse ponto de vista, são apenas tempos de duração na prolação dos sons vocálicos e não fenômenos diferentes que devam receber grafismos diversos.

Quanto ao segundo ponto, a questão da unidade final do último metro, a crítica incide na impossibilidade lógica e formal do conceito (se é que há algum!) sugerido pela adoção do termo “sílaba ancípite”, que cobra, nesse caso, o terceiro significado que lhe atribui o dicionário Houaiss (2001: 207), qual seja, o sentido metafórico de *indecisão, ambigüidade, vacilação*. O certo é que, seja nos domínios do signo latino, seja nos da métrica, a unidade (silábica e/ou rítmica) não pode variar à vontade e ainda assim, preservar sua integridade enquanto significante (fonêmico/morfêmico, *ritmêmico*) portador de um significado.

No tocante à língua latina, uma sílaba *deve* ser breve *ou* longa, ainda mais se se trata da quantidade que define, na porção terminal do signo, suas

relações morfossintáticas com o contexto de que faz parte, por isso, é inútil insistir nisso. Para o verso, por exemplo (e uma vez mais) um hexâmetro, tomado como seqüência de 24 tempos primeiros, se a última sílaba for longa, ela satisfará plenamente as condições requeridas para que esse verso se cumpra do ponto de vista rítmico. No entanto, se o nexo sintático-semântico da frase exigir uma realização silábica em quantidade breve, a somatória dos tempos primeiros será igual a 23, o que inviabilizaria a unidade hexamétrica, ameaçando sua consistência e sustentação no corpo de um poema construído sobre tal base fonológica.

Para responder a tal flutuação do esquema hexamétrico ideal, “*A tradição não tem nada de melhor a fazer, se não for batizar isso de catalepsie, pouco se lhe dando de que o termo grego nenhuma explicação acrescenta*” (Lima, 1996: 2). A crítica assim formulada apóia-se no fato de que nenhuma terminologia é suficiente sem a respectiva metalinguagem, e é isso o que falta à identificação do que ocorre nos assim chamados *hexâmetros catalépticos*. Essa designação, posta no lugar de um conceito operatório, portanto transferível, dá, antes, a impressão de que o verso sofre de algum mal irremediável, que culminará no colapso final de sua essência!

O conceito que melhor se aplica, nesse caso, é o de *neutralização*, concebido por vez primeira no âmbito dos estudos fonológicos, para explicar ocorrências de fonemas distintos em variação livre:

*Os fonólogos assinalaram que muitas oposições de fonemas, possíveis em determinados contextos, não o são mais em outros. Diz-se então que a oposição é neutralizada. [...] É o caso em que e e ε se encontram em sílabas abertas (= não terminadas por uma consoante) dentro de uma palavra: obtém-se a mesma significação “pays” (país), pronunciando-se pe-i ou pe-i. Os dois sons estão, portanto, em variação livre. (Ducrot & Todorov, s.v. Neutralização, 1977: 117-8)*

A definição de neutralização complementa-se ainda, de maneira útil a este trabalho, com a de *marca*, também oriunda das pesquisas fonológicas:

*Denomina-se Não-Marcado o elemento que aparece onde só um dos dois pode aparecer. Por essa razão diz-se também algumas vezes que ele é Extensivo (sendo o outro, de uso mais limitado, chamado Intensivo, ou Marcado). [...] Descoberta em Fonologia, a noção de marca foi também aplicada às unidades significativas. (Idem, Ibidem, s.v. Marca, p. 118)*

Esse conceito se revela muito útil quando se o transfere para a métrica, com o propósito de explicar o problema da sílaba *anceps*, pois, a fim de que “*numa seqüência qualquer uma oposição regular do sistema se neutralize, é preciso que alguma outra conveniência expressiva passe a vigorar concomitantemente a essa oposição ou a ela se sobreponha, com a autonomia e a força que seu próprio sistema lhe confere*” (Lima, 1996: 3). Portanto a síntese, instaurada pela tensão dialética da superposição do sistema métrico sobre o sistema lingüístico latino, em que se verifica uma neutralização do dado prosódico idealmente previsto — a ocorrência de dois tempos primeiros — é uma conveniência expressiva que libera a unidade, que ocorra naquela posição, do rigor binário esperado até o fim da unidade verso. Para assinalar esse fato, pode-se empregar uma notação que descreva, ao mesmo tempo, a unidade mínima e seu potencial valor métrico duplo. O sinal gráfico do ponto é tratado, em diversos domínios simbólicos (por exemplo, no religioso, iconográfico, pictórico, geométrico, etc.), como designador de potência criativa, por isso, propomos se adote, por exemplo, uma bráquia com um ponto circunscrito ou, porque se compõem de dois pontos, apenas um trema sobre a vogal da sílaba prosodicamente neutralizada, para marcar o ponto de retorno do verso: ˘ ou ”.

Mesmo que a sílaba seja breve, o ouvinte ou leitor completará psiquicamente o tempo primeiro, que à primeira vista falta, servindo-se das virtualidades competenciais que os códigos métricos requerem. Não parece ser outro o teor do depoimento de Quintiliano, que diz ouvir a diferença entre uma breve e uma longa na sílaba final, mas que, entretanto, ela continua a ser percebida com o mesmo valor prosódico:

*aures tamen consulens meas, intelligo multum referre,  
uerene longa sit, quae cludit, an pro longa. [...] Atqui si nihil  
refert, breuis an longa sit ultima, idem pes erit; uerum nescio  
quo modo sedebit hoc, illud subsistet<sup>4</sup>.* (Quintiliano, 1954, IX, 93-4)

Na hipótese de dita neutralização assumir a forma de uma verdadeira alteração prosódica, é preciso observar que a alteração de qualquer dado prosódico, estabelecido na língua, só se torna possível quando for assumida por

<sup>4</sup> “no entanto, se consulto meus próprios ouvidos, percebo que difere muito a sílaba final realmente longa da que vale por uma longa. [...] De qualquer modo, não importa se a última é longa ou breve, pois o pé será o mesmo; não sei como, na verdade, mas um se deterá, ao passo que o outro se prolongará.”

uma *langue*, no seio da qual ela cobra sentido. A suspensão da regra não pode ser jamais absoluta, caso contrário romper-se-ão os contratos sociais da língua, por isso, tal neutralização será sempre parcial e sem nenhum sacrifício das regras da língua denotada. O que é notável, aí, é o poder de suspensão do sujeito. Esse poder é que o torna indivíduo do falar, pois uma regra de linguagem só pode ser rompida quando houver garantias de que os contratos sociais, nesse caso de natureza lingüística, não foram afetados e de que o indivíduo se estabelece como sujeito operador desse ato social. É ainda o próprio diálogo entre o social e o individual que permite tais alterações.

Com a neutralização, ademais, se retoma o sentido primário de *uersus*: a descontinuidade é característica tanto da métrica, porque subdividida em unidades mínimas, os pés (após o que há o silêncio virtual dos entrepés), quanto da língua, com suas vozes (palavras) e entrevozes (silêncios). Os dois sistemas imbricam-se mutuamente para pôr um fecho à descontinuidade e gerar o efeito de sentido da unidade. No entanto, uma vez atingido o fecho mútuo, pela superposição sistemática de língua e métrica, a unidade resultante pode virtualmente estender-se ao infinito, o que constituiria uma impossibilidade pragmática aos limites humanos. Há, portanto, a necessidade de segmentar a unidade, virtualmente infindável, com os momentos de retorno a que chamamos *verso*, sobre que se projetam os vários tipos de metro, para constituir novos segmentos a serem apreendidos novamente como unidades, classificadas dessa vez segundo um esquema de recorrência prosódica, por exemplo, como hexâmetro, pentâmetro, dístico, etc., passível de ser utilizada em espécies poéticas que a prática literária da antiguidade consagrou.

Isso só se realiza por uma espécie de "pontuação" que se vale de um elemento neutralizado, suspenso na realização prosódica do último pé. O que se pretende, aqui, é reintroduzir, no âmbito de nossas ponderações, o conceito original do termo latino *uersus*, que cobra seu sentido etimológico na interrupção da cadeia fônica num ponto em que o segmento métrico deve recomeçar, sobre a mesma base, no caso de poemas isométricos como são os poemas líricos latinos, ou sobre bases diferentes, no caso da poesia heterométrica da modernidade.

Aqui vale, quem sabe, o testemunho da música, em cujo âmbito o efeito de continuidade é muito mais efetivo. É preciso aludir, então, à musicalidade ou aos efeitos musicais da poesia, graças aos recursos métricos

assemelhados aos da música. E por tratar-se de efeitos de uma certa *musicalidade* e não de música propriamente dita, é lícito tecer considerações a esse respeito, sem tomar necessariamente o embasamento da teoria musical.

Voltando à neutralização, em certo momento de nossas investigações fomos animados pela descrição dos versos de Virgílio que faz o alemão Wilhelm Ott (cf. 1973)<sup>5</sup>: em seus textos latinos escandidos, assinala a última sílaba dos versos com a notação tradicional da sílaba ancípite, ou seja, com a bráquia superposta ao mácrone.

Ott utiliza esse sistema não como um esquema teórico de escansão, mas na escansão efetiva de versos, seja qual for a quantidade registrada na língua latina empregada nos versos virgilianos. Supusemos, num primeiro momento, que ele estivesse pensando, como nós, que ocorria aí um fenômeno de neutralização ou suspensão de um dado da realidade lingüística do latim, em proveito da superposição de um segundo sistema, o da métrica latina.

No entanto, em comunicação pessoal estabelecida com o pesquisador — por intermédio desse moderno oráculo eletrônico, a *Internet* — quando indagado da razão por que assinalou a última sílaba com a notação ancípite, ele declarou ter procedido dessa forma, somente em razão das limitações do *software* de escansão por ele desenvolvido, e ainda acrescentou que jamais se pronunciou sobre qualquer questão relativa à quantidade da última sílaba dos versos latinos<sup>6</sup>. Isso demonstra bem nossa desilusão no que concerne ao pouco aproveitamento que se tem feito de teorias fonológicas, por exemplo com respeito ao conceito de *recorrência*, e os progressos reais em teoria poética do verso latino. O mesmo vale para as modernas teorias fonoestilísticas e, principalmente, as de fonologia métrica, de vez que elas partem sempre dos dados fonéticos dos idiomas estudados — todos modernos — e, portanto, parecem preocupar-se demasiado com eles, fato que põe a perder o interesse de línguas antigas em sua aplicabilidade a problemas de uma prosódia que pode ser apenas inferida, atestada como está a perda definitiva dos dados fonéticos de idiomas não mais atualizados hoje em dia, como é o caso do latim.

<sup>5</sup> Todo o livro primeiro da *Eneida* é escandido de modo a manter a notação tradicional da sílaba ancípite, ou seja, a do mácrone com uma bráquia superposta.

<sup>6</sup> “[...] the reason [...] consists in the fact that the quantity of the last syllabe can not be discerned by program. As far as I remember, I have not published any studies about the quantity of the last syllabe of the latin hexameter.” (Ott, W., Information requisit about author's paper: Mensagem, recebida por e-mail, datada de 04/11/96, 14: 45 H, p. 1).

Quanto às demais ocorrências que costumam caracterizar as seqüências finais de hexâmetros, por exemplo, basta observar que as unidades que constituem não somente esse, mas todos os versos latinos, são tênuas e poucas, porque se trata, na verdade, de sistema simples tendendo sempre à regularidade, pois toda a sofisticação fica a cargo das potencialidades expressivas recônditas na interseção dos planos da linguagem, que o esquema prosódico do verso pode realçar, como que para despertar a atenção do destinatário.

Dessa forma podem ser entendidos os procedimentos que visam a regular as chamadas seqüências finais de um hexâmetro: sem algo a mais para marcar o fim do verso, sem, dir-se-ia, um momento de retorno, não haverá uma pausa perceptível na sua execução. O 5º pé trissilábico e 6º, dissilábico, são virtualidades, que podem ou não ser atualizadas em verso, assim como a neutralização, e operam de modo a suprir a aparente deficiência dos códigos métricos. Os elementos não assimilados à teoria surgiram no momento da aplicação dos códigos métricos aos da língua. Entretanto, os grandes autores sempre souberam superar essa classe de limitação, com técnica e talento, fazendo a própria língua ganhar em força de expressão de que Virgílio e o seu hexâmetro são, decerto, as mais cabais e reconhecidas demonstrações.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRODSKY, J. *Menos que um*. Trad. S. Flaksman. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- DUCROT, O. & TODOROV, T. *Dicionário encyclopédico das ciências da linguagem*. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- FORCELLINI, A. (org.). *Lexicon totius latinitatis*. Pádua (Itália): Editora do Seminário de Pádua, 1940. 6 v.
- GLARE, P. G. W. *Oxford latin dictionary*. Oxford: University Press, 1985. p. 1132-3.
- GREIMAS, A. & COURTÉS, J. *Dicionário de Semiótica*. São Paulo: Cultrix, 1983. p. 357-8.
- HEGEL, G. W. F. *Esthétique: les arts romantiques; la poésie*. Trad. de S. Jankélévitch. Paris: Montaigne, 1944, v. 3, parte 2.
- LIMA, A. D. *A poética da expressão: estudo do hexâmetro datílico como fator da expressividade na poesia latina*. Araraquara: artigo inédito, 1996.

- OTT, W. *Metrische Analysen zu Vergil, Aeneis, Buch I.* Tübingen: Niemeyer, 1973.
- PERINI, Giorgio Bernardi. Fondamenti di métrica. In: TRAINA, Alfonso & PERINI, Giorgio Bernardi. *Propedeutica al latino universitario*. Bologna (Itália): Pàtron, 1982. p. 201-41.
- QUINTILIAN. *The Institutio Oratoria of Quintilian*. With an English translation by H. E. Butler. London: William Heinemann, 1953, 4v.
- WISNICK, José Miguel. *O som e o sentido*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

\* \* \*

**Abstract:**

*Verses are not mere sentences, whatever be the base on which be settled the versification principles that structure a poetic text. The analysis of Latin verses passes, in an inevitable way, through that of the vocalic quantity and, although the articulatory phonetics data of Latin are now lost because of the death of their speakers, it is known that the vocalic quantity influenced the prosody of that idiom, so it had something to do with some temporary aspects of the language. Dealing with some concepts as those statements made for Perini (1982: 201 ss.), according who the Latin term "mora" should be understood as the "primary time" responsible by the constitution of the metric feet, this paper will discourse about the distinction between both and their functionality in the Latin verse, in whose reading and analysis they should also be implicated.*

**Key-words:** Classic Poetics; Latin metrics; Expressivity theory; Phonology; Brodsky.

# FRONTEIRAS LINGUÍSTICAS, FRONTEIRAS INTELECTUAIS: O TESTEMUNHO DOS MONUMENTOS EPIGRÁFICOS DA LUSITÂNIA ROMANA

José D'Encarnação<sup>1</sup>

## **Resumo:**

*Os monumentos epigráficos romanos da Lusitânia, tanto votivos como funerários, documentam – na onomástica e na teonímia – que houve desde cedo uma preocupação de ambas as partes, indígenas e colonos, de abolirem as fronteiras linguísticas e, consequentemente, as fronteiras intelectuais. Essa abolição não significou, porém, perda de identidade.*

**Palavras-chave:** Lusitânia romana; Epigrafia; Aculturação.

\* \* \*

A celebração deste Congresso é mais uma prova de que, ao contrário do que, por vezes, as entidades políticas imaginam, a História Antiga está mais viva do que se pensa. E tal afirmação, aparentemente desnecessária, há que fazê-la logo no início dos nossos trabalhos, pois se trata de uma verdade, de uma reivindicação e de uma imprescindibilidade.

Constitui para mim grande honra – que agradeço à Comissão Organizadora e ao Instituto Camões – poder dirigir-lhes a palavra neste contexto. Interpreto-a, se me permitem, como um símbolo: na verdade, foi primeiramente através de Portugal que o Brasil teve contacto com a Antiguidade. Fugida de Portugal devido às Invasões Francesas, a Corte de ambos os países instala-se aqui em pleno período neoclássico. E, assumindo a independência, D. Pedro será chamado de «imperador do Brasil». Gera-se natural afastamento de Portugal, o português torna-se alvo privilegiado das anedotas; mas o hino da Revolução Farroupilha falará de Romanos e de Atenas, o Museu da Quinta da Bela Vista, no Rio, é bem o retrato vivo dessa íntima ligação às origens, independentemente da terra-mãe portuguesa, ligação que a vinda dos refugiados europeus na II Grande Guerra acabará por cimentar, sendo bem patente inclusive na antropónímia: a frequência, no Brasil, de nomes

---

<sup>1</sup> José Manuel dos Santos Encarnação. Universidade de Coimbra (Portugal). Professor catedrático. Apoio do Instituto Camões.

colhidos nos textos clássicos (Eneias, Aquiles, Ulisses...) é incomparavelmente superior – aliás, nem tem comparação! – ao que se regista em Portugal.

Contudo, após a Revolução do 25 de Abril - «Tanto mar!...»; após a adesão de Portugal à União Europeia, sucedem-se os acordos bilaterais, com altos e baixos sabemo-lo bem, há cada vez mais brasileiros a demandaram as universidades portuguesas, cada vez mais docentes portugueses a orientarem dissertações de doutoramento nesta e noutras áreas da História; e é constante o intercâmbio de docentes, por exemplo da Universidade de Coimbra com a USP, a UFRJ, Belo Horizonte, Campinas...

Saliente-se, depois, a oportunidade do tema deste Congresso: há ou não «fronteiras»? E como foi no passado? Que fenómeno é esse? Depois, «etnicidade» - e recordo a Carta de Pêro Vaz de Caminha a el-rei D. Manuel I, aquando da descoberta oficial da Terra de Vera Cruz, ao descrever miudamente os costumes, os trajes e as atitudes dos índios com que, pela primeira vez, entravam em contacto... «Etnicidade» fala de «características próprias». Será que estamos em risco de as perder, uma vez que todos vestimos da mesma forma e o derradeiro anúncio que vemos, ao entrar no aeroporto, é o mesmo que se nos apresenta quando descemos, milhares de quilómetros após?... Será que tem razão Boaventura Sousa Santos quando proclama: quanto mais se divulgar o McDonald's e a Pizza Hut, maior importância daremos ao nosso gaspacho? Aliás, não contempla este nosso congresso o saboreio das especialidades gastronómicas deste soberbo Rio Grande do Sul? E porquê? Porquê este renovado interesse por tudo o que nos caracteriza?...

Um dos elementos fundamentais do nosso discurso é a língua (e não sei se também no Brasil houve reacção à anunciada decisão de Sua Santide o Papa João Paulo II de eliminar o Português do rol das línguas em que fazia habitualmente a saudação dominical do *Angelus* – em Portugal houve).

Pediram-me que falasse do testemunho dos monumentos epigráficos da Lusitânia romana no que concerne à relação entre as fronteiras linguísticas e as fronteiras intelectuais. Na verdade, o idioma constitui não apenas uma manifestação do intelecto mas é, sobretudo, um meio de comunicação que, como tal, implica um emissor e um receptor em sintonia. A comunicação traz conhecimento intelectual e político.

Voltemos, então, um pouco atrás na história da Humanidade. Em toda a terra, havia somente uma língua e empregavam-se as mesmas palavras. E os homens disseram:

«Vamos construir uma cidade e uma torre cuja extremidade atinja os céus. Assim, tornar-nos-emos famosos para evitar que nos dispersemos por toda a face da terra».

E o Senhor disse:

*«Eles constituem apenas um povo e falam uma única língua. Se principiaram desta maneira, coisa nenhuma os impedirá, de futuro, de realizarem todos os seus projectos» (Génesis, 11).*

Trata-se do conhecido episódio bíblico da torre de Babel.

*... E o Senhor confundiu-lhes a linguagem! Ou seja, criou-lhes fronteiras linguísticas e, consequentemente, fronteiras intelectuais.*

*Porquê? – perguntar-se-á.*

*Para castigar um pecado de orgulho – dirão os moralistas.*

*Porque a «torre» nada mais é do que o símbolo de uma Babilónia, centro político, cultural e económico, que almejava alcançar hegemonia sobre os povos circunvizinhos?*

Conclusão: a religião, a política e a economia estão aqui, claramente, de mãos dadas!... E – é curioso! – recentemente duas torres foram destruídas e também aí a religião, a política e a economia estiveram (não há dúvida!) de mãos dadas!... Ou seja, afinal, as fronteiras **culturais** têm muito a ver – têm **tudo** a ver, quiçá! – com as fronteiras **económicas**.

Fronteiras constituirão, pois, uma barreira, uma quebra de sintonia?

Em penedo perdido numa montanha da Lusitânia (Foto 1), lê-se:

PAISICAICOI

HAC FINIS

que significa ‘por aqui passa a fronteira dos Paisicaicos’.



Foto 1

Quem são os Paisicaicos? Não se sabe. Um pequeno povo, que tinha as suas terras e que certamente as reivindicou e, logo nos primórdios da organização territorial romana, com ou sem o consentimento do poder provincial, as manteve e – mais! – quis perpetuar para todo o sempre essa pertença!

E o arqueólogo, o epigrafista, o historiador dão consigo a meditar: «Nada sei dos Paisicaicos! Nenhuma fonte histórica deles ousou falar. O certo é que, para todo o sempre, o seu testemunho aqui ficou. Em latim, note-se!».

Curioso! Criou-se ou manteve-se uma fronteira física, mas, do ponto de vista linguístico, do ponto de vista intelectual, o modo de expressão adoptou um modelo alheio, aboliu a fronteira. Ao político ter-se-á posto a questão: vou manter a fronteira? Vou aniquilá-la? Ou adoptarei, ao invés, uma solução intermédia, pacificadora?

E, neste domínio, os monumentos epigráficos terão desempenhado, ao longo da História, um papel preponderante. Recordar-se-á, por exemplo, quão significativo foi o ultraje feito aos Judeus, quando, em vésperas de Natal de 1990, o sector judaico do cemitério de Carpentras foi vítima da vaga de antissemitismo que destruiu sepulturas e quebrou epítáfios. Na Moldávia, após a ocupação russa, também as placas dos cemitérios foram violentamente substituídas por outras que ostentassem antropónímia em alfabeto cirílico e não latino. Em Timor Leste também a principal preocupação da Indonésia invasora foi, paulatinamente, ir acabando com a língua portuguesa no quotidiano falado e escrito, para que a integração se tornasse mais eficaz e sem retorno. Em tempo de Romanos, quando, após a morte, alguém se tornava ‘maldito’, nomeadamente os imperadores, procedia-se por todo o Império à ‘condenação

da sua memória' (*damnatio memoriae*), martelando-se o respectivo nome em todos os monumentos epigráficos em que aparecesse (*damnatio nominis*).

E o 'complexo da Torre de Babel' sempre acompanhou o Homem. Daí que o esperanto tenha surgido, um dia, como essa tentativa de reorganização, de reconstrução da 'torre' – mas sem Babel – designadamente quando a globalização, afinal, deixou de ser simples utopia para constituir uma realidade.

Globalizados estamos. Que vamos fazer? Que atitude perante as fronteiras? Aniquilar umas, as económicas, e manter as outras, as culturais, o que verdadeiramente nos distingue! A gastronomia, o folclore, aquilo que... é «*very typical indeed*»!

Por isso, começou a dar-se um renascimento deveras curioso. Quando estava em obras, o aeroporto de Barcelona ostentava o letrero «Sorry for disturbing you we are working for you», mas esta frase, em inglês, era a segunda, porque a primeira «Disculpeu les molèsties treballem per vostè» estava em catalão, e só em terceiro lugar surgia a língua que chamaríamos de 'nacional', o castelhano: «Disculpen las molestias trabajamos para Ud.». Na cosmopolita Bruxelas, todas as placas toponímicas são bilingues, estando em primeiro lugar o francês ou o flamengo dependendo do idioma dominante na área em que nos encontrarmos. Na Irlanda, o topónimo galês aparece sempre em primeiro lugar nas placas das estradas e só depois vem grafado à inglesa. E, nesse domínio, os exemplos poderiam multiplicar-se na actualidade. E cá estamos, de novo, a apercebermo-nos da importância das inscrições em materiais duradouros, da Epigrafia, escrita sobre algo, «*epi*», por cima, para que se veja e se entenda o explícito e, sobretudo, o implícito, a mensagem latente. Epigrafia que, para usarmos de uma definição de Giancarlo Susini, que eu adaptei para português, nada mais é do que “a ciência que estuda a forma como, em determinado momento, o Homem seleccionou ideias para as transmitir aos vindouros”.

Desculpar-me-á o leitor se me alonguei nestas considerações prévias. É que, na verdade, assim se consciencializará em pleno a problemática da fronteira e da etnicidade e das suas íntimas correlações, idênticas em todos os períodos da História – e, aqui, a fronteira cronológica acaba por desempenhar, de facto, um papel umas vezes secundário, outras vezes determinante.

Na verdade, o bilinguismo de que dei exemplos actuais teve, ao tempo dos Romanos um outro significado que todos bem conhecem. Eu disse ‘outro’, mas, talvez, outro ele não seja tanto assim. Vejamos:

- Numa inscrição de Díon, cidade da actual província grega da Macedónia, uma grande ara funerária é dedicada a Marcus Domitius Pyrilampes, que «vixit annos XXIII»; segue-se a esta informação um longo texto em grego e, no final, a identificação do defunto e a menção da idade é repetida, mas em língua grega. Não admira: estamos na parte oriental do Império, numa zona de fronteira!

- Em Palermo, na Sicília, zona de fronteira igualmente entre o Latim e o Grego, a inscrição que anuncia uma oficina lapidária (CIL X 7296) é bilingue também. Dou apenas a versão latina:

TITVLI  
HEIC  
ORDINANTVR ET  
SCVLPVNTVR  
AIDIBVS SACREIS  
CVM OPERVM  
PVBLICORVM

«Aqui se paginam e se gravam inscrições para edifícios sagrados e também para monumentos públicos».

- Recordar-se-á, finalmente, que a bem conhecida inscrição designada por Res Gestae Divi Augusti, o testamento político do primeiro imperador, bilingue era também, pois se tinha a consciência plena de que o Império detinha duas línguas oficiais.

Isto é: analisar-se-á numa epígrafe um aspecto social, um aspecto económico e, necessariamente, um aspecto político.

Mas... estamos no Rio Grande do Sul. E temos na Comissão Organizadora deste Congresso um Fábio Vergara, uma professora Brauner, uma Margareta Bakos, uma Katia Pozzer, um António Etchevarria, uma Chimene Kuhn... Senhores, que ‘mistura’ é esta? Não são brasileiros lídimos os membros da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos? É que, na verdade, a palavra exacta agora é bem outra: aculturação! Patente à saciedade na antropónímia que vigora em terras brasileiras. Ora, ocorreria perguntar: cadê as fronteiras linguísticas, cadê as fronteiras intelectuais?

Assim, a onomástica em terras lusitanas, como se verá por dois ou três exemplos escolhidos mais ou menos ao acaso, situados no âmbito da onomástica e da religião, os dois domínios em que a noção de fronteira (psicológica, é certo) se me afigura dominante. Contudo, ao falarmos de fronteiras e etnicidade, de que fronteiras estamos a falar? Das fronteiras políticas – daquelas que os políticos sempre quiseram impor e que o Povo sempre conseguiu abolir? Claro que não!

Vejamos, então, uma singela placa funerária achada em meio predominantemente rural, no coração da Lusitânia romana (foto 2). Diz:

EPHEBO • AVITI • LIB

CAESIA • LIB • F F C

EX TEST • S • T • T • L •

Ou, fazendo a sua leitura já interpretada, com desdobramento de siglas e abreviaturas:

EPHEBO • AVITI • LIB(erto)

CAESIA • LIB(erta) • F(ilio) F(aciendum) C(uravit)

EX TEST(amento) • S(it) • T(ibi) • T(erra) • L(evis)•

O que significa:

*«A Efebo, liberto de Avito – a liberta Césia para o filho mandou fazer, por testamento. Que a terra te seja leve!».*



Foto 2

E o que verificamos aqui, neste dealbar do século I da nossa era?

- Ephebus: onomástica grega
- Caesia: onomástica indígena
- Avitus: onomástica latina

Isto é: numa singelíssima placa, a representação de três onomásticas, sendo, por seu turno, completamente latinos o mecanismo da libertação, o mecanismo jurídico e o formulário textual!...

Estoutra placa (foto 3), destinada a figurar num jazigo de família (tem 47 centímetros de altura, 65 de largura e 6 de espessura), reza o seguinte:

P • ANONIVS • QVIRINA  
 SILO • ANN • LXV • H • S • E  
 AQVILIA • CAMVLI • F • CARA  
 ANN  
 SIBI • ET • VIRO • SVO • F • C  
 S ♥ V ♥ T ♥ L

O que, desdobrando siglas e abreviaturas, diz:

P(ublius) • ANONIVS • QVIRINA  
 SILO • ANN(orum) • LXV • H(ic) • S(itus) • E(st)  
 AQVILIA • CAMVLI • F(ilia) • CARA  
 ANN(orum)  
 SIBI • ET • VIRO • SVO • F(aciendum) • C(uravit)  
 S(it) ♥ V(obis) ♥ T(erra) ♥ L(evis)

E em português:

«Aqui jaz Públia Anónio Silão, da tribo Quirina, de 65 anos. Aquília Cara, filha de Câmulio, de ... anos, para si e para o seu marido mandou fazer. Que a terra vos seja leve!».

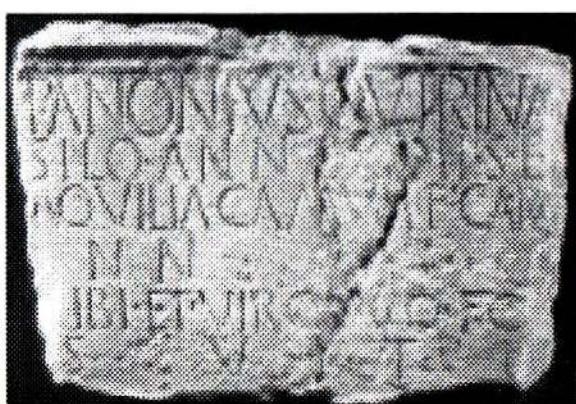


Foto 3

Que vemos?

- Um cidadão romano (pois está inscrita numa tribo), mas de fresca data, pois ostenta na sua designação um cognome (*Silo*) de ampla conotação ‘indígena’;
- a mulher, de onomástica latina, não hesita em manter a filiação à maneira indígena (o nome do pai – *Camulus* – é, aliás, tipicamente lusitano);
- um notável orgulho em assinalar a pertença ao novo estatuto social e político, dado que o nome da tribo vem por extenso, quando o habitual é o uso da abreviatura;
- assinalaríamos, finalmente, que não será ousado o pressuposto de que estamos perante uma família de folgado estatuto económico.

Da onomástica, passemos à religião: os deuses! Que deuses?

Um tosco altar achado bem no Norte da Lusitânia constitui o ex-voto dedicado por *Sulpicius Paternus Bandu Vordeaeco*. E, numa localidade mais a sul, *Reburrus Tancini*, Reburro de Tangino, cumpre de boa vontade o voto (*votum solvit*) que fizera *Bandi Vorteaeceo*. Temos, no primeiro caso, um devoto de onomástica latina; no segundo, o dedicante identifica-se com nomes indígenas e à maneira indígena: um só nome e o patronímico, para se individualizar no grupo, em que decerto outros *Reburri* haveria. Se é de atentar no facto de pessoas com onomástica diferente – a indicar estatutos ou proveniências étnicas ou culturais diversas – prestarem culto à mesma divindade indígena, também não é de somenos importância verificarmos que a diferente grafia do teónimo tem mais a ver com eventuais dificuldades na transcrição de um nome estranho do que em razões de teor linguístico. Nem, por outro lado, valerá a pena congeminarmos qual das grafias será a mais correcta ou mais consentânea com o som original.

Trata-se, no fundo, de fronteiras linguísticas que facilmente se tentam eliminar.

Lê-se, num outro altar, da região da *civitas Igaeditanorum*, que *ara(m) posuit Tongius Tongetami f(ilius), Igaedit(anus) miles, Trebarune l(ibens) m(erito) v(otum) s(olvit)*, ou seja, que Tōngio, filho de Tongetamo, soldado igeditano, pôs este altar, cumprindo, assim, de livre vontade, o voto aos méritos da divindade Trebaruna. No fundo, quer a tipologia do monumento quer todo o formulário utilizado demonstram cabalmente que eventuais fronteiras intelectuais lograram ser abolidas.

Níger, filho de Próculo, um indígena que, embora se identifique à moda local (nome único + patronímico), já usa uma onomástica latina, dedica um altar *Laribus Cerenaecis*, «aos Lares dos Cerenecos» (foto 4). Estamos, pois, perante uma divindade romana que os Cerenecos (de quem nada mais sabemos!) adoptaram como sua. E o formulário votivo é perfeitamente romano. De quem partiu a iniciativa? – poderá perguntar-se. Dos Romanos ou do indígena – ou dos dois? Certo é, porém, que esta ara tipifica uma lição de tolerância política e religiosa, religiosa e política, de que bem precisados andamos nos tempo que hoje correm...



Foto 4

IOVI OPTIMO / MAXIMO / CIVITAS / COBELCORVM, «a Júpiter Óptimo Máximo – a cidade dos Cobelcos» – lê-se num altar que, tudo a leva a crer, é fundacional, colocado em local estratégico da *civitas*, dedicado, como preito de homenagem, à maneira ritual (foto 5). Pergunta-se então: que fronteiras?...



Foto 5

Pertenceu a *Vicanus Bouti filius*, um indígena, a iniciativa de consagrar – *sacrum* – um templo ao imperador Augusto, em Alcácer do Sal (*Salacia*). Datado dos anos 4-3 a. C., o bloco arquitectónico (foto 6) em que foi gravada a epígrafe traz todos os títulos imperiais, dando realce, porém, escrevendo-os por extenso, àqueles que detêm ampla conotação religiosa: *Augustus, pontifex maximus, trib(unicia) potestas...* E – o que é ainda mais curioso! – é que uma eventual fórmula final é pura e simplesmente substituída pelo vocábulo *sacrum*. Evidentemente, ‘sagrado’ é o monumento a que o lintel pertence; mas... não o será também *Vicanus* – num testemunho de *devotio* que Robert Étienne considera ser o antepassado directo do culto imperial? De qualquer modo, mais uma vez, a identificação do imperador com todos os requintes da lei, mandada gravar por um indígena que, além do mais, faz questão de à moda indígena se designar.

Já nos referimos a *Trebaruna*. Um altar recém-encontrado na *villa* romana de Freira foi oferecido *libens animo Triborunni* por *Titus Curiatius Rufinus*, que, pela onomástica, é seguramente um colono ou o descendente directo dos colonos que vieram directamente da Península Itálica para o estuário do Tejo. Considero, pela semelhança, que se trata de mais uma variante ortográfica do mesmo teónimo.



Foto 6

E sirva-nos este exemplo para imaginarmos a situação que amiúde se deve ter colocado aos colonos romanos em todos os locais onde se instalaram. Rufino chegou; viu que a terra era boa para aí se instalar, perto de um arroio de águas cristalinas e permanentes; indagou dos autóctones a quem pertenceria, que divindade seria o génio protector do sítio. Ter-lhe-ão respondido, após larga troca de gestos, algo que lhe soou como *Triborunnis* – e isso mandou escrever na pedra que, antes de ousar rasgar o ventre fecundo da terra, lhe quisera dedicar, para a tornar propícia. O seu gesto aboliria as fronteiras, dava-lhe salvo-conduto.

Na tarde desse dia, o Sol voltou a pôr-se. Mas o ex-voto estava começado; *Triborunnis* apaziguada e... *Rufinus* pôde dormir tranquilo: cumprira o ritual!

No fundo, as fronteiras haviam deixado de existir!

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Academia das Ciências de Berlim.
- DIAS, Maria Manuela Alves. Da latinização onomástica à romanização onomástica no processo de aculturação dos Igaeditani. In: *Symbolae Ludovico Mitxelena Septuagenario Oblatae* (quas edidit José L. MELENA), Vitória, 1985, p. 557-565.
- ÉTIENNE, Robert; FABRE, Georges; LE ROUX, Patrick & TRANOY, Alain. Les dimensions sociales de la romanisation dans la Péninsule Ibérique des origines à la fin de l'Empire. In: *Assimilation et Résistance à la Culture*

- Gréco-Romaine dans le Monde Romain* (Travaux du VI<sup>e</sup> Congrès International d'Études Classiques, Madrid, 1974), Bucareste-Paris, 1976.
- ENCARNAÇÃO, José d'. *Divindades Indígenas sob o Domínio Romano em Portugal*, Lisboa, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis*, Coimbra, 1984.
- \_\_\_\_\_. Indigenismo e romanização na Lusitânia. In: *Biblos* 62 1986 451-464.
- \_\_\_\_\_. Culto e sociedade na Salácia romana. In: *Religio Deorum* (Actas del Coloquio Internacional de Epigrafia: Culto y Sociedad en Occidente - Tarragona, 6-8.10.1988), Sabadell, sem data [1992], p. 161-169.
- \_\_\_\_\_. Epigrafia e território. In: *Espacio, Tiempo y Forma* (Madrid), série II 10 1997 79-89.
- \_\_\_\_\_. *Estudos sobre Epigrafia*. Coimbra, 1998.
- \_\_\_\_\_. Os indígenas na epigrafia da Beira Interior. In: *Beira Interior – História e Património (Actas)*, Guarda, 2000, p. 151-158.
- \_\_\_\_\_. Teonímia da Lusitânia romana In: F. Villar et M. P. Fernández (eds.), *Religión, Lengua y Cultura Prerromanas de Hispania*, Salamanca, 2001, p. 363-372.
- \_\_\_\_\_. Des nouveaux textes, les directions nouvelles de la recherche épigraphique en Lusitanie romaine. In: *Varia Epigraphica* (Atti del Colloquio Internazionale di Epigrafia, Bertinoro, 2000), Faenza, 2001, p. 237-248.
- FERREIRA, Ana Paula Ramos. *Epigrafia Funerária Romana da Beira Interior: Inovação ou Continuidade?* [Trabalhos de Arqueologia 34], Instituto Português de Arqueologia, Lisboa, 2004.
- FRADE, Helena. Ara a Júpiter da *civitas Cobelcorum*. In: *Ficheiro Epigráfico*, 58, 1998, nº 266.
- RIBEIRO, José Cardim [coord.]. *Religiões da Lusitânia – Loquuntur Saxa*, Museu Nacional de Arqueologia, Lisboa, 2002.
- SUSINI, Giancarlo. *Epigrafia Romana*. Jouvence, Roma, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Epigraphica Dilapidata*. Fratelli Lega Editori, Faenza, 1997.

\* \* \*

**Abstract:**

*Les monuments épigraphiques romains da la Lusitanie, si les votifs que les funéraires, traduisent, par l'onomastique et par les noms attribués aux divinités, qu'il y a eu, dès le début, une tendance des deux côtés (les indigènes et les colons) de franchir les frontières linguistiques et, conséquemment, les frontières intellectuelles. Cette abolition n'a pas signifié, cependant, une perte d'identité.*

**Key-words:** Roman Lusitania; Epigraphy; Acculturation.



## AS PRINCESAS-ESCRAVAS: IOLE, DA ECÁLIA, E CASSANDRA, DE TRÓIA

José Geraldo Heleno<sup>1</sup>

### **Resumo:**

*Iole e Cassandra são figuras femininas presentes nas tragédias de Sêneca: Hércules no Eta e Agamêmnon respectivamente. O comprometimento de Sêneca com o Império Romano é um convite a que se leiam suas obras, tendo, como pano de fundo, seu contexto, bem como uma das correntes filosóficas que alimentavam o pensamento das elites romanas: o estoicismo. Iole e Cassandra, figuras tomadas da mitologia e dos trágicos gregos, são lidas, neste trabalho, como estágios por que passa o homem em sua busca da virtude e da felicidade. Sua condição ilustra a questão da alteridade, donde se pode compreender a condição de estrangeiro como resultado, no grupo social, da atuação das forças estóicas da tensão individual e da simpatia universal.*

**Palavras-chave:** Alteridade; Estoicismo; Estrangeiro; Indivíduo; Liberdade.

\* \* \*

De acordo com o tema proposto, procedemos a uma comparação entre as princesas Iole e Cassandra, figuras de duas tragédias de Lúcio Aneu Sêneca.

Iole é personagem de *Hércules no Eta*. Na versão de Sêneca, depois de destruir Ecália e matar Éurito, seu rei, por ter-se este negado a ceder-lhe sua filha Iole, Hércules tomou-a como concubina. Quando esta chega ao palácio do herói, sua esposa, Dejanira, entra em desvario e prepara o filtro que lhe fora dado pelo centauro Nesso com propriedades, segundo o centauro, de resgatar o amor de Hércules, se lhe entrasse na vida alguma amante. Mas Nesso havia enganado Dejanira. E o que aconteceu foi justamente o contrário: o filtro utilizado por ela para impregnar o manto que envia ao esposo penetra o corpo de Hércules, que, louco de dor e com as carnes desfazendo-se, morre sobre uma fogueira no monte Eta. Iole só participa do início da tragédia, quando desencadeia os acontecimentos trágicos. A partir daí, aparece apenas como referência, especialmente nas palavras de Dejanira. Pouco antes de morrer, Hércules ordena ao filho Hilo que a receba como sua esposa.

---

<sup>1</sup> Professor de Língua Latina do Unicentro Newton Paiva, de Belo Horizonte, e doutorando em Letras Clássicas, inscrito no Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da USP

Cassandra, personagem de *Agamênon*, é filha de Príamo, rei de Tróia, e de Hécuba, sua esposa. Tornara-se profetisa de Apolo e, após a destruição da cidade, coube a Agamêmnon, rei de Micenas, comandante supremo das tropas gregas. Levada a Micenas, quando do retorno de Agamêmnon, ali foi morta, juntamente com o general, numa trama armada por Clitemnestra e seu amante Egisto. Ela é parte da “fabula”, mas não a causa dos acontecimentos trágicos, como foi Iole. Enquanto Iole é peça fundamental nas cenas preparatórias do desenlace da tragédia e surge no início da peça, Cassandra é parte importante do desenlace de *Agamênon*, e surge em seu final. Outras diferenças marcam as duas princesas. Por exemplo: em torno de Iole giram principalmente interesses privados de Hércules; Cassandra, por sua vez, é uma figura do mundo oficial. Embora tenha sido ela também um espólio para o vencedor, a luta neste caso fora uma guerra entre povos – gregos e troianos – e não uma luta sustentada por um indivíduo – como Hércules – no intuito de satisfazer a um capricho pessoal.

A comparação que surge neste trabalho desenvolve-se dentro do tema da mesa-redonda “Sêneca e a questão da alteridade: tipologia das princesas estrangeiras na condição de personagens”. Balizam seu desenvolvimento três palavras-chave: a alteridade, a questão do estrangeiro e a escravidão.

O enfoque é o do pensamento de Sêneca, que é, de modo geral, o pensamento dos fundadores do estoicismo, submetido às adaptações conseqüentes de sua introdução no contexto do Império Romano. Dessa análise deve surgir a maneira como as duas personagens – Iole e Cassandra – ilustram esse pensamento, naquilo em que seus caracteres coincidem e naquilo em que divergem, sempre à luz do pensamento estóico de Sêneca.

Por “ilustração de um pensamento filosófico” não pretendemos afirmar que Sêneca tenha escrito tragédias com o objetivo único de transmitir seus princípios filosóficos e morais. Ao contrário, quando escreveu suas peças, ele o fez no intuito de produzir tragédias, e o fez segundo o código trágico aceito em seu tempo, um código que não se confunde com o código trágico dos gregos (Dupont, 1995). Embora a “fabula”, os mitos, as personagens, a geografia sejam gregos, a tragédia de Sêneca foi escrita de acordo com a visão trágica romana, e não segundo a visão grega. Por outro lado, embora não se possam reduzir as peças de Sêneca a textos filosóficos ou morais em forma de tragédia, também não é possível lê-los sem perceber o mundo estóico e o mundo romano em que

foram produzidas. Assim descreve Zélia de A. Cardoso essa inserção da tragédia no contexto romano: “A obra de Sêneca reflete, de alguma forma, todo esse estado de coisas. A própria escolha dos gêneros literários com que ele se envolveu é explicável. Dedicando-se à filosofia, sobretudo à divulgação de princípios doutrinários estóicos, propôs ao homem de sua época uma reflexão sobre a felicidade humana, a paz de espírito, a curta duração da vida, o descaso pelo supérfluo, o exercício da virtude; escrevendo tragédias e derramando-se num estilo pomposo e elaborado, valeu-se do mito como alegoria, e, ao condenar os heróis e heroínas da fábula que se deixaram vencer pelas paixões, condenou, ao mesmo tempo, de forma velada e simbólica, os procedimentos comportamentais que caracterizavam os poderosos” (Cardoso, 1997, p. 12).

O pano de fundo sobre o qual se constroem as personagens Iole e Cassandra é esse mundo romano-senequiano descrito por Zélia Cardoso e do qual queremos destacar o componente filosófico-moral.

Começando pelo conceito de alteridade, deparamo-nos com o *alter*, a palavra latina que denota o outro e que é a raiz do termo alteridade, com um sentido que não difere muito do que se entende ainda hoje. Apenas sua inserção no mundo romano sob a luz do estoicismo tem suas peculiaridades.

Nosso modo de relacionamento com o objeto – mesmo quando esse objeto é um outro sujeito - no âmbito do conhecimento tem sua origem em Aristóteles, que, na relação cognitiva, procede por atribuição de predicados a sujeitos. Esse raciocínio, que é o que predomina até hoje entre nós, privilegia os conceitos e seus encadeamentos quando se fala ou se escreve sobre algo. O conceito é o geral, a que se chega a partir do particular. A visão do particular é normalmente presidida pela noção do geral, a cujo grupo pertence esse particular.

Para o estóico, no entanto, só o indivíduo tem existência real, e a preocupação com o geral praticamente inexiste, na medida em que dois indivíduos, para ele, jamais são iguais. E uma atribuição básica como  $A = B$  não lhe diz nada. A noção fundamental e constitutiva do conhecimento estóico é a individualidade. Em vez da inherência aristotélica, a base do raciocínio e da lógica estóica é a consequência.

O *alter* sob o olhar estóico e o *alter* aristotélico são distintos, na medida em que aquele dispensa a mediação do geral. Assim sendo, ele é mais

radical na visão estóica do que naquela a que estamos habituados desde Aristóteles.

Com esses pré-supostos, que tanto desprestigiam o geral, como explicar a existência de povos distintos, como ecálios e troianos? E como definir o que é um estrangeiro, uma de nossas palavras-chave? O que é pátria? Tudo o que concluirmos aqui terá que nos levar obrigatoriamente a uma solução que pressuponha que estrangeiro é um termo relativo, e que supõe uma pátria. E o patrício<sup>2</sup> e o estrangeiro têm que ser termos que se repelem, ao repetir, no âmbito dos agrupamentos humanos, a mesma relação eu-outro do âmbito individual. Falar de princesa troiana (Cassandra) e de princesa ecália (Iole) é referir-se a grupos humanos que se apresentam na mesma relação opositiva eu-outro.

Antes de trazer referências de Sêneca, que usa com freqüência, tanto o termo pátria quanto o termo estrangeiro, vejamos como um estóico via a realidade circundante. Para os estóicos e, com eles, Sêneca, a realidade imediata e presente é fundamental: é o fato, é o que acontece. Este é o ponto de partida de qualquer reflexão, já que sua filosofia é um modo de vida. A filosofia estóica é edificada em cima dessa realidade perceptível, e pretende conhecer e explicá-la. Assim sendo, por mais fundo que esteja arraigada a crença no cosmopolitismo, a evidência lhe diz, por exemplo, que existe um Império Romano, e que existem povos que não são romanos, e que os não-romanos se fragmentam em diversos povos diferentes, como os troianos e os ecálios das duas tragédias.

Embora o conhecimento do outro se faça por uma relação de tensão recíproca entre o sujeito que conhece e o objeto conhecido, essa força, que garante o individualismo da visão estóica, não esgota a dimensão da relação sujeito-objeto, e nem a dos indivíduos entre si, porque, ao lado da tensão e, certamente mais importante do que ela, existe uma outra dimensão, que é a relação de simpatia.

Para os estóicos - e para Sêneca - o universo é contínuo e uno. Em sua seqüência permanente de causas, o mundo, ou universo, ou Natureza, ou Deus ou o Logos (que são sinônimos) é a totalidade de todos os seres em simpatia uns com os outros. A matéria é o uno que se dissemina na intimidade dos corpos

<sup>2</sup> Tomado aqui no sentido de compatriota.

particulares. E a simpatia das coisas exprime a presença total de Deus neste mundo, que se reduz, no fundo, a esse mesmo Deus (Brun, 1986).

A felicidade do homem é sua liberdade. Ser feliz é tornar-se um indivíduo que se baste a si mesmo. Essa liberdade consiste em viver impassível diante de todas as ameaças internas e externas. É não temer o destino, a fome, o sofrimento, a dor, especialmente a morte. Em suma: é não ser escravo de nada. Não sair, por nada, de sua impassibilidade. Só o homem sábio é feliz e livre. *Tutus est sapiens nec ulla adfici aut iniuria aut contumelia potest* (Sen. *Const.* 2.3): “O sábio está em segurança e não pode ser afetado por nenhuma injúria ou ofensa”. É o que acontece com Cassandra. Em diálogo com o coro, ela responde: “Meus sofrimentos dispensam qualquer comiseração. Meus sofrimentos, eu própria me bastarei para os lamentar” (*Aga.* 661-3). E o coro completa: “Apesar disso, é mais fácil chorar em comum do que na solidão”, muito embora ele reconheça que ela não é uma mulher comum: “É uma virgem corajosa e acostumada a encarar o sofrimento” (*Aga.* 666-7). Ela se comporta, no final, como quem tem certeza de que não será escrava. Sabe que a morte a espera, ao que ela dá seu assentimento. Quando Agamêmnon lhe aconselha a não ter medo da senhora a quem ela irá em breve servir, ela responde: “para mim está próxima a liberdade”, ou seja, a morte, como ela explica na continuação do diálogo: “minha segurança está na morte” (*Aga.* 796-8). Sua atitude diante da morte é aquela do sábio, que Sêneca descreve em *De brevitate vitae* (*Brev.* XI, 2): *Quandoque ultimus dies venerit, non cunctabitur sapiens ire ad mortem certo gradu* (“O sábio, quando lhe vier o último dia, não hesitará em caminhar para a morte com passo firme”).

Iole, por outro lado, apresenta-se como uma mulher infeliz. Se não chega a ser exatamente o oposto do sábio, pois isso implicaria aproximar-a dos brutos irracionais, ela ocupa uma posição distinta da do *proficiens*. O sábio estoico não pode ser infeliz, porque ele não perde sua autonomia e independência individual diante do sofrimento. Observe-se que Iole não estava sob a ameaça do mal que mais aterroriza os homens comuns, como o estava Cassandra: a morte. Assim mesmo, ela se mostra impotente, vítima passiva do destino, que aceita a condição de serva da esposa de Hércules: “seja logo assumida a casa de minha senhora” (*Ho.* 224-225). É com essas palavras que ela encerra sua presença em cena, depois de ter reconhecido que, ao contrário do que diz Cassandra, sua própria sorte demanda lágrimas (*Ho.* 217-218).

O coro acha por bem dar-lhe uma lição de virtude, que, por causa do contexto, soa como uma repreensão: “Feliz aquele que soube suportar a condição de escravo e a de rei, e pode equilibrar sua expressão! Suportou bem as forças e o peso do mal aquele que, com a mesma disposição de alma, enfrentou as quedas” (*Ho.* 225-231). São quase as mesmas palavras acima transcritas, do tratado *De constantia sapientis*.

O sábio, em Sêneca, é, portanto, o homem feliz, livre, seguro, independente, autônomo, dono de si mesmo, está no topo de uma escala em que se distribuem os graus de felicidade e sabedoria possíveis, num patamar, na prática, inatingível. A condição de sábio é mais uma meta, da qual os grandes homens<sup>3</sup> podem aproximar-se, do que um lugar real para a condição humana. O homem sábio – na verdade o mais próximo do sábio – está livre do medo do sofrimento e, por isso, da escravidão.

Na Carta 72 a Lucílio, Sêneca fala dessa escala, uma escala em quatro níveis. O primeiro nível é o do ignorante, com quem ele não se ocupa, apenas o compara a cães famintos. Logo acima deste, que mais se aproxima do irracional, e que está quase fora do âmbito humano - o ignorante - Sêneca põe o segundo nível, o dos oscilantes: *Qui modo in caelum adlevatur, modo defertur ad terram* (*Ad Luc.* 72, 9)<sup>4</sup>, homens que procuram a sabedoria, têm a vontade, experimentam algum progresso, mas se encontram ainda longe da condição de *sapiens*. Ele apenas os descreve, sem lhes dar um nome. A seguir, vem o terceiro nível, o do *proficiens*, o candidato mais próximo do *sapiens*, esta figura sobre-humana de que não há exemplo vivo. O *proficiens* está a caminho da sabedoria, mas ainda não a atingiu, embora esteja muito próximo. Por último, o quarto nível, o mais elevado: o do *sapiens*: o sábio. Este está saciado e goza de uma alegria enorme e contínua. Por isso é plenamente livre e feliz. Os textos de Sêneca ocupam-se especialmente dos dois níveis intermediários, que são os níveis propriamente humanos, uma vez que o mais baixo encontra-se no nível dos cães famintos, e o mais alto no nível talvez dos deuses. O ignorante não é objeto de sua moral. E quanto ao *proficiens*, muitas vezes ele o chama de

<sup>3</sup> Entenda-se sempre o *homo* e não o *vir* latinos. A felicidade é possível tanto a um quanto ao outro gênero.

<sup>4</sup> Enquanto Sêneca dá nome ao *sapiens* e ao *proficiens*, aquele que eu traduzi por *oscilante*, ele apenas descreve como alguém dividido entre a sabedoria e a ignorância.

*sapiens*, no correr de sua escrita. Mas o *sapiens* mesmo aparece em seu pensamento como um modelo a ser perseguido.

Como o ignorante, o sábio consumado encontra-se fora da escala humana. Os traços de Iole colocam-na no segundo patamar: o dos oscilantes, enquanto os traços de Cassandra permitem-nos colocá-la no terceiro nível, entre os *proficiens*.

Sobre a questão do estrangeiro, cumpre observar que Cassandra e Iole surgem em suas respectivas tragédias, como exemplares do gênero. A Iole estrangeira é personagem originária de Ecália, que entra em cena numa peça que se passa em Traquínia. A Cassandra estrangeira é a personagem troiana, que entra em cena numa peça que se desenvolve em Micenas. Se o estoicismo é um pensamento cosmopolita, qual o sentido de levantar essa questão do estrangeiro aqui? Que o estoicismo é um pensamento cosmopolita não há como negar. Na obra de Sêneca não faltam tópicos que testemunham isso, como também não faltam assertivas que dissertam sobre pátria e povo estrangeiro, especialmente quando se refere ao Império Romano. Num pensamento que nunca perde de vista a realidade imediata e perceptível, seria impossível a um pensador como Sêneca, desconhecer as condições de compatriota e estrangeiro, ele, que viveu quase toda sua vida em Roma, mas que não deixou de experimentar também o gosto do exílio. Assim ele escreve em um de seus tratados: *Ideo magno animo nos non unius urbis moenibus clusimus, sed in totius orbis commercium emisimus, patriamque nobis mundum professi sumus, ut liceret latiorem virtuti campum dare* (*Tranq. IV*, 4): “Não obstante nós tenhamos, com grandeza de espírito, nos encerrado no interior das muralhas de uma única cidade, temo-nos lançado em comunicação com todo o orbe e temos professado que para nós o mundo é a pátria, para que nos seja possível dar à virtude uma abrangência maior.”

O mundo é uno, mas só se manifesta na diversidade dos indivíduos. O mesmo princípio pode ser, como se viu acima, estendido às cidades. A pátria é una, o que não impede que ela se manifeste no interior de “muralhas diferentes”. Reúnem-se assim os dois princípios fundamentais da física<sup>5</sup> estóica: o da simpatia universal e o da intersetores individual. Segundo o princípio da simpatia universal, é possível individualizar o grupo social e tratá-lo como tal. Assim como o indivíduo humano é um composto de matéria e alma, sendo esta

---

<sup>5</sup> A física estóica confunde-se com sua filosofia, sua teologia, com a natureza, com Deus.

parte mais importante, enquanto centelha divina, também o corpo social de um império é composto de um corpo físico, que é a massa de seu povo; e de uma alma, que é seu governante. É assim que Sêneca define o império Romano: *Ille (Imperator) est enim vinculum, per quod respublica cohaeret, ille spiritus vitalis, quem haec tot milia trahunt, nihil ipsa per se futura nisi onus et praeda, si mens illa imperii subtrahatur (Clem. XI)*: “O imperador é, pois, o liame por meio do qual a república se mantém coesa; ele é o espírito vital que tantos milhares de seres preserva, seres esses que nada haveriam de ser por si mesmos senão um peso e uma presa, se lhes fosse subtraída aquela alma do Império”.

Daqui podemos concluir que a mesma relação existente entre o “mesmo” e o “outro” individuais, existe entre o império e aqueles outros povos que não pertencem a ele, e, por extensão, entre os tais povos entre si. Voltando às tragédias em estudo, Cassandra refere-se a Tróia como sua pátria (*Aga.* 699); Agamêmnon faz o mesmo em relação a Micenas. (*Aga.* 783). Este é mais explícito, ao contrapor sua pátria aos bárbaros.

Podemos concluir com uma referência a Léon Herrmann (1924), para quem, embora ele privilegie a finalidade estética, a tragédia de Sêneca tem finalidade múltipla. Nela se misturam, segundo o autor, os elementos políticos e morais, embora a finalidade principal seja literária. Ele derramou em suas peças, verdades morais, máximas políticas, dando livre curso à sua tendência filosófica e também a seus instintos de retor, que, de resto, lhe eram comuns, como o eram a todos os seus contemporâneos. Desta forma, ele fez de suas peças um todo complexo, onde o elemento dramático apenas permanece preponderante.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRUN, Jean. *O estoicismo*. Trad. João Amado. Lisboa: Edições 70, 1986.
- CARDOSO, Zélia de Almeida. “Introdução”. In: SÊNECA, Lúcio Aneu. *As Troianas/ Troades*, ed. bilíngüe. Int. trad. e notas de Z. A. CARDOSO. São Paulo: Hucitec, 1997.
- DUPONT, Florence. *Les monstres de Sénèque: pour une dramaturgie de la tragédie romaine*. France: Éditions Belin, 1995.
- HERRMANN, Léon. *Le théâtre de Sénèque*. Paris: Les Belles Lettres, 1924

- ROSENMEYER, Thomas G. *Senecan drama and stoic cosmology*. Los Angeles: University of California Press, 1984.
- SÊNECA, Lúcio Aneu. *As Troianas/ Troades*, ed. bilíngüe. Int. trad. e notas de Z. A. CARDOSO. São Paulo: Hucitec, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a brevidade da vida*. Trad. notas e introd. de William LI. Ed. bilíngüe. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a providência divina/ Sobre a firmeza do homem sábio*. Trad. Introd. e notas de Ricardo da Cunha LIMA. Ed. Bilíngüe. São Paulo: Nova Alexandria, 2000.
- SÉNÈQUE. *Ad Lucilium*. Texte ét. et trad. par François Préchac. Quatrième tirage. Paris: Les Belles Lettres, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Agamemnon*. Trad. de Maurice Mignon. Paris: Garnier, s/d.
- \_\_\_\_\_. *De Clementia*. Texte ét. par François et Pierre Richard. Paris: Garnier, s/d.
- \_\_\_\_\_. *De tranquillitate animi*. Texte ét. et trad. par René WALTZ. 3e. éd. Paris: Les Belles Lettres, 1950.
- \_\_\_\_\_. *Tragédies*. Tome II. *Oedipe, Agamemnon, Thyeste, Hercules sur l'Oeta*. Texte ét. et trad. par Léon HERRMANN. Paris: Les Belles Lettres, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Ad Lucilium*. *Texte ét. et trad. par François Préchac*. Paris: Les Belles Lettres, 1964.

\* \* \*

**Abstract:**

*Iole et Cassandre sont des figures féminines qui figurent dans les tragédies de Sénèque: Hercule sur l’Oeta et Agamemnon respectivement. L’engagement de Sénèque dans les questions de l’Empire Romain c’est une invitation à la lecture de ses œuvres, en ayant comme substrat son contexte et aussi une des courants philosophiques qui nourrissaient la pensée des élites romaines: le stoïcisme. Iole et Cassandre, figures reprises de la mythologie et des tragiques grecques, sont vues, ici, comme des étapes par lesquelles passe l’homme dans sa quête de la vertu et du bonheur. Leur condition illustre la question de l’altérité, d’où on peut comprendre la condition de l’étranger comme le résultat, dans le groupe social, de l’actuation des forces stoïciennes de la tension individuelle et de la sympathie universelle.*

**Key-words:** Altérité; Stoïcisme; Étranger; Individu; Liberté.



# DECRETOS REAIS BABILONICOS E FRONTEIRAS POLÍTICO-LINGÜÍSTICAS

Katia Maria Paim Pozzer<sup>1</sup>

## **Resumo:**

No período paleobabilônico, as atividades econômicas privadas ganharam importância com a intensificação da agricultura, que foi dotada de um sistema integrado de irrigação, e pelo crescimento das populações urbanas. Na administração pública, assistiu-se a uma diferenciação entre o Sul e o Norte, visível na escrita, na tipologia dos formulários jurídicos e no uso ampliado do acádico.

O sul da Mesopotâmia viveu perturbações consideráveis, e a situação geopolítica da região transformou-se, sobretudo na metade do reinado de Rôm-Sîn, com a conquista de Isin e a consequente extensão geográfica do reino. O território do reino de Larsa aumentara em um terço, e o palácio centralizava todas as atividades administrativas e econômicas. Para manter seu poder sobre os territórios conquistados, Rôm-Sîn teve, também, de ocupá-los, impondo uma certa uniformização administrativa a todas as instituições de um reino ainda mais vasto. As mudanças dos nomes de meses e de ano do calendário, bem como as promulgações de diversos andurârû foram os sinais das reformas que Rôm-Sîn empreendeu.

**Palavras-chave:** Direito antigo oriental; Fronteira lingüística; Línguas semitas.

\* \* \*

## **Introdução**

A passagem da terceira dinastia de Ur para o período de Isin-Larsa trouxe profundas transformações à região da baixa Mesopotâmia. Os elementos mais visíveis dessas mudanças foram a desintegração da unidade política, uma fragmentação progressiva dos impérios, que deu lugar a uma multiplicidade de cidades-estados, uma modificação lingüística que acarretou a supremacia do acádico, em detrimento do sumério, e a modificação da composição étnica da população, com a chegada dos amorritas.

Durante a época de Ur III, administradores locais empregados pelo Estado eram encarregados de recolher as taxas das diversas províncias do reino e de enviá-las a Ur, isto é, à administração central. Essa organização econômica perdurou por muito tempo, e a dinastia de Isin herdou esse sistema. Contudo, os trabalhadores dos campos e aqueles ligados aos rebanhos não eram mais

---

<sup>1</sup> Doutora em História pela Université de Paris I - Panthéon-Sorbonne e Diretora do Curso de História da Universidade Luterana do Brasil (ULBRA).

empregados do templo, o maior proprietário de terras dessa época. Eles se tornaram em trabalhadores independentes, assim como os meeiros alugavam os campos e dividiam a colheita ou o fruto do pastoreio com o proprietário da terra. Essa foi a mudança mais importante desse milênio. Ainda sob a dinastia de Isin, o palácio ampliou seu poder e colocou seus representantes na administração do templo, que se constituía no maior local de estocagem de cereais, isto é, de taxas *in natura*.

Após o final do império de Ur III, a propriedade privada e o comércio conheceram um grande desenvolvimento, como o mostram os textos jurídicos e econômicos da cidade de Ur (Van de Mieroop, 1992). Esse fenômeno ocorreu um pouco mais tarde em Larsa, onde ocorreria o aumento do número dos mercadores (*tamkârû*) sob o reinado de Warad-Sîn e durante a primeira metade do reinado de Rîm-Sîn.

Nesse período, as atividades econômicas privadas ganharam importância com a intensificação da agricultura, que foi dotada de um sistema integrado de irrigação, e com o crescimento das populações urbanas. Na administração pública, assistiu-se a uma diferenciação entre o Sul e o Norte, visível na escrita, na tipologia dos formulários jurídicos e no uso ampliado do acádico. A família extensa foi suplantada pela família nuclear, e a gestão e a transmissão da propriedade da terra conheceram, por sua vez, algumas transformações.

O sul da Mesopotâmia viveu perturbações consideráveis, e a situação geopolítica da região transformou-se ao longo dos anos de Isin-Larsa. Na metade de seu reinado, o poder de Rîm-Sîn tinha atingido seu apogeu, e a conquista de Isin e a extensão geográfica do reino impuseram-lhe, de certa maneira, a necessidade de realização de importantes reformas em vários níveis. O território do reino de Larsa aumentara em um terço, e o palácio centralizava todas as atividades administrativas e econômicas, fazendo diminuir o número de documentos privados e aumentar o de documentos públicos (Pozzer, 1996).

Os negócios imobiliários, por sua vez, embora limitados, não cessaram de ocorrer, como demonstram os arquivos que estudamos. Nesse sentido a documentação testemunhando esse tipo de negócio é, sem dúvida, muito mais numerosa do que parece, como parecem comprovar o quadro estabelecido por Van de Mieroop (1993: 54) sobre a quantidade de textos inéditos provenientes de Larsa e o catálogo da coleção Nies (Beckman, 1995).

Para manter seu poder sobre os territórios conquistados, Rôm-Sôn teve, também, de ocupá-los, impondo uma certa uniformização administrativa a todas as instituições de um reino ainda mais vasto. As mudanças dos nomes de meses e de ano do calendário, bem como as promulgações de diversos *andurârû* foram os sinais das reformas que Rôm-Sôn empreendeu.

### **Decretos Reais e Fronteiras Lingüísticas**

Um dos primeiros trabalhos, de caráter exaustivo, realizado sobre os éditos reais foi o que Kraus (1958) consagrou ao édito de Ammi-saduqa da Babilônia, na qual o autor reuniu o tablete BM 78526 do Museu Britânico, publicado por S. Langdon em 1914, e uma duplicata deste documento encontrada no Museu de Istambul, sob o código Ni 632.

Segundo Bottéro (1961: 113-164), esses éditos reais favoreciam tanto a população endividada quanto o palácio, pois continham medidas destinadas a impedir a estagnação da economia. Tratava-se sobretudo, de medidas de anistia ou de anulação de dívidas (empréstimos, taxas, penhores). A promulgação de um *mîšarum* permitia, aos diferentes contratantes de uma transação, emitirem reivindicações ou reclamações em caso de conflito; ela representava, também, uma resistência ao princípio de alienação completa da terra familiar e estabelecia procedimentos que permitiam até a recuperação de terras vendidas (Finkelstein, 1965: 241-242 e Kraus, 1984: 46-47).

A palavra *mîšarum* significa reposição em ordem, restabelecimento da justiça, da eqüidade e, segundo Lemche (1979: 11-22), é precisamente o senso de justiça que justifica seu emprego pela dinastia da Babilônia, que a preferiu a outros termos, na medida em que ela contém, de maneira inerente, uma ideologia social, sendo que os reis Sumula-El, Hammu-rabi, Samsu-iluna e Ammisaduqa utilizaram-na no sentido de ato de reforma. A única exceção refere-se a um texto neo babilônico do reinado de Neriglissar (559-555 a.C.), no qual o termo *mîšarum* adquire um sentido de ato jurídico.

O *mîšarum* decretado por Ammi-saduqa continha disposições relativas à administração do palácio, mas também à economia privada (Charpin, 1990a: 13-24). No que se refere ao domínio real, ele anunciava, em seu parágrafo 4, medidas visando à produção agrícola, entre as quais, a anulação de dívidas de

todos os tributários do palácio e, também, a comercialização de mercadorias, que era assegurada por mercadores independentes reagrupados no *kârum*<sup>2</sup>.

No que se refere à economia privada, o edîto legislava sobre o estatuto das pessoas e dos bens e sobre o perdão das dívidas não comerciais, ditas "emprestimos de necessidade". Esses empréstimos podiam ser de três tipos: aqueles com juros, tratando-se de prata (*ana sibti*) ou de cereais (*ana hubulli*); os *melqêtum*, cuja significação precisa não é conhecida; e os sem juros (*qêptum*). Os outros tipos de empréstimos, isto é, aqueles com fim comercial, não podiam ser beneficiados com o perdão da dívida, como era o caso, por exemplo, daqueles destinados a financiar as viagens de negócios efetuadas em sociedade, em vista de uma compra.

Os parágrafos 20 e 21 do mesmo edîto regulamentavam, por sua vez, a situação das pessoas livres penhoradas ou vendidas como escravas, fosse por um membro da família, fosse por elas próprias (a primeira categoria), bem como a dos escravos de nascença (a segunda categoria).

A primeira categoria de escravos podia ser libertada, mas não a segunda. O termo usado neste último caso era *andurârum*, que toma aqui o sentido de "retorno ao estatuto original", como o demonstrou Charpin (1987: 36-44). Observemos que esses dois parágrafos (21 e 22) referiam-se, somente, às regiões mencionadas, a saber: Numhia, Emutbal, Idamaraz, Uruk, Isin, Kisurra e Malgûm, o que nos leva a supor que soluções particulares a regiões determinadas eram previstas pela administração central, embora a maioria dessas cidades não estivessem mais sobre o controle de Ammi-saduqa nessa época. Isso indica que tais edîtos eram recopiados sem cuidado algum de atualização (Lion, 1993: 81).

O termo *andurârum* tem um sentido mais específico. No edîto de Ammi-saduqa, ele foi empregado, precisamente, para designar a manumissão. Para Lemche (1979: 15), trata-se de um termo técnico utilizado desde a época de En.mete.na (em torno de 2.450 a.C.) até a de Esarhaddon (VII século a.C.), sendo ligado a todo ato real que implicasse reformas sociais. Porém, esse termo sofreu modificações no decorrer do tempo, sendo que seus diferentes usos atribuíram-lhe, desde a primeira metade do II milênio, o sentido de libertação, de anulação de dívidas e de compras de terra. Essa variação é, também,

---

<sup>2</sup> Cf. o CAD K 231, esta palavra tem vários sentidos, mas é empregada, aqui, para designar uma comunidade de mercadores ou um centro de comércio.

geográfica: se, na Babilônia, o termo era empregado em um sentido mais restrito de manumissão, de retorno à liberdade, ele tomava em contrapartida, na Assíria, bem como em Mari, Alalah ou em Hana, um sentido mais amplo, de decreto real (Charpin, 1990b: 253-270).

Um terceiro termo acádico utilizado em diversos decretos reais é a palavra *simdâtum*, que é provavelmente originária da Babilônia do norte (Reiner, 1961: 121-124), e o primeiro texto que a emprega data do reino de Sumula-El (1880-1845 a.C.). O termo pode ser escrito com o sumerogramma di-dabs-ba ou silabicamente, estando o primeiro associado à palavra dînum em acádico, que significa lei, tendo relação, pois, com uma evidência legal. Os decretos reais promulgados por Rîm-Sîn empregavam expressões compostas com o termo simdâtum, a exemplo da formulação *simdat šarrim*, típica do período paleobabilônico (Bouzon, 1992: 77-100; 1995: 19-20).

Segundo Ellis (1971-1972: 74-82), o termo *simdâtum* teria tido empregos muito diferentes na documentação paleobabilônica, em função dos diversos tipos de textos em que aparece. Ele designaria um decreto real específico, mas também um corpus jurídico, fosse ele escrito ou não.

Como já dissemos, a proclamação do *mîšarum* tinha por objetivos a correção de certos desequilíbrios, a restauração de uma ordem, o restabelecimento da eqüidade, o que implica, necessariamente, a existência anterior de um estado de desordem econômica e social.

O que acontecia em Ur sob a dinastia de Larsa ilustra bem a situação de instabilidade e de desorganização social que poderia ter suscitado tais éditos. A população era submetida a pesadas taxas, e esse quadro foi agravado pela ascensão de homens de negócios privados aos postos de recolhedores dos impostos devidos ao palácio. Os agricultores eram obrigados a quitar esses impostos através do pagamento em cereais, independente do resultado das colheitas. Se considerarmos a duração das secas que assolavam essa região, podemos facilmente imaginar os desastres que elas podiam provocar nas colheitas, apesar do recurso da irrigação. Em face dessa situação, certos agricultores eram levados tanto a vender suas terras, como a fazer empréstimos, em prata, junto aos mesmos mercadores encarregados de deduzirem as taxas. Como esses empréstimos faziam-se sempre com juros, esses agricultores tornavam-se rapidamente insolventes e sujeitos à escravidão por dívidas.

Um tal círculo vicioso corria o risco de paralisar toda a economia do País, obrigando os reis a intervirem através de proclamações de *mîšarum*, na esperança de restabelecerem a situação anterior, julgada a melhor.

Essas intervenções não tinham por finalidade reformar o sistema, mas simplesmente resolver os problemas conjunturais e prevenir eventuais desordens sociais (Bouzon, 1995: 27; Charpin, 1986: 74-75 e 172-173). Seguidamente, a proclamação dos éditos coincidia com o período que seguia a ascensão dos reis ao trono (Charpin, 1991). Bottéro (1961: 159, n.I) evoca, por sua vez, "razões teológicas" para explicar esse fenômeno: no momento das sucessões reais, freqüentemente era tal a desordem social, que era preciso adotarem-se medidas semelhantes àquelas que, no mito fundador babilônico, haviam remediado o caos anterior e pelas quais Marduk restabelecera a equidade no País.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BECKMAN, G. *Catalogue of the Babylonian Collections at Yale 2*. Bethesda: CDL Press, 1995.
- BLACK, J.; GEORGE, A.; POSTGATE, N. *A Concise Dictionary of Akkadian*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000.
- BORGER, R. *Akkadische Zeichenliste*. Vluyn: Verlag Butzon & Bercker Kevelaer, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Assyrisch-babylonische Zeichenliste*. Vluyn: Verlag Butzon & Bercker Kevelaer, Bd 33, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Assyrisch-babylonische Zeichenliste*. Vluyn: Verlag Butzon & Bercker Kevelaer, Bd 33A, 1981.
- BOTTÉRO, J. Désordre économique et annulation des dettes en Mésopotamie à l'époque paléo-babylonienne. *JESHO* 4/2, 1961: 113-164.
- BOUZON, E. O alcance social da simdat šarrim nos contratos paleobabilónicos de Larsa. *Cadmo* 2, 1992: 77-100.
- \_\_\_\_\_. Die soziale Bedeutung des simdat-šarrim-Aktes nach den Kaufverträgen der Rim-Sin-Zeit. *AOAT* 240 (Mélanges W. von Soden), Vluyn, 1995: 11-30.
- CAD. *Chicago Assyrian Dictionary*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.

- CHARPIN, D. *Le Clergé d'Ur au siècle d'Hammurabi*. Genève-Paris: Droz, 1986.
- \_\_\_\_\_. Les Décrets Royaux à l'Époque Paléo-Babylonienne, à propos d'un Ouvrage Récent. *AfO* 34, 1987: 36-44.
- \_\_\_\_\_. Les édits de 'restauration' des rois babyloniens et leur application. *Cahiers du Centre Glotz I: Du pouvoir dans l'antiquité: mots et réalités*. Genève, 1990a: 13-24.
- \_\_\_\_\_. L'Andurârum à Mari. *MARI* 6, Paris, 1990b: 253-270.
- \_\_\_\_\_. La mîšarum d'Hammu-rabi après la conquête de Larsa: un nouvel indice. *NABU* 1991, n.102.
- ELLIS, M. Simdatu in the Old Babylonian Sources. *JCS* 24, 1971-1972: 74-82.
- FINKELSTEIN, J.J. Some New Misharum Material and its implications. *AS* 16, 1965: 233-246.
- KRAUS, F. R. *Ein Edikt des Königs Ammi-saduqa von Babylon*. SD V, Leiden: E.J. Brill, 1958.
- \_\_\_\_\_. Akkadische wörter und ausdrücke, XII. *RA* 73/1, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Königliche Verfügungen in altbabylonischer Zeit*. Leiden: SD XI, 1984.
- LEEMANS, W.F. *The Old-Babylonian Merchant*. Leiden: SD III, 1950.
- LEMCHE, N.P. Andurârum and Mîšarum: comments on the problem of social edicts and their application in the Ancient Near East. *JNES* 38/1, 1979: 11-22.
- LION, B. *L'idée de bonheur dans la littérature suméro-akkadienne*. Tese de Doutorado em História, Université Paris I - Panthéon-Sorbonne, 1993.
- POZZER, K. M. P. *Les Archives Privées de Marchands à Larsa Pendant la Deuxième Moitié du Règne de Rim-Sîn*. Tese de Doutorado em História, Université de Paris I - Panthéon-Sorbonne, 1996.
- REINER, E. The Year Dates of Sumu-Jamûtbâl. *JCS* 15/4, 1961: 121-124.
- VAN DE MIEROOP, Marc. The Archive of Balmunamhe. *AfO* 34, Horn, 1987: 1-19.
- \_\_\_\_\_. *Society and Enterprise in Old Babylonian Ur*. Berlin: BBVO 12, 1992.
- \_\_\_\_\_. The Reign of Rîm-Sîn. *RA* 87/1, 1993: 45-67.

\* \* \*

#### Résumé:

*Les activités économiques privées, dans la période paléobabylonienne, ont augmenté d'importance avec l'intensification de l'agriculture irriguée et l'augmentation naturelle des populations urbaines. Dans l'administration publique s'est établie une sensible différence entre nord et sud, visible dans l'écriture, la typologie des contrats juridiques et dans l'usage progressive de l'akkadien.*

*Le sud de la Mésopotamie a vécu de perturbations politiques considérables et la situation géopolitique a changée, surtout dans la moitié du règne de Rîm-Sîn, avec la conquête d'Isin et l'extension territoriale du royaume. Le territoire du royaume de Larsa a augmenté en un tiers et le palais centralisait toutes les activités administratives et économiques. Afin de maintenir son pouvoir sur les territoires conquis, Rîm-Sîn a imposé une standardisation administrative à toutes les institutions d'un royaume encore plus vaste. Les changements de noms d'années et des mois du calendrier, ainsi que les promulgations des andurârû ont été d'importantes indices des réformes que Rîm-Sîn a entrepris.*

**Mots-clés:** *Droit oriental ancien; Ffrontière linguistique; Langues sémites.*

## ARQUEOLOGIA CLÁSSICA E ARQUEOLOGIA DE EMERGÊNCIA EM PORTUGAL

Laurent Dominique Vincent Caron<sup>1</sup>

**Resumo:** Neste artigo, o autor irá expor a situação da arqueologia de emergência em Portugal, baseando-se sobre a sua própria experiência adquirida, quer através dos acompanhamentos arqueológicos de obras rodoviárias realizados, quer durante as escavações de emergência efectuadas. Ele tentará, em mesmo tempo, fazer uma análise crítica sobre o valor e a importância actual da arqueologia clássica, assim como sobre os problemas encontrados nesse domínio.

**Palavras-chave:** Arqueologia de prevenção; Arqueologia de emergência; Arqueologia Clássica.

\* \* \*

O tema: Arqueologia Clássica e Arqueologia de Emergência, apesar de não se enquadrar bem dentro do tema deste congresso sobre “Fronteira e Etnicidade” é, no entanto, muito relevante no que diz respeito à cultura portuguesa, herdeira da cultura clássica.

Tentarei, na minha apresentação, expor, a partir dos nossos trabalhos (no Instituto Politécnico de Tomar), os problemas encontrados no domínio da arqueologia de emergência na vertente da arqueologia clássica (sobretudo durante o domínio romano). De facto, antes da chegada dos romanos, os povos indígenas tiveram contactos com vários povos mediterrânicos (fenícios, gregos e cartaginenses). Mas esses contactos restringiram-se a trocas comerciais e não tiveram o mesmo impacte do que a chegada dos romanos que acabaram por dominar por completo a Península Ibérica. Assim, vestígios desses povos mediterrânicos são muito raros, sobretudo durante as intervenções de emergência em zonas rurais. Por isso, neste artigo, a arqueologia clássica em Portugal será limitada exclusivamente aos vestígios romanos intervencionados.

No Instituto Politécnico de Tomar as nossas intervenções de emergências estão divididas em três áreas: a intervenção em domínio privado, a intervenção no domínio público e a avaliação do património afectado pelos incêndios. Essas intervenções cobram todos os períodos históricos, uma vez que

---

<sup>1</sup> Instituto Politécnico de Tomar, Mestre em História, Cultura e Línguas Antigas pela Universidade de Bordeaux3.

dispomos de especialistas para cada época, todos sob a coordenação do Prof. Doutor Luiz Oosterbeek. A realização de acompanhamento de obras públicas carece da minha responsabilidade assim como as intervenções em sítios romanos.

### **Arqueologia de emergência no domínio privado**

Esse tipo de intervenção é talvez, actualmente, o mais complicado de realizar. Apesar de Portugal estar dotado de uma legislação permitindo aos arqueólogos intervir num sítio ameaçado de destruição numa propriedade privada, essa intervenção torna-se, em realidade, difícil devido a diversos factores.

Por exemplo, quando se trata de um sítio romano, temos, numa grande parte dos casos, de explicar aos proprietários o valor histórico do local uma vez que, quase sempre, reparamos que as populações ignoram tudo da civilização romana.

Apesar de todo o que deve Portugal a cultura romana (língua, legislação, cristianismo, ordenamento do território), temos que constatar que, quando perguntamos a uma pessoa se tem conhecimento de vestígios romanos na sua região, recebemos sempre uma resposta negativa. Mas, se ao contrário, falamos de Mouros, essa mesma pessoa nos conta logo uma lenda sobre um sítio ligado aos mouros.

Tal facto deve-se ao impacte cultural e étnico que provocaram as invasões e o domínio árabe na Península Ibérica que ficou durante séculos presente nas memórias das populações até hoje. Ao contrário da civilização romana, que foi lentamente assimilada durante vários séculos, até ter apagado quase completamente a cultura indígena, a presença árabe, apesar de ter igualmente influenciado a língua e a cultura portuguesa, nunca transformou a sociedade, devido, sobretudo, às grandes diferenças sócio-culturais e religiosas.

Não podemos ignorar que, ainda actualmente, os ocidentais, quando interfiram no Médio-Oriente, são considerados como cruzados, pelas populações islâmicas que ficaram fortemente marcadas pelas cruzadas. Em Portugal, esse confronto étnico e as mudanças de fronteiras (conquista e reconquista) durante a Idade Media fizeram esquecer séculos de presença romana no território.

Um outro factor a ter em conta é o medo que têm os proprietários de verem as suas terras confiscadas, ou as suas obras embargadas. Em geral, quando se realiza uma construção e que se descobre um sítio arqueológico, a tendência é de não avisar as autoridades competentes. Tal receio é comum a uma grande parte das populações europeias. Na região do Ribatejo, tivemos que fazer duas intervenções de emergência em propriedades privadas.

O primeiro caso foi em Alvaiázere, num sítio conhecido há muito tempo e chamado "Rominha", apesar de nunca ter sido escavado. O proprietário do terreno, mesmo sabendo da existência de vestígios romanos no seu terreno, decidiu construir a sua casa no local sem avisar ninguém. Valeu a intervenção do padre do conselho para evitar o pior e fomos assim chamados a intervir. O terreno encontrava-se já cheio de buracos e sondagens (uma boa parte feito pelo padre) e numerosas paredes estavam ao ar livre. Nesse caso, o objectivo da intervenção, coordenada pelos Profs José D'Encarnação e Luiz Oosterbeek, era de localizar, no terreno, uma zona livre de vestígios arqueológicos para o proprietário construir a sua casa. Devido ao desinteresse da parte da Câmara Municipal de realizar escavações arqueológicas contínuas, os vestígios foram desenhados e um levantamento topográfico foi realizado antes da zona ser, de novo, recoberta de terras. A natureza do sítio continua ainda desconhecida. Podemos emitir duas hipóteses, tratara-se da *pars rústica* de um *villa* romana ou estaremos em presença de um *vicus*, o que seria de uma extrema importância devido à escassez de testemunho deste tipo de localidade em Portugal.

O segundo caso situa-se em Golegã, num sítio onde já tinha sido descoberto, também na zona, numerosos fragmentos de cerâmica romana e um fragmento de mosaico durante a abertura de um poço nos anos 50. Durante uma visita ao local, reparei que os contínuos lavores mecânicos numa parte do sítio não só permitiam recolher mais cerâmicas, mas também estavam a destruir por completo mosaicos romanos (foram recolhidas centenas de *tesselae* e numerosos fragmentos de mosaicos (com 5 a 30 *tesselae*). Uma vez que uma parte do local ainda estava intacto por não ser cultivado, propusemos ao proprietário realizar uma sondagem no limite entre as duas zonas, a fim de avaliar o potencial arqueológico da zona. Foram necessárias várias horas de negociações, contando com a grande ajuda do Sr. Presidente da Câmara Municipal de Golegã para convencer o proprietário de que as suas terras não iam ser confiscadas.

A sondagem, apesar de ser de pequena dimensão, revelou-se ser de extrema importância. Encontramos os restos de um tecto derrubado por cima de um painel de mosaico. Entre o chão de mosaico e o tecto, existia uma fina camada de abandono do local. Infelizmente o chão foi cortado e destruído numa época recente e, numa sondagem de cinco metros de extensão, só foi conservado um painel de 1,5 m<sup>2</sup> (o resto continuava enterrado). A nossa sorte foi de ter encontrado, na camada de abandono, uma moeda à effígie de Honório, datando assim o abandono da *villa* no fim do sec IV (entre 392-395 d. C.). Essa descoberta permite nos avançar a tese de que se tratava de uma das últimas *villae* romanas da Península, que foi abandonada antes das invasões bárbaras.

Mas o sítio não é importante unicamente por essa razão. A alguns metros existe uma quinta denominada “Quinta dos Álamos” (Alanos ?) onde foram encontrados vestígios arqueológicos (cerâmica e ossos humanos) nos anos 80. A cronologia desses vestígios não foi bem definida mas tudo leva a pensar que a exploração agrícola na zona foi retomada durante os reinos visigóticos. Nesse caso, a fronteira existente entre o fim do Império Romano e o início dos reinos ditos bárbaros seria unicamente de ordem político-administrativa uma vez que, ao nível étnico, as populações não mudaram, só mudaram os donos.

### **Arqueologia de emergência no domínio público**

Os problemas encontrados nesse domínio não são os mesmos do que aqueles encontrados no domínio do privado, apesar de continuar a existir certos receios relativos à arqueologia e principalmente ao medo, da parte das empreiteiras, de ver uma obra parada por causa de uma descoberta arqueológica.

Se a legislação, nesse caso, esta a ser aplicada no que se refere à obrigação da realização, para cada projecto, de um Estudo de Impacto Ambiental (EIA) prévio e de um Acompanhamento Arqueológico durante as obras, infelizmente, encontramos uma série de problemas que podem prejudicar os sítios arqueológicos presentes no traçado da obra.

A partir do final dos anos 80, registamos em Portugal uma grande evolução no que diz respeito à arqueologia de emergência, nas grandes obras públicas ou privadas. Essa evolução culminou com os recentes trabalhos arqueológicos realizados no Alqueva.

O cerne da nossa questão, no presente texto, é o de saber qual é a importância atribuída à arqueológica clássica no quadro dos estudos de impacte ambiental e nos acompanhamentos arqueológicos das grandes obras. A nossa reflexão basear-se-á sobretudo nos problemas encontrados quando dos trabalhos por nós desenvolvidos, no âmbito do acompanhamento arqueológico de estradas ou auto-estradas, em Portugal, (IP6, IP2, IC3, EN18, EN118, EN365-2) ao mesmo tempo que se visa encontrar algumas soluções ou alternativas às dificuldades surgidas.

Uma dessas lacunas encontradas é a falta de informações arqueológicas precisas sobre certos sítios mencionados nos E. I. A.. Referimo-nos, por exemplo, a um sítio descrito no E. I. A. do IP6 (Mouriscas/Gardete), como sendo um povoado romano. De facto, durante o acompanhamento arqueológico, chegámos à conclusão, após a realização de uma prospecção exaustiva e a realização de sondagens mecânicas, que se tratava, somente, de uma casinha de xisto recente, que se encontrava agora totalmente destruída. Tais trabalhos arqueológicos, mesmo sendo de curta duração, constituem sempre um atraso na calendarização das obras. As empreiteiras ainda que, à partida, possam contar com este tipo de atrasos, dado serem as primeiras a consultar os E. I. A., são também grandemente prejudicadas, sobretudo quando se chega à conclusão que tais atrasos não são justificados, podendo inclusive ter sido evitados.

Esse tipo de lacuna poderia ter sido facilmente evitado se as empresas que realizam Estudos de Impacte Ambiental tivessem arqueólogos ou consultores especialistas por cada período. O recurso à fotografia aérea, pode permitir, às vezes, a localizar com antecedência vestígios de ocupação, nomeadamente romanos. Infelizmente, nos E. I. A. estudados, nunca detectamos tal recurso à este método.

Como não existe uma legislação específica sobre Estudos de Impactes Arqueológicos e Acompanhamento Arqueológico, a lei predominante é a “lei do mais barato”. Esses estudos fazem-se com um só arqueólogo e sobretudo “acima da hora” no caso dos acompanhamentos. É nesse ponto que existe uma grande diferença entre Portugal e os outros países europeus (tal como a França, Bélgica, Suiça etc.) onde todos os trabalhos arqueológicos se realizam com antecedências, às vezes mais de um ano antes do início das obras.

Essa regra portuguesa não teve excepções nas obras acompanhadas por nós. No IC3, dois quilómetros do traçado foram desmatados antes da contratação da nossa equipa. Para a A28 (IP6/IP2) já eram quatro quilómetros. Em relação as estradas nacionais 18, 118 e 365-2, fomos contratados uma semana antes do início das obras, o que deixou pouco tempo para estudar quer o traçado, quer o E. I. A. de cada projecto.

No entanto, há que assinalar que, em Portugal, entre a aprovação do E.I.A. e o início dos trabalhos, existe um grande intervalo de tempo. Podemos citar o E. I. A. da E. N. 365-2, datado de 1996 cujas obras foram iniciadas em 2002. Durante estes seis anos poderia ter sido possível realizar os principais trabalhos arqueológicos (prospecções, sondagens etc.).

A arqueologia de emergência nas obras públicas pode se revelar de extrema importância para o conhecimento do domínio romano em Portugal. Assim, na barragem do Alqueva, as campanhas de escavações permitiram identificar uma série de vestígios romanos ligados à exploração agrícola e denominados por “casais”. O primeiro a afirmar a existência desses casais, ou pequenas explorações agrícolas familiares no território português foi o Prof. Jorge de Alarcão (Alarcão 1990: 421-422), apesar de, na altura, não existir muitos dados sobre tais infra-estruturas. As escavações de emergência no Alqueva permitiram confirmar essas afirmações apesar de os sítios não terem sido estudados na sua totalidade devido à falta de tempo que tiveram as equipas de intervenções.

Assim, a arqueologia clássica no contexto da arqueologia de emergência nas obras públicas continua prejudicada e concordamos com o Professor Jorge de Alarcão quando afirma, referindo-se ao caso do Alqueva: “Mas, naturalmente, não deixamos de lamentar que não se tenha partido para a prospecção intensiva e para a escavação muito mais cedo, isto é, logo no momento em que se concebeu o projecto da barragem” (Alarcão, 2002: 93).

### **Uma nova arqueologia de emergência ligada aos incêndios florestais.**

Este ano, infelizmente, inicia-se, no Alto Ribatejo, um novo tipo de arqueologia de emergência ligada aos devastadores e numerosos fogos florestais que conheceu todo o país este Verão (2003). Não é a primeira vez que o país conhece tal flagelo mas foi reconhecido que este ano foi o mais terrível de todos

no que se refere à destruição do património natural. Mas o património arqueológico e arquitectónico sofreu também e continua ameaçado pelos trabalhos de reflorestação que irão começar e pelas variações climáticas que irão afectar certas estruturas.

Assim, a realização de um plano de emergência para minimização dos impactes dos incêndios sobre o património cultural tornou-se necessária e urgente. Tal estudo será realizado brevemente, através do Parque Arqueológico e Ambiental do Médio Tejo, fundado em Abril de 2003 e que reagrupa um conjunto de autarquias e outras entidades públicas e privadas, e cuja área de intervenção abrange todo o território de confluência entre o Ribatejo Norte, as Beiras e a Estremadura.

Desses territórios arderam em 2003 um total de 121 000 ha assim distribuído:

Abrantes – 362 Km<sup>2</sup>  
Mação – 225 Km<sup>2</sup>  
Chamusca – 220 Km<sup>2</sup>  
Gavião – 200 Km<sup>2</sup>  
Vila de Rei – 170 Km<sup>2</sup>  
Constância – 19 km<sup>2</sup>  
Torres Novas – 10 Km<sup>2</sup>  
Sardoal – 5 Km<sup>2</sup>  
Ferreira do Zêzere – 2 Km<sup>2</sup> (a data do projecto)  
Vila Nova da Barquinha – 0, 15 Km<sup>2</sup>

o que representa 37% do território. Nessa área foram já inventariados 88 sítios afectados pelo fogo, alguns deles pertencendo ao período romano.

O projecto já foi apresentado ao Ministério da Cultura que tinha requerido a realização de tal estudo e apresenta a seguinte metodologia:

- Acções de conservação preliminar nos sítios que carecem de intervenção imediata.
- Inspecções nos sítios conhecidos e afectados pelos incêndios por equipa de arqueólogos e técnicos de conservação e restauro.
- Criação de cinco equipas de especialistas que irão prospectar o território ardido, através de um sistema de amostragem, uma vez que é impossível prospectar, de forma sistemática, a totalidade da área ardida.

Além dos dados fornecidos pelas entidades (lista dos sítios arqueológicos de cada conselho, mapas das zonas ardidas), serão utilizados, também, os recursos seguintes:

- Consulta da fotografia aérea disponível, realizada após os incêndios pelos serviços florestais.
- Realização de uma prospecção aérea orientada, com Helicóptero, da totalidade da área ardida.

Uma vez que é a primeira vez que um tal trabalho se realiza em Portugal e que se encontra na sua primeira fase, é muito cedo ainda para apresentar quaisquer conclusões. Mas podemos tirar uma primeira lição, ligada ao tema desse congresso: a criação deste parque arqueológico e ambiental, assim como a realização deste grande e necessário estudo, demonstra que certas autarquias em Portugal não hesitaram a sair das suas limites territoriais e entre ajudarem-se perante as grandes necessidades presentes. Esse trabalho é também muito importante para o futuro dessas regiões do interior do país, uma vez que uma grande parte da população vivia dos recursos naturais da região (exploração da madeira). Afim de evitar uma intensiva desertificação dessas regiões, uma solução alternativa proposta é a intensificação do turismo cultural, uma vez que será preciso entre 20 a 40 anos para recuperar as áreas florestais ardidas. Tal projecto só poderá concretizar-se com um grande empenhamento da parte de todas as entidades do Parque e das populações, assim como a recuperação e valorização do património cultural que, nesse caso não tem fronteiras naturais ou étnicas, uma vez que pertence a todos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALARCÃO, Jorge. A produção e a circulação dos produtos.in: *Nova história de Portugal: Portugal das origens à Romanização*, Lisboa, Vol I, p.421-422, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Projecto Alqueva – Balanço do plano de minimização de impactes no património arqueológico da Época Romana*. Al-Madan, Almada, II<sup>a</sup> série, Vol. 11, p. 91-93, 2002.

- CARON Laurent. Conservar o passado para dinamizar o futuro, *Techne*, Tomar, Vol. 7, p.29-36, 2001.
- GOMES, Mario Varela. *O património amordaçado – ainda a arte rupestre do Guadiana*. Al-madan, Almada, II<sup>a</sup> série, Vol. 11, p.50-53, 2002.
- OOSTERBEEK, Luiz. *Património cultural e estudos de impacte ambiental - proteger o que?* In: Actas do 1º Encontro de Estradas e Património, 5 de Novembro de 1998, Lisboa, Junta Autónoma de Estradas, p. 55-58, 1999.
- PEREIRA, J. P. e MARTINS, I. P. *Estudos de impacte ambiental – a vertente arqueológica*. Al-Madan, Almada, II<sup>a</sup> série, Vol. 4, p. 87-96, 1995.
- RAPOSO, Jorge. *Avaliação de impacte ambiental e património cultural*. Al-Madan, Almada, II<sup>a</sup> série, Vol. 4, p. 60-86, 1995.
- SILVA, Armando Coelho da. *Arqueologia preventiva e de salvamento - a ponta do icebergue*. Al-Madan, Almada, II<sup>a</sup> série, Vol. 4, p. 97-100, 1995.

\* \* \*

**Résumé:**

Dans cet article, l'auteur fait un exposé de la situation de l'archéologie de sauvetage au Portugal, en se basant fondamentalement, sur sa propre expérience, faites soit à travers les accompagnements archéologiques effectués lors de certains travaux routiers, soit durant des fouilles de sauvetages réalisées. Il essaiera, en même temps, de faire une analyse critique sur la valeur et l'importance actuelle de l'archéologie classique ainsi que sur les problèmes rencontrés dans ce domaine.

**Mots-clefs:** Archéologie préventive; Archéologie de sauvetage; Archéologie Classique.



# EQUIVALÊNCIA MÉTRICA NA TRADUÇÃO DO HEXÂMETRO LATINO PARA O DECASSÍLABO PORTUGUÊS

Márcio Thamos<sup>1</sup>

## **Resumo:**

A expressividade que uma língua alcança através da poesia está relacionada com a natural adequação da fala a um determinado ritmo prosódico. O decassílabo não é uma mera convenção métrica; ele constitui-se numa espécie de frase ideal do português, um modelo de fala ludicamente construído através da percepção viva da língua para permitir a expressão justa do significado poético. O mesmo pode-se dizer do hexâmetro com relação ao latim.

A tradição literária do português atesta certa equivalência estilística entre o decassílabo e o hexâmetro. Assim, parece lícito buscar balizas para a tradução que permitam ratificar empiricamente essa equivalência, a fim de, a partir daí, deduzir-se um modelo flexível de proporcionalidade métrica fundada na materialidade da expressão.

**Palavras-chave:** Métrica; Ritmo; Hexâmetro; Decassílabo; Metamorfoses.

\* \* \*

## **Pressupostos teóricos**

Entre os lingüistas, há o entendimento pacífico de que “Nos processos de transcodificação, traduzem-se as *substâncias do conteúdo* através de equivalências postuladas entre códigos *formais*” (Lopes, [19--], p. 95). “Transcodificar” a substância do conteúdo é, pois, pressuposto básico de qualquer tradução. Mas, quando se trata de traduzir poemas, manter-se apenas essa preocupação básica com a substância do conteúdo não resulta, na língua de chegada, em um texto que possa ser qualificado como poesia. Traduzir-se apenas a substância do conteúdo de um poema resultará em um texto de prosa, eventualmente prosaico, na língua de chegada, despojando-se assim a poesia de suas qualidades expressivas mais específicas, quais sejam, os elementos responsáveis pela, por assim dizer, “poeticidade” do texto original.

---

<sup>1</sup> Professor da Área de Língua e Literatura Latinas (Departamento de Lingüística) – Faculdade de Ciências e Letras – UNESP – 14800-901 – Araraquara/SP.  
(marciothamos@fclar.unesp.br).

É de se imaginar que a tradução de um texto poético só passa a ter um caráter de poesia quando, juntamente com a preocupação básica de se traduzir a substância do conteúdo, intenta-se também uma tradução da substância da expressão, aspecto fundamental do discurso poético com freqüência negligenciado nas traduções de textos de línguas clássicas.

Restringindo-se a questão mais especificamente aos textos versificados, impõe-se a necessidade de se pensar no metro como o primeiro elemento discursivo responsável pela expressividade da poesia.

Para Joseph Brodsky, "a tradução é a procura de um equivalente, e não de um substituto. Requer pelo menos uma afinidade estilística, quando não psicológica" (1994, p. 84). Levando-se em conta essa definição sinteticamente formulada pelo poeta e ensaísta russo, a busca de uma equivalência métrica baseada na materialidade da expressão poderia constituir-se numa espécie de diretriz geral que regulasse a tradução no que diz respeito ao menos à procura daquela afinidade estilística que se reclama.

### **O metro como princípio ordenativo**

O metro é um amplo princípio ordenativo que se verifica na composição dos textos poéticos. Mas trata-se de uma noção que comumente gera certas dificuldades teóricas. É, por isso, interessante deter-se um pouco mais no assunto, a fim de procurar esclarecer em que termos se entende aqui o metro.

No ensaio "Lingüística e poética", Roman Jakobson diz:

*Longe de ser um esquema abstrato, teórico, o metro – ou, em termos mais explícitos, o modelo de verso (verse design) – domina a estrutura de qualquer verso particular – ou, em terminologia lógica, todo exemplo de verso (verse instance). Modelo e exemplo são conceitos correlativos. O modelo de verso determina as características invariáveis dos exemplos de verso e estabelece o limite de variações. (1973, p. 139-140)*

Essas variações são, naturalmente, engendradas pelo ritmo próprio de cada verso. O metro seria assim uma espécie de estrutura rítmica de base para o poema.

Octavio Paz escreveu uma extensa nota de rodapé para a terceira edição de *El arco y la lira* (cf. 1990, p. 71) justamente para contestar o que diz Jakobson na citação acima. Para o ensaísta mexicano,

*La única exigencia del metro es que cada verso tenga las sílabas y acentos requeridos. Todo se puede decir en endecasílabos: una fórmula matemática, una receta de cocina, el sitio de Troya y una sucesión de palabras inconexas. Incluso se puede prescindir de la palabra: basta con una hilera de sílabas o de letras. En sí mismo, el metro es medida desnuda de sentido. (1990, p. 70)*

Esse argumento que, em princípio, desqualifica o metro, lembra palavras de ordem das vanguardas do início do século XX em favor do verso livre. Observar que mesmo uma receita de cozinha pode ser escrita respeitando-se um determinado número fixo de sílabas por linha parece particularmente persuasivo quanto à total impertinência do metro. Mas é constrangedor admitir tamanha ingenuidade nos poetas que, desde sempre, se obrigassem a manter regras de composição tão difíceis quanto vãs. Se, nessa questão, se concorda com o ensaísta mexicano, não há como deixar de reconhecer uma delirante insensatez em Homero, Virgílio, Dante, Camões, Shakespeare ou, mais recentemente, Derek Walcott, por exemplo.

Voltando ao argumento de Octavio Paz, é preciso notar também o óbvio: se o fato de se poder dizer uma receita “en endecasílabos” prova que o metro é uma exigência sem sentido, nenhuma alternativa resta à poesia. Com efeito, não se pode igualmente escrever uma receita em prosa ou em versos livres? Por outro lado, não é incomum a revisitação do metro fixo pelos próprios poetas que o combateram. Em outras palavras, é preciso desconfiar desse julgamento que aparece em *El arco y la lira*.

O ensaísta mexicano opõe o metro – como medida destituída de qualquer sentido – ao ritmo – como elemento pleno de sentido –, que em si só “constituye, real o potencialmente, una frase poética completa” (1990, p. 70). Mas essa oposição tão radical provoca um grande equívoco.

Primeiro deve-se notar o exagero da afirmação: o sentido completo de qualquer frase só se constrói pela concorrência de vários elementos lingüísticos. Depois é preciso reconhecer que, se o ritmo chega a ganhar certo sentido, isso se dá, na verdade, pelo emprego do metro. Na música, por exemplo, o silêncio só se torna significativo, isto é, adquire um valor como figura rítmica, por estrita adequação à métrica.

A noção de ritmo, por ser extremamente ampla, só comporta um sentido muito genérico. Basta notar que ela se verifica em tudo o que concerne à vida e não é estranha ao próprio caos primordial. Ritmo é um fato natural de fala, de qualquer fala. Num artigo de jornal ou num tratado científico, a seqüência de tônicas e átonas, além da cadênciâ natural da leitura, necessariamente instaura algum ritmo. Mas à poesia não convém um ritmo qualquer. O metro é o instrumento através do qual o poeta, de acordo com suas necessidades expressivas, organiza o ritmo natural da fala, modelando-o significativamente em seus versos. Daí Roman Jakobson ter razão quando enfatiza que o metro não é uma abstração, contrariando o pensamento de Octavio Paz (cf. 1990, p. 70).

A precipitação do ensaísta mexicano é motivada, possivelmente, pela identificação – e consequente repúdio – da noção de metro com a tradicional descrição que dela se fez. Os tratados de métrica, em geral, mostram o verso como uma espécie de leito de Procusto destinado às palavras. Nada, nas regras que se apresentam, parece justificável. Tudo que se espera é que as palavras se encaixem com perfeição, numa rigorosa disciplina a serviço apenas de si mesma. Mas, naturalmente, não é essa a métrica dos poetas. O metro – é evidente – tem uma função expressiva em poesia, e é isso o que justifica sua existência.

Os *Cantos populares do Brasil*, coligidos no final do século XIX por Sílvio Romero (cf. 1985), são prova clara de que o metro não é uma imposição pedante da cultura poética, mas uma disposição própria da poesia que, como manifestação temporal, por natureza, se aproxima da música. Antes de mais nada, o metro está ligado a um desejo de “ordenar o mundo”, conforme “a imperecível necessidade humana de viver em beleza” (1996, p. 71), de que fala Johan Huizinga.

Sem dúvida, deve-se concordar que o metro por si não garante a poesia. Mas ele cria as condições rítmicas necessárias ao texto poético, ao impor limites às variações possíveis. Isso, que pode parecer em princípio um obstáculo à composição do poema, revela-se, na verdade, um elemento estrutural que favorece o desenvolvimento do texto à medida que restringe bastante a indeterminação melódica dos versos, ao assentá-los como baliza de referência.

Note-se também que as palavras recebem, através da métrica, um arranjo ordenativo que reforça extraordinariamente sua unidade como texto. Esse arranjo procura garantir que elas sigam-se umas às outras de maneira mais orgânica e necessária. Assim, vale dizer: o metro é o aboio do poeta tangendo palavras.

É bastante significativo que o repentista – que, em princípio, dispensa tudo, qualquer preparo que preestabeleça bases para sua performance enuncia – só não dispense o metro. É este o patamar mais profundo de sustentação de sua expressão. Até o último instante que precede a emissão de voz, a fala do cantador só está protegida contra o caos discursivo pela disposição métrica com que ele se arma para o embate verbal.

É só por experimentalismo, e quando a poesia está quase inteiramente confinada à expressão escrita, que o verso livre pode-se afirmar. Contudo, poema em versos livres não significa poema sem métrica. De um modo geral, o verso livre veio reforçar o papel fundamental do metro como princípio de ordem e regularidade baseado na repetição. A partir de sua generalização, torna-se patente que a métrica é importante pela criação de um padrão rítmico *em torno do qual* os versos se mantenham, isto é, pelo estabelecimento de um modelo relativo – e não absoluto – para a versificação do texto. É, aliás, o que atesta com tranqüilidade o próprio modernista Manuel Bandeira quando, em busca de uma definição, conclui que: “O verso é a unidade rítmica do poema. Ritmo, em sua fórmula elementar, é repetição. O verso, em sua essência, é unidade rítmica porque se repete e forma séries. Para formar séries podem as unidades ser semelhantes ou dessemelhantes” ([19--], p. 115).

### **Equivalência estilística entre o hexâmetro e o decassílabo**

Johan Huizinga faz notar que “Toda civilização só muito lentamente vai abandonando a forma poética como principal método de expressão das coisas importantes para a vida da comunidade social. A poesia sempre antecede a prosa; para a expressão de coisas solenes ou sagradas, a poesia é o único veículo adequado” (1996, p. 142). Essa observação pode ser confirmada por vários exemplos da história literária. No que diz respeito às literaturas latina e portuguesa, *A Eneida* e *Os Lusíadas* representam respectivamente modelos acabados do emprego da poesia na expressão dos valores mais sublimes de uma sociedade.

Ressalte-se aqui o fato de Virgílio ter adotado o hexâmetro datílico como modelo métrico de sua obra, e lembre-se que Camões, por sua vez, elegeu o decassílabo como padrão de composição da sua. Nos dois casos, a escolha do metro parece corroborar estilisticamente a grandeza do tema cantado.

A expressividade que uma língua alcança através da poesia está relacionada com a natural adequação da fala a um determinado ritmo prosódico. O decassílabo não é uma mera convenção métrica; ele constitui-se numa espécie de frase ideal do português, um modelo de fala ludicamente construído através da percepção viva da língua para permitir a expressão justa do significado poético. Apesar da impossibilidade histórica de se conhecer de fato a prosódia da língua dos antigos romanos, o mesmo valor se pode atribuir ao hexâmetro com relação ao latim.

### O hexâmetro datílico

O verso latino é formado por uma seqüência de sílabas longas, indicadas pelo macro (œ) e breves, indicadas pela braquia (H). Uma longa equivale metricamente a duas breves. Agrupadas em unidades rítmicas, as sílabas compõem os pés métricos. O hexâmetro datílico é um verso composto por seis pés de quatro tempos cada (uma sílaba breve corresponde a um tempo, e uma longa a dois). Os quatro primeiros pés são dátilos ou espondeus, isto é, unidades compostas pela seqüência de uma sílaba longa e duas breves (œ H H) ou de duas sílabas longas (œ œ). O quinto pé, que caracteriza o verso, é necessariamente um dátilo (œ H H), e o último, um espondeu (œ œ) ou um troqueu (œ H). A última sílaba do verso tem, na verdade, sua duração neutralizada pela pausa final, daí a possibilidade de ser longa, no caso do espondeu, ou breve, no caso do troqueu, sem que isso represente variação formal do modelo rítmico de vinte e quatro tempos. Completa esse esquema métrico a cesura (||), uma espécie de corte semântico que estabelece o equilíbrio rítmico-sintático do verso, fixada normalmente após a primeira sílaba do terceiro pé (embora possam ocorrer cesuras em outros pontos do hexâmetro).

A título de exemplo, veja-se a escansão de um verso de Ovídio, extraído do livro das *Metamorfoses* (XV, 253):

*Ex ălī | ăs ălī | ăs || rēd | dūt nā | tūrăfī | gūrās*

[Ex aliis alias reddit natura figuras<sup>2</sup>]

### O decassílabo camoniano

Na melhor tradição literária do português, o decassílabo é um verso de dez sílabas poéticas que recebe um acento prosódico regular na sexta. A este costuma-se chamar heróico. Quando ocasionalmente o acento não ocorre na sexta sílaba, exigem-se acentos na quarta e na oitava. Essa variação tradicional do decassílabo recebe quase sempre a denominação de sáfico. Nota-se assim a preocupação métrica de se garantir o equilíbrio rítmico ideal da unidade frasal do poema: o acento regular do heróico recai no meio do verso, organizando-o em duas porções foneticamente proporcionais e, quando isso não ocorre, a distribuição acentual do sáfico procura manter o equilíbrio rítmico reorganizando o decassílabo em três porções fônicas equivalentes.

Como exemplo, notem-se os seguintes versos de Bocage, extraídos de sua tradução para o episódio d’ “O roubo de Europa por Júpiter” (*Metamorfoses*, II), que descrevem a forma assumida pelo pai dos deuses a fim de lograr seu intento:

<i>Veste forma taurina entre as manadas</i>	(decassílabo heróico)
<i>Muge, e pisa formoso as brandas ervas</i>	(decassílabo heróico)
É cor da neve, que nem pés calcaram	(decassílabo sáfico)

### Equivalência métrica entre o hexâmetro e o decassílabo

O hexâmetro datílico apresenta uma constituição que varia de 13 a 17 sílabas, de acordo com o arranjo de longas e breves que formam os pés, em cada verso. Pode-se assim imaginar a média ideal de 15 sílabas no verso latino.

O decassílabo português por sua vez terá, em termos absolutos, uma média ideal de 11 sílabas, e não exatamente de 10 como se pode ser levado a pensar de início. Isso se deve à observação de que a regra vernácula mais geral determina um acento prosódico na penúltima sílaba das palavras, que assim são denominadas paroxítonas.

Desse modo, dividindo-se 15 por 11, a paridade métrica na tradução de hexâmetros em decassílabos baseada numa proporcionalidade silábica absoluta entre os versos pode ser expressa pela relação matemática de 1, 3666...

---

<sup>2</sup> “A Natureza cria figuras diferentes a partir de diferentes figuras”.

decassílabos por hexâmetros. Arredondando-se o resultado para 1, 40, a fim de se absorver a dízima periódica numa única casa decimal, chega-se a uma proporção ideal, em números inteiros, de 7 decassílabos para 5 hexâmetros.

### A confirmação da proporcionalidade métrica

Ao traduzir trechos selecionados das *Metamorfoses* de Ovídio, obra inteiramente composta em hexâmetros datflicos, o célebre poeta português Bocage empregou apenas o decassílabo camoniano, o que denota a busca de uma equivalência estilística apoiada na escolha do metro. Bocage verteu um total de 2030 hexâmetros para 2852 decassílabos. A partir da análise estatística dos episódios traduzidos, pode-se constatar empiricamente a justa medida de uma relação entre decassílabos e hexâmetros que gire em torno da proporção de 1, 40, de acordo com os dados do quadro abaixo:

1	I, 5-437	<i>As metamorfoses</i>	636 d, 432 h	1, 47 d/h
2	I, 583-747	<i>Io</i>	216 d, 165 h	1, 30 d/h
3	II, 161-183	<i>Precipício de Faetonte</i>	29 d, 23 h	1, 26 d/h
4	II, 761-782	<i>A gruta da inveja</i>	21 d, 27 h	0, 77 d/h
5	II, 836-875; III, 1-2	<i>O roubo de Europa por Júpiter</i>	55 d, 42 h	1, 30 d/h
6	IV, 55-166	<i>A morte de Píramo e Tisbe</i>	179 d, 112 h	1, 59 d/h
7	IV, 564-603	<i>Cadmo e Hermíone</i>	57 d, 41 h	1, 39 d/h
8	IV, 611-662	<i>Atlante convertido em monte</i>	73 d, 52 h	1, 40 d/h
9	VI, 677-712	<i>O roubo de Oritia por Bóreas</i>	49 d, 36 h	1, 36 d/h
10	VI, 423-676	<i>Progne, Tereu e Filomena</i>	404 d, 255 h	1, 58 d/h
11	X, 1-82	<i>A descida de Orfeu aos infernos a buscar Eurídice</i>	119 d, 82 h	1, 45 d/h
12	X, 298-502	<i>Ciniras e Mirra</i>	312 d, 205 h	1, 52 d/h
13	XI, 85-145	<i>Midas convertendo tudo em ouro</i>	88 d, 61 h	1, 44 d/h
14	XI, 592-645	<i>A gruta do sono</i>	50 d, 54 h	0, 92 d/h
15	XI, 758-795	<i>Ésaco e Hespéria</i>	57 d, 38 h	1, 50 d/h
16	XIII, 429-575	<i>O sacrifício de Políxena, e a metamorfose de Hércuba, sua mãe</i>	210 d, 147 h	1, 42 d/h
17	XIV, 320-434	<i>Pico e Canente</i>	151 d, 115 h	1, 31 d/h
18	XIV, 581-608	<i>A apoteose de Enéias</i>	37 d, 28 h	1, 32 d/h
19	XIV, 805-851	<i>A apoteose de Rômulo e Hercília</i>	68 d, 47 h	1, 44 d/h
20	XV, 783-850	<i>A alma de Júlio César mudada em cometa</i>	41 d, 68 h	0, 60 d/h
			<b>2852 d, 2030 h</b>	<b>1, 40 d/h</b>

## Conclusão

A proporcionalidade métrica verificada na tradução de Bocage para as *Metamorfozes* de Ovídio, ao mesmo tempo em que confirma a legitimidade de se buscar uma equivalência estilística baseada na materialidade da expressão, não corrobora o mito do latim como língua sintética, a qual por conta de sua natureza declinatória, seria dona de todas as vantagens expressivas quando comparada às línguas modernas. Ao contrário, tem-se aí um forte indício de que tal pressuposição, tão amplamente aceita pela tradição dos estudos de língua latina, deveria ser revista com toda a seriedade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BANDEIRA, Manuel. Poesia e verso. In: \_\_\_\_\_. *De poetas e de poesia*. Ministério da Educação e Cultura (Serviço de documentação), [19--], p. 107-124.
- BOCAGE, Manuel Maria Barbosa du. *Obras de Bocage*. Porto: Lello & Irmão, 1968.
- BRODSKY, Joseph. O filho da civilização. In: \_\_\_\_\_. *Menos que um*. Trad. S. Flaksman. São Paulo: Companhia da Letras, 1994, p. 73-87.
- CAMÕES, Luís de. *Os Lusíadas*. São Paulo: Círculo do livro, [19--].
- HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*: o jogo como elemento da cultura. 4<sup>a</sup> ed. Trad. João Paulo Monteiro. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- JAKOBSON, Roman. *Lingüística e comunicação*. 6<sup>a</sup> ed. Trad. Isidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1973.
- OVIDE. *Les métamorphoses*. Texte établi et traduit par Georges Lafaye. Paris: Les Belles Lettres, 1985 (v.1), 1989 (v.2), 1991 (v.3).
- OVÍDIO. *Metamorfozes*. Trad. Manuel Maria Barbosa du Bocage (Intr. João Angelo Oliva Neto). São Paulo: Hedra, 2000.
- PAZ, Octavio. *El arco y la lira*. 3a ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- ROMERO, Sílvio. *Folclore brasileiro: cantos populares do Brasil*. Belo Horizonte, São Paulo: Itatiaia/EdUsp, 1985.
- VIRGILE. *Énéide*. 8<sup>e</sup> ed. Texte établi par Henri Goelzer et traduit par André Bellessort. Paris: Les Belles Lettres, 1956.

\* \* \*

**Abstract:**

*This paper deals with the relationship between Latin hexametre and Portuguese decasyllable, paying attention mainly to the possibility of a translation which, based on the material proportionality of expression, could save some stylistic equivalence.*

**Keywords:** Metrics; Rhythm; Hexametre; Decasyllable; Metamorphoses.

# O EGITO ANTIGO: NA FRONTEIRA ENTRE CIÊNCIA E IMAGINAÇÃO

Margaret Marchiori Bakos<sup>1</sup>

## **Resumo:**

*A história do Brasil e a mistura de culturas, levou a um contexto cultural singular, em que há lugar para práticas de Egíptomania. A presença de motivos egípcios antigos no Brasil é notada nas artes, no cotidiano e no marketing. Este artigo analisa duas obras primas: um poema de Machado de Assis: Cleópatra: canção de um escravo, 1864, e uma pintura à óleo de Honório Esteves: O pastor egípcio, 1887.*

**Palavras-chave:** Egíptomania; Machado de Assis e o Egito; Honório Esteves e o Egito; O pastor egípcio; Cleópatra e escravismo brasileiro.

\* \* \*

Datado de 1864<sup>2</sup>, há um poema escrito por Machado de Assis com temática inusitada no Brasil: uma declaração de amor à Cleópatra, em que o narrador se coloca na condição de escravo da rainha egípcia. Como entender essa criação feita por um dos maiores escritores brasileiros? Alfredo Bosi, no livro *O ser e o tempo da poesia*, afirma que, para sentir e pensar esse gênero literário, é preciso sustentar "que a interação de sons, imagens, tom expressivo e perspectiva é um processo simbólico, delicado, flexível, polifônico, ora tradicional, ora inovador, numa palavra, não mecânico". (Bosi, 1977: 12)

Na esteira de Bosi, buscamos um caminho de resposta à questão antes formulada. Pressupusemos, em primeiro lugar, que contextualizar um poema é mais que datá-lo: "é inserir as suas imagens e pensamentos em uma trama já em si mesma multidimensional." (Bosi, 1977: 13)

O poema, denominado Cleópatra: canto de um escravo, compõe-se de 12 estrofes, cada uma com oito heptassílabos<sup>3</sup>. Neles, Machado narra o caso de

<sup>1</sup> Doutora em História (USP) Pós-doutorado em Egiptologia (University College London)

<sup>2</sup> Agradecemos Gisele Becker a poesia, encontrada no decorrer de sua pesquisa para Dissertação de Mestrado no Programa de Pós-graduação em História., na Revista Literária, de Porto Alegre, em 21 de agosto de 1881, ano 1, nº 29, p. 228/9.

<sup>3</sup> Clemente, E. Egito na poesia brasileira. In.;Bakos, M. (org.) *Egíptomania. O Egito no Brasil*, São Paulo: Ed.Paris (Contexto), 2004 pp159-173

um personagem anônimo, possivelmente o próprio narrador, que se declara escravo de uma paixão por Cleópatra, então apresentada da forma que segue:

*Era rainha e formosa,  
Sobre cem povos reinava,  
E tinha uma turba escrava  
Dos mais poderosos reis.*

Podemos dizer, apropriando-nos de elementos apontados pela análise poética de Bosi, que o olho do poeta narrador vê a “beleza completa e rara” de Cleópatra. Em sua memória, presentifica-se a imagem do poder de sedução dessa mulher que, de tão forte, ajoelhou dois generais romanos – Júlio César e Marco Antônio – tornando-os seus aliados em uma política de valorização do Egito que relegava a segundo plano os interesses de Roma, a pátria de ambos. Aliás, esse comportamento acarretou aos três morte prematura e trágica. Daí a ironia do quarto versículo a seguir.

*Deixa alimentar teus corvos  
Em minhas carnes rasgadas,  
Venham rochas despenhadas  
Sobre meu corpo rolar,  
Mas não me tires dos lábios  
Aquele nome adorado,  
E ao meu olhar encantado  
Deixa essa imagem ficar.  
  
Posso sofrer os teus golpes  
Sem murmurar da sentença;  
A minha ventura é imensa  
E foi em ti que eu achei;  
Mas não me apagues na fronte  
Os sulcos quentes e vivos  
Daqueles beijos lascivos  
Que me fizeram rei.*

Segundo o poeta, ao aproximar-se da rainha e atirar-se, tremendo aos seus pés, o amante obtém, em retribuição, uma noite de amor com a amada e confessa

*Vi Cleópatra, a rainha,  
Tremor pálida em meu seio;  
Morte, foi-se-me o receio,*

*Aqui estou, podes ferir.*

Entender a gênese de uma poesia, tendo como tema o Egito antigo, escrita por um expoente da literatura nacional da condição de Machado de Assis, é desafio inusitado e instigante.

Joaquim Maria Machado de Assis (1839-1908), escritor de origem humilde, iniciou sua vida profissional como aprendiz de tipógrafo na Imprensa Nacional. Trabalhou, a seguir, em diversos periódicos cariocas, inclusive na famosa *Semana Ilustrada*, até que, em 1880, tornou-se o primeiro oficial do Ministério da Agricultura, Viação e Obras Públicas, continuando, porém, a colaborar com outros importantes veículos da imprensa como a *Revista Brasileira*. O poema sobre Cleópatra foi escrito na primeira fase de sua vida, caracterizada pela produção de poesias românticas e indianistas em contraposição à segunda, aos quarenta anos, marcada pelo pessimismo e o desencanto.

Nessa primeira fase, Machado vivenciava o processo de urbanização do Rio de Janeiro, cujo modelo era a Paris burguesa e neoclássica, “mas a realidade local oscilava entre bairros elegantes e as ruas do trabalho escravo”. (Shwarcz, 1998: 106) Assim o mesmo olho que vê a beleza de Cleópatra vê os limites de circulação que são impostos aos escravos. A eles era permitido ir às fontes, espalhadas pela cidade, para buscar água, a serviço do senhor. Assim, quando Machado traz Cleópatra, nos primeiros versos distante do personagem, motivo, inclusive, de suas queixas: “vivia longe dela, sem falar-lhe nem ouvi-la”, para o mesmo plano do seu apaixonado, no terceiro versículo, é em momento em que ela visita uma fonte, em local não especificado, como conta o poeta narrador:

*Um dia veio ela às fontes  
Ver os trabalhos...não pude,  
Fraqueou minha virtude,  
Caí-lhe tremendo aos pés.  
Todo o amor que me devora,  
Ó Vênus, o íntimo peito,  
Falou naquele respeito,  
Falou naquela mudez.  
Só lhe conquistam amores  
O herói, o bravo, o triunfante;*

*E que coroa radiante  
Tinha eu para oferecer?  
Disse uma palavra apenas  
Que um mundo inteiro continha:  
- Sou um escravo, rainha*

Machado atualiza nesse poema o princípio da prática de egiptomania, ou seja, a articulação de uma linguagem que combina arranjos verbais e/ou obras arquitetônicas/artísticas fundada na noção de *encontro de tempos*. Ela consiste na fusão da memória do criador com a historia passada, no resgate da historia, do elemento e em sua apropriação para a produção de novos sentidos. No caso desse poema, Machado usa a figura de Cleópatra, rainha egípcia que seduz generais romanos, como metáfora da força do amor, que, em sua visão romântica, é o objetivo dessa criação poética. Mas ele simultaneamente expõe ao leitor, a triste sina de alguém que se encontra na condição de escravo, mesmo que sob o jugo da mulher amada. Segundo esse cativo, ao dizer uma palavra apenas, todo um mundo ela continha: - Sou um escravo! Esse personagem machadiano simboliza o drama de milhares de compatriotas, encontrando eco no contexto brasileiro que estava se tornando abolicionista. São inferências que permitem caracterizar essa poesia como exemplo de egiptomania; pois trata-se de uma apropriação do passado histórico egípcio com um cunho simbólico, pessoal, artesanal e não mecânico.

A egiptomania, considerada por alguns como um produto da campanha de Napoleão Bonaparte, ao Egito, no século XVIII, fato que levou à descoberta da Pedra de Roseta e à decifração da escrita hieroglífica, por Jean François Champollion, através do estudo de suas inscrições bilíngües, possui, na verdade, raízes no mundo antigo, com ênfase, no período greco-romano. As experiências de egiptomania serviram para atiçar, alimentar, renovar a ancestral chama da paixão dos ocidentais por aquilo o que, a seus olhos era fascinante: o exótico oriente antigo que, desde o século IV a.C., com a conquista do Egito por Alexandre da Macedônia despertava a curiosidade. A partir de então, pela bacia do Mediterrâneo oriental navegaram, do continente africano ao europeu, obras primas originais dos egípcios antigos que se, de um lado, construíram as coleções de peças egípcias dos museus do mundo inteiro, de outro, forneceram modelos para as práticas de egiptomania, essas também universais.

De fato, o gosto pela re/utilização de elementos da cultura egípcia antiga, no Brasil, chegou até nós vindo da África às Américas, ao sabor de

etnias, de credos e de valores mundanos muito diferenciados. Tais práticas se constituem, além de exemplares únicos, em fragmentos preciosos de um fenômeno de transculturação de longa duração, que vem atravessando espaços oceânicos e continentais em um movimento contínuo e intermitente: a apropriação, por outras culturas, de elementos do antigo Egito. Elas demonstram que a civilização ocidental foi construída tomando algumas peças de empréstimo ao oriente, ainda que o mosaico resultante fosse sempre diferente, essencialmente ele era o mesmo.

Nas palavras de Agnes Heller, o universal no homem é a linguagem; nenhuma é superior ou inferior a outra: todas desempenham suas funções de modo adequado. O marco teórico triunfal da linguagem e do discurso revela o nascimento da consciência da generalidade refletida. Segundo a autora, o criador, o artista, a personalidade particular pode possuir as condições de reflexão direta sobre a generalidade, a humanidade. As pessoas confinadas em suas integrações particulares não reconhecem a si próprias no passado da humanidade e, às vezes, sequer conseguem, valorizar as trocas culturais entre o presente e o passado tão à vista de seus olhos. Essa é uma das razões que conferem aos estudos da egiptologia uma condição de superioridade em relação às pesquisas sobre egipomania. Assim, a egiptologia, ciência que estuda as coisas egípcias, de forma científica, cartesiana, tornou-se, pelos seus princípios metodológicos racionais e lógicos, mais valorizada que a egipomania, que analisa práticas muito mais antigas, valorizando os aspectos emocionais das criações. É que essa última não condiciona a apropriação de elementos do antigo Egito, ao conhecimento específico e erudito de seu significado original, à época de sua criação, mas à sensibilidade daqueles que a utilizam, seja para expressão artística, seja para a venda de algum produto. Vejamos, a seguir, um exemplo da presença de elementos egípcios na arte brasileira, para exemplificar este raciocínio.

*O Pastor Egípcio*, título de uma belíssima pintura de Honório Esteves do Sacramento (1860-1933), um dos mais importantes artistas brasileiros do século XIX, ilustra de forma magistral a presença de obra de arte egípcia no país.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> O quadro de Honório Esteves - artista admirado pelo caráter acadêmico de suas criações e pela preocupação e sensibilidade de registrar cenas do cotidiano em Minas Gerais, em pinturas a óleo, em pastel, e em desenhos com carvão - foi achado de forma bem

Nascido em Ouro Preto, em 1880, Honório, pela sua excepcional qualidade como aprendiz de desenho, foi, por indicação pessoal de D. Pedro II, estudar na capital do Império sob a orientação de mestres famosos como Pedro Américo e Victor Meirelles. Nessa fase, o mineiro pintou o seu *Pastor egípcio*, cuja figura central é um homem negro sentado, adornado com elementos de origem egípcia, mas inserido em um entorno nativo: banco e estrado de madeira, móveis de ambiente assemelhados aos de um casebre.

A visão do *Pastor egípcio* provoca um impacto pela deslumbrante harmonia e beleza do conjunto, pelo tema e contexto e pela maestria no uso das cores. Mas foi principalmente, pelo inusitado título que a obra se impôs à pesquisa. Na verdade, o personagem parece mais alguém da realeza egípcia do que um pastor. Ele porta um cajado, como se cetro fosse, e olha, para frente, de cabeça erguida, como um aristocrata. O pastor tem um porte digno, altaneiro e destemido, mas o olhar é triste e compatível com a condição do contexto, em que se encontra e que traduz uma pobreza extrema.



Figura 1 - **Pastor Egípcio**.  
Pintura à óleo de Honório Esteves (1887)  
Museu Mineiro, Belo Horizonte

---

casual. Ele destacava-se, pela imponência, em uma sala da Exposição Brasil Quinhentos Anos, em 2000, no Parque Ibirapuera, em São Paulo. Apesar da importância do seu autor, essa pintura era, até então, pouco divulgada no país.

O caixote em que ele está sentado e o pano de fundo do cenário apresentam o contexto contemporâneo e brasileiro do protagonista da cena, provocando uma reflexão sobre a condição humana e a miséria do cotidiano das pessoas comuns. Essas são, aliás, as temáticas que diferenciaram e consagraram como *obras primas* as pinturas de Honório Esteves.

A fantasia do artista aparece no *nemes*<sup>5</sup> do pastor – o barrete de cabeça - e na tanga também em estilo oriental que caracterizam a ligação entre o personagem e o período da história antiga egípcia. Como entender a presença de elementos relativos ao Egito antigo em um pintor brasileiro do século XIX?

Honório Esteves, a partir de sua estada na corte, conheceu muitos artistas, viajou para o exterior, participando de exposições, onde tomou contato direto com outros cânones da pintura internacional. É importante informar que, segundo Jean Marcel Humbert, entre 1870 e 1920, muitos pintores ocidentais, inspirados pelas obras de um mestre da pintura, holandês na origem e famoso no Reino Unido - Sir Lawrence Alma - Tadema (1836-1912), retrataram cenas do Egito antigo. É possível que suas belíssimas e sensuais personagens em cenas cotidianas do oriente antigo, pintadas em cores fortes e luxuriantes, tenham seduzido a pintores brasileiros, entre eles, Honório Esteves.

Esses exemplos brasileiros de transculturação, analisados sob a ótica da egiptomania, são realmente espetaculares por dois motivos basicamente: pela maestria dos seus criadores: Machado de Assis e Honório Esteves; e porque essas obras primas, frutos das suas imaginações, acrescentam ainda um *tempo* ao caldeirão de culturas que formou a brasileira: *o egípcio*. Por essa razão, tais obras são tão ricas: datam a gênese da paixão pelo Egito antigo, ainda hoje presente e vigorosa no imaginário coletivo nacional. Essa presença pode ser vista de forma concreta no cotidiano brasileiro, desde seu uso como tema de festas particulares, carnavais, até seu emprego em propagandas de lojas, indústrias e universidades, refletindo a dupla sedução exercida pelo oriente: sua

<sup>5</sup> A importância e o sentido do ‘nemes’ é discutida na *esfingemania*, que aceita e refere apenas às esfinges que portam esse tocado dos egípcios antigos. Ver.: Humbert, 1996: 21.

sabedoria, apontada pela egiptologia, e seu lado sensual, passional, que caracteriza o olhar do orientalismo<sup>6</sup>.

### **Considerações finais**

Em seu poema, Machado expressa a consciência do mundo histórico universalizado a seu gosto. A condição de escravo, que ele condena no Brasil, transforma-se, pela metáfora do apaixonado, em um elemento poético que ele mistura, na narrativa, com a realidade concreta cruel do escravismo brasileiro. Neste país, o escravo tinha cerceado o seu direito de ir e vir; mas, nas cidades, as idas à fonte para buscar água eram permitidas. É nesta situação que o escravo de Machado tem condições de se declarar à Cleópatra, referida, na poesia, como *a nova Isis* do Egito, com as palavras finais do poema: *Amo-te e quero morrer*.

A citação da deusa egípcia e a valorização da sensualidade da rainha Ptolomaica revelam o conhecimento de Machado de Assis sobre a mitologia e a história egípcia, na qual Isis e Cleópatra tiveram papel de excepcional importância para criaturas do gênero feminino, se comparadas com as suas contemporâneas. Isis é a principal personagem do mito de Heliópolis: ela restaurou o poder faraônico através da mumificação de Osíris e a concepção de Horus, seu herdeiro; Cleópatra é a inesquecível rainha, cuja política internacional tornou possível a transformação do Império Romano de república, sob o comando dos Senadores, em um Principado, originando o 1º Imperador ocidental com poderes divinos: Otávio Augusto.

Honório Esteves, além da plasticidade e da beleza do *Pastor Egípcio*, que impressionam até hoje, deu à obra um cunho inovador e precursor, ao projetar no camponês negro brasileiro uma dignidade à moda egípcia antiga. Ele foi o pioneiro de uma prática de associação do negro brasileiro ao poderio faraônico, que foi reutilizada, por exemplo, pelo bloco Olodum no samba-reggae “Faraó: divindade do Egito.”<sup>7</sup>

<sup>6</sup> “...uma noção coletiva que identifica a ‘nós’ europeus em contraste com todos ‘aqueles’ não europeus, e de fato pode ser argumentado que o principal componente na cultura européia é precisamente o que torna essa cultura hegemônica tanto na Europa quanto fora dela: a idéia da identidade européia como sendo superior em comparação com todos os povos e culturas não europeus.” Said, 1978, p.19

<sup>7</sup> Despertai-vos para a cultura egípcia no Brasil

Em vez de cabelos trançados  
Teremos turbantes de Tutankhamon

A poesia e a pintura testemunham, com categoria excepcional, a circulação das idéias sobre aquela sociedade no imaginário ocidental ao longo do século XIX. Concordamos com Agnes Heller quando ela afirma que, embora as culturas do passado não existem, posto que desapareceram; elas, porém, ainda existem, enquanto formos capazes de imaginá-las e re-imaginá-las; de refletir sobre elas. Assim, vivem em nós e conosco os valores dos construtores das grandes pirâmides e dos obeliscos, os pastores do Egito antigo, de seus reis e rainhas, em conjuntividade, no imaginário popular universal. Através da egiptomania, situada entre a ciência e a imaginação, temos a consciência de sermos contemporâneos dos períodos há muito passados. É que a história atual é de fato uma história da humanidade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAKOS, Margaret (org) *Egyptomania. O Egito no Brasil*. São Paulo: Paris (Contexto), 2004.
- \_\_\_\_\_. Three Moments of Egyptology in Brazil. In: *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists*. Leuven: Uitgeveru Peeters, 1998.
- \_\_\_\_\_. Egyptianizing motifs in architecture and art in Brazil. In.: HUMBERT, J.M & PRICE, C. Imhotep today: egyptianizing architecture. University College, London, 2003.
- \_\_\_\_\_. Um olhar sobre o Antigo Egito no Novo Mundo: A Biblioteca Pública do Estado do Rio Grande do Sul, 1922. *Estudos Ibero-Americanos*, PUCRS, V. XXVII, n.2, p. 153-172, dez. 2001.
- BACZKO, B. Imaginação social. In. *Encyclopédia Einaudi*, n.5. Anthropos, 1986.
- BERND, Z., (org.) *Americanidade*. Porto Alegre, Movimento, 2003
- BRIER, B. *Egyptomania. Surveying the Age-Old Fascination with Ancient Egypt*. San Francisco, Kmt, Vol. 4, N.1, Spring, 1993, p.40-52.
- BOSI, A. *O ser e o tempo da poesia*. Rio de Janeiro, Ed. Schwarcz, 2000.
- DONADONI, S. et alii *Egypt from Myth to Egyptology*. Torino: Gruppo Editorial Fabri, 1990.

---

E as cabeças enchem-se de liberdade  
O povo negro está em pé de igualdade  
Deixando de lado as separações. Germano. I, Bakos, MM Ibidem, p.159-171

- HELLER, A. *Uma teoria da história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.
- HUMBERT, J.M. (org.) *Egyptomania. Egypt in Western Art 1730-1930*. Ottawa: Éditions e La Réunion des Musées Nationaux, 1995.
- \_\_\_\_\_. (org.) *L'Egyptomanie à l'épreuve de l'archéologie*. Paris: Musée du Louvre, 1996.
- PERNIGOTTI, S. *L'Egitto fuori dell'Egitto*. Milano: Archeo., 1991.
- S/Autor *Eu, Honório Esteves*. Exposição Temporária. Belo Horizonte: Museu Mineiro, dez. 1982-fev. 1983. Mimeo.
- SAID, E. *Orientalismo*. O oriente como uma invenção do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1978.
- SCHWARCZ, L. *As barbas do Imperador*, Rio de Janeiro, Cia. Das Letras, 2000.

\* \* \*

O V Congresso, apresentou dois eixos temáticos: *Fronteiras e etnicidade*. Esta apresentação se inseriu no segundo, pois discutiu a gênese, no Brasil, da egiptomania: prática situada, pelos egiptólogos, na *fronteira* entre a ciência e imaginação. Agradeço o convite de Fábio Vergara Cerqueira para a sua publicação neste volume.

\* \* \*

**Abstract:**

*The history of Brazil and the mixture of the cultures, led to an unique cultural context, where there is a place for the practices of Egyptomania. The presence of egyptianizing motifs in Brazil is noticed in art, daily life and in marketing. This article analyses two masterpieces: a poem of Machado de Assis: Cleopatra: song of a slave, 1864, and an oil painting of Honório Esteves: The egyptian shepherd, 1887.*

**Key-words:** Egyptomania; Machado de Assis and Egypt; Honório Esteves and Egypt; The egyptian shepherd; Cleópatra and brazilian slavery.

## DEMÉTRIOS DE FALEROS: NO LIMIAR DA POLÍTICA E DA MAGIA

Maria Regina Cândido<sup>1</sup>

### **Resumo:**

*Demétrios de Faleros, discípulo de Aristóteles e de Teofrastos, teve a necessidade de aplicar os ensinamentos da retórica sofista para escapar da acusação de praticar a magia. O processo ocorreu durante a frágil fronteira definida perda da independência dos atenienses e a subordinação de Atenas a realeza da Macedônia.*

**Palavras chaves:** Retórica sofista; Práticas mágicas; Helenismo; Fronteira política.

\* \* \*

A temática definida para este congresso **Fronteiras e Etnicidade** têm estreitas relações com o momento vivenciado por nós. Vivemos uma atualidade marcada pela fluidez de fronteiras e crenças na qual a diversidade de valores e comportamento estão sendo continuamente redimensionados formando um cenário confuso e complexo, cujo resultado eminentemente são as tensões e conflitos.

Os enfrentamentos da atualidade são identificados como decorrentes do processo de *mundialização*, cuja proposta visa formular um pensamento comum, estabelecer linguagens uniformes, ou seja, definir um padrão único de comportamento capaz de desfazerem fronteiras. O interessante é que essa proposta é antiga e tem sido tema de debates entre os pesquisadores de diferentes áreas de conhecimento. Tais questões despertam o interesse na área de Antigüidade pela possibilidade de analisar um dos resultados do deslocamento da capacidade de decisão da comunidade dos atenienses diante da subordinação a realeza dos macedônios no IV século.

Consideramos o período *helenístico* marcado pela *cosmopolis*, como a expressão da heterogeneidade de crenças e atitudes contraditórias como nos indica o episódio da gestão administrativa de Demétrios de Faleros cuja ação foi marcada pela fragmentação dos códigos culturais atenienses diante aos múltiplos pertencimentos.

---

<sup>1</sup> Professora Doutora. NEA/UERJ

Nesse contexto o poder não dependia mais do prestígio proveniente do nome de família, mas, da habilidade pessoal no domínio de técnica eficaz no uso da palavra, da retórica<sup>2</sup> sofista, ensinada por um *alto preço* pelos filósofos estrangeiros, indivíduos detentores de má reputação pelo fato fomentar a descrença nos deuses *poliades*, questionar a tradição dos ancestrais, desafiar os costumes e por divulgar ser justa aos mais fortes a obtenção de vantagens (Platão, Górgias, 483a). O domínio da retórica capacitou os novos líderes políticos à defesa de seus interesses pessoais derrotando os adversários nas assembléias e no tribunal.

Demétrios de Faleros, discípulo de Aristóteles e de Teofrastos, teve a necessidade de aplicar os ensinamentos da retórica sofista para escapar da acusação de impiedade. O responsável pela acusação, nós não temos como identificar, mas tudo indica ter sido feita por Hagnonides um dos líderes da restauração democrata (Plutarco, Fócion, 34:5) e auxiliado por um *sicofantas* que esperava receber alguns dividendos ao final do julgamento. O processo apresenta uma estreita relação com o contexto social de perda da independência dos atenienses em relação à Macedônia.

No momento em que o quadro tradicional da *polis* se fragilizou diante da adaptação a *nova ordem* e o cidadão encontrou-se privado de liberdade para agir politicamente, parte dos atenienses buscou a autonomia pessoal através de formas alternativas de comportamento e de culto. Demétrios de Faleros representava esta *nova ordem*, pois integrava a *hetaireia* pró-macedônia que alcançara o poder no cenário político de Atenas, no breve interlúdio entre 317 a 307 quando a frágil democracia ateniense perdera espaço para a oligarquia com o apoio da guarnição dos macedônios estacionada no Pireu.

Podemos afirmar que o contato estreito com a *nova ordem* promoveu a difusão de cultos e ritos estrangeiros. Isto porque o acusador de Demétrios, nos induz acreditar que o pró-macedônio buscou formas alternativas de relacionamento com os seres sobrenaturais e participava de associação de culto a divindades estrangeiras. Através dessa participação, Demétrios deixa transparecer a possibilidade de estabelecer a epifania de seu irmão Himeraeus,

<sup>2</sup> Platão na obra Sofista 231d (DK 79 A 2) apresenta a sua concepção negativa da profissão de sofista, afirmando que era um ser caçador remunerado de jovens ricos, atuava como uma espécie de importador de conhecimento, agia como um demiurgo do saber e mercador dos próprios produtos científicos de pouco ou nenhum valor.

morto em desavenças políticas junto com os demais oradores Demóstenes e Hyperides, cujas mortes haviam sido exigida pelo macedônio Antípatro em 322 (Plutarco, Fócion, 27: 3-5). A epifania de um ser mortal significava transformá-lo, através de ritos mágicos, em divindade a ser cultuada pelo grupo de amigos e familiares. A deificação de um ser mortal foi objeto de discurso presente na proposta do orador Démades (Hipérides, V, 31-32) ao sugerir a construção da estátua de Alexandre da Macedônia e a sua inclusão junto ao Altar dos Doze Deuses situado na *agora* de Atenas.

Compreendemos que o ritual de epifania executado por Demétrios se deve ao temor por ele ter sido responsável pela morte do seu irmão. Não podemos esquecer que Himeraeus, integrante do grupo dos democratas, havia sido morto por Antípratos e pelo grupo ateniense pró-Macedônia na qual Demétrios atuavaativamente como um dos líderes. De acordo com a tradição, os cuidados com os mortos e a celebração dos ritos fúnebres eram da responsabilidade dos familiares. Cabia aos parentes mais próximos exercerem as suas obrigações legais de providenciar o sepultamento e somente na inexistência de familiares próximos que o magistrado – *demarcos*, assumia a responsabilidade de executar os procedimentos necessários.

Os oradores Iseus e Lísias (Lísias, VI, 64) afirmavam ser um sintoma de degeneração o ato do não cumprimento da obrigação dos familiares em enterrar seus parentes mortos. No entanto, no IV século algumas famílias de posses visando garantir a execução dos rituais fúnebres e os cuidados com suas sepulturas, delegavam estes cuidados às associações de cultos a divindades estrangeiras. Os recursos provenientes das contribuições estabeleciam o compromisso da realização dos cultos e ritos visando manter viva a memória do morto junto ao grupo ao qual pertencia (S.B. Pomeroy, 1998: 108).

No caso de Demétrios de Faleros, ele colocou em prática uma prerrogativa a qual tinha o direito e obrigação, ou seja, o seu compromisso de providenciar os ritos fúnebres de seu irmão que havia sido morto. A posse desta prerrogativa permitia a escolha, dentre elas, que o ritual fosse executado pela associação de culto a divindades estrangeiras ao qual fazia parte. Outra questão interessante está no fato da morte de Himeraeus ter ocorrido antes do tempo e de forma violenta, situação que o tornava um ser da categoria de *biathanatos*, ou seja uma vítima fácil de manipulação pelos praticantes da magia que visavam *fazer mal ao inimigo*.

Himeraeus sendo vítima de morte violenta exigia-se a execução de dois procedimentos: um privado e outro público. A lei ateniense **IG II<sup>2</sup> 115. 20-3** determinava que, em caso de assassinato, somente os familiares próximos<sup>3</sup> ao morto poderiam fazer a proclamação pública e dar prosseguimento ao processo legal de punir o responsável. Seguia-se o ritual privado definido pelos deuses, e ancestrais; e, pela tradição que determinava os cuidados com o corpo do morto. Durante o sepultamento, cabia o parente mais próximo, diante do túmulo, portar uma lança na mão direita, ato simbólico de confirmação de ter sido o defunto uma vítima de morte violenta (D. MacDowell, 1936: 16).

Demétrios de Faleros como irmão de Himeraeus tinha a obrigação familiar de executar os ritos fúnebres e de portar a lança, ratificando ser ele o responsável pelo rito privado diante do túmulo e pelo ritual da proclamação pública. O responsável pela cerimônia deveria exaltar os atributos do morto, expor o repúdio às circunstâncias de sua morte e, por fim, fazer a promessa de punir os assassinos visando amenizar a animosidade da alma do morto.

Após os ritos fúnebres, cabia aos familiares do morto dar início ao repúdio público em defesa do morto, executando a proclamação do delito - *proagoraios* (Demóstenes, 47.69: 3-4) diante dos demais cidadãos na *agora* visando tornar público o nome do responsável pela morte da vítima. A partir desse ato público era dado como iniciado o processo de *dike phonos* a ser encaminhado ao *basileus* responsável por receber a denúncia de crime - *apographestai* (Antífonte, VI. 35: 6). Esse ato público tinha por objetivo proclamar as interdições previstas em lei (Aristóteles, Const. Atenas, 57: 3) proibindo o assassino de transitar pela *agora*, templos e santuários: de freqüentar as assembleias e lugares públicos, em fim, todas as localidades consideradas sagradas por onde transitavam os cidadãos atenienses. A lei ateniense considerava que o indivíduo na condição de assassino tinha as mãos sujas de sangue (Antífonte, V: 82: 1-2) era portador de *miasma* que contaminava o local do crime, afetava todas as pessoas com as quais tivesse contato e se propagava pela região onde residia o culpado.

A etapa da denúncia pública de Demétrios de Faleros tornou-se de difícil análise para nós devido a documentação. Acreditamos que tenha sido aconselhado ao executor do rito prosseguir até ao ritual de proclamação pública

<sup>3</sup> No caso, a lei determinava que a relação de parentesco seguisse a seguinte ordem, a saber: pai, irmãos, primos e filhos dos primos da primeira geração.

sem, no entanto, mencionar os nomes dos responsáveis, pois a exposição pública desses nomes retinha alguns obstáculos, a saber: primeiro porque não teria como indicar as testemunhas de acusação contra o general macedônio Antípatros e sua *hetaireia* em Atenas o que significava a ausência de provas contra a acusação de assassinato resultando em ação de perjúrio. Caso, conseguisse as testemunhas de acusação, Demétrios estaria envolvido em situação constrangedora pois, ficaria provado que seu irmão teria sido morto pela *hetaireia* da qual ele era representante e integrante ativo. Este fato afetaria o seu prestígio e dignidade tornando-o impopular entre aos atenienses.

Segundo, ficando provado que Antípatros havia sido o responsável pela morte de Himeraeus, haveria dificuldades em prendê-lo e levá-lo a julgamento, afinal Antípatros não era cidadão ateniense. Em situação desta natureza, a lei previa a aplicação do recurso do *to de androlepsion* (Demóstenes, XXIII, 83: 4), ou seja, em caso de homicídio cometido por integrantes de outra região e não sendo o assassino enviado para julgamento, a *polis* dos atenienses permite que os familiares da vítima seqüestrem e mantenham privado de liberdade três cidadãos da região do assassino até que o responsável pela morte fosse levado a julgamento (D. MacDowell, 1963: 28).

Diante desta situação complexa e excepcional, Demétrios de Faleros procurou meios alternativos de apaziguar a animosidade da alma de seu irmão, usando a maneira de fazer o rito através da magia. Os ritos executados pela associação de culto ao qual Demétrios pertencia detinham um saber e um poder relacionado às práticas da magia, pois Carystius de Pergamos na obra Athenaeus cita que a associação que Demétrios freqüentava era acusada de enriquecer através da impiedade e da *goeteia –crematon ek asebeias kai...dia goeteian* (Carystius de Pergamum, Athen. 509a). Em grego, a documentação menciona os termos que indicam os praticantes da magia como sendo *goes*, *epodos*, *magos* e *pharmakeus* como podemos perceber o termo aparece no masculino. O ritual de epifania executado por Demétrios de Faleros e presenciado pelo acusador, foi praticado por um *goes* e passa a ser entendido por nós como uma maneira de aplacar a ira e a manifestação de desagravo da alma de Himeraeus contra os responsáveis que provocaram a sua morte ocorrida antes do tempo.

O que nos chama a atenção no episódio da morte do irmão de Demétrios de Faleros está na emergência de formas alternativas de

comportamento de parte da comunidade dos atenienses como nos indica a proposta de deificação de um ser mortal, como no caso Alexandre e Himeraeus. Consideramos essa prática como uma manifestação de desvio ao código e preceitos ancestrais que estabeleciam as relações com seres sobrenaturais e principalmente com os mortos. Reafirmamos que o processo de violência empreendido pelos oligarcas do grupo pró-Macedônia, objetivando minimizar as possibilidades de reação adversa, utilizou como instrumento de dominação o terror e o aniquilamento físico através da perseguição e morte.

A estratégia do uso da violência e do terror aparece como o último recurso para instituir, manter e conservar a oligarquia visando tornar inoperante qualquer manifestação contrária (H. Arendt, 1994: 38). Acreditamos que todo este processo de estabelecimento do aparato de dominação tenha fomentado o medo e desencadeado, ao mesmo tempo, um aparente estado de apatia e inércia aos atenienses no que se refere a participação política ativa.

O orador Demóstenes, em seus inúmeros discursos, criticava este estado de inércia dos atenienses diante do processo de expansão dos interesses dos macedônios defendidos por Dêmades, Fócion e Demétrios. No entanto, consideramos ser esta atitude de inércia aparente pelo fato de percebemos a existência de vestígios de resistências através do uso de recursos insuspeitos que ocupavam o espaço do desvio, expressando ser uma prática singular, desprovida de sentido e não sendo compreendida pela ordem instituída (M. de Certeau, 1996: 97).

De um lado os integrantes do grupo dos oligarcas<sup>4</sup>, da qual Demétrios de Faleros fazia parte, ratificou a sua autoridade e a manutenção do poder infringindo o terror em defesa dos próprios interesses e difundindo a idéia de que qualquer tipo de subordinação era preferível à morte; do outro lado, o contato com a morte passou a fazer parte do cotidiano dos atenienses e parece não ter o mesmo significado para todos como nos indicam as práticas mágicas e as incursões pelo mundo dos mortos efetuadas no cemitério do Cerâmico.

Tais incursões pelo mundo dos mortos parecia ser muito menos perigosa do que transitar pelo mundo dos vivos, repleto de ameaças, perseguição, processos judiciais que resultavam em exílio, confiscos de bens e,

---

<sup>4</sup> Consideramos que os oligarcas nos golpes de 411, 404, 322 e 317 usaram da violência e do terror sob diferentes formas, visando sempre a implantação de seu domínio e consequentemente a sua manutenção.

por vezes, em condenação à morte. O mundo dos vivos em Atenas deixava de oferecer segurança aos seus habitantes que buscavam meios alternativos para fazer frente às mudanças. Na esfera religiosa ocorreu uma aproximação com as práticas da magia que tinham por fim prejudicar e eliminar o inimigo através do uso de finas lâminas de chumbo, denominada de *kata desmoi* ou *defixiones*.

Por outro lado a *hetaireia* de Demétrios de Faleros foi vítima de um adversário perseguido e prejudicado pelo grupo pró-macedonia. A identificação do inimigo tornara-se impossível, mas, podemos deduzir, pelo suporte de informação, a especificidade na sua maneira de usar a magia através da *maneira de fazer* as finas lâminas de chumbo nas quais encontram-se grafadas o nome de *Demétrios de Faleros, Cassandros, Eupolemos e Pleitarchos* todos integrantes da facção pró-Macedônia. O período da prática específica de magia situa-se, aproximadamente entre 313 e 307, período de participação ativa das vítimas da imprecação.

A inscrição **IG II<sup>2</sup> 2971** indica que Demétrios de Faleros exercia a função de *estrategos* responsável pela manutenção da ordem em Atenas<sup>5</sup>, enquanto que o Pireu tinha por comandante Nicanor, macedônio responsável pela guarnição militar estacionada na região de Mouniquia (Plutarco, Focion: 33, 2). Demétrios exercia o poder sob as ordens do comandante macedônio, isto significava que nem ele e nem os atenienses detinham a autonomia nas decisões sobre a *polis*, que estavam sob a responsabilidade dos *oligoi* apoiado pelos macedônios.

As medidas colocadas em prática, principalmente em relação a políticas externas, visavam beneficiar os interesses dos macedônios. Esta atitude pode ser constatada através da atuação de Eupolemos, *estrategos* a serviço de Cassandros, que tinha por função manter a ordem no Peloponeso. Quanto a Pleitarchos, este foi citado por Pausânias (Pausânias, I, 15: 1) ao narrar o seu triunfo militar pela cavalaria de Atenas.

O tablete de imprecação, com nomes dos aliados estrangeiros, foi encontrado no poço d'água, situado próximo ao portão de **Dypilon**, que definia os limites entre o espaço urbano e o rural, assim como a fronteira de acesso ao

<sup>5</sup> A inscrição IG II<sup>2</sup> 2971 nos permite afirmar que os Macedônios haviam fixado dois postos de comando, a saber: um em Atenas onde Demétrios tinha a responsabilidade de governar o espaço urbano e cuidar da administração interna e outro no Pireu onde um general macedônio estacionado no forte de Mouniquia controlava as atividades militares.

mundo dos mortos no cemitério do Cerâmico. A presença do *katadesmos* nos indica a execução de práticas mágicas que tinham por objetivo prejudicar os inimigos de maneira definitiva, pois os nomes foram escritos em lâmina de chumbo no formato de um pequeno sarcófago. O artefato indica ser um trabalho de artesão especialista, ou seja, foi oneroso e o fato de ter sido colocado no interior do poço dava ao solicitante, devido a profundidade, a idéia de estabelecer uma relação direta com o mundo dos mortos.

Outro detalhe interessante está no fato do responsável pela imprecação buscar a segurança de não ser identificado e do cuidado que teve para que as vítimas não tivessem conhecimento da maldição, pois, o solicitante executou as práticas mágicas fora da área de atuação de seus inimigos que estavam na região do porto, ou seja, o solicitante pratica a magia no espaço urbano de Atenas e, na superfície do *katadesmos*, podemos observar que o autor da maldição teve o cuidado de indicar que as suas vítimas estavam localizadas no porto de Pireu<sup>6</sup>. Concluímos nesse breve ensaio apontando para as transformações de crenças religiosas dos atenienses promovidas pela aproximação de fronteiras repletas de diversidade de ritos. Os estrangeiros, de costumes diferentes sediados no Pireu, subvertem por dentro a tradição políade ao passar os seus valores, crenças e costumes usando a mesma língua e escrita dos atenienses que transitando pelo mesmo espaço do Pireu.

---

<sup>6</sup> Acreditamos que o fato da guarnição permanecer estacionada no Pireu, dificultava as práticas mágicas dos defixos que eram executados à noite, em cemitérios e sepulturas. Provavelmente o patrulhamento constante tornava perigoso fazer a magia para prejudicar o inimigo nesta região, sendo mais seguro o cemitério do Ceramicos em Atenas, situado nas imediações de limites do espaço urbano.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### **Documentação textual.**

- ANTIPHON. *Discours. D'Antiphon le Sophiste*. Traduit Louis Gernet. Paris, Les Belles Lettres, 1989.ed.bilingüe.
- ARISTOTLE. *Políticas*. Trad. H. Rackham. Cambridge: The Loeb Classical Library, 1990 ed. bilingüe.
- \_\_\_\_\_. *Nicomachean Ethics*. Trad. H. Rackham. London: Harvard University Press, 1994 (edição bilingüe).
- \_\_\_\_\_. *Constitution d'Athènes*. Trad. G. Mathie. Paris: Les Belles Lettres, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Rhétorique II*. Trad. Médéric Dufour. Paris: Les Belles Lettres, 1991 ed. Carystius de Pergamum. Athenaeus. Paris: Belles Lettres, 1980. Frag.
- DEMOSTHENES. *De Corona de Falsa Legatione*. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1992 greek-english translation by C. A Vince and J.H.Vince.
- \_\_\_\_\_. *Private Orations*. Trad. A.T. Murray London: William Heinemann Ltd. MCMLXXXVIII, ed. bilingüe.
- \_\_\_\_\_. *Against Aristogeiton I-II*. London: William Heinemann Ltd. MCMLXXXVI.
- HÉSIODE. *Théogonie*. Trad. Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1993 ed. bilingüe.
- HOMERO. *Iliad. greek-english*. Translation by A T. Murray, London: Willian Heinemann Ltd, MCMXXVII.
- \_\_\_\_\_. *Odyssey greek-english*. Translation by W. B. Stanford. New York: St Martun Press, 1991, 2v.
- LYSIAS. *Discours I*. Paris: Les Belles Lettres, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Discours II*. Paris. Les Belles Lettres, 1989.
- PAUSANIAS. *Description of Greece*. London: Willian Heinemann, 1955.
- PLATÃO. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Fund. Caloustre Gulbenhian, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Gorgias*. Lisboa: Ed.70, 1991
- PLATO. *Republic*. Trad. Paul Shorey. London. William Heinemann. Vol. I (1982), vol.II (1987) – ed. bilingüe.
- \_\_\_\_\_. *The Laws*. Trad. R. G. Bury. London: William Heinemann, 2 vols.1984, bilingüe.
- PLUTARCH. *Pericles*. Trad. B. Perrin. London William Heinemann, vol. 3, 1984 bilingüe.
- \_\_\_\_\_. *Demosthenes*. Trad. B. Perrin. London: Harvard University Press, 1994 bilingüe.
- THÉOCRITE. "Les Magiciennes". In: *Bucoliques Grecs* Paris: Les Belles Lettre, 1925.

THÉOPHRASTE. *Caractères*. Paris: Les Belles Lettres, 1964.

**Documentação Epigráfica.**

- JORDAN, D.R. "Defixiones from a well near the southwest corner of the Athenian Ágora" In: *Hesperia*, Athens: American School of Classical Studies as Athens, 1985, vol. III, p.205-255.
- . "A survey of Greek Defixiones not included in the special Corpora", In: *Greek Rome and Byzantine Studies*, v.26, n°1, 1985, p.151-197.
- . "Two Inscribed lead tablets from a well in Atenian Kerameikos." In: *Miteilungen*. Berlin: Gebr. Mann Verlag, 1980, band 95, p.225-239.
- . *Ekatikav*. Glota, Göttingen: Vandernhoeck & Ruprecht, 1980, band LVIII, p.62-65.
- . and Susan I. Rotroff. "A curse in a Chytridion: a contribuition to study of Athenian Pyres" In: *Hesperia*. Athens: American School of Classical Studies at Athens, 1999, vol. 68: 2, p.147-154.
- PEEK, Werner, *Inschriften Ostraka Fluchtafeln*. Berlin: Walter de Gruyter & CO, 1941.
- ANNEQUIN, I. *Recherches sur L'Action Magique et ses Representation*. Pairs: Annales Litteraites de L'Université de Besançon, 1973.
- ARENKT, Hannah. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000
- BABUT, Daniel. *La Religion des Philosophes grecs*. Paris: Press Universitaire de France, 1974.
- BASLEZ, Marie-Françoise. "Place et rôle des associations dans la cité d'Athènes au IV ème" In: *Le Vème siècle av. J.C.: Approches historiografiques*. Nancy: ADRA, 1996, p.281-292.
- BERNAND, André. *Sorciers Grecs*. Paris: Fayard, 1991.
- BETZ, H.D. *The Greek Magical Papyri in Translation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- BLUNDEL, M.W. *Helping Friends and Harming Enemies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- BURKERT, W. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Lisboa: Caloustre Gulbenkian, 1993.
- . *Homonecans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. California and Berkeley, California Univerty Press, 1983.
- . *Antigos Cultos de Mistérios*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: EdUSP, 1991.
- . "Causalité Religieuse: la faute, les signes, les rites" In: *METIS*, Paris-Athènes: EHESS, 1994-1995, vol.IX-X.
- CAILLOIS, Roger. *O Homem e o Sagrado*. Lisboa, edições 70, 1988.
- . *O Mito e o Homem*. Lisboa, Edições 70, 1972.
- CANDIDO, M.R. "A Hybris de Fedra". In: *Phoônix* 1995. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1995, p.131-136.

- \_\_\_\_\_. *Medéia: Ritos e Magia*. In: *Phoînix* 1996. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996, p.229-234.
- CASTANEDA, Carlo. *Voir: les enseignements d'un sorcier Yakui*. Paris: Gallimard, 1993.
- CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CHARVET, P & OZANAM, Anne - Marie. *La Magie*. Paris, Nil. Ed. 1994.
- CHEVITARESE, André L. *Os Sentidos do Apotropaico nas Antestérias*. São Paulo: USP, 1994 (circulação restrita).
- \_\_\_\_\_. *Espaço Rural da Polis Grega: O caso ateniense no período clássico*. Rio de Janeiro: Fábrica do Livro-SENAI, 2001
- COHEN, David. *Law, Violence and Community in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- CORNELLI, G. *Sábios, Filósofos, Profetas ou Magos?* Orientador Prof. Dr. Paulo A de S. Nogueira, São Bernardo do Campo, São Paulo: 2001, Tese de Doutorado.
- DAXELMÜLLER, Christopher. *História Social da Magia*. Barcelona: Herder, 1997.
- EHRENREICH, Barbara. *Ritos de Sangue*. São Paulo: Record, 2000.
- ELDERKIN, G.W. "An Athenian Maledictory Inscription on Lead". In: *Hespéria* V, 1936, p 382 -387.
- EVANS - PRITCHARD, E. E. *Brujería, Magia y Oráculos entre los Azande*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1976.
- FARAONE, Christopher A. "Talismans and Trojan Horses: Guardioan Statues" In: *Ancient Greek Myth and Rite*, Oxford: Oxford University Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Ancient Greek Love Magic*. Cambridge: University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Magika Hiera: ancient greek magic&religion*. London: Oxford University Press, 1991.
- FAVRET - SAADA, J. *Les Mots, La Mort, Les Sorts*. Paris, Gallimard, 1977.
- FLINT, Valerie et allii. *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*. London: The Athlone Press, 1999, vol 2.
- FOUCART, P.F. *Des Associations Religieuses chez les Grecs*. New York: Arno Press, 1975
- FUKS, Alexander. *Social Conflict in Ancient Greece*. Leiden: Magnes Press, 1984.
- GAGER, John G. *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. Oxford: Oxford University Press, 1992
- GARLAND, Robert. *Religion and the Greeks*. London: Bristol Classical Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. *The Piraeus*. London: Duckworth & CO.Ltd 1987
- GERNET, L. *Anthropologie de la Grèce Antique*. Paris: Maspero, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Droit et Institutions em Grèce Antique*. Paris: Flammarion, 1982

- GRAF, Fritz. *La Magie dans L'Antiquité Gréco-Romaine*. Paris: Les Belles Lettres, 1994.
- GUTHRIE, W. K. C. *Les Grecs et leurs Dieux*. Paris, Payot, 1956.
- . *The Sophists*. Great Britain. Cambridge University Press. 1993.
- HAGÈGÈ, C. *L'Homme de Paroles: Contribuition Linguistique aux Science Humaines*. Paris: Fayard, 1986.
- JOHNSTONE, Steven. "Disputes and Democracy. The Consequences of litigation" In: *Ancient Athens*. Austin: University of Texas Press, 1999.
- JOST, Madeleine. *Aspects de la Vie Religieuse en Grèce*. Paris, SEDES, 1992.
- . "Sanctuaires publics et sanctuaires privés". In: *Ktema*. Strasbourg: Université March Bloch de Strasbourg, 1998, nº23, p. 300-306
- LEHMANN, Yves. *Religions de l'Antiquité*. Paris: PUF, 1999
- LLOYD, G.E.R. *Magie, Raison et Expérience*. Paris: Flammarion, 1990
- LONIS, R. *La Cité dans le Monde Grec*. Paris: Nathan Université, 1994.
- LUCK, Georg. *Arcana Mundi;magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano*. Madrid: Gredos, 1995
- MacDOWELL, Douglas M. *Athenian Homicide Law in the age of the Orators*. Manchester: Manchester University Press, 1963.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, Ciência e Religião*. Lisboa, Edições 70, 1984.
- MARTIN, R & METZGER, H. *La Religion Grecque*. Paris: PUF, 1976.
- MAYHEW, Henry. *Prostitutes: of Prostitution in ancient states*. Disponível na Internet via [www.perseus.tufts.edu/](http://www.perseus.tufts.edu/). Arquivo consultado em 05/2001.
- MONTEIRO, Paula. *Magia e Pensamento Mágico*. São Paulo, Ática, 1986.
- MORRIS, Ian. *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press. 1992.
- MUCHEMBLED, Robert. *La Sorcière ou Village*. Paris, Gallimard, 1992.
- O'SULLIVAN, L.L. "Athenian Impiety trial i the late IV BC". In: *The Classical Quarterly*. Oxford: Oxford University Press, 1997, nº47, 136-152.
- PARKER, Robert. *Athenian Religion a History*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- ROBERTS, J.T. *Athens on Trial. The Antidemocratic tradition in western thought*. New Jersey: Princeton University Press, 1996
- RUDHARDT, J. *Notions Fondamentales de la Pensée e Religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce Classique*. Paris: Picard, 1992.
- RUDLOFF, I. Robert von. *Hecate in Early Greek Religion*. Disponível na Internet via [www.islandnet.com/library/hecate](http://www.islandnet.com/library/hecate). Arquivo consultado em 03.1999
- THEML, Neyde. *A Realeza Macedonica VIII - VII a.C.* Orientador Prof. Dr. Ciro F.S.Cardoso, Niterói: UFF, 1993. Tese de Doutorado
- THOMPSON, H.A. "Excavations in the Athenien Agora": 1948. In: *Hesperia*. XVIII, 1949, p.211

- TRITLE, Lawrence A. *The Greek world in the fourth century: from the fall of the Athenian Empire to the successors of the Alexander*. London: Routledge, 1997
- VELASCO, Francisco Diez de. *Los Caminos de la muerte. Religión, rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia antigua*. Madrid: Editorial Trotta, 1995
- VERSNEELL, H.S. "Some Reflections on the Relationship Magic-Religion". In: *Numen*. Leiden: E. J. Brill, 1991, vol. XXXVIII, fasc. 2.
- WUNENBURGER Jean-Jacques. *Le Sacré*. Paris: Universitaires de France, 1981.
- ZAIDMAN, Louise B & PANTEL, Pauline S. *La Religion Grecque*. Paris, Armand Editeur, 1989.

\* \* \*

**Abstract:**

*Demetrius of Phaleros was pupil of Aristotele and Theopaste, he applies the sophist rhetoric to escape from accusation of procedure magic. The process occurred during boundary weak defined by independent lost and subordination of Athens by Macedon king.*

**Key-words:** Sophist Thetoric; Magic's practices; Hellenism; Politic Boundary.



# EL ENIGMA DEL *CONTRA SYMMACHUM* DE PRUDENCIO

Mario Trajtenberg<sup>1</sup>

*Magis remanserunt idola in cordibus paganorum  
quam in locis templorum.* (Aug. Enarratio in ps. 98, 2)

## **Resumen:**

Al final del siglo IV, en que se había oficializado la religión cristiana en el Imperio Romano, el paganismo conservaba un vigor que se manifestaría en las gestiones para que fuera restablecido el Altar de la Victoria. Dichas gestiones fracasaron. Pero veinte años más tarde, Prudencio retoma la controversia contra Símaco, el praefectus urbis, bajo la forma de un poema en hexámetros. No está claro por qué quiso revivir la polémica a esa distancia, y se han propuesto tres soluciones: que hubo una nueva tentativa de restablecer el altar; que la invasión de Italia por los godos dio nueva urgencia al tema; y que el *Contra Symmachum* se integra en realidad con partes compuestas en distintos momentos.

**Palabras-claves:** Prudencio; Ambrosio; Símaco; Cristianismo; Poesía.

\* \* \*

La presencia de lo que en una incorrecta taquigrafía mental llamamos “bárbaros”, más acá del Rin y el Danubio, tuvo rasgos voluntarios. Los godos, cristianos muchas veces aunque arrianos, fueron tolerados y establecidos en territorio romano para que ayudaran a guardar las fronteras. Pero la brecha física entre el pueblo que cultivaba la vid y el que bebía cerveza, o hidromiel, fue también franqueada de manera amenazadora. Las debilidades internas del Imperio hacían que éste fuera susceptible a la presión germánica, la cual reflejó hacia adelante el empuje de los hunos.

Las incursiones germánicas se dan de manera decisiva en el escenario del norte de Italia. Pero superpuesta a este *limes*, marcado por montañas, ríos y, en la lejana Britannia, por un muro que hizo construir Hadriano, hubo una frontera temporal que define el término del mundo antiguo y el principio de la Edad Media. Me refiero, claro está, a la agonía del mundo pagano y la adopción

---

<sup>1</sup> Profesor, Departamento de Filología, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad de la República, Uruguay. Presidente de la Asociación Uruguaya de Estudios Clásicos.

progresiva del cristianismo en el correr del siglo IV, desde el edicto de Milán con que Constantino lo convirtió en religión oficial del Imperio.

El edicto de 313 marcó el fin de las persecuciones. No significó, sin embargo, una interrupción en las costumbres y las prácticas religiosas del paganismo. El proceso de cristianización no está signado, a pesar de lo que quiera hacernos creer Prudencio (Barnes & Westall, 1991), por una conversión en masa de las clases dominantes. Estos ricos aristócratas tenían en el Senado, si no una fuente de poder, al menos una especie de club que les permitía velar por los valores patrios y las tradiciones representadas por la ex religión oficial. El cristianismo, que arrancó de una base popular, no llegaba a ser aún una creencia colectiva. Una cosa eran las declaraciones piadosas del poder imperial y otra el ejercicio activo de los ritos y valores cristianos, que ganaban muy poco a poco la inmensa extensión del Imperio y que no lograban desalojar en el alma de los patricios el apego a las antiguas costumbres, el *mos maiorum*.

### **El Altar de la Victoria**

Aquí es donde se sitúa un episodio histórico que ayuda a delimitar temporalmente el fin del paganismo: la polémica del Altar de la Victoria. Me refiero a él con algún detalle, porque permite comprender mejor la elaboración poética que después hará Prudencio.

Esta figura de culto la había hecho instalar Octaviano en el año 29 después de la victoria de Accio, que aseguró su poder absoluto. Se trataba de una estatua traída desde Tarento, y que se colocó para presidir las sesiones del Senado en la Curia. Representaba a una Victoria alada, sobre un zócalo de un metro de alto, a cuyo pie había un altar frente al cual desfilaban los senadores rindiendo homenaje y pronunciando un voto de fidelidad al emperador<sup>2</sup>.

Allí duró la efigie hasta que en el año 357 el emperador Constancio II, como parte de la política antipagana seguida por los descendientes de Constantino, ordenó que fuera retirada. Es probable que Juliano “el apóstata” la reintegrara a su lugar durante su breve reinado, en 361 ó 362. Pero después de su muerte Graciano la hizo quitar nuevamente, al mismo tiempo que suprimía los subsidios a los colegios sacerdotales.

---

<sup>2</sup> Descripción tomada de Florencio Hubenák, *El altar de la diosa Victoria* (prólogo a la traducción de los textos de Ambrosio y Símaco por Raúl Lavalle, Universidad Católica Argentina, inédito).

En el año 384, bajo el reinado de Valentiniano II, que tenía apenas trece años, el senado vio llegada la oportunidad de reclamar contra estas medidas y encomendó su representación al *praefectus urbis*, Quinto Aurelio Símaco, jefe virtual del partido pagano.

El obispo Ambrosio, la figura tutelar de Milán, dirigió, con motivo de este pedido de los paganos, dos epístolas al emperador. En la primera se vale de sus prerrogativas para protestar contra lo que adivina como una tentativa para restablecer el antiguo culto en el Senado, y solicita que se le haga llegar el texto de la *Relatio*. En la segunda, la epístola XVIII, redactada ya a la vista del texto de Símaco, contradice uno por uno los argumentos de su contrincante, cuya brillantez oratoria reconoce en un gesto que más adelante repetirá Prudencio en su poema contra Símaco: *hoc unum petens*, suplica Ambrosio al soberano, *ut non uerborum elegantiam sed uim rerum exspectandam putas*: “sólo te pido que no te fijes en la elegancia de las palabras, sino en la fuerza de las cosas dichas”.

Ambrosio niega que el descuido del culto de los dioses haya atraído calamidades naturales y malas cosechas. Frente a la defensa de los ritos tradicionales y de la inmovilidad política, el obispo se lanza a una exaltación del progreso, es decir de la conversión al cristianismo: el mundo nace del caos y se perfecciona, las tierras pasan de su estado salvaje a la agricultura y la naturaleza entera se cubre de flores y frutos.

De esta puja salió triunfador el obispo cristiano. El partido pagano no consiguió imponerse y el Altar de la Victoria no volvió al senado.

### Argumentos antipaganos y patriotismo

El poema *Contra Symmachum*, en el que Prudencio transcribe poéticamente esta controversia, ha sido más comentado en torno a su motivación y sus orígenes que a sus valores literarios.

Luego de un primer libro dedicado a una sátira contra las deidades paganas, el segundo se abre con un prólogo que recuerda el episodio evangélico del mar de Galilea: Pedro, en plena navegación, se ve enfrentado a una tormenta que lo amenaza a él y sus compañeros con el naufragio. El Señor aparece entonces caminando sobre el mar embravecido y le ordena saltar por la borda, cosa que hace el apóstol; pero empieza a hundirse, hasta que Cristo le reprocha su *non stabile fides* y le enseña a caminar sobre el agua. Aquí se presenta personalmente Prudencio en una comparación con Pedro, y describe al

contrincante como *[uir] quo nemo disertior / exultat, fremit, intonat, / uentisque eloquii tumet* (II, pr. 55-58): es por supuesto Símaco este varón innombrado que “salta, brama, truena, se encrespa con vendavales de elocuencia”, atribuyendo el poeta a la ayuda divina el no dejarse hundir por ese ímpetu.

Esta parte del *Contra Symmachum* está consagrada principalmente a una refutación de los argumentos de Símaco en su *Relatio*, refutación que reitera los planteamientos de Ambrosio. Por boca de los jóvenes emperadores Honorio y Arcadio, el poeta niega que las victorias obtenidas por Roma se debieran a la acción de una estatua y no al celo y la valentía de sus soldados. Gaston Boissier (1909: 138-141) y Pierre de Labriolle (1947: 714) llaman la atención sobre el patriotismo que denotan estos pasajes, comparable al de otros dos poetas paganos nacidos fuera de Roma, Claudio y Rutilio Namaciano, el primero en Alejandría y el segundo en la Galia. Prudencio era español, y en las historias de mártires que componen su *Peristephanon* elige a varios nacidos en su tierra natal; pero era justamente cristiano, cosa que podría hacer algo sorprendente su defensa de Roma, una potencia que se ha pasado tres siglos negando al cristianismo y persiguiendo a sus adeptos.

*Urbem fecisti quod prius orbis erat*, dirá con fiereza Rutilio (*De reditu suo*, 66), “del mundo, hiciste una ciudad”, y Prudencio llegará a afirmar de Juliano el Apóstata *Perfidus ille Deo, quamuis non perfidus orbi* (Apoth. 454), reivindicando imparcialmente, para este hombre que prohibió a los cristianos enseñar retórica, un mérito frente a la humanidad entera. En su refutación de Símaco, deja bien claro que no está combatiendo al paganismo en tanto legado cultural – como podían haberlo hecho sus predecesores –, ni mucho menos rebajando la grandeza histórica de la Roma pagana, la que había sido anunciada por Virgilio en la Eneida (Döpp, 1988: 337-42). Reverenciado por paganos y cristianos, Virgilio deja sentir su influencia en todo el *Contra Symmachum*, pero más particularmente a partir de la exhortación de Anquises a su hijo Eneas: *alii... orabunt causas melius, caelique meatus / describent radio et surgentia sidera dicent: / tu regere imperio populos, Romane, memento / (hae tibi erunt artes) pacique imponere morem, / parcere subiectis et debellare superbos* (Aen. VI 849-53): “Otros... defenderán mejor sus causas, seguirán con su vara los caminos del cielo y dirán el surgir de los astros: tú, romano, acuérdate de regir a los pueblos con tu autoridad (estas serán tus artes), imponer la ley a los pacificados, perdonar a los vencidos y derrotar a los soberbios”.

Las conquistas militares de la Urbe tienen según Prudencio una justificación trascendente, que es haber unificado a la humanidad para allanar el camino al mensaje evangélico. Aunque los cartagineses y los galos pueden haber sentido las cosas de otra manera cuando tuvieron encima la bota de los centuriones, objetivamente su pertenencia al orbe romano prefigura y hace posible la difusión de la religión verdadera y única, por encima de la diversidad de creencias:

*“Deseando asociar a pueblos de diferentes lenguas y reinos de cultos discordantes, Dios decidió someter a un solo imperio todo el mundo de costumbres civilizadas y atarlo con blandos vínculos de concordia, para que el amor de la religión mantuviera unidos los corazones humanos... Las regiones distantes y las orillas separadas por el mar se reúnen ahora en su comparecencia ante un único tribunal, en el populoso mercado del comercio y de las artes, en el matrimonio que une a cónyuges regidos por distintas leyes; pues con la sangre mezclada de dos pueblos se crea una sola descendencia”* (C.S. II 586-91, 613-18).

Es una generosa idea, que va más allá de la justificación puramente política o puramente religiosa del poder centralizado. En el mundo que avizora Prudencio, las conquistas de Roma son comprendidas por una teleología cristiana que explica el entusiasmo con que el poeta las defiende, al tiempo que ataca su atribución supersticiosa al auxilio de la figura emplumada a la que se rendía culto en el altar del Senado.

Con su exaltación patriótica de la unidad del mundo conocido, que hace alcanzar magníficamente a la Aurora oriental, al Rhin y el Danubio, al Tajo, el Ebro, el Ganges y el Nilo, “igualados por una ley común y unidos en un solo nombre, atraídos por la conquista a un lazo fraternal” (ibid. 608-9), Prudencio está formulando una de las razones que más perdurable hacen la idea de la romanidad y de paso creando un argumento definitivo para describir y justificar la acción de una iglesia que por definición era católica, o sea universal.

### Las tres explicaciones

¿Cuál es la razón por la cual Prudencio, a veinte años de distancia y sin que el altar de la Victoria haya vuelto a la Curia, reabre la discusión y se

dedica a rebatir los argumentos de un Símaco que ya no está vivo o desaparecerá muy pronto?<sup>3</sup>

Este interrogante ha motivado muchas discusiones desde que apareció la tesis de A. Puech (1888) sobre Prudencio. Puech considera que poco antes de la publicación del poema pudo haber una nueva tentativa de Símaco frente a Honorio, para que cediera al reclamo pagano de restablecer el altar de la Victoria. Pierre de Labriolle (1947) piensa en cambio que Prudencio no hacía sino utilizar el antiguo episodio por razones puramente históricas, y esta es una explicación de sentido común que ha sido frecuente<sup>4</sup>.

Es la explicación que también había dado Gaston Boissier<sup>5</sup>, según el cual Prudencio escribe para gente culta, lectora de los clásicos, y asume la tarea de elevar a la altura de ese público la defensa de una religión a la que se acusaba de ser el credo de los ignorantes. Para ello, con su habitual modestia, desconfía de su inspiración y busca apoyo en un ilustre doctor de la Iglesia. Esto lo mueve a versificar los argumentos de Ambrosio contra Símaco.

Elijo algunas de las soluciones que se propusieron más tarde para este enigma histórico:

- hubo probablemente una nueva tentativa de restablecer la estatua de la Victoria, con su altar o sin él;
- el motivo del poema estuvo en la invasión de Italia por Alarico, que reabrió las polémicas anticristianas y motivó al poeta a responder con un ataque al paganismo;
- Prudencio no escribió su *Contra Symmachum* de una sola vez, sino que puso al día un material ya redactado, agregando pasajes relativos a Símaco.

1) Domenico Romano (1955) afirma que se trata de un poema “intencionalmente polémico” y, como él dice “protréptico”, es decir enderezado a exponer argumentos de conversión. Se trata de la única entre las obras de Prudencio que tiene un título latino, lo cual denota una voluntad de difusión en el público letrado de la época. Los dos prefacios confirman esta intención de combatir la *renovata lues* (I 5 ss.), la peste nuevamente desatada que amenaza el

<sup>3</sup> Falleció en 402, poco antes de la publicación del *Contra Symmachum*.

<sup>4</sup> Y que adopta G.L. Bisoffi, *Il Contra Symmachum di Prudenzio*, Treviso, 1914.

<sup>5</sup> Op. cit., 146-147.

bienestar de los romanos, colocándolos en riesgo de recaer en su antiguo letargo y manchar otra vez sus togas de humo y sangre.

Romano recuerda que los letrados como Símaco, Ammiano Marcelino, Claudio y Macrobio profesaban abiertamente la fe pagana, “*e ciò deve essere considerato più l'effetto della propaganda del senato mirante a tener vivo il culto pagano in quanto strumento di difesa della sua autorità politica, che come un atteggiamento disinteressatamente romantico verso una religione che da un pezzo non aveva ormai che un valore puramente simbolico*” (Domenico, 1955)<sup>6</sup> En su introducción a la edición Belles-Lettres, Maurice Lavarenne va más lejos: “*on est tenté de croire qu'en 402 le triomphe du Christianisme était absolu, et que Prudence ne pourfendait plus qu'un cadavre*”<sup>7</sup>.

Con todo, los motivos polémicos del *Contra Symmachum* no parecen solo un juego de imaginación o un ejercicio literario, sino que se revelan puntualmente como un arma de lucha contra el adversario pagano; junto con los panegíricos contemporáneos de Claudio, poeta de la corte, los hexámetros de Prudencio representan una inauguración de la poesía cristiana luego de un largo período en que la apologética se ha escrito en prosa.

El origen del poema, según Romano, hay que buscarlo en un pedido que habría hecho el senado a favor de la imagen pagana, del cual queda un rastro en la correspondencia de Símaco con el regente Estilicón, en la que se refiere a una nueva “iniciativa” que le encomienda el senado. Estilicón, conviene recordarlo, aún siendo cristiano, observaba una política de prudente acercamiento al senado pagano, y devolvió al *amplissimus ordo* una parte de sus antiguas competencias.

Esa es también, con un matiz importante, la posición de Christian Gnilka, la más reciente que estoy citando (Gnilka , 1991: 1-44). Parte de la base de que el *Contra Symmachum* “tiene una actualidad no sólo espiritual y cultural sino propiamente histórica, al estar motivado por un acontecimiento contemporáneo del poeta” (Gnilka , 1991: 40). Lo dice el mismo Prudencio al principio de su obra, cuando alude a la *renouata lues* que turba el bienestar de Roma, y que no puede ser sino una tentativa de restablecer el culto pagano. Si se atiende al final del primer prefacio, en que el poeta intercede para que Símaco no sea enviado a arder en el infierno por su insistente error, puede

<sup>6</sup> D. Romano, op.cit., 16.

<sup>7</sup> Prudence, t.III, Paris, 1948.

suponerse que no es totalmente imaginaria su gestión ante los jóvenes emperadores, a los que éstos responden con altura negándose a aceptar el pedido.

Pero siguiendo con las suposiciones, Gnilka pregunta si la gestión de Símaco no se referirá solo a la estatua de la Victoria alada, y no al altar que la acompañaba, objeto que las circunstancias del momento habían vuelto inaceptable. En efecto el edicto imperial de 399 decía *sicut sacrificia prohibemus, ita uolumus publicorum operum ornamenta seruari* (“así como prohibimos los sacrificios, queremos preservar las obras de ornato público”). Gnilka presume que esta norma fue recibida con alegría y esperanza por los paganos que unos años antes, por boca de Símaco, declaraban que *ornamentis saltem curiae decuit abstineri* (“al menos conviene respetar los ornamentos del senado”)

De esta complicada situación histórica, tapizada de conjeturas, hay que extraer una certeza y es que, para el senado, la defensa de la antigua religión estaba íntimamente ligada a su poderío y su prestigio. El cristianismo viene a representar el ascenso de las nuevas fuerzas sociales que amenazan a la aristocracia, y la disputa prefigura de alguna manera lo que será durante muchos siglos la rivalidad entre el poder secular y la Iglesia.

### **Un clima de pánico**

2) Para pasar a la segunda hipótesis, la que conjetura una reacción de Prudencio ante las voces adversas que se han levantado aduciendo que el cristianismo debilitaría al Imperio frente a las invasiones bárbaras: Lavarenne<sup>8</sup> se refiere con cierta injusticia a “*l'habitude de notre poète d'éviter l'actualité dans le choix de ses sujets*”. Bernard Peebles (1951: 58), por el contrario, pone de relieve la renovada urgencia de la situación ante la cual reaccionaba: “*El poeta ya no escribía en su seguro refugio de España. Por militantes que hayan sido sus escritos desde allí, estaba ahora en plena campaña, casi literalmente pisoteando los ritos paganos y llevando la ruina a los ídolos de Roma*”.

Era una urgencia que se había sentido en forma creciente desde 378, cuando el emperador Valente sufrió una catastrófica derrota a manos de los godos en Adrianópolis, al oeste de Constantinopla. Con posterioridad, Teodosio feda a los godos en Moesia y Tracia, sin lograr la asimilación de ese cuerpo

---

<sup>8</sup> op.cit., 90

extraño: es una hipoteca que como otras veces ha contraído el imperio sin poder levantarla.

Como recuerda Siegmar Döpp (1980: 65-81), los cristianos fueron muchas veces el chivo emisario de las desgracias públicas. En el siglo IV, especialmente durante los combates contra los germanos, se los hizo responsables de todas las catástrofes militares. Pero el éxito de Pollentia, victoria del cristiano Estilicón sobre Alarico, parecía haber dado a los fieles no ya un argumento para la polémica puntual de 402, sino el medio de desarmar de una vez por todas los reproches que se les dirigían.

El pánico causado por la invasión del norte de Italia había sido muy grande, y llegó a pensarse a evacuar de Milán la corte imperial. El poema de Prudencio *Contra Symmachum* funciona así como un eslabón en la cadena de la propaganda oficial. Si se parte del clima hostil a los cristianos que dominó durante las invasiones germánicas y durante todas esas derrotas, se vuelve explicable que Prudencio haya emprendido una polémica tan fundamental contra el paganismo (Döpp, 1980: 79).

Döpp retoma, ampliándola, la argumentación de Barnes (1976: 373-86): no es que Prudencio quiera responder a los reproches contra los cristianos luego de las derrotas, “*sino que en la Relatio el punto de vista pagano estaba formulado de manera válida y precisa, y sobre todo de una manera que aún convencía a muchos*” (Döpp, 1980: 79). No le era preciso responder a rumores o a opiniones individuales cuando encontraba los argumentos del adversario tan nítidamente expresados por un portavoz que merecía su respeto y hasta su admiración.

3) Como se ve, la discusión erudita mezcla varios problemas: las fechas en que fueron compuestos los dos libros del *Contra Symmachum*, la oportunidad de retomar una vieja polémica ya zanjada por Ambrosio, la posibilidad de que haya habido más tentativas de reintroducir el altar de la Victoria en el senado, y la influencia que pueda haber ejercido sobre Prudencio el clima de guerra y de sitio que se vivió en la vuelta del siglo.

Naturalmente todos estos temas están relacionados entre sí. Pasemos entonces a la tercera hipótesis, la que explica las discordancias del poema a partir de su fragmentación en el tiempo de escritura. Quiero referirme en particular a una especialista, Danuta Shanzer, que se centra en el problema de la

o las fechas en que fue compuesto el *Contra Symmachum* (Shanzer, 1989: 442-62). Su pregunta inicial es la de muchos comentaristas: ¿por qué el poeta se toma el trabajo de refutar un texto escrito veinte años atrás, en momentos en que el orador posiblemente ya no esté vivo?

El punto principal se refiere a Teodosio. No queda claro en el libro I si estaba vivo cuando fue escrito el discurso que le atribuye Prudencio, donde termina reclamando que se respeten las obras de arte, y no se contaminen con la idolatría<sup>9</sup>. Shanzer, sin embargo, concluye de varios indicios<sup>10</sup> que ese libro fue compuesto en vida de Teodosio, o sea antes de 395.

La investigadora hace la prueba de omitir del libro I las referencias a Símaco. Lo que queda entonces es una invectiva contra los dioses paganos, combinada con un panegírico de la legislación antipagana de Teodosio. Piensa que esas referencias fueron agregadas a la versión anterior, que no tenía nada que ver con Símaco, junto con un prólogo gemelo del que figura al frente del libro II. Su solución es mixta: el proto-libro I fue redactado antes de la muerte de Teodosio, y agregado al inmenso libro II poco antes de su publicación, en 402-3. Y la razón nos devuelve a los supuestos de Domenico Romano y otros: hubo una nueva gestión de Símaco ante la casa imperial, poco antes de su muerte, para que fuera restablecido el altar de la Victoria.

En cambio otros autores, como François Paschoud (1967: 223 ss) y Wolf Steidle (1971: 268 ss), prefieren descartar la tesis de una tentativa directa frente a la corte imperial para que fuera restablecido el culto pagano. Steidle afirma que la circunstancia histórica había cambiado tan profundamente desde el año de la *Relatio*, 384, que no puede verse en esta gestión recreada por Prudencio más que una ficción poética. Es un procedimiento coherente con el espíritu alegórico que anima tantas de sus páginas y que le permite, como dice expresivamente este comentarista, *una evaporación de los datos concretos para que así se haga visible un significado más profundo*. Prudencio no perseguiría una exactitud ni siquiera aproximada de los hechos, sino una especie de *cuadro ideal-típico*. Así, aunque la *Relatio* sigue ofreciéndole un asidero digamos ideológico para su refutación, borra del cuadro a los emperadores desaparecidos

<sup>9</sup> vv.503-5: “... haec pulcherrima nostrae / ornamenta fuant patriae, nec decolor usus / in uitium uersae monumenta coinquinet artis.”

<sup>10</sup> Por ejemplo los versos 506-7: *talibus edictis urbs informata refugit / errores ueteres*, “instruida por estas proclamas, Roma huyó de sus antiguos errores”.

y pone en escena a los vivos, Honorio y Arcadio, forma de mostrar que la polémica sigue teniendo un significado altamente político, dada la creencia tradicional en la eficacia del apoyo de los dioses al estado romano.

No podemos, entonces, abandonar el terreno de las hipótesis, defendidas con mayor o menos convicción por los estudiosos que acabo de citar. En todo caso las circunstancias del supuesto pedido a Estilicón y Honorio van a quedar siempre en la oscuridad, ya que Prudencio representa nuestra única fuente, y es una fuente poética, no de carácter histórico. Creo que hay que ver al *Contra Symmachum* sobre todo como un testimonio de la pasión con que el siglo V recién iniciado, en esta frontera temporal, se aferra a los restos de la creencia pagana, y de la pasión no menor con que los heraldos de la religión triunfante proclaman su fe. Es una fe que tardaría por lo menos un siglo más en imponerse de manera indiscutida y general.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES, HORÁCIO, LONGINO. *A poética clássica*. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Ed. Cultrix: 1997.
- BARNES, T.D. "The historical setting of Prudentius' *Contra Symmachum*", *AJP* 97/4, 1976: 373-86.
- \_\_\_\_\_ & WESTALL, R.W. "The conversion of the Roman aristocracy in Prudentius' *Contra Symmachum*." In: *Phoenix* 45, 1991: 50-61.
- BAUZÁ, Hugo Francisco. *El mito del héroe. Morfología y semántica de la figura heroica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina: 1998.
- BOISSIER, Gaston. *La fin du paganisme*. 6<sup>a</sup> ed., Paris, 1909: 138-141.
- DÖPP, Siegmar. "Prudentius' Gedicht gegen Symmachus: Anlaß und Struktur". In: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 23, 1980: 65-81.
- \_\_\_\_\_ "Vergilische Elemente in Prudentius' *Contra Symmachum*". In: *Hermes* 116, 1988: 337-42.
- GNILKA, Christian. "Prudentius über die Statue der Victoria im Senat." In: *Frühmittelalterliche Studien* 25, 1991: 1-44.
- LABRIOLLE, Pierre de. *Histoire de la littérature latine chrétienne*. 3<sup>a</sup> ed., Paris, 1947: 714.
- PASCHOUD, François. *Roma aeterna*. 1967, 223 ss.
- PEEBLES, Bernard M. *The poet Prudentius*. New York: 1951, 58.
- PUECH, A. *Prudence, étude sur la poésie latine chrétienne au IV<sup>e</sup> siècle*. Paris: 1888.

- ROMANO, Domenico. *Carattere e significato del Contra Symmachum*. Palermo: 1955.
- SHANZER, Danuta. "The date and composition of Prudentius's *Contra orationem Symmachi libri*". In: *Rivista di filologia e di istruzione classica* 117, Torino: 1989, 442-462.
- STEIDLE, Wolf. "Die dichterische Konzeption des Prudentius und das Gedicht *Contra Symmachum*". In: *Vigiliae Christianae* 25 (1971), 268 ss.

\* \* \*

**Abstract:**

*At the end of the fourth century A.D., when the Christian religion had long been the official creed of the Roman Empire, paganism manifested a fresh vigour, as shown in the campaign to have the Altar of Victory reinstated. The campaign failed. But twenty years later, Prudentius revives the controversy against Symmachus, the praefectus urbis, in the shape of a poem in hexameters. The enigma of why he wanted to refresh the polemics after all those years has received three explanations: that there had been a new attempt to reinstate the altar; that the invasion of Italy by the Goths had given the issue a new urgency; and that *Contra Symmachum* is in actual fact composed like a patchwork.*

**Key-words:** Prudencio; Ambrosio; Símaco; Christianism; Poesy.

## O RAPTO DE PROSÉRPINA, DE CLAUDIANO: UMA EPOPÉIA?

Paula Branco de Araujo Brauner<sup>1</sup>

### **Resumo:**

*Este artigo tem como objetivo realizar um estudo, através do poema *De raptu Proserpina*, do poeta latina Cláudio Cláudiano, do IV século tardio, um dos “últimos dos clássicos”, enquanto o Cristianismo começava a dominar a cena cultura.*

**Palavras-chave:** Poesia latina; Roma antiga; Antiguidade tardia; Cláudiano; Cultura clássica.

\* \* \*

Reconhecido pelos críticos como o “último dos clássicos”, Cláudio Cláudiano aparece como um dos grandes nomes do século IV no campo literário e, portanto, merecedor de um estudo mais acurado. O poema objeto deste trabalho, *De raptu Proserpinae* é a obra que nos parece a mais indicada para compreender o pensamento e a estética de seu autor.

A questão do gênero dessa obra se impõe na medida em que não há, entre os estudiosos, um consenso a respeito disso. Alguns ignoram o debate em torno da questão, outros – a grande maioria – mencionam o poema como épico.

Após a leitura das várias opiniões abalizadas sobre a obra em estudo e após uma análise aprofundada da mesma, é forçoso considerar o *Rapto* como um poema de tonalidades épicas, mas não épico segundo a concepção clássica.

O poema épico chega a Cláudiano após séculos de tradição, ao longo dos quais as suas formas foram, por assim dizer, canonizadas em um vasto complexo de usos peculiares, sempre mais ou menos operantes em todas as composições desse tipo. Espinha dorsal e razão mesma de ser do *epos* é a narrativa, ou seja, antes de tudo, narração de feitos grandiosos, aos quais se adicionam uma grande dimensão e uma grande tensão expressiva. Esse dado fundamental emerge já na mais antiga especulação histórico-literária, e Aristóteles (*A Poética*) usa “poesia narrativa” como sinônimo de “epopéia”.

---

<sup>1</sup> Professora Adjunta de Língua e Literatura Latina da Universidade Federal de Pelotas.  
Doutora em Letra Clássicas.

Em Cláudiano, de modo inovador, essa narrativa, que constitui o próprio fundamento do gênero épico, perde consideravelmente a importância e permanece, de fato, relegada a segundo plano.

Um exame apurado do *Rapto* ilustra a inconsistência do elemento narrativo em Cláudiano. Através de uma análise do segundo livro da obra, com 272 versos, pode-se constatar que não há mais do que 30 versos, ou seja, 10% de todo o conteúdo do livro dedicado à narração. Se se fizer um tentativa de elaborar um esquema análogo na *Eneida* de Virgílio, por exemplo, será fácil notar quão diversa é a situação e o quão distante está Cláudiano da fundamental determinação virgiliana de narrar. A criação de uma linha narrativa é, para o autor do *Rapto*, uma preocupação marginal.

Na obra, o desenvolvimento progressivo de uma linha narrativa perde a função de fulcro, de momento central e essencial do poema épico. Cláudiano não segue a estrutura tradicional do épico, onde a narração constitui uma das partes autônomas, quais sejam: *proposição* (enunciado do tema da obra), *invocação* (apelo aos deuses para que auxiliem o poeta na sua empreitada criadora) e *narração* (parte central e mais extensa, que contém o relato minucioso da ação executada pelo herói).

Em seu poema há a proposição e a invocação, onde o poeta anuncia, de maneira sintética, o tema a ser narrado e onde solicita aos deuses que lhe dêem o dom da inspiração poética:

*Ó deuses, para quem se inclina a inumerável turba entorpecida do vazio do Averno; vós, cuja riqueza insaciável recebe tudo o que perece na Terra, que o espriado Estige cerca com lívidos pântanos e que o Flegetonte, impelindo as águas fumegantes, percorre com turbilhões fumarentos; desvendai, para mim, os lugares sagrados dos acontecimentos e 4os segredos do vosso mundo: com que chama o Amor curvou Dite, por que rapto a inflexível Proserpina foi levada e recebeu como dote o Caos e por quantas regiões a mãe aflita errou em angustiosa jornada; de onde foram dadas as searas aos povos e como, abandonada a glande, o carvalho cedeu lugar às espigas inventadas. (Rapt., I, 20-31)*

Cláudiano se endereça, nessa passagem, às divindades infernais para lhes pedir a revelação de seus segredos, ou seja, a matéria de seu canto: o amor

de Plutão, o rapto de Prosérpina e a caminhada errante de Ceres, que terminará com o dom dos cereais.

Do estudo aprofundado da obra do autor em estudo emerge claramente que, se a narração direta está reduzida a posição marginal e não constitui – confinada a apenas 10-15% dos versos – a preocupação principal de Cláudiano, assumem, as invés disso, um peso notável e um aspecto inovador as soluções compositivas formais estruturais e temáticas canonizadas pela tradição: são os catálogos, os símiles, os *omina*, os prodígios, os concílios divinos, as personificações, as visitas em sonho, as representações do mundo subterrâneo e, em grande profusão, os discursos e as descrições, que polarizam tanto a atenção do autor que acabam por constituir a quase totalidade do tecido poético. Cláudiano faz proceder o próprio tema desse maquinário épico, como o sustentáculo da exposição do mito que pretende, mas, na verdade, não escreve um poema épico, pois faltam elementos que o caracterizem como tal, como, por primeiro, a narração.

Em segundo lugar, é necessário mencionar a figura do herói que, segundo Hugo Francisco Bauzá (1988:16), se caracteriza por determinados atributos:

*Os heróis têm em comum o fato de serem transgressores, de encaminharem suas ações de modo a ultrapassar o umbral do proibido, de ir além dos limites impostos pela sociedade; participam também da circunstância promissora de serem regidos pela ilusão – geralmente de natureza utópica – de querer ordenar um mundo em desarmonia e de lançar-se nele em uma aventura que constitui uma viagem para o desconhecido.*

O herói épico é, pois, portador de *areté*, isto é, de qualidade no mais alto grau de excelência. Dentro dessa visão, não é possível encontrar um herói na obra de Cláudiano. No livro I, a figura de Plutão é marcante, no III, a de Ceres predomina, mas nenhum desses personagens se encaixa na definição clássica de herói, nenhum deles é a figura central do poema, nenhum conduz a ação. Prosérpina, a deusa que empresta o nome ao poema, é motivo para brilhantes descrições e chorosos discursos, no entanto é menos presente no texto do que Plutão e Ceres.

Em relação aos discursos e descrições, é interessante destacar aqui alguns exemplos:

Descrições:

Descrição geográfica da Sicília:

*Agora a natureza contrapõe ao mar três pontas arrancadas da terra unida: daqui a cabeça de Paquino repele as iras iônicas contra as rochas fronteiriças; de lá ruge a getula Tétis, levantando-se, e bate contra os braços lilibéus; de acolá, indignado por estar contido, o furor tirreno sacode Peloro, que se lhe opõe. (Rapt. I, 147-152)*

Descrição de Proserpina no sonho de Ceres:

*Estava sórdida a cabeleira mais bela que o ouro, e a noite extinguira o brilho dos olhos, e, consumido pelo frio, ficara pálido o rubor, aquele esplendor do insigne semblante, e os membros, que não seriam vencidos pela neve, eram coloridos pela sombria caligem do reino. (Rapt. III, 82-90)*

Descrição da primavera:

*Aquele agita as asas molhadas de fresco néctar e com fértil orvalho fecunda os torrões de terra; e, por onde voa, segue-o a vermelhidão da primavera. Toda a terra incha de ervas, e o céu se abre sereno. Impregna as rosas de sangüíneo esplendor, de negro os lírios e de suave índigo as violetas. (Rapt. II, 88-93)*

**Discursos:**

Discurso de Plutão a Júpiter:

*Tu tens tantas facilidades de gerar; uma feliz turba de crianças te rodeia. Mas eu, em meu palácio deserto, triste e sem glória, com nenhum filho consolarei os cuidados implacáveis? (Rapt. I, 107-110)*

Discurso de Proserpina a Plutão:

*Felizes todas aquelas que outros raptos levaram! Ao menos usufruem da luz comum! Mas a mim são negados igualmente a virgindade e o céu; o pudor me é arrebatado com a luz e, abandonada a terra, sou conduzida cativa para servir ao tirano do Estige. (Rapt., II, 260-264)*

Discurso de Plutão a Proserpina:

*Não creias ter perdido o dia: nós temos outros astros,  
nós temos outros mundos e tu verás uma claridade mais pura e  
admirarás o sol dos Campos Elísios. Ser-te-á dado um reino  
superior e não terás de suportar o amor de um marido indigno.*  
(Rapt. II, 272-279)

Outro ponto a considerar diz respeito à ausência de um tema unificador, já que o poema é composto por uma série de episódios isolados, com raros traços de uma estrutura que possa integrá-los. A exceção acontece quando Electra, por insistência de Ceres, supre detalhes do rapto que havia acontecido em livro anterior. Na Eneida, por exemplo, essas micronarrativas autônomas se inserem no contexto total da trama, mas em Cláudiano constituem quase que a própria totalidade da tessitura poética.

Para concluir, pode-se afirmar que não falta ao poema de Cláudiano o tom épico, proporcionado pelo linguagem grandiloquente, evidenciada pelo uso de adjetivação intensa, de epítetos majestáticos, de metáforas, símiles e outras figuras. Também calcados em seus modelos épicos estão as representações do mundo subterrâneo, os concílios divinos e os sonhos mas, apesar disso, o autor não chega a criar uma epopéia.

As narrações e os discursos, ponto característico de sua poesia, é que conferem à poesia de Cláudiano a principal conotação de seu estilo. O poeta é um pintor e, quando escreve, coloca em sua poesia cada detalhe, cada cor, o que confere ao texto em estudo um caráter pictórico facilmente identificável.

Glover (1901: 224) sintetiza perfeitamente o que foi dito:

*O método de Virgílio é o da sugestão, o do apelo ao coração e exige alguma coisa do leitor, assim como a música, do ouvinte. Cláudiano tende mais à pintura que à música, apelando antes aos olhos que ao coração. O leitor vê no caso de Cláudiano e sente no de Virgílio.*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES, HORÁCIO, LONGINO. *A poética clássica*. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Ed. Cultrix, 1997.

- BAUZÁ, Hugo Francisco. *El mito del héroe. Morfología y semántica de la figura heroica..* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 1998.
- CHRISTIANSEN, Peder. *The use of images by Claudius Claudianus.* The Hague-Paris, Mouton, 1969.
- CLAUDIAN. *Oeuvres.* Le rapt de Proserpine. Texte établi et traduit par Jean Louis Charlet. Paris: Les Belles Lettres, 1991, v.1
- FARGUES, Pierre. *Claudien. Études sur sa poésie et son temps.* Paris: Hachette, 1933.
- GLOVER, T.R. *Life and letters in the fourth century.* Cambridge: University Press, 1901.
- GUALANDRI, I. *Aspetti della tecnica compositiva in Cláudiano.* Milano: Instituto Editoriale Cisalpino, s.d.
- STAIGER, Emil. *Conceitos fundamentais da poética.* Trad. Celeste Aída Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

\* \* \*

**Abstract:**

This article aims to study, through the poem *De raptu Proserpina*, the latin poet Claudio Cláudiano, of the fourth century, considered one of the "latest of the classic", while the Christianity began to dominate the culture scene.

**Key-words:** Latin poetry; ancient Rome; late Antiquity; Cláudiano; Classicism.

# CONTATOS CULTURAIS NA FRONTEIRA MILITAR ROMANA NA BRITANNIA

Pedro Paulo Abreu Funari<sup>1</sup>

## **Resumo:**

*O artigo trata dos contatos culturais e da presença militar na Bretanha romana, por meio do uso da evidência arqueológica.*

**Palavras-chave:** Mundo romano; Arqueologia; Abastecimento militar.

\* \* \*

## **Introdução**

Começo por agradecer aos organizadores do V Congresso da SBEC e da XIII Reunião Anual da SBEC pelo convite para participar deste encontro. Como fundador da SBEC e tendo sempre atuado nas diretorias, em diferentes funções, muito me alegra ver os frutos da Sociedade, em sua luta por uma abordagem inter e transdisciplinar e, mais que tudo, pela formação de novas gerações de estudiosos. Satisfação ainda maior por estar em companhia de Laurent Caron e Thereza Baumann. Nesta ocasião, trataré de algumas questões teóricas e metodológicas, aplicadas ao estudo da Antigüidade. As reflexões aqui apresentadas retomam, ainda, questões discutidas em detalhe no livro Historical Archaeology, Back from the Edge (ed. Pedro Paulo Funari, Martin Hall, Siân Jones, Londres e Nova Iorque, Routledge, 1999), em especial no que se refere à relação entre as categorias de fontes de que dispomos para o estudo do mundo antigo e à importância das construções discursivas modernas que informam nossas interpretações.

## **O contexto da pesquisa: um projeto coletivo**

O estudo da Antigüidade tem se desenvolvido, nos últimos anos, de forma crescentemente interdisciplinar e especializada em áreas de pesquisa. Um dos aspectos centrais da vida social no mundo antigo consiste na experiência central da vida militar. No mundo romano, a partir do período imperial, o

---

<sup>1</sup> Diretor do Centro de Pensamento Antigo (IFCH/UNICAMP), Coordenador-Associado do Núcleo de Estudos Estratégicos da UNICAMP, Líder do Grupo de Pesquisa “Arqueologia Histórica” (CNPq/UNICAMP), [www.unicamp.br/nee/arqueologia](http://www.unicamp.br/nee/arqueologia).

exército possui uma importância primordial na vida política, mas também social e econômica. Os estudos a respeito do abastecimento militar desenvolveram-se, de forma exponencial, nas últimas duas décadas, em particular com a articulação de estudos da cultura material, da tradição textual e da epigrafia. O abastecimento militar balizava todo o sistema de distribuição econômica no Império Romano e seu estudo tem permitido tratar de diversos conceitos e interpretações, dos modelos de interpretação econômicos, àqueles culturais e sociais. Cooperam no desenvolvimento do projeto “Abastecimento militar romano durante o Principado” pesquisadores com larga experiência na área, com livros publicados sobre o tema em diversos países, em particular, na Espanha, Alemanha e Inglaterra, assim como numerosos artigos. O projeto insere-se, ainda, em um quadro de cooperação internacional, articulado com centros e investigadores estrangeiros que se dedicam à área e com grande experiência acadêmica, em particular nas Universidades de Barcelona e Operta de Catalunya. O projeto, sediado no Núcleo de Estudos Estratégicos da Universidade Estadual de Campinas, conta com apoio da FAPESP, para compra da material permanente para laboratório, e do CNPq, com bolsas de produtividade em Pesquisa, apoio técnico e iniciação científica, ambos pelo período 2002/2004 (Julho a Julho), já tendo resultado em portal ([www.unicamp.br/nee/arqueologia](http://www.unicamp.br/nee/arqueologia)).

### **A cultura material e o estudo da Antigüidade**

A importância da arqueologia para a compreensão do mundo antigo é agora aceita indubitavelmente. Da Arqueologia provêm as mais importantes fontes para a interpretação do mundo antigo, que são consideravelmente mais ricas do que as limitadas e finitas fontes escritas. Uma das abordagens tradicionais destas fontes é a de usar os textos históricos simplesmente para “confirmar” a arqueologia e vice-versa. Contudo, nas últimas décadas tem havido um crescimento na consciência de que o desenvolvimento epistemológico no estudo da cultura material é agora crucial para uma abordagem mais crítica do mundo antigo.

A não dita suposição da primazia das fontes antigas sobre a evidência material tem sido freqüentemente criticada. Uma das vantagens da arqueologia clássica sobre os outros ramos da arqueologia é precisamente a abundância de documentos escritos que podem ser usados para concretizar, ou desafiar,

deduções tiradas do compreensível estudo da cultura material. Menos arqueólogos que antes casam uma aceitação não crítica dos escritos dos autores clássicos com a resultante inclinação para interpretar registros arqueológicos nos termos tradicionais, em linha com os autores antigos. Muitos arqueólogos, todavia, consideram que a arqueologia continua a ter um papel dependente, tanto que a evidência material tem sido usada apenas para iluminar e elucidar registros textuais, propondo, ao contrário, que os registros arqueológicos podem alcançar status independente e podem até mesmo ser usado para desafiar interpretações tradicionais do registro textual.

Uma variedade de abordagens rumo às análises combinadas das evidências materiais e escritas foi defendida por diferentes estudiosos. Há aqueles que usam as duas fontes de evidência para complementarem uma à outra, outros procuram contradições entre ambas, enquanto que em outros casos a evidencia documental é usada para construir uma série de expectativas em relação ao registro material. Neste contexto, o primeiro objetivo deste paper é mostrar como a evidência arqueológica pode ser utilizada para uma melhor compreensão do papel do exército nas fronteiras romanas, por meio de uma análise do consumo de azeite de oliva na Bretanha. Uma segunda meta é argumentar que uma abordagem da arqueologia contextual pode ser útil, considerando-se a organização e características da rede de abastecimento romano. A imagem do exército romano foi moldada nos tempos modernos pela contemporânea experiência imperialista, como um tipo de modelo a ser duplicado. Isso foi particularmente verdade no contexto britânico do final do século XIX e início do XX. Administradores imperiais britânicos, políticos e intelectuais, construíram um interessante paralelo entre as experiências imperiais da Bretanha e de Roma.

A Bretanha Romana é particularmente apropriada para o estudo do papel do exército no consumo de azeite de oliva, esse importante *species annonaria*. Era uma província fronteiriça com uma forte presença militar; contudo, o azeite de oliva não era produzido em terras britânicas e nunca foi usado pelos nativos bretões. Outrossim, a Bretanha produziu nos últimos vinte anos importantes evidências arqueológicas, restos de ânforas epigrafadas, com selos e inscrições pintadas.

### O exército e a economia

Por muitas décadas, debates acerca da economia romana têm se concentrado no papel do mercado no mundo antigo. A História é sempre baseada nas experiências do presente e é, neste caso, compreensível que uma divisão entre modernistas e primitivistas seja hoje tão relevante quanto o foi há cem anos atrás. O papel econômico do exército é um bom exemplo da complexidade de como a economia romana e a arqueologia têm trabalhado em torno da função única de produzir evidências da Bretanha. As tabuinhas vindas da fronteira militar, Vindolanda, tem sido escavadas e publicadas, muitas das quais contendo informações envolvendo trocas econômicas. Algumas tabuinhas são inteiramente sobre negócios e assuntos financeiros relacionados à escala ou entrega das mercadorias, repletas de iniciativas empresariais. Esta evidência da operação de uma economia de dinheiro mostra sofisticadas transações financeiras e em grande escala na fronteira do norte durante o segundo século do Império. Registros de pagamentos, mercadorias e transações econômicas eram mantidos escrupulosamente por pessoal militar. A extensão de bens disponíveis para os soldados comuns era considerável e a unidade operava um mercado interno de pagamento-mercadoria em que as compras eram cuidadosamente registradas, tanto que empresários e mercadores devem ter prosperado através das oportunidades oferecidas pelo exército.

As necessidades do exército eram o abastecimento pela combinação de importações vindas do resto do império e a exploração do territorium próximo ao campo militar. Quanto às importações, não eram importações no senso moderno, eram mais mercadorias “transportadas/conduzidas” de outras áreas (cf. Caes., B.G. 4,2, *uinum ad se importari*). Bowman sugere que as tabuinhas de Vindolanda solaparam qualquer noção de uma economia dominada por métodos primitivos de trocas e indicam que as necessidades do pessoal militar não eram simplesmente satisfeitas por um sistema oficial de requisição e compra compulsória. Qual foi o papel do exército na redistribuição?

Mesmo nos tempos modernos, exércitos são instituições políticas, não primordialmente econômicas. Os aspectos de mercado da presença do exército na Bretanha não são explicados pelo mercado, já que os militares estavam lá por razões políticas. O exército romano como um todo era um jogador político chave e a organização do abastecimento das tropas era controlado ou, pelo

menos, supervisionado pelo estado. O abastecimento de azeite de oliva espanhol é o caso em questão. Na Baetica, a economia rural dos vales béticos era baseada na especialização em oleicultura desde os tempos de Augusto pelo menos. O alastramento de estados produtores de azeite de oliva de Sevilha a Córdoba foi seguido por uma padronização das ânforas de azeite através do controle administrativo das olarias. Ânforas eram produzidas em dezenas de fornos com a mesma capacidade e formato e, desde Cláudio, selos e controladoras inscrições pintadas são conhecidas graças à pesquisa arqueológica.

O preço do azeite era provavelmente garantido em adiantamento, despesas com transporte eram custeadas e aos mercadores eram oferecidos incentivos fiscais pelo transporte do azeite. O volume produzido e o comércio de azeite espanhol foram, então, estimulados e organizados por um controlado sistema político de redistribuição. O exército era a espinha dorsal do Império e não é surpresa que áreas inteiras do mundo romano floresceram graças às necessidades dele. Isto não é negar que o azeite espanhol foi comercializado extensamente, trocado nos mercados de todo o império, mas o mercado comercial foi um efeito colateral da produção e transporte estratégicos de azeite de oliva. O transporte oficial do azeite espanhol para as tropas facilitou o comércio de azeite e em parte explica o sucesso do azeite bético por todo o mundo romano.

### **O exército e o azeite na Bretanha**

Os romanos foram à Bretanha com o propósito de estabelecer um sistema que poderia possibilitar um suprimento de mercadorias a serem tiradas de Roma e do meio do Império. O exército foi a base do Estado, e a criação de um grande exército permanente por Augusto foi a arma secreta do Império. As tropas armadas pretendiam suprimir dissidências internas mais que os tratados externos. Tácito (Ann. 2, 36) refere-se a esse conhecido segredo como arcana *imperii temptari* (“o mecanismo secreto do governo é atacar”). Justificava-se a presença de tropas auxiliares afirmando-se que o domínio romano traria benefícios de paz e prosperidade para aqueles que cooperavam com o domínio imperial.

O exército não só conquistou a Bretanha, como foi o instrumento de organização de toda a província. As planejadas cidades romanas apareceram rapidamente, sendo o modelo explicativo para tal a existência de assentamentos

nucleares durante a Bretanha pré-romana, particularmente no sudeste. A incorporação das elites tribais as teria transformado nos *decuriones* das *ciuitates*. O modelo analítico dominante é assentado num princípio normativo subjacente e supõe que a população possa ser aculturada, isto é, transformada de ser britânico em ser romano. A aristocracia nativa não precisou ser forçada a tornar-se romanizada, já que pela emulação teria encorajado as pessoas a aspirar coisas romanas, desse modo espalhando a cultura romana.

Aculturação como um modelo sociológico tem, contudo, sido bastante criticada. Ela implica dizer que de algum modo as pessoas abandonavam a própria cultura por uma outra, geralmente julgada como superior. As sociedades britânicas não eram homogêneas, nem era a romana, logo, ir de nativo a romano é um conceito igualmente ilusório por assumir homogeneidade onde existe heterogeneidade, tanto nas comunidades bretãs como na sociedade romana. Mesmo as elites nativas eram divididas, incluindo facções cujo status era diferentemente atribuído e alcançado, e de quem os interesses eram contraditórios, como César (B.G. 6, 13) mostra claramente, quando descreve os equites e os druidas na Gália. O mesmo se aplica aos romanos, como mercadores, soldados e oficiais, para mencionar apenas alguns grupos, os quais possuíam diferentes posições sociais na Bretanha. Dentro do discurso arqueológico, a romanização implica a existência de uma cultura material romana distingível a ser adotada pelos nativos, novamente, porém, existem muitos itens diferentes e freqüentemente contraditórios associados à cultura material, em diversos contextos na sociedade romana. O uso do termo “romanização” pode deste modo ser ilusório.

Nesse contexto, o exército romano era tanto homogêneo como heterogêneo, contendo pessoas de diferentes origens e experiências, soldados e oficiais, controlados, porém, por um comando unificado. O abastecimento de azeite de oliva deve ser compreendido nesse pano de fundo, sendo seu uso uma opção cultural. Mas esse não era o caso, dado que o exército era controlado diretamente pelo estado (Ulp. Dig. 3, 2, 2), e mesmo que as unidades providenciassem seus próprios suprimentos, como mostra a evidencia arqueológica, a obtenção de suprimentos era determinada por alguns princípios oficiais gerais. O contrato de azeite de oliva poderia ser estabelecido com negociantes ou produtores específicos, embora o azeite como um produto não fosse uma opção livre e neutra. A referência a sandálias, meias e ceroulas nos

registros militares provenientes de Vindolanda mostra que as unidades do exército tinham liberdade para comprar ou obter tais itens, enquanto que, por outro lado, as ânforas Dressel 20 do mesmo local indicam que os oficiais utilizavam-se de uma rede de abastecimento militar para trazer, em alguma quantidade, um produto imposto, o azeite de oliva.

### **Conclusão**

Os modelos normativos de cultura, tão devedores das concepções nacionalistas dos séculos XIX e XX, têm sido postos em questão, tanto pelas pesquisas empíricas como pelas interpretações sociológicas e antropológicas das últimas décadas. Heterogeneidade, fluidez e pluralidade são conceitos que procuram explicar, de maneira menos limitada, a variedade na vida social. O estudo da Antigüidade tem também respondido às novas reflexões hermenêuticas e a pesquisa dos *limites* da vida civil e militar constitui uma oportunidade excepcional, como tentei dar uma pequena amostra nesta palestra, para pensarmos de forma crítica nossos liames com o mundo antigo.

\* \* \*

#### ***Abstract:***

*The paper deals with cultural contacts and the military presence in Roman Britain, through the use of archaeological evidence.*

***Key-words:*** *Roman world; Archaeology; Military supply*



## ÁULIS E O FIM DA IDADE HERÓICA DA GRÉCIA

Wilson Alves Ribeiro Jr.<sup>1</sup>

### **Resumo:**

*A reunião dos gregos em Áulis, na Beócia, antes de navegar para Tróia, transcende o simples cruzamento de fronteiras entre helenos e bárbaros e marca os limites da Idade Heróica da Grécia. A finalidade do presente artigo é examinar, de acordo com Hesíodo, Tucídides e Eurípides, alguns dos limites ultrapassados pelos gregos em Áulis.*

**Palavras-Chave:** Áulis; Eurípides; Guerra de Tróia; Idade Heróica; Fronteiras.

\* \* \*

Em Áulis, local da Beócia onde transcorreram os eventos míticos descritos poeticamente na *Ifigênia em Áulis* de Eurípides, confluíram diversos limites e fronteiras que, ultrapassados, marcaram o fim da Idade Heróica da Grécia. O objetivo desta breve reflexão é examinar, no plano mítico e, em certa extensão, no plano histórico, a natureza de alguns desses limites.

O primeiro limite, de ordem cronológica, compreende a própria Guerra de Tróia e o fim da Idade Heróica. Para Hesíodo, o limite é marcado pelo desaparecimento dos semideuses, os "corajosos heróis" que viveram antes dele:

*"a raça divina dos corajosos heróis, chamados de semideuses, geração anterior na terra infinita."* (Hesíodo, *Trabalhos e Dias* 159-160).

Nos versos seguintes, Hesíodo deixa bem claro que os heróis a que se refere são aqueles que participaram da conquista de Tebas e da guerra de Tróia (Hesíodo, *Trabalhos e Dias* 161-168). Na cronologia mítica, a guerra de Tróia é posterior à queda de Tebas — tanto que Diomedes, um dos mais importantes heróis homéricos, foi um dos *Epígonos* (Homero, *Ilíada* 4.370-410). No plano mítico, portanto, estão efetivamente ligados os eventos da Guerra de Tróia e o limite que separa os homens da Idade Heróica dos homens da Idade de Ferro.

A Guerra de Tróia é, igualmente, barreira que separa os tempos míticos dos tempos históricos. Muitos heróis, ao voltar, não puderam ou não

---

<sup>1</sup> Médico, mestrandoo do Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da FFLCH-USP. Comunicação apresentada em 18/09/2003 na mesa-redonda "As fronteiras da forma: metamorfose e limites na Mitologia Grega", durante o V Congresso da SBEC (Pelotas, 15 a 19 de setembro de 2003).

quiseram continuar em seus lares e fundaram diversas outras cidades; há, consequentemente, uma certa correspondência entre os *Nostoi*, mitos de retorno dos heróis da Guerra de Tróia, e a turbulência e migrações que caracterizaram o fim do Período Micênico, especialmente entre 1200 e 950 a.C. (Osborne, 1996: 19-36). Tucídides, no século V a.C., recorreu também à mítica guerra de Tróia para explicar a passagem da *Era dos Heróis* para a *Era dos Homens*: "pois a volta dos Helenos de Ílion foi demorada e provocou muitas inovações<sup>2</sup>; surgiram facções nas cidades, em todo lugar, e aqueles que eram banidos fundavam cidades" (Tucídides, 1.12.2).

Caberia, aqui, discutir o "retorno dos Heráclidas", mito tradicionalmente associado aos séculos obscuros que teriam seguido o fim da Idade Heróica, mas me limitarei a lembrar que essa lenda está muito contaminada pela "propaganda política" da época em que as comunidades dórias do Peloponeso começaram a se opor às comunidades jônias da Grécia Central. Mais do que barreiras, essa questão envolve interesses políticos sectários e outros conflitos dos séculos VII e VI a.C. (Dowden, 1994: 97-101)<sup>3</sup>.

O segundo limite é de natureza geográfica: Áulis, no litoral da Beócia, perto de Cálcis, na Eubéia. Como lembrou Tucídides, os helenos foram até Áulis e de lá embarcaram para empreender, pela primeira vez, algo em comum (Tucídides 1.3.1); segundo a *Ilíada*, heróis e soldados de vinte e nove regiões gregas (Homero, *Ilíada*, 2.484-789) se reuniram ali com o mesmo objetivo, pilhar e saquear a rica cidade de Tróia — o rapto de Helena nada mais era do que simples pretexto. Convém recordar que a pretensa "unidade grega" mencionada nas lendas e aceita por Tucídides não passa de uma construção mítica, assim como a polarização "gregos contra bárbaros" assinalada por Heródoto (Heródoto, 1.1). Na realidade, os aedos que criaram os poemas homéricos viveram na Iônia, onde os gregos se instalaram durante os séculos X-IX a.C. às custas de muitos confrontos com populações locais. O mito, com freqüência, reflete situações totalmente opostas à realidade e talvez os mitos do Ciclo Troiano ecoem, de forma altamente amplificada, confrontamentos entre alguns gregos e alguns bárbaros durante a expansão marítima helênica dos

<sup>2</sup> *Scilicet*: "revoluções".

<sup>3</sup> A literatura conservou lembranças dos eventos dessa época: Tirteu, *Fragmento* 2; Píndaro (*Ístmicas* 7, 14-15); Mimnermo (*Fragmento* 12 Adrados = 9 West).

primeiros séculos do I milênio a.C.<sup>4</sup>. Áulis, no entanto, foi importante não apenas do ponto de vista mítico: de lá partiram, em épocas posteriores e históricas, muitas dessas expedições que fundaram novas cidades além-mar (Reinach, 1915). Áulis era, além disso, parada freqüente para os navios que, saindo do Pireus, costeavam a Ática em direção ao norte e ao oriente (Shewan, 1917). De Áulis partiu também o rei espartano Agesilau em 398-396 a.C. para sua expedição contra a Pérsia (Pausâncias, 3.9.3; Plutarco, *Agesilau*, 6). Como se vê, as "areias de Áulis beira-mar" (Eurípides, *Ifigênia em Áulis*, 65) efetivamente constituíram a barreira e o limite entre a Hélade e as terras bárbaras do leste; essa fronteira, transposta pelos gregos, marcou o fim da Idade Heróica.

Do ponto de vista mitológico, por que Áulis, em especial, deve ser considerada não só uma fronteira, mas "a fronteira"<sup>5</sup>? É possível preparar listas intermináveis de "SEs" para determinar qual a barreira ou fronteira mítica melhor reflete ou ecoa a história real: SE Tétis não fosse tão bonita, SE Páris / Alexandre tivesse morrido quando exposto por Hécuba e Príamo, SE Atena ou Hera tivessem sido mais persuasivas que Afrodite, SE os pretendentes de Helena não tivessem feito o juramento a Tíndaro, SE Menelau não tivesse se ausentado de Esparta, SE os troianos tivessem devolvido Helena, SE Télefo tivesse morrido antes de chegar à Mísia, SE Ifigênia não tivesse saído de Micenas. A meu ver, é esta a melhor escolha: SE os helenos não tivessem embarcado em Áulis, a guerra de Tróia não teria ocorrido, os heróis não teriam ficado tanto tempo longe de casa e a era dos heróis teria durado muito mais tempo.

O terceiro limite a ser discutido se compõe, na realidade, por uma série de pequenos limites, pois para ultrapassar um grande limite, com freqüência é necessário ultrapassar outros limites menores. Em benefício da brevidade, assinalarei apenas algumas das barreiras descritas na *Ifigênia em Áulis* de Eurípides e examinar como, segundo o poeta, elas foram vencidas. De acordo com o texto euripidiano, em Áulis os gregos tiveram muitas oportunidades de

<sup>4</sup> Mimnermo (Mimnermo, *Fragmento* 12 Adrados = 9 West) e Dowden (1994: 93-94), entre outros.

<sup>5</sup> Do ponto de vista geográfico e estratégico, são muitas as razões que podem ter guiado a escolha do local para escala de uma longa viagem ou para ponto de encontro das forças gregas; ver Shewan, 1917.

retornar; nada, porém, os impediou, tamanha era a motivação para prosseguir. Quatro são as barreiras mais importantes:

*"A primeira barreira foi a barreira climática: reunidos os exércitos em Áulis, os ventos impediram a partida dos navios para Tróia (Eurípides, *Ifigênia em Áulis* 9-11, 87-88, 352, 1323-1324) e, aqui, a realidade efetivamente se compara ao mito: Pausânias testemunhou, no século II, que a navegabilidade nesse local, por causa das correntes alternadas do Éuripo, era muito ruim." (Pausânias 8.28.4).*

A segunda barreira foi o próprio comandante da expedição. Calcas, o adivinho, interpretou a vontade dos deuses: para vencer a barreira climática, era preciso sacrificar Ifigênia, a filha mais velha de Agamêmnon, comandante das forças gregas. A ambição e a conveniência política ultrapassaram, aparentemente, o amor paterno: o desejo de saquear, o desejo de glória, o medo das represálias dos demais reis gregos impulsionaram a decisão de Agamêmnon e a jovem Ifigênia foi chamada a Áulis sob pretexto de ser dada em casamento a Aquiles<sup>6</sup>.

A terceira e a quarta barreiras se relacionam com o sacrifício de Ifigênia. Não discutirei aqui a barreira cultural constituída pela morte propensital e ritual de um ser humano para aplacar ou propiciar uma divindade; tratarei apenas e especificamente do sacrifício de Ifigênia na tragédia de Eurípides. Havia, parece, uma tradição que apontava a necessidade de sacrifícios propiciatórios antes de expedições militares ou de batalhas (Séchan, 1931: 377; Grégoire, 1948) e o mito não deixa de ser um reflexo desse fato histórico. A jovem chegou a Áulis em época do ano propícia aos sacrifícios<sup>7</sup> e preparada para o casamento. Descoberto o engodo, Clitemnestra e Ifigênia tentaram a princípio impedir a morte da moça com a ajuda do próprio Aquiles mas, diante das dificuldades, em súbita reviravolta — já assinalada por Aristóteles (Aristóteles, *Poética* 1454a) e discutida longamente por Siegel (1980) e por Foley (1985), Ifigênia decidiu ir voluntariamente para o sacrifício.

<sup>6</sup> Note-se aqui a ironia trágica do paralelo casamento / morte: na realidade a jovem iria se casar com Hades, eufemismo usado pelos trágicos para as moças que morriam antes de se casar (Eurípides, *Ifigênia em Áulis* 461; Foley, 1994).

<sup>7</sup> A referência a um astro brilhante no céu nos vv. 6-8 da *Ifigênia em Áulis* tem sido objeto de muitas discussões. Os eventos descritos na tragédia ocorrem em pleno verão, no início da Canícula, "período de perigo e de crise" (Jouan, 1983: 127).

A despeito de argumentos tais como a ausência de opções (ir voluntariamente ou ser levada à força) ou a simples obediência aos desejos do pai (uma obrigação dos filhos — ver Foley, 2001: 125), Ifigênia efetivamente ultrapassou uma barreira, a barreira social imposta às mulheres gregas.

O destino da mulher grega era viver à sombra dos homens, fazer o que lhe era ordenado, sem escolhas: viver e existir apenas para "gerar filhos legítimos" (Menandro, *passim*<sup>8</sup>). Em síntese, para a mulher, *aidos* (pudor); para o homem, *kleos* (fama). Segundo a tradição, mulheres não podiam nem mesmo escolher a forma de morrer, mas Ifigênia decidiu escolher; dessa forma, procurou atingir a glória (*kleos*), busca muito cara a todos os gregos. Note-se que a glória almejada era muito diferente da glória puramente "feminina" alcançada, por exemplo, pela Penélope da *Odisséia*; a glória de Ifigênia tinha uma certa conotação guerreira, "masculina", mais apropriada a um homem do que a uma mulher, como se vê pelo epíteto "destruidora de cidades" usado pela própria Ifigênia e também pelo coro:

*IF. Conduzam a mim, a destruidora da cidade de Ilion e dos Frígios!*

*CO. Vejam a destruidora da cidade de Ilion e dos Frígios!*

(Eurípides, *Ifigênia em Áulis*, 1475-1476 e 1510-1511)

Ao decidir caminhar voluntariamente para o sacrifício, Ifigênia ultrapassou, portanto, o limite da glória que uma mulher era capaz de atingir na Grécia Antiga. Ironicamente, para atingir o *kleos*, Ifigênia teve mesmo que se casar... com Hades. Na versão euripidiana da lenda heróica, o sacrifício não se consumou; Ifigênia foi substituída no último momento por uma corça e, assim, ultrapassou mais um limite, o limite que separa o humano do divino. Refiro-me, aqui, à versão da lenda em que Ifigênia se torna Hécate<sup>9</sup>, conforme os *Cantos Cípricos*, cujo resumo conhecemos graças a Proclo, e o *Catálogo das Mulheres pseudo-Hesiódico*:

"Encolerizada, a deusa impediu a navegação,  
enviando-lhes tempestades. Calcas, então, falou da cólera da

<sup>8</sup> Apud Leduc, 1993: 321.

<sup>9</sup> Há evidências de que Ifigênia foi uma antiga divindade da natureza, assimilada a Hécate e a Ártemis em tempos proto-históricos (Reinach, 1915; Lloyd-Jones, 1983). Alguns resquícios desse antigo *status* persistem na lenda heróica.

*deusa e exortou-os a sacrificar Ifigênia a Ártemis. Mandando buscá-la como que para um casamento com Aquiles, eles tentaram sacrificá-la, mas Ártemis arrebatou-a, transportou-a para os Tauros, tornou-a imortal e colocou sobre o altar uma corça no lugar da donzela.*" (Proclos, *Chrestomathia, argumentum 44-49*)

*"E a ela agora, sobre a terra, as raças dos homens chamam de Ártemis protetora dos caminhos<sup>10</sup>, serva da gloriosa atiradora de flechas.*" (Catálogo das Mulheres, fr. 23a M-W, 25-26)

Menciono, por fim, algumas curiosidades e coincidências referentes à própria tragédia. A *Ifigênia em Áulis* de Eurípides marca um "limite literário", pois o ano da representação, -405, é a fronteira entre o apogeu da tragédia ática e seu longo declínio; marca, igualmente, um "limite bibliográfico", uma vez que, das tragédias posteriores à *Iphigeneia Aulidensis*, somente o *Rhesus* seria considerado digno de ser conservado. Ela foi, portanto, a última tragédia conservada dos três grandes trágicos atenienses<sup>11</sup>. De certa forma, a tragédia assinala ainda um limite histórico: pouco depois de sua representação (404 a.C.), Atenas se rendeu a Esparta e a Guerra do Peloponeso terminou, o que decretou o fim do Império ateniense do século V a.C. e o início de uma nova etapa cultural na vida grega.

Para concluir este breve estudo, uma última reflexão: será que os heróis gregos sabiam que, ultrapassando Áulis e demorando tanto tempo em Tróia, iriam desencadear o processo de desagregação de seu mundo, o mundo dos heróis? Acredito que os heróis tinham plena consciência de que estavam empreendendo algo de grandiosidade nunca vista e sem dúvida sabiam que grandes empreendimentos têm invariavelmente grandes consequências. No mito, Áulis definiu o ponto de inflexão que iria separar a raça dos heróis da raça de ferro, fronteira além da qual não haveria mais possibilidade de volta; os heróis sabiam disso e, mesmo assim, não hesitaram em ultrapassá-lo.

<sup>10</sup> Epíteto tradicional de Hécate.

<sup>11</sup> A maioria dos eruditos, atualmente, credita o *Rhesus* a um tragediógrafo anônimo do século -IV. O *Édipo em Colono* de Sófocles, embora representado pela primeira vez em -401, foi provavelmente escrito antes da *Ifigênia em Áulis*.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 1. Autores antigos<sup>12</sup>

- ARISTÓTELES, *Poética* [c. 334 a.C.]. In: J. HARDY, *Aristote. Poétique*. Paris: Les Belles Lettres, 1932.
- CATÁLOGO DAS MULHERES, *Fragmento 23a* [c. 550 a.C.]. In: F. SOLMSEN, R. MERKELBACH & M.L. WEST, *Hesiodi Theogonia, Opera et Dies, Scutum, Fragmenta Selecta*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1970, pp 120-121.
- EURÍPIDES, *Ifigênia em Áulis* [405 a.C.]. In: J. DIGGLE, *Euripidis Fabulae*, t. 3. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1994, pp. 357-425.
- HERÓDOTO [484-425 a.C.]. In: A.D. GODLEY, *Herodotus*, v. 1. Cambridge: Harvard University Press, 1926.
- HESÍODO, *Os trabalhos e os dias* [c. 700 a.C.]. In: F. SOLMSEN, R. MERKELBACH & M.L. WEST, *Hesiodi Theogonia, Opera et Dies, Scutum, Fragmenta Selecta*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1970, pp. 49-85.
- HOMERO, *Ilíada* [c. 750-725 a.C.]. In: R.C. ONESTI, *Omero. Iliade*. Prefazione de F. Codino. Torino: Einaudi, 1950.
- MIMNERMO, *Fragmentos* [séc. VII a.C.]. In: M.L. WEST, *Iambi et elegi Graeci*, v. 2. Oxford: Clarendon Press, 1972, pp. 83-90.
- PAUSÂNIAS [séc. II]. In: W.H.S. JONES, *Pausanias. Description of Greece*, 4 v. Cambridge: Harvard University Press, 1918-1935.
- PÍNDARO, *Ístmicas* [518-418 a.C.]. In: J. SANDYS. *The Odes of Pindar including the Principal Fragments*. Cambridge: Harvard University Press, 1937.
- PLUTARCO, *Agesilau* [séc. I/II]. In: B. PERRIN, *Plutarch's lives*, v. 5. Cambridge: Harvard University Press, 1917, pp. 2-112.
- PROCLOS, *Crestomatia*, [410-485]. In: A. BERNABÉ, *Poetarum Epicorum Graecorum Testimonia et Fragmenta*, pars I. Stuttgart e Leipzig: B.G. Teubner, 1996.
- TIRTEU, *Fragmentos* [séc. VII a.C.]. In: M.L. WEST, *Iambi et elegi Graeci*, v. 2. Oxford: Clarendon Press, 1972, pp. 150-163.
- TUCÍDIDES [445-400 a.C.]. In: R. CRAWLEY, *The Peloponnesian War*. London e New York: J.M. Dent e E.P. Dutton, 1910.

---

<sup>12</sup> Entre colchetes, a datação aproximada do texto original.

## 2. Autores modernos

- DOWDEN, K. *Os usos da mitologia grega*. Trad. C.K. Moreira. Campinas: Papirus, 1994.
- FOLEY, H.P. *Ritual Irony: Poetry and sacrifice in Euripides*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Female acts in Greek Tragedy*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2001.
- GRÉGOIRE, H. Iphigénie en Tauride. In: L. PARMENTIER & H. GRÉGOIRE, *Euripide: Les Troyennes, Iphigénie en Tauride, Électre*. Paris: Les Belles Lettres, p. 83-171, 1948.
- JOUAN, F. *Euripide, tome VII: Iphigénie à Aulis*. Paris: Les Belles Lettres, 1983.
- LEDUC, C. Como dá-la em casamento? A noiva no mundo grego (séculos IX-IV a.C.). In: G. DUBY & M. PERROT (dir.), *História das Mulheres no Ocidente*, v. 1. Trad. M.H.C. Coelho *et alii*. Porto e São Paulo: Edições Afrontamento e EBRADIL, p. 277-350, 1993.
- LLOYD-JONES, H. Artemis and Iphigeneia. *Journal of Hellenic Studies*, London, v. 103, p. 87-102, 1983.
- ORBORNE, R. *Greece in the Making, 1200-479 BC*. London and New York: Routledge, 1996.
- REINACH, S. Observations sur le Mythe d'Iphigénie. *Révue des Études Grecques*, Paris, v. 28, p. 1-15, 1915.
- SÉCHAN, L. Le Sacrifice d'Iphigénie. *Révue des Études Grecques*, Paris, p. 368-426, 1931.
- SHEWAN, A. The Assembly at Aulis. *The Classical Review*, v. 31, n. 1, p. 7-9 (1<sup>a</sup> parte) e n. 2, p. 37-39 (2<sup>a</sup> parte), 1917.
- SIEGEL, H. Self-Delusion and the Volte-Face of Iphigenia in Euripides' "Iphigenia at Aulis". *Hermes*, Wiesbaden, v. 108, p.300-321, 1980.

\* \* \*

### Abstract:

*The gathering of the Greeks in Aulis, Boiotia, before sailing to Troy, transcends the simple crossing of borders between helenes and barbarians and delimitates the end of Heroic Age in Greece. The purpose of this paper is to discuss, according to Hesiod, Thucydides and Euripides, some of the limits surpassed by the Greeks in Aulis.*

**Key-Words:** Aulis; Eurípides; Guerra de Troia; Idade Heroica; Fronteiras.

# A PRINCESA-FEITICEIRA: MEDÉIA, DA CÓLQUIDA

Zelia de Almeida Cardoso<sup>1</sup>

## **Resumo:**

*Entre as personagens femininas criadas por Sêneca em suas tragédias, a partir de modelos anteriores, cabe um especial lugar a Medéia, figura que se salienta pela complexidade de construção. Medéia não é apenas a mulher bárbara em terra estrangeira ou a esposa traída e sofredora que se vinga do esposo: é um ser de grande força e energia, privilegiada por deter segredos de magia e por ter acesso ao mundo dos deuses, o que não a impede de nutrir um ódio feroz que, nascido do amor, a faz enveredar por um caminho sem volta: o caminho do crime e da exclusão.*

**Palavras-chave:** Sêneca; Medéia; Magia; Ódio.

\* \* \*

Antiga e complexa é a lenda de Medéia, explorada na tragédia de Sêneca. Vincula-se intimamente a outros mitos, igualmente antigos, mencionados em textos e representados na iconografia grega, tais como: 1) o mito da viagem de Frixo<sup>2</sup> ao país de Eetes, o sacrifício do carneiro voador e a oferta do velo de ouro ao rei, lenda mencionada no *Catálogo*, atribuído a Hesíodo, Fr. 68, e na *Pítica* IV, de Píndaro; 2) o mito das insídias de Pélias, em Iolcos, também mencionado na *Pítica* IV; 3) o da expedição dos Argonautas, referido em *Od. XII*, 70; 4), o do encontro de Jasão e Medéia, na Cólquida, presente em Píndaro, *Pítica* IV, e também em autores pouco lembrados, como Eumelos de Corinto, Fr.9 Kinkel, e Karkinos de Naupacta, Fr.5 Kinkel; 5) o da viagem de retorno do navio Argo, citada em *Od. XII*, 59-70; 6) o da permanência de Jasão e Medéia em Iolcos, resumido por Hesíodo em *Teog.* 992-1002; 7) o da permanência de Jasão e Medéia em Corinto, explorado por Eumelos nas *Corintíacas*, obra perdida da qual Pausânias nos oferece um

---

<sup>1</sup> Universidade de São Paulo, Professora Titular de Língua e Literatura Latina. Pesquisa realizada com recursos concedidos pelo CNPq (Bolsa Pesquisa).

<sup>2</sup> Filho de Néfele e de Atamante, rei da Queronéia, ou de Tebas, segundo outras versões, Frixo e sua irmã Hele foram expulsos de casa por instigação da madrasta, Ino. Um carneiro alado, de velo de ouro, os levou ao Oriente, mas Hele caiu no mar e morreu. Cf. Apol. Rh. *Arg.* II, 1140-1156; Hyg. *Fab.* 1 ss. Nas referências a obras clássicas empregamos as abreviaturas convencionais.

resumo (*Corintíacas* Fr. 3 Kinkel), e por Creófilos de Samos, autor do século VI a.C. (Fr. 4 Kinkel)<sup>3</sup>.

É na *Medéia* de Eurípides, porém, que encontramos a possível primeira versão da lenda de Medéia e Jasão, tal como a conhecemos hoje, lenda que explora os fatos que ocorreram em Corinto, após o acerto do casamento de Jasão com Glauce ou Creúsa, filha do rei Creonte<sup>4</sup>: as ameaças da mulher desprezada e o decreto de expulsão; a vingança de Medéia, com o envio de um manto e de um diadema envenenados à filha do rei, presentes que lhe causarão a morte, bem como a de seu pai; o assassinio dos filhos<sup>5</sup>; a fuga de Medéia para Atenas.

Apresentada no concurso das Grandes Dionísias de 431 a.C., conquanto a tetralogia de que fizesse parte não tivesse obtido senão o terceiro lugar, a tragédia de Eurípides desfrutou de grande fortuna entre os pôsteros do tragediógrafo, exercendo enorme influência sobre o drama trágico de todos os tempos. Sêneca se encontra entre aqueles que se inspiraram em Eurípides, muito embora tenha ele tido acesso a outras fontes que também o influenciaram<sup>6</sup>: a poesia alexandrina, o teatro latino da época helenística, a poesia épica e lírica que floresceram em Roma na época clássica, a tragédia do período imperial.

Sêneca, entretanto, não foi, como os trágicos arcaicos, um imitador servil dos modelos gregos. Tratou os mitos com liberdade, conservando as grandes linhas e modificando-os em alguns pormenores, e os considerou somente como bases para a construção da intriga. O tratamento dado à ação é diferente em Sêneca e nos trágicos áticos; as personagens são construídas pelo autor latino de forma especial uma vez que os caracteres são recompostos, o que por vezes os modifica bastante; os cânticos corais independem da ação; a

<sup>3</sup> As informações sobre as fontes constam de Moreau, 1994, pp. 23-61.

<sup>4</sup> O nome da filha do rei não é mencionado na *Medéia*, de Eurípides. O nome *Glouce* aparece nos argumentos da tragédia e em Apolodoro (I, 9, 28), Pausânias (II, 3, 6) e Higino (*Fab.* 25); o nome *Creúsa*, em Ovídio (*Her.* XII, 56) e Sêneca (*Med.* 817, 922). Cf. Moreau, 1994, p. 77, n. 98.

<sup>5</sup> No texto de Eumeulos, Medéia mata os filhos involuntariamente; no de Creófilos ela é acusada caluniosamente de ter assassinado as crianças (Cf. Moreau, 1994, p. 52); num fragmento supérstite da *Medéia* de Néofron, porém, detecta-se o combate interior da mãe prestes a matar os filhos.

<sup>6</sup> Para o conhecimento das fontes da *Medéia* de Sêneca recomenda-se não só o clássico *Le théâtre de Sénèque*, de Léon Herrmann (Herrmann, 1924), como também o exaustivo estudo de André Arcellaschi, *Médée dans le théâtre latin, d'Ennius à Sénèque* (Arcellaschi, 1990).

oratória é valorizada e as notações cênicas (marcas teatrais) são realçadas. A imitação, concebida em novos moldes, passa por um processo de modernização, conferindo originalidade às tragédias (Herrmann, 1924: 233-331).

O confronto entre as “Medéias” de Eurípides e de Sêneca nos mostra as diferenças acentuadas que existem entre as duas peças, uma vez que os dois teatrólogos assumem posições distintas em todos os aspectos da elaboração dos textos. O arcabouço mítico é basicamente o mesmo em sua essência; as diferenças mais sensíveis se encontram nos detalhes do mito<sup>7</sup>, na montagem da intriga, na progressão da ação, no papel desempenhado pelo coro e, principalmente, na caracterização das personagens. Além disso, o texto senequiano apresenta nas entrelinhas a visão estoica do filósofo, explícita ou subentendida, e é trabalhado estilisticamente nos moldes da retórica da época.

A peça de Eurípides é mais longa que a de Sêneca: tem 1419 versos enquanto a tragédia latina apresenta apenas 1027. O número de episódios é diferente nas duas tragédias: a *Medéia* grega se compõe de um prólogo, quatro episódios e um êxodo, intercalados por cinco coros e a de Sêneca, segundo a prescrição aristotélica, se constitui de um prólogo, três episódios e um êxodo, intercalados por quatro cânticos corais.

A ação é tratada de modo particular pelos dois tragediógrafos. No prólogo de Eurípides, ao iniciar-se a peça, o público se defronta com a nutriz de Medéia, que recita seu primeiro monólogo: toma então conhecimento de que o casamento de Jasão com a princesa de Corinto já se realizara e de que a ama está terrivelmente preocupada com a desolação que abate sua filha de leite,

<sup>7</sup> Em Eurípides, ao iniciar-se a peça, o novo casamento de Jasão já se realizou e Medéia se desola com a notícia; Creonte a expulsa de Corinto juntamente com os filhos; Egeu lhe oferece proteção em troca de favores; o envenenamento dos presentes destinados à nova esposa é apenas mencionado por Medéia; a ama se aflige com a filha de criação, mas não interfere em seus projetos de vingança; Medéia provoca a morte de Creonte e da princesa e, em seguida, mata os filhos para que não sejam punidos e mortos; o assassinio das crianças ocorre nos bastidores e o coro informa Jasão do ocorrido; Medéia não permite que Jasão toque nos cadáveres e os leva consigo para Atenas a fim de dar-lhes sepultura. Em Sêneca, ao iniciar-se a peça o casamento ainda não se realizou e não existe um encontro entre Medéia e Egeu; a cena de preparação dos venenos é intensa, de grande força dramática; a ama discute com Medéia, procurando dissuadi-la, em nome do bom senso e da razão; Medéia provoca a morte de Creúsa e Creonte bem como o incêndio que ameaça a cidade; mata os filhos para vingar-se de Jasão, ferindo-o naquilo que ele mais ama; mata-os diante do esposo (e do público), atira os cadáveres aos pés de Jasão e foge pelos ares num carro puxado por serpentes aladas.

fazendo-a clamar pelos deuses, recusar alimentos e desfazer-se em lágrimas o tempo todo; a entrada de um pedagogo, personagem ausente em Sêneca, contribui para o agravamento da situação, uma vez que ele traz a notícia do banimento de Medéia e das crianças; o diálogo que se trava entre os dois serviçais é entrecortado pelos gemidos da mulher repudiada, vindos do interior do palácio.

Em Sêneca, o prólogo é muito curto, tendo apenas 55 versos, e consta de um único monólogo, recitado por Medéia. Ao invés de encontrarmos uma mulher desesperada e chorosa como a de Eurípides, entramos em contato com uma Medéia cheia de ódio, enlouquecida e sequiosa de vingança, que invoca os deuses com ousadia e se dispõe à ação, prometendo um crime terrível que antecederá sua saída da cidade. Conforme a opinião de André Arcellaschi (Arcellaschi, 1990: 361), uma das funções desse prólogo é colocar Medéia num espaço que corresponde ao centro do universo. É desse centro que ela invoca as forças divinas: os deuses conjugais, Lucina, a protetora do leito nupcial, as divindades que dominam o mar (Atena e Netuno), os deuses do céu (o Sol e a Lua, representada por Hécate) e dos infernos (Plutão e Proserpina), o Caos, os manes ímpios e as Fúrias. Em 15 versos (1-15) Medéia esboça o desenho de um universo tal como é compreendido pela física estoica, no centro do qual ela se insere com seu poder dominador<sup>8</sup>.

Após invocar os deuses e pedir-lhes a morte de Creúsa e Creonte, e “um mal maior que a morte para Jasão”<sup>9</sup>, Medéia amaldiçoa o esposo infiel, dispõe-se a agir por conta própria, arrancando com as mãos o fogo do céu<sup>10</sup>, e incita sua mente a procurar nas próprias vísceras o caminho da vingança, a recuperar o antigo vigor, a despojar-se de medos femininos e vestir-se com a ferocidade do Cáucaso<sup>11</sup>. A enfurecer-se totalmente, enfim, para cometer os crimes inauditos que a esperam.

<sup>8</sup> Mais adiante ela vai afirmar que é capaz de vencer as águas e o fogo (*Merita contempsit mea/ qui scelere flamas uiderat uinci et mare - 120-121*) e que nela estão o mar, a terra, o ferro, o fogo, os deuses e os raios (... *hic mare et terras uides/ ferrumque et ignes et deos et fulmina - 166-167*)

<sup>9</sup> ... *mihi peius aliud, quod precer sponso, malum* (19).

<sup>10</sup> *Manibus excutiam faces/ caeloque lucem* (27-28).

<sup>11</sup> *Per uiscera ipsa quaere supplicio uiam,/ si uiuis, anime, si quid antiqui tibi/ remanet uigoris; pelle femineos metus/ et inhospitalem Caucasum mente indue* (40-43).

Para Helen Fyfe (Fyfe, 1983: 77-93), o prólogo de Sêneca é construído para esboçar a motivação psicológica das ações de Medéia ante o desmoronamento da estrutura moral de seu mundo. A invocação às divindades apontaria para a finalidade da peça: a indagação sobre a existência de uma ordem moral, tal como a que é representada pelos deuses. A ambigüidade das divindades que Medéia invoca revelaria uma perturbadora falta de ordem no mundo divino. Daí o fato de, após as invocações, ter ela preferido agir por conta própria, atribuindo-se poderes divinos, dada a sua origem, e rememorando os crimes passados que a levariam a novos crimes.

Para Florence Dupont (Dupont, 1988: 77 ss.), o prólogo é um canto de *dolor* e um anticanto de *hymen*, apresentando uma “estrutura de inversão”: a lamentação inicial se opõe, termo a termo, ao alegre epitalâmio em homenagem a Creúsa que o coro vai cantar em sua entrada em cena. O prólogo mostra a degradação progressiva de Medéia e sua transformação em criatura inquietante e temível. O espetáculo produz inicialmente piedade e depois terror ante o nascimento de um monstro. A invocação às Fúrias (13-25) demonstra a entrega ao *furor*. As tochas negras que tais divindades empunham e que substituem os fachos nupciais caracterizam a inversão. As palavras de Medéia a levam à ação e ela se transforma na operadora das antinúpcias, em prônuba e sacerdotisa simultaneamente, naquela que vai manipular as tochas do incêndio, proceder ao sacrifício cruento, conforme suas próprias palavras<sup>12</sup> e cometer o *nefas* terrível, o crime hediondo para o qual não há perdão.

As aberturas das duas tragédias são, portanto, totalmente diferentes, sendo distintos os traços de personalidade das duas protagonistas. Enquanto a de Eurípides chora, desamparada, a sua desgraça e almeja a morte, bem como a do esposo e filhos, a de Sêneca se deixa acometer pelo *furor*, autoconfiante e cônscia de seu poder.

Referindo-se à personagem euripidiana, Maria Helena da Rocha Pereira (Eurípides, 1968: [7]) a considera como “*um ser humano agitado por uma paixão indomável – tão humano, que o motivo dos poderes mágicos é quase completamente esquecido, e apenas aflora uma vez, nos venenos do peplos com que mata a sua rival*”.

---

<sup>12</sup> *Hoc restat unum, pronubam thalamo feram/ ut ipsa pinum postque sacrificas preces/ caedam dicatis uictimas altaribus* (37-39).

A Medéia de Sêneca, em contrapartida, é uma mulher sobre-humana, extremamente forte, que considera “excessivamente leves” os crimes que cometeu na juventude<sup>13</sup> perto dos que será capaz de cometer na condição de mãe<sup>14</sup>. Além disso, é uma feiticeira consumada, que manipula os segredos da magia e deles se vale a seu bel-prazer.

A caracterização de uma feiticeira (*maga*), com todos os seus atributos, parece apontar para uma intencionalidade especial. As palavras *magus* e *maga*, em latim, vêm, através do grego, “do universo religioso dos persas”<sup>15</sup>, onde o *magos* é um sacerdote, um especialista da religião” (Graf, 1994: 31). A análise etimológica mostra a evolução do significado da palavra *magos* que, com o passar do tempo, assume conotações especiais e até contraditórias<sup>16</sup>, uma vez que as atribuições dos magos vão das curas, obtidas por sacrifícios e encantamentos, aos malefícios de diversas espécies, às bruxarias e feitiçarias, cada qual com seus ritos próprios, ritos esses que prescrevem o emprego de palavras especiais e a utilização de filtros e acenam, portanto, para conhecimentos de propriedades, ditas “mágicas”, de plantas, animais, minerais e objetos (Apul. *Met.* 30, 13).

Em Roma, onde a palavra *magus* só aparece tarde, em meados do século I a.C., com Cícero (Cic. *Diu*. I, 46) e Catulo (Catul. 90), não tendo ainda, nessa época, todas as conotações que assumirá mais tarde, a magia e a feitiçaria eram conhecidas desde épocas imemoriais. A *Lei das Doze Tábuas* previa punições para aqueles que por meio de sortilégios ou maldições prejudicassem alguém. Para a referência a essas formas de “feitiçaria” empregavam-se os verbos *excantare* e *incantare* bem como os substantivos

<sup>13</sup> ... *leuia memor aui nimis:/ haec uirgo feci* (48-49).

<sup>14</sup> ... *maiora iam me scelera post partus decent* (50). A autoconfiança de Medéia se revela mais adiante em outros passos da tragédia quando ela afirma que fará frente aos próprios deuses e abalará o universo, se isso for necessário (... *inuadam deos/ et cuncta quatiam* - 424/425), e que sempre dominou sua própria sorte (*Fortuna semper omnis infra me stetit* - 520).

<sup>15</sup> A palavra *magos* é atestada em grego desde a época clássica, talvez até mesmo anteriormente (Cf. Graf, 1994. pp. 31 ss.).

<sup>16</sup> São as seguintes as principais conotações da palavra *magos*: membro de uma sociedade secreta, de origem persa, responsável por sacrifícios reais, ritos funerários, adivinhações e interpretação de sonhos; sacerdote devotado ao culto dos deuses; vagabundo da noite, como as bacantes e ménades; armador de intrigas, charlatão; sábio persa, detentor de uma ciência especial.

*carmen*, por vezes qualificado de *malum* (*malum carmen*), *cantio*<sup>17</sup> e *ueneficum*, palavra com a qual se designava genericamente a feitiçaria, passando a significar, depois, por redução semântica, a preparação de venenos.

Plínio o Velho, no livro XXX da *História Natural*, faz uma breve história da magia, considerando-a como uma combinação de medicina, religião e astrologia<sup>18</sup>. Para o escritor, as artes mágicas são de origem oriental e assumem duas funções principais: a medicina curativa e a adivinhação. Curiosamente ele não se refere à outra magia, a chamada *magia negra*, tão em voga em seu tempo, e denominada *ueneficum* em textos legais como a *Lei Cornélia*, por exemplo.

Na Roma de Sêneca – que é também a Roma de Augusto, de Cláudio e de Nero –, o papel dos *uenefici*, homens e, principalmente, mulheres, era sobejamente conhecido. Se Canídia e Acântis, feiticeiras referidas respectivamente por Horácio (Hor. *Epo.* 3, 8) e Propério (Prop. IV, 5, 1-18), podem ser consideradas talvez como criações ficcionais, Locusta, citada por Tácito (Tac. *Ann.* 12, 66), parece ter sido, realmente, uma envenenadora profissional que prestava “serviços” à casa dos imperadores.

Nada mais compreensível, portanto, que o dramaturgo latino explore a configuração de uma *ueneficus* em sua Medéia. Todos os procedimentos utilizados pelos *uenefici* em suas práticas mágicas são explorados para a caracterização, ou talvez a caricaturização da feiticeira: o aspecto exterior, as palavras endereçadas aos deuses infernais, as terríveis imprecações, a manipulação de venenos. É esse retrato, desenhado com traços fortes e cores violentas que faz o contraste entre a Medéia de Eurípides e a de Sêneca.

O aspecto, as ações e as palavras das duas figuras são completamente diferentes.

No primeiro episódio do texto de Eurípides, por exemplo, Medéia se dirige às mulheres de Corinto, justificando sua atitude e chamando a atenção

<sup>17</sup> Sêneca (Sen. *Q.N.* IV, 7, 2) e Plínio o Velho (Plin. *H.N.* XXVIII, 17 ss.) fazem referências a essas punições e Horácio usa as palavras *incantare* e *excantare* para designar atos de proceder a encantamentos (Hor. *Epo.* 5, 45; *Sat.* I, 8, 49). São palavras cognatas de *carmen* e *cantio*, empregadas freqüentemente com o sentido de *palavra encantatória*, cuja ação pode ser maléfica ou benéfica (Cf. Cic. *Rep.* IV, 12; Cat. *Agr.* 160).

<sup>18</sup> Para Plínio, a magia teria nascido da medicina, deturpando-a, e se teria desenvolvido graças ao poder da religião, sobretudo da religiosidade excessiva e das crenças no poder dos astros (Graf, 1994: 61 ss).

para a situação dos estrangeiros numa nova pátria e para a condição das mulheres, em geral, na sociedade. Há um tom político, portanto, em sua fala, e uma postura feminista. As duas espécies de marginalidade – a da mulher e a do estrangeiro – são postas em destaque, na veemência de suas palavras:

*Mulheres coríntias, saí do palácio.  
 Não me censureis: sei que muitos mortais  
 são venerados em vida, uns longe das vistas,  
 outros em público, e eles a plácido passo  
 ganharam infâmia e ainda covardia,  
 pois não há justiça em olhos mortais,  
 que, antes de ver e de ter ciência clara,  
 odeiam coração humano, sem serem lesados.  
 O hóspede sempre deve aquiescer à cidade<sup>19</sup>,  
 não louvo o domiciliado intratável  
 por ignorância áspero com os cidadãos.  
 Este inesperado fato que se deu comigo  
 destruiu-me a alma. Vou-me e da vida  
 deixo ir a graça e quero morrer, amigas.  
 Quem para mim era tudo, bem sabe ele,  
 o meu marido, virou o mais vil dos homens.  
 De todos os que têm vida e têm noção,  
 nós, mulheres, somos o ser mais infeliz:  
 primeiro é preciso, com excessivo dinheiro  
 comprar marido e aceitá-lo como senhor  
 seu, esse mal inda dói mais que o (outro) mal.  
 Este é o máximo certame: aceitar o reles  
 ou o útil, pois o divórcio não é bem visto  
 para as mulheres, nem podem repudiar o marido.  
 Ao chegar à sua nova morada e condições  
 sem vir instruída de casa, deve adivinhar  
 qual o melhor convívio com o seu consorte.  
 Quando nos saímos bem destas fadigas,  
 e o marido convive sob o jugo sem violência,  
 a vida é invejável; se não, a morte é melhor.  
 O homem, aborrecido com os de casa,  
 vai fora e afasta o coração do tédio*

<sup>19</sup> “Força é que o estrangeiro se adapte à nação”, na tradução de Maria Helena da Rocha Pereira (Eurípides, 1968: 21-22).

*divertindo-se com amigo ou companheiro,  
mas nosso fado é fitar uma só alma.  
Dizem que vivemos sem perigo a vida  
doméstica, mas eles guerreiam com a lança;  
não compreendem que eu preferiria lutar  
com escudo três vezes a parir uma vez.  
Mas não a mesma razão vem a ti e a mim:  
tens esta cidade e o palácio paterno  
e o gozo de viver e o convívio dos teus,  
eu, porém, órfã sem cidade sou ultrajada  
pelo marido, conquistada em terra bárbara,  
sem mãe, nem irmão, nem congêneres*

*para abrigar-me deste infortúnio” (Eur. Med. 213-258)<sup>20</sup>.*

É um monólogo muito diferente do da Medéia senequiana, que abre o primeiro episódio da tragédia latina, mostrando-se como uma mulher desesperada que acabou de ouvir os cantos do himeneu<sup>21</sup>. Em seu desespero ela reitera a intenção de vingar-se, matando a jovem noiva e seu pai e transformando o palácio real num amontoado de cinzas<sup>22</sup>. A ama intervém,

<sup>20</sup> Tradução de Jaa Torrano (Eurípides, 1991: 43-45).

<sup>21</sup> A lamentação desesperada de Medéia, ao ouvir o epítalâmio (*Occidimus, aures pepulit hymenaeus meas* - Sen. *Med.* 116) é uma ressonância das palavras que uma das Medéias ovidianas dirige a Jasão (*Vt subito nostras Hymen cantatus ad aures/ uenit...* - Ovid. *Her. XII*, 137-138).

<sup>22</sup> Embora em Eurípides haja referências ao fogo que devora a princesa de Corinto no momento em que ela passeia pela casa, ornamentada com os presentes de Medéia, fogo que destrói Creonte quando ele se precipita sobre a filha, tentando salvá-la, não se menciona o incêndio do palácio real. Em Sêneca o incêndio não só do palácio, mas de toda Corinto, é prometido desde o início da peça. No prólogo Medéia invocara o Sol, seu ancestral, pedindo-lhe que confiasse a ela as rédeas do carro fulgurante puxado por cavalos flamejantes, a fim de que ela pudesse incendiar Corinto, com seus dois mares (32-36). No primeiro episódio, após ter-se afirmado como senhora das chamas e do mar (*Merita contempsit mea/ qui scelere flamas uiderat uinci et mare?* - 120/121), Medéia promete transformar o palácio de Creonte numa fogueira enorme, de forma que a fumaça seja vista do cabo Malea (*Alto cinere cumulabo domum;/ uidebit atrum uerticem flammis agi/ Malea longas nauibus flectens moras* - 147-149). O fogo volta a ser mencionado por Medéia no terceiro episódio quando, após a realização das práticas mágicas para a preparação dos venenos, ela se refere à semente de fogos que recebera de Prometeu, de Vulcano, de Faetonte e do corpo da Quimera e que se escondiam nos adereços a serem oferecidos a Creúsa. E, ainda, no êxodo, quando o mensageiro, num brevíssimo relato, dá contas ao coro do que acabara de acontecer - a princesa e o rei haviam sido reduzidos a cinzas (*Nata atque genitor cinere permixto iacent* - 830) – ele acrescenta mais um dado: o

procura dissuadi-la de seus intentos criminosos e discute com a filha de criação<sup>23</sup>. A discussão se trava em esticomíbia, as frases se tornam cada vez mais curtas, as falas ocupam inicialmente um verso, depois um hemistíquo e, finalmente, meio hemistíquo, reduzindo-se por vezes a uma palavra apenas<sup>24</sup>. São falas que contêm não raro, num processo muito senequiano, as máximas filosóficas que Sêneca preconiza na epístola 108, dirigida a Lucílio (Arcellaschi, 1990: 107-108). “A fortuna teme os fortes e oprime os fracos”<sup>25</sup>, diz Medéia; “A coragem é louvável, se tiver ocasião de manifestar-se”<sup>26</sup>, responde a ama; “Não é possível, nunca, não haver ocasião para a coragem”<sup>27</sup>, retruca Medéia; “A falta de esperança nas coisas mostra o caminho aos aflitos”<sup>28</sup>, volta a responder a ama; “Que aquele que não tem nenhuma esperança não desespere de nada”<sup>29</sup>, diz Medéia. E é no momento em que ela afirma, de forma irrefutável, “A Fortuna pode arrebatar minhas riquezas, não minha coragem”<sup>30</sup>, que Creonte entra em cena e dialoga com ela.

Os encontros de Medéia com Creonte e com Jasão também são tratados de forma distinta pelos dois teatrólogos. Na tragédia euripidiana, ao dirigir-se a Medéia para notificá-la de que a expulsa de Corinto porque tem medo dos sortilégios de que ela é capaz, Creonte ouve a autodefesa da mulher, que é humilde ao falar com o rei, gême, suplica e faz com que ele considere

fogo devorara o palácio e ameaçava a cidade (*Auidus per omnem regiae partem furit/ ut iussus ignis: iam domus tota occidit;/ urbi timetur* - 835-837). Arcellaschi (1990, pp. 342ss.), para quem a *Medéia* senequiana foi escrita em 64 d. C., vê nessas freqüentes referências ao fogo alusões ao incêndio de Roma: Corinto seria uma imagem da Cidade Eterna.

<sup>23</sup> Florence Dupont (1988, pp. 86-88) analisa a discussão, por ela considerada como um *duo*, ou seja, um diálogo de que participam a personagem acometida pelo *furor* e uma personagem geralmente subalterna que procura reconduzir o *furiosus* à razão. O *duo* corresponde ao embate de dois mundos. A personagem que se opõe ao *furiosus* tenta impor as regras da civilização, da vida em sociedade – daí a utilização de máximas filosóficas –, mas não há comunicação possível. A situação permanece a mesma.

<sup>24</sup> *Moriere// Cupio// Profuge// Paenituit fugae* (*Med.* 170); *Medea...// Fiam// Mater es// Cui sim uides.* (*Med.* 171).

<sup>25</sup> *Fortuna fortes metuit, ignauos premit* (159).

<sup>26</sup> *Tunc est probanda, si locum uirtus habet* (160).

<sup>27</sup> *Nunquam potest non esse uirtuti locus* (161).

<sup>28</sup> *Spes nulla rebus monstrat adflictis uiam* (162).

<sup>29</sup> *Qui nil potest sperare, desperae nihil* (163).

<sup>30</sup> *Fortuna opes auferre, non animum potest* (176).

suas palavras “brandas” e meigas<sup>31</sup>. A Medéia senequiana, contrariamente, é insolente e irônica ao falar com o rei, activa e orgulhosa<sup>32</sup>, “feroz e ameaçadora”<sup>33</sup>, um “monstro cruel e horrendo”<sup>34</sup>, conforme as palavras de Creonte, uma mulher “maquinadora dos maiores crimes”, que une a maldade feminina capaz de tudo ousar a uma força de homem<sup>35</sup>. O diálogo, um verdadeiro *duelo*, conforme a concepção de Florence Dupont (Dupont, 1988: 72)<sup>36</sup>, é ponteado de sarcasmos e de acusações, de parte a parte, mas, como na tragédia de Eurípides, Creonte concede o que Medéia quer: um dia de prazo – o tempo suficiente para a execução da vingança.

Quanto às atitudes das protagonistas em seus encontros com Jasão, há em ambas uma natural agressividade que se depreende das palavras que dizem. A Medéia euripidiana, entretanto, sabe refrear-se, modular o tom do que diz e despertar a piedade do ex-esposo; a de Sêneca só se modera ao descobrir o lado fraco de Jasão, a vulnerabilidade que ela procurará atingir: o amor pelos filhos. “É assim que ele ama as crianças”<sup>37</sup>, diz ela de si para si, num aparte. “Ótimo! Ele se deixou apanhar. Seu ponto vulnerável se mostrou às claras!”<sup>38</sup>

Na elaboração dos terceiros episódios de cada uma das tragédias, os dois dramaturgos se distanciam ainda mais.

O encontro de Medéia com Egeu, presente da tragédia euripidiana, não ocorre no texto de Sêneca. Na tragédia latina, em contraposição, o terceiro episódio é muito importante para a complementação da caracterização da personagem principal como feiticeira, com todos os seus atributos. Inicia-se com um longo monólogo (69 versos) da ama que descreve, apavorada, as atividades de Medéia enfurecida, a preparar os venenos, chamando por serpentes e répteis, misturando ervas e plantas e recitando fórmulas mágicas; segue-se um monólogo de Medéia em que ela, como autêntica maga, invoca os

<sup>31</sup> *Légeis akoûsai malták’ ...* (Eur. *Med.* 316).

<sup>32</sup> *Regium imperium pati/ aliquando discat* (Sen. *Med.* 189-190)..

<sup>33</sup> *Fert gradus contra ferox/ minaxque nostros propius affatus petit* (186-187).

<sup>34</sup> ... *monstrumque saeum horribile* (191).

<sup>35</sup> *Tu, tu, malorum machinatrix facinorum/ cui feminae nequitia ad audenda omnia/ robur virile est* (266-268)

<sup>36</sup> Os duelos, para Florence Dupont, são discussões das quais participam pessoas do mesmo nível, situadas em campos opostos. Nos duelos a técnica da oratória é geralmente explorada.

<sup>37</sup> *Sic natos amat?* (549).

<sup>38</sup> *Bene est. Tenetur; uulneris patuit locus* (549-550).

deuses infernais, os prisioneiros do Tártaro e Hécate, a deusa da magia. Descreve-se a si própria e relata o que já fez. O monólogo é irregular quanto ao ritmo, revelando o tumulto que existe no espírito de Medéia. Misturam-se jâmbicos octonários, trímetros trocaicos e jâmbicos, dímetros jâmbicos e tetrapodias anapésticas. Há passagens nos dois monólogos – tanto no da ama como no de Medéia – que revelam nítida influência das *Metamorfose*s (VII 1-403) de Ovídio. No texto ovidiano, a fim de realizar práticas mágicas, Medéia sai de sua casa com uma túnica solta, descalça, com os cabelos sem presilha, e invoca Hécate<sup>39</sup>; a Medéia senequiana, ao preparar os venenos que causarão a morte de Creúsa e Creonte se refere ao fato de ter percorrido o bosque com os pés nus e os cabelos soltos em homenagem a Hécate<sup>40</sup>. As duas falam dos poderes que têm. São poderes semelhantes, próprios das feiticeiras, mas um pouco diferentes. A Medéia de Ovídio é capaz de fazer retroceder os rios, apaziguar e enfurecer as ondas, dissipar e reunir as nuvens, expulsar e chamar os ventos, dominar a garganta das serpentes, arrancar da terra rochedos, carvalhos e florestas, fazer as montanhas tremarem, o chão rugir, os mortos sairem dos túmulos<sup>41</sup>. A de Sêneca consegue extrair chuva das nuvens secas, movimentar os mares, recuar as ondas, fazer o sol e as estrelas brilharem ao mesmo tempo, mudar a ordem das estações, obter colheitas em pleno inverno...<sup>42</sup> Para rejuvenescer Éson, a Medéia de Ovídio colhe plantas dos vales de Tempe, do Ossa, do Pélion, do Ótris, do Olimpo<sup>43</sup>. Para envenenar Creúsa, a

<sup>39</sup> ... *egreditur tectis uestes induta recinctas,/ nuda pedem, nudos umeris infusa capillos* (Ov. Met. VII, 182-183).

<sup>40</sup> *Tibi more gentis uinculo soluens comam/ secreta nudo nemora lustrauit pede* (Sen. Med. 752-753).

<sup>41</sup> *Quorum ope, cum uolui, ripis mirantibus amnes/ in fontes rediere suos concussaque sisto,/ stantia concutio cantu freta, nubila pello/ nubilaque induco, uentos abigoque uocoque/ uipereas rumpo uerbis et carmine fauces,/ uiuaque saxa sua conuulsaque robora terra/ et siluas moueo, iubeoque tremescere montis/ et mugire solum manesque exire sepulcris* (Ov. Met. VII, 199-206).

<sup>42</sup> ... *et euocauit nubibus siccis aquas/ egique ad imum maria et Oceanus graues/ interius undas aestibus uictis dedit;/ pariterque mundus lege confusa aetheris/ et solem et astra uidit et uetitum mare...* (Sen. Med. 754 ss.).

<sup>43</sup> ... *sublimis rapitur subiectaque Thessala Tempe/ despicit et certis regionibus applicat angues;/ et quas Ossa tulit, quas altus Pelion herbas,/ quas Othrys Pindusque et Pindo maior Olympus* (Ov. Met. VII, 212-215).

Medéia de Sêneca se vale de ervas colhidas no Atos, no Pindo, no Pangeu, nas margens do Tigre, do Danúbio, do Hidaspes e do Bétis<sup>44</sup>.

Depois de preparar os venenos e de referir-se a si própria na longa fala que se estende por 102 versos (140 a 242), a Medéia senequiana chama a nutriz e diz laconicamente: “A magia foi feita: chama meus filhos; por meio deles mandarei os ricos presentes à noiva”<sup>45</sup>.

A cena de preparação dos venenos, que caracteriza o texto latino, não existe em Eurípides. Em contraposição, no quarto episódio da tragédia grega, ausente na de Sêneca, há um novo encontro entre Medéia e Jasão. Ela simula um reconhecimento das culpas e pede perdão ao esposo por sua atitude anterior, chama os filhos para despedirem-se do pai, emociona-se, pede a Jasão que autorize os meninos a ficar em Corinto, fala dos presentes que enviará à nova esposa e os entrega às crianças. O coro se inquieta com a sorte dos filhos de Medéia e lamenta o destino da noiva, do esposo e da mãe.

Os êxodos das duas tragédias apresentam pontos comuns e algumas diferenças essenciais no que diz respeito à configuração da protagonista. Em Eurípides, quando o pedagogo volta do palácio real com as crianças e diz que os presentes foram oferecidos à princesa, Medéia se lamenta porque sabe o que vai acontecer e se decide definitivamente a matar os filhos para que não sejam mortos por outras mãos – esse detalhe é importante, pois que na tragédia de Sêneca a esposa traída e desprezada sacrifica as crianças para punir o marido, tirando-lhe aquilo que ele mais ama. E as sacrifica diante do esposo e do público, atirando os cadáveres aos pés de um Jasão impotente e desesperado. As palavras que ela lhe dirige, descrevendo o carro do Sol no qual vai fugir, evocam mais uma vez a Medéia de Ovídio<sup>46</sup>. As que Jasão lhe endereça, numa imprecação final – “Vai pelos espaços elevados do éter sublime atestar que por

<sup>44</sup> *Haemonios illas contulit pestes Athos,/ has Pindus ingens, illa Pangaei iugis/ teneram cruenta falce deposuit comam;/ has aluit altum gurgitem Tigris premens, / Danubius illas, has per arentes plagas/ tepidis Hydaspes gemmifer currens aquis,/ nomemque terris qui dedit Baetis suis... (Sen. Med. 720-726).*

<sup>45</sup> *Peracta uis est omnis: hucnatos uoca/ pretiosa per quos dona nubenti feram ( 843-844).*

<sup>46</sup> Ao preparar-se para atender ao pedido do esposo, rejuvenescendo o sogro, depois de invocar Hécate, a Medéia ovidiana sobe num carro que se aproxima, descido do alto dos céus, acaricia o pescoço das serpentes submetidas ao jugo e “agitá com as mãos as leves rédeas...” (*aderat demissus ab aethere currus./ Quo simul ascendit frenataque colla draconum/ permulsit manibusque leuis agitauit habenas... - Ov. Met. VII, 219-221*).

onde foreis levada não existem deuses” (1026-1027)<sup>47</sup> – é um fecho digno de uma tragédia em que o poder humano foi posto em relevo todo o tempo.

A comparação entre as tragédias de Eurípides e de Sêneca revela, como vimos, muitas diferenças; se dispuséssemos apenas desses dois textos, poderíamos defender abertamente a originalidade do dramaturgo latino, no processo de intertextualidade. Houve outras tragédias sobre o assunto, entretanto. Muitos teatrólogos haviam trabalhado anteriormente com a história da feiticeira da Cólquida. Na Grécia, além de Eurípides, podemos mencionar alguns trágicos menores que exploraram o mito de Medéia: Neofron, Herilos, Melântios, Antífon e Diógenes, entre outros; em Roma, Ênio, Ácio<sup>48</sup> e Ovídio compuseram tragédias sobre o tema. Lucano e Curiácio Materno, contemporâneos de Sêneca também escreveram suas “Medéias”. Não é possível, no entanto, confrontar a tragédia senequiana com as outras fontes dramáticas. As obras dos trágicos menores não subsistiram, os fragmentos de Ênio e Ácio, sobretudo os de Ênio, são muito próximos do texto euripidiano, mas não têm correspondência com o de Sêneca. Talvez a *Medéia* de Ovídio tivesse influenciado a do poeta cordovês – se nesta encontramos vestígios das *Metamorfose*s e da *Heróide* XII, não é provável que o poema trágico ovidiano não tivesse tido a sua parte na tragédia senequiana. Mas os dois pobres versos que restaram nada nos dizem de positivo. Preferimos reafirmar, portanto, nossa convicção na capacidade de Sêneca em tratar com originalidade um velho mito, em dar uma criativa contribuição latina à dramaturgia universal, criando uma Medéia poderosa, que não lamenta sua condição de mulher e de estrangeira, que desafia as forças dos céus e dos infernos, que não hesita, não pede ajuda a ninguém e extrai seu poder de seu próprio eu: de sua personalidade, do seu conhecimento e do domínio que tem sobre as práticas mágicas exaltadas por uns e abominadas por outros.

Mas sua força não impede que perca seu lugar no mundo que inicialmente a acolheu. A permanência no caminho do crime redefine sua alteridade insuportável, condenando-a definitivamente ao exílio e à exclusão.

---

<sup>47</sup> *Per alta uade spatia sublimis aetheris/ testare nullos esse, qua ueheris, deos.*

<sup>48</sup> Ênio escreveu *Medea exsul* e, provavelmente, uma segunda tragédia, *Medea*; Ácio, *Medea Atheniensis*.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARCELLASCHI, A. *Médée dans le théâtre latin, d'Ennius à Sénèque* (Roma: École Française de Rome. Palais Farnèse, 1990).
- BOYLE, A. (edit.). *Seneca tragicus. Ramus essays on senecan drama*. Victoria (Australia), Aureal Publications, 1983.
- DUPONT, F. *Le théâtre latin*. Paris: Colin, 1988.
- EURÍPIDES. *Medéia*. Trad., pref. e notas de M. H. R. PEREIRA. Coimbra: Atlântida, 1968.
- EURÍPIDES. *Medéia*. Ed. bilíngüe. Trad de J. TORRANO. São Paulo: HUCITEC, 1991.
- FYFE, H. "An analysis of Seneca's *Medea*". In: A. J. BOYLE (edit.). *Seneca tragicus. Ramus essays on senecan drama*. Victoria (Australia), Aureal Publications, 1983.
- GRAF, F. *La magie dans l'antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*. Paris: Les Belles Lettres, 1994.
- HERRMANN, L. *Le théâtre de Sénèque*. Paris: Les Belles Lettres, 1924.
- MOREAU, A. *Le mythe de Jason et de Medée. Le va-nu-pied et la sorcière*. Paris: Les Belles Lettres, 1994.
- SÉNÈQUE. *Tragédies*. Texte ét. et trad. par L. HERRMANN. Paris, Les Belles Lettres, 1973.

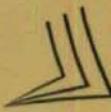
\* \* \*

**Abstract:**

*Among the tragic characters created by Seneca, Medea has a special place due the complexity on its structure. Medea is not only the barbarian woman in a foreign country and the betrayed wife who takes vengeance on her husband: she is a very strong human being, full of energy, that holds magic secrets and has access to the world of the gods, which does not prevent her from feeding a fierce hatred that, born from love, makes her go toward a way of no return: the way of crime and exclusion.*

**Key-words:** *Seneca; Medea; Magic secrets.*





**Editora e Gráfica Universitária  
UFPEL**

expressivo grau de diversidade e pluralidade de temáticas abordadas. O objetivo desses *Anais* é divulgar o conteúdo de conferências e palestras ministradas durante o congresso a fim de ilustrar uma parcela dos inúmeros trabalhos apresentados.

Resultado das diversas abordagens ao longo do congresso, as fronteiras, internas e externas, apareceram como lugar de interação, de trocas, materiais e imateriais, sempre presentes no processo cultural de construção de identidade, no jogo sinuoso entre o mesmo e o outro. Fronteira apareceu como o lugar da alteridade ao qual a identidade constantemente se remete para se consolidar, aí se definindo as etnicidades. O congresso propôs um debate interdisciplinar das fronteiras e identidades no Mundo Antigo, orientado por seis eixos temáticos: 1) fronteiras entre o Mundo Antigo e o Moderno; 2) cultura material e contatos culturais; 3) fronteiras das línguas; 4) representação das fronteiras na literatura clássica; 5) fronteiras geopolíticas; fronteiras entre a identidade e a alteridade.

**Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira**  
Editor



[www.editoradaulbra.com.br](http://www.editoradaulbra.com.br)

Apoio:



A realização em Pelotas, de 15 a 19 de setembro de 2003, do V Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos e da XIII Reunião Anual da mesma associação, tendo como tema geral *Fronteiras e Etnicidade*, evento que reuniu um número muito considerável de participantes do Brasil e do exterior, demonstrou a pujança atual do setor de estudos clássicos em nosso país. "Estudos clássicos", sem dúvida, que devem entender-se *lato sensu*, posto que, desde suas origens, a SBEC e sua revista *Clássica* albergam, ao lado das pesquisas nas áreas de Letras Clássicas e de História Antiga Greco-Romana, outras que se referem, segundo variados ângulos, a diferentes civilizações da Antiguidade. O volume que ora se publica reúne algumas das contribuições apresentadas ao V Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos. Notar-se-á a grande diversidade de assuntos tratados e de especialidades envolvidas, confirmando o que se afirmou sobre um setor atualmente pujante, variado e altamente profissional.

**Ciro Flamarion Cardoso**

Centro de Estudos Interdisciplinares da Antiguidade  
Universidade Federal Fluminense

ISSN 1808-4303

A barcode is positioned above a vertical line of numbers: 9 771 808 430009.