



HÉLADE

REVISTA ELETRÔNICA DE HISTÓRIA ANTIGA

VOLUME 1, NÚMERO 2
(2000)



VOLUME 1, NÚMERO 2 (2000)

NOTA

Esta edição reproduz os artigos publicados na primeira série da **Revista Hélade**. Originalmente, a maioria dos artigos estava disponível no corpo do antigo site, em formato HTML. Como essa prática editorial caiu em desuso, iniciamos um movimento de reedição tanto para o resgate da memória do periódico quanto para sua adequação ao formato atualmente praticado. Observa-se, contudo, que os trabalhos foram reproduzidos sem qualquer intervenção em termos de conteúdo, permanecendo, desta forma, regidos pela norma ortográfica então vigente e pelas perspectivas dos autores à época da redação. Também mantivemos as informações pessoais inalteradas, a despeito de eventuais mudanças de titulação ou filiação institucional que possam ter ocorrido ao longo desses anos. O mesmo se aplica às informações relativas aos conselhos, indicados em cada edição tal como foram compostos à época.

Atenciosamente,
Os Editores



Núcleo de Estudos de Representações e de Imagens da Antiguidade
<http://www.historia.uff.br/nereida/>

CONSELHO DIRETOR

Alexandre Carneiro Cerqueira Lima
Adriene Baron Tacla
Maria Regina Candido

CONSELHO EDITORIAL

Ana Teresa Marques Gonçalves
Ciro Flammarion Cardoso
Haiganuch Sarian
José Antonio Dabdab Trabulsi
Maria Manuela Ramos Souza Silva
Neyde Theml
Norma Musco Mendes
Roland Étienne

CONSELHO CONSULTIVO

André Leonardo Chevitarese
Gabriele Cornelli
Maria da Graça Schalcher
Pedro Paulo Funari
Sílvia Damasceno

SUMÁRIO

EDITORIAL (5)

Maria Regina Cândido

ARTIGOS

O FUNERAL NA TRIBO DE HOCHDORF (6)

Adriene Baron Tacla

PADRÕES DE CIRCULAÇÃO EM CRETA DA IDADE DO BRONZE: ALGUNS ELEMENTOS DE DEFINIÇÃO (15)

Alvaro Hashizume Allegrette

OS CAMPONESES E A *PHÝSIS* (24)

Ana Livia Bomfim Vieira

A CONCEPÇÃO DE NATUREZA EM LUCRÉCIO (33)

Gilvan Ventura da Silva

ABORDAJES ARQUEOLÓGICOS DE LA VIVIENDA DOMÉSTICA EN POMPEYA: ALGUNAS CONSIDERACIONES (39)

Pedro Paulo A. Funari

Andrés Zarankin

RESENHA

JOSÉ ANTONIO DABDAB TRABULSI (49)

*La colère et le sacré. Recherches franco-brési-
liennes. Organizado por Pierre Lévêque, Sílvia de
Carvalho e Liana Trindade. Besançon, Presses Uni-
versitaires Franc-Comtoises, 2000.*



EDITORIAL

Maria Regina Cândido

HELADE define-se como uma revista eletrônica, independente e sem fins lucrativos que visa divulgar a produção de saber em História Antiga no Brasil e no exterior.

Percebe-se, junto aos pesquisadores de antiguidade a dualidade: memória e história. Compreendemos a memória como a capacidade de conservar certas informações, que nos permitem interpretar e construir o passado de uma determinada sociedade. O processo de preservação da memória de sociedades antigas faz intervir não só a ordenação de indícios como também a releitura de vestígios que nos levam a contínuas (re)formulações de teses e hipóteses. O resultado evidencia-se através de progressivos esclarecimentos, explicações que tanto ampliam o nosso conhecimento quanto o nosso questionamento.

Atualmente, há um profundo interesse pela memória social ou coletiva como um dos meios fundamentais de abordar os problemas do tempo, da história e do homem. Diante do acelerado processo de globalização, que estrangula as diferenças étnicas e estigmatiza o “outro”/o diferente, tornou-se necessário dar uma especial atenção para o passado, para as distinções culturais.

Vivenciamos um processo de quedas de fronteiras, do estabelecimento da *unicidade* de comportamento promovido pela acentuada quantidade de informação, tornando o homem

inerte, apático, um anônimo sem perspectivas. Ele não reage diante da guerra, da corrupção, da morte paralisado pelos *flashes* de informação. A sociedade perde muito com tal apatia pelo fato de deixar de ser crítica.

A revista **HELADE** com o seu interesse pelo passado, divulgando pesquisas em História Antiga, atua de maneira significativa na possibilidade de rescrever a história do homem ativo, participante, aquele que usa a palavra para debater, para questionar e decidir. Volta-se para a construção da história como arte, como uma manifestação crítica, reflexiva e ativa, buscando a imortalidade do homem, da sociedade e da preservação da **História** e da **Memória**.



O FUNERAL NA TRIBO DE HOCHDORF*

Adriene Baron Tacla

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ
e Pesquisadora do LHIA – UFRJ.

Resumo:

Esse artigo visa analisar a inter-relação entre as práticas funerárias e a dinâmica social e política na tribo celta de Hochdorf, no final Primeira Idade do Ferro (550-450 a.C.), centrando-se na construção do status, do prestígio e das relações pessoais evidenciados a partir da tumba de Hochdorf. Desejamos, aqui, fazer ver que, mais do que um ritual de separação e margem, consiste o funeral em uma via de ratificação das relações sociais, de construção da identidade de um grupo e a demarcação de sua ancestralidade, permitindo, assim, a interação entre os vivos e os mortos.

Palavras-Chave: Celtas, Funeral, Cultura de Hallstatt.

Abstract:

This article intends to analyse the interplay of mortuary practices and social and political dynamics within the Hochdorf chieftdom, during the end of Hallstatt period (550-450 a.C.), focusing on the construction of status, prestige and personal displayed on the Hochdorf tomb. We intend to demonstrate that rather than a ritual of margin and segregation, burials consists of an instrument to reaffirm social relations, to construct the social identity of a group and to mark its ancestry, establishing an interplay of the dead and those who remain alive.

Keywords: Celt,; Mortuary Practice, Hallstatt Culture.

O ACHADO

Em 1975, foi descoberta por um lavrador, na região do Baden-Württemberg (sudoeste

da Alemanha), uma tumba de tipo *tumulus*¹. A princípio, pensaram os historiadores do escritório regional do patrimônio histórico tratar-se de um enterramento do período romano, porém, com o decorrer das escavações, verificaram os arqueólogos que, de fato, este *tumulus* datava do final da primeira Idade do Ferro, ou seja, de fins do período hallstattiano (fins do século VI a.C. e início do século V a.C.); o que significava que encontravam-se diante de um enterramento celta.



Mapa das fortalezas e *tumuli* celtas da Idade do Ferro.

(Fonte: Witt, 1996)

Este *tumulus*, escavado por Jörg Biel, compreende uma câmara central de 22 m², que consiste no enterramento principal, isto é, aquele do chefe com seu rico mobiliário, e duas câmaras

¹ Designamos por *tumulus* as tumbas em montículo, isto é, as tumbas cujas câmaras são recobertas por montes de terra, parecendo-se com colinas.



secundárias – com enterramentos posteriores – todas cobertas por um montículo que possuía 60 m de diâmetro e 6 m de altura, tendo 7000 m³ de terra e 280 toneladas de pedra. Preservara-se ele, até aquele momento, de saques e roubos, tendo permanecido desconhecido tanto para os pesquisadores, que vinham escavando tumbas no Baden-Württemberg desde a segunda metade do século XIX, quanto para a população local, que considerava o *tumulus* como mais uma das colinas próximas à Floresta Negra. Não havia ali nenhum marco ou sinal que indicasse a existência de um enterramento nesse local, que por muito tempo permanecera coberto pela floresta, e cuja forma fora sendo modificada e reduzida pela erosão ao longo dos séculos; o que corroborou para que permanecesse ele despercebido, sendo confundido com uma colina.



Foto aérea do *tumulus* de Hochdorf
(Fonte: www.keltenmuseum.de)

A câmara central, feita de encaixes de toras de carvalho e pedras, continha o esqueleto de um homem de aproximadamente 40 anos, deitado sobre um leito de bronze coberto com tecidos e flores, ornado com uma gargantilha (*torc*), um bracelete e duas fíbulas serpentiformes de ouro, um cinto de couro com fivela de ouro, um punhal de bronze recoberto com ouro, sapatos de couro com cobertura em ouro, um chapéu em forma cônica feito de casca de bétula.

O mobiliário da tumba continha, ainda, um pente, uma navalha de ferro, um cutelo de ferro, uma bolsa pequena com três anzóis, uma aljava com pontas de flechas, um carro de quatro

rodas de 4,5 metros de comprimento com enfeites em ferro, dois arreios e um serviço para banquete com nove pratos, oito chifres para bebida adornados com ferro, uma grande taça em forma chifre em ferro com detalhes em ouro, três tigelas de bronze e um grande caldeirão grego em bronze com capacidade para 500 litros.

FUNERAL, PODER E SOCIEDADE

Historiadores, arqueólogos e antropólogos colocam-se diante da morte – seus vestígios, significados e implicações – de diversas formas nas diferentes sociedades e períodos da história. Quer em sociedades antigas, quer nas modernas ou contemporâneas, deparam-se eles com tipos e locais de sepultamento que variam não somente de uma sociedade para outra, mas, também, em uma mesma sociedade conforme o momento histórico e o contexto social então vivenciado.

As pesquisas etnográficas e os inúmeros achados arqueológicos têm alertado os arqueólogos e historiadores de que “... *uma cultura ou sociedade não é caracterizada por um único tipo de enterramento, mas, ao contrário, uma sociedade empreenderá (...) diferentes formas de enterramentos, que (...) estarão, frequentemente, correlacionadas ao status do morto*” (Ucko, 1969: 270). A morte, suas concepções e apropriações não são meramente determinadas pela cultura² de cada sociedade – sendo norteadas apenas por valores morais e/ou religiosos – e sim construídas pelas formas de sociabilidade, pelas relações e transformações sociais encontradas em cada comunidade; podendo os enterramentos variar segundo as práticas religiosas, mas, também, segundo as leis suntuárias, os diferentes grupos sociais e de parentesco e as diversas regiões habitadas.

² Não estamos, aqui, a considerar a cultura como uma esfera autônoma e que não tenha qualquer conexão com as relações sociais e políticas, as instituições ou os interesses econômicos. Ao contrário, objetivamos analisar os rituais e práticas funerários a partir de sua relação com interesses políticos e as dinâmica social na tribo de Hochdorf. Adam Kuper (1999) enfatiza que a cultura não é meramente um sistema simbólico, porquanto crenças religiosas, saber, rituais, ideologias, valores morais e estética constituem apenas alguns aspectos do que abarca o conceito de cultura; donde, a seu ver, para que se possa entender uma cultura, é preciso que se analise cada um desses aspectos individualmente, isto é, como vários processos distintos que estão relacionados a diversos outros processos e fenômenos sociais.



Ao contrário do que se poderia supor, os diferentes tipos de sepultamento e funerais não se resumem exclusivamente a diferentes formas de compreender e posicionar-se diante da morte; não contêm somente uma mensagem individual de seus construtores para sua época ou para as gerações futuras. Constituem eles, em verdade, rituais³ que estabelecem um elo entre vida e morte, construindo a idéia de ancestralidade, a memória⁴ de uma família ou de uma linhagem. Permitem criar o *lugar social*⁵ do morto, inserindo-o no mundo dos vivos por meio da delimitação de um espaço específico (a sepultura), conferindo-lhe um *status* na sociedade (cf. Allara, 1995).⁶

No caso que nos propomos neste artigo analisar – a tumba do chefe de Hochdorf, na região do Baden-Württemberg – os achados arqueológicos descortinaram novos horizontes de pesquisa sobre as sociedades celtas antigas. Mais do que revelar um dos enterramentos ricos melhor preservados da Primeira Idade do Ferro na Europa central, apresentaram aos pesquisadores uma sociedade celta de grande complexidade, que desafiava todos os modelos até então estabelecidos.

A princípio, quando ainda estavam em andamento as escavações da tumba, parecia que os achados apenas corroborariam para o que já se conhecia acerca das sociedades hallstattianas tardias na Europa central, evidenciando tão somente a acentuada hierarquização social, o início da institucionalização da chefia e a elaboração de todo um arcabouço de legitimação ideológica destas transformações sociais (cf. Frankesntein, 1997; Frankesntein and Rowlands, 1978; Wells, 1980, 1985; Brun, 1992;

Champion and Champion, 1986; Cunliffe, 1988). Contudo, com a conclusão dos trabalhos de escavação, o aprofundamento da análise dos artefatos encontrados⁷ e a descoberta dos vestígios de uma aldeia próxima à tumba⁸, verificamos a necessidade de se reverem os modelos explicativos, confrontando-os com as novas evidências, as quais revelaram significativas singularidades na organização e dinâmica sociais desta tribo.

Uma única tumba escavada – uma tumba de tipo *principesco*⁹ – afigurou-se como um dos mais importantes achados para o estudo das sociedades celtas do período hallstattiano final, de sorte a nos permitir estudar inúmeros aspectos da vida cotidiana e do âmbito sócio-político da tribo¹⁰ a que estava relacionada, tal como apontaram Bartel (1982), Morris (1992, 1995), Tainter (1978) e Ucko (1969). A documentação arqueológica encontrada na tumba do chefe de Hochdorf consiste em um suporte fundamental para o estudo das relações sociais e políticas nessa tribo celta, assim como de seus contatos com as sociedades mediterrâneas¹¹. Esta

⁷ Referimo-nos, aqui, às análises osteológicas, de grãos de pólen, de fibras e amostras de tecidos, de tecnologia de metalurgia e etc.

⁸ Esta aldeia, que passaremos a designar, ao longo deste trabalho, como aldeia de Hochdorf, foi descoberta em 1989 a 400 m da tumba do chefe e as escavações encontram-se em fase final; donde temos apenas um relatório parcial do que nela foi encontrado até o momento de publicação do mesmo (ver Biel, 1997).

⁹ A terminologia “tumba principesca” (*fürstengräber*) foi cunhada por Eduard Paulus em 1877 e, apesar do anacronismo que possa sugerir, ainda é utilizada pelos arqueólogos e historiadores ao se referir a um tipo característico de enterramento, isto é, um enterramento-monumento – com tumba de tipo tumulus com uma câmara central ricamente mobiliada, que se supõe ser de um chefe.

¹⁰ Ao longo de nosso trabalho, priorizando a clareza para o leitor, nomearemos a referida tribo a partir da tumba do chefe a ser analisada. A maior parte dos especialistas, principalmente os arqueólogos, preferem distinguir a nomenclatura dos assentamentos e das tumbas, não fazendo uma menção direta às tribos propriamente ditas. Consideramos, entretanto, perfeitamente viável e adequada ao nosso estudo, a nomeação dessa tribo pela tumba, posto que não analisaremos a tumba isoladamente (buscamos relacioná-la com a sociedade e o período a que se refere) e essa forma de nomenclatura destaca, inclusive, que nossa pesquisa é centrada na época em que viveu o chefe de Hochdorf (segunda metade do século VI a.C. ao início do século V a.C.).

¹¹ No presente trabalho, propomo-nos a interpretar os ritos funerários diferentemente de Van Gennep (1978), isto é, não nos centrando somente em sua acepção religiosa. Ao invés, consideraremos o funeral como uma complexa interação de aspectos culturais, rituais e sociais (Tainter, 1978: 109), a partir dos quais pode-se analisar os mais diversos fenômenos sociais, em uma determinada época – tais como, por exemplo, transformações, disputas, conflitos, complexidade social e hierarquização.

³ Segundo Gellner (1997), o ritual consiste em uma via de construção de identidade e de ratificação de status de um indivíduo ou grupo social, que, a nosso ver, no caso estudado, evidencia formas de dominação e de construção do poder.

⁴ Segundo Certeau (1994: 335, n.7), “*memória, no sentido antigo do termo, (...) designa uma presença à pluralidade dos tempos e não se limita, por conseguinte, ao passado*”.

⁵ Utilizamos, aqui, o conceito de “lugar social” como elaborado por Certeau (1987, 1994), entendendo-o como uma configuração de posições na sociedade.

⁶ “*A sepultura contribui para dar ao morto um estatuto que fixa, no seio da cidade, os limites do grupo dos vivos, ao mesmo tempo em que reconhece o espaço dos mortos*” (Allara, 1995: 75).



tumba veicula, por conseguinte, informações sobre a identidade social, a bem dizer, o status social do morto, assim como da sociedade em que ele viveu, sendo-nos possível não só estudar os costumes desta tribo, mas inserir o morto na dinâmica social da tribo, analisando práticas e aspectos da economia política da mesma.

Os bens nela depositados possuem um significado pessoal para o morto (objetos de uso pessoal, objetos que ele gostasse ou que fossem símbolos¹² de sua posição na sociedade), mas que podem também indicar sanções morais ou religiosas. Portanto, a opulência dos enterramentos não pode ser interpretada como uma evidência cabal de *status* ou riqueza do morto, nem tampouco como “... *base inquestionável para a reconstrução das estruturas sociais*” (Witt, 1996).

Torna-se imprescindível, portanto, atentar para as singularidades de cada caso estudado, da sociedade a que está relacionado o enterramento, analisando-o segundo seu contexto arqueológico e social e não de acordo com estáticos padrões de classificação arqueológica e antropológica (que, muitas vezes, demonstraram ser falhos); rompendo, destarte, com as generalizações ou simplificações quando do estudo de artefatos mortuários. Mesmo quando há sanções morais, proibições legais ou, inclusive, uma prática de negação da desigualdade nos funerais (ver, por exemplo, o caso do baixo Ródano em Dietler, 1995) não é impossível depreender a hierarquização e a dinâmica sociais, bastando, para tanto, uma análise comparativa dos enterramentos e suas associações, cotejando os dados da documentação mortuária com aqueles de contextos arqueológicos correlatos e, quando possível, de documentos textuais e/ou epigráficos.

As abordagens dos rituais funerários (e aquelas acerca da tumba de Hochdorf não são exceção) seguem, via de regra, ou uma perspectiva de análise da religião e do ritual propriamente dito ou dos fenômenos sociais. A primeira interpreta

o enterramento como um ritual religioso, onde o grupo, a família ou a linhagem procuraria prover as necessidades do morto no *Outro Mundo*¹³, de modo que, no caso de Hochdorf, o serviço de banquete presente na tumba constituiria uma evidência da existência, na primeira Idade do Ferro, da crença céltica do “banquete do Outro Mundo”, freqüentemente encontrada nos mitos irlandeses, ou, ainda, como traços de um banquete funerário, como aponta Miranda Green (1997: 68-69). A segunda interpreta, porém, os mesmos artefatos como indicativo das relações sociais e da economia política da tribo. Centrando-se no conceito de prestígio como base da economia política das tribos hallstattianas, propõe ela que o enterramento e o mobiliário nele contido representariam um meio de destruição da riqueza (cf. Bradley, 1982; Cunliffe, 1997), uma vez que por meio da deposição de oferendas funerárias, a família e/ou linhagem do morto estariam retirando de circulação, das trocas sociais determinados bens de prestígio, como uma forma de construir e manter o *status* e o prestígio sociais.

Esta última via de abordagem encontra maior ressonância nas pesquisas sobre as sociedades hallstattianas tardias, visto que comporta tanto o estudo dos contatos com o mundo mediterrâneo, quanto das relações estabelecidas no interior da própria tribo; ao passo que a primeira, a despeito de ser, em uma certa medida, “muito popular” (Whitehouse, 1996: 25), é pouco adotada para o caso da zona ocidental de Hallstatt¹⁴, especialmente porque concebe a ação ritual como distante do social, isto é, segundo uma concepção de “costumes culturais” isolados dos aspectos sociais. Pressupõe ela a existência de uma partilha entre cultura, política e estrutura social (ignorando qualquer possibilidade de inter-relação entre tais fatores), compreendendo

¹² Utilizaremos, ao longo deste trabalho, a definição de símbolos elaborada por Richards (1992: 131, 133), conceituando-os como uma forma de comunicação e instrumentos de entendimento e construção do mundo.

¹³ Devemos destacar que, segundo Wait (1995: 490), nos mitos célticos, não fica claro se o *Outro Mundo* é apenas onde vivem os deuses ou se também inclui lugares onde habitem os mortos. Miranda Green (1997: 68) considera, porém, que este *Outro Mundo* seja o mundo dos deuses e dos mortos, e que seria similar ao mundo dos vivos, mas sem que houvesse doenças, envelhecimento ou ruína.

¹⁴ A zona ocidental de Hallstatt abarca as regiões que hoje conhecemos como Suíça, Áustria, sudoeste da Alemanha e leste da França.



o funeral como um ritual orientado por uma lógica própria e distinta, onde os objetos (os bens enterrados com o morto) adquiririam um *sentido ritual* em oposição ao seu sentido prático, utilitário do cotidiano.

Parte ela, com efeito, do princípio de que os significados e usos dos objetos/símbolos empregados nos funerais seriam determinados pelo próprio ritual, conforme a lógica intrínseca do ritual; o que constrói uma concepção determinista e naturalizante do ritual. Enfim, não permite nem analisar a pluralidade de construção de significados e os usos sociais e políticos dos símbolos empregados no funeral, nem pensar as relações sociais, o *status* e a hierarquização sociais nele evidenciados. Optar por esta sorte de abordagem é, a nosso ver, enveredar por uma análise simplista acerca das práticas funerárias, ignorando, inclusive, que um objeto não possui apenas *um* significado ou uso em um mesmo ritual.

Tais usos e significados não são determinados pelo ritual. Pelo contrário, são construídos no ritual por quem o pratica, isto é, a família ou linhagem do morto, a comunidade, os hóspedes estrangeiros e os aliados. Isso quer dizer que, no nosso entender, mesmo uma análise do ritual funerário a partir de uma perspectiva religiosa não pode deixar de considerar as questões sociais – caso contrário, acabar-se-ia por incorrer em uma análise simplista e reducionista.

Os artefatos dispostos em um enterramento atendem não apenas a ritos funerários correntes, mas, também, ao significado desses objetos na vida cotidiana e nas práticas rituais dessa sociedade. Constituem os enterramentos vestígios intencionais, depósitos conscientes de objetos como oferendas aos mortos e não podem ser analisados dissociados do âmbito sócio-político, haja vista que o próprio processo de deposição desses bens consiste em um fenômeno social diretamente ligado à economia política das tribos (Bradley, 1982: 109). Logo, para compreendermos esse processo de deposição de objetos, tal como os usos e significados dos bens, tanto no enterramento quanto na dinâmica social da tribo, é preciso considerar a *vida social* desses

objetos¹⁵, sua trajetória – desde a produção, a circulação como mercadoria (troca/distribuição) até seu consumo, seus usos nos rituais e/ou na vida cotidiana, sua perda, deposição ou descarte (Appadurai, 1986).

Podemos, então, concluir que aqueles bens encontrados na tumba do chefe de Hochdorf foram *selecionados* a fim de identificar o morto ante a sociedade, marcando seu *status*, posição e prestígio sociais. De modo geral, as jóias e os objetos pessoais marcam para a comunidade a identidade do morto, enquanto os chapéus, punhais, carros de quatro rodas e “serviços de banquete” constituem símbolos de status. Cada um desses objetos possui uma carga simbólica distinta na dinâmica social do prestígio, sendo acumulados e na tumba depositados como uma estratégia para construir prestígio e ratificar a desigualdade social. A posse desses bens inalienáveis afirmava tanto o *status* e o prestígio pessoal do morto, quanto a identidade e a posição sociais de sua linhagem e do grupo ao qual ele pertencia (Weiner, 1992: 133).

A construção da tumba como um monumento, com oferendas sob a forma de bens de prestígio de grande densidade simbólica¹⁶ reafirmava, ao mesmo tempo que construía, as relações de dominação, desigualdade e poder na tribo de Hochdorf. Mais do que marcar a identidade do morto e falar de seu poder¹⁷ e riqueza para todos que aos funerais comparecessem, declarava-se a força dos que ali permaneciam – dos que dele descendiam, daqueles que pertenciam à sua linhagem e daqueles que eram seus aliados.

¹⁵ Aqui fazemos menção ao conceito de “vida social dos objetos” elaborado por Arjun Appadurai (1986) a fim de explicar a circulação, os usos e o consumo de objetos em diferentes contextos sociais. Ao longo de sua vida social, um objeto é usado em diferentes situações, nas quais adquire significados e valores distintos. O conceito de *vida social* cria a possibilidade de analisar-se cada uma dessas situações e de compará-las para encontrar inter-relações, que nos permitam aprofundar os estudos e nosso conhecimento acerca dessas sociedades.

¹⁶ Weiner (1994: 394) define “densidade simbólica” como o valor simbólico atribuído aos objetos nas relações sociais.

¹⁷ O poder, segundo Gellner (1995: 105), é a possibilidade de ação presa a posições sociais especiais e que pode estar relacionado ao controle da produção e da sociedade (meios de coerção) e à distribuição da riqueza.



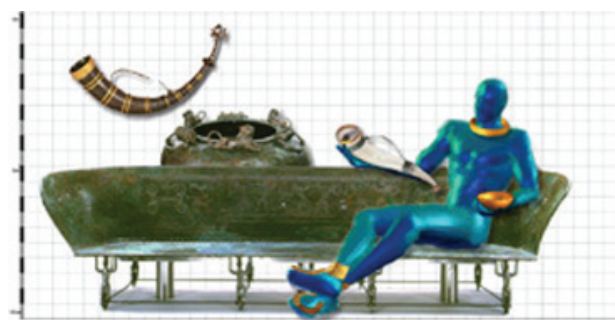
Reafirmava-se e reproduzia-se, assim, a desigualdade para que fosse reconhecida a posição e o prestígio não do morto, mas dos vivos, de tal forma que o funeral constituísse um instrumento de dominação ou, como considera Cohen (1974 apud Dietler, 1995, p.69) um “*teatro político- simbólico*”, uma via de construção intencional de parte da atividade ritual pública, consistindo em uma declaração simbólica do *status* de grupos ou indivíduos na sociedade; donde o funeral e os objetos na tumba depositados eram usados em Hochdorf em um caráter eminentemente político – um uso que é retórico e social (Appadurai, 1986: 38), que ostenta e consolida uma determinada posição social para quem o pratica.

Se nos voltarmos para o serviço de banquete¹⁸ encontrado na tumba de Hochdorf, veremos que os nove pratos e taças sugerem a presença de outras pessoas ao lado do chefe durante os banquetes e em seu próprio enterramento. Toda a comunidade, bem como os estrangeiros, tomavam parte nos banquetes (que eram rituais públicos), compartilhando da comida e da bebida através do que Dietler (1994) designa como “*política da comensalidade*”, que sob a forma de hospitalidade e a distribuição de bebida e comida reforçaria as relações sociais e políticas, possibilitando ao chefe o estabelecimento de alianças, angariando-lhe novos seguidores dentro e fora da tribo¹⁹. Os banquetes afiguravam-se, nesse sentido, como eventos diacríticos essenciais para a construção do prestígio e do poder desse chefe ante a tribo.

¹⁸ A existência de um “serviço de banquete” para nove pessoas só é verificável nessa tumba, apesar da deposição de vasos e louças para banquete ser freqüente em tumbas muito ricas. A particularidade desse “serviço de banquete” ganha ênfase quando constatamos que ele foi utilizado por um período prolongado, quer dizer, que não foi feito expressamente para o enterramento; da mesma forma, que havia uma hierarquização nesse ritual, onde o chefe possui uma posição distinta daquela dos demais, evidenciada a partir da presença de um leito com traços de uso anterior ao enterramento e, também, do próprio “serviço de banquete” – a taça do chefe é maior do que as outras (possuindo capacidade para 5,5 litros de bebida) e feita de material diferente (ela é de ferro, enquanto as demais são de chifre de boi).

¹⁹ Em verdade, quanto maior o banquete, maior era o prestígio daquele que o oferecia; donde temos que nele eram demonstrados, ostentados e disputados o *status* e o prestígio sociais a partir da distribuição de comida e bebida para todos que tomassem parte do ritual.

Desta forma, a seleção de apenas oito taças e pratos para serem colocados na tumba, juntamente com aqueles do chefe, permite-nos inferir que eles representariam o grupo que lastreava o poder do chefe; donde temos que a sua presença na tumba do chefe reafirmava ante a sociedade o *status* e o poder do chefe/morto, assim como o prestígio e o status do grupo próximo a ele. A deposição de bens de grande densidade simbólica lhes conferia prestígio, poder e autoridade, lhes possibilitando obter ascendência sobre os demais integrantes desta sociedade e, ao mesmo tempo, impressionar e intimidar os membros de outras unidades políticas (Renfrew e Bahn, 1994: 358).



Montagens feitas com o mobiliário da tumba de Hochdorf. (Fonte: Witt, 1996)



Logo, esses seguidores, familiares ou aliados marcariam sua ligação com o chefe morto por meio da deposição, na tumba, de objetos que simbolizassem esses laços: vasos para banquete e presentes diplomáticos, isto é, de amizade-hospitalidade. Seriam eles, então, depositados em virtude do valor neles imbuído, de sua densidade simbólica e, sobretudo, das relações que representassem. Temos, por conseguinte, que a deposição de objetos de maior densidade simbólica na tumba do chefe de Hochdorf constitui, em verdade, uma via de expressão e legitimação da diferença hierárquica, evidenciando, destarte, a organização social, as estruturas de poder e dominação, bem como as estratégias de um grupo para manter a liderança da tribo quando da morte de um chefe.

CONCLUSÃO

Tais inferências traçadas a partir da tumba de Hochdorf podem, portanto, ser compreendidas como uma reafirmação das teses tradicionais acerca das sociedades celtas do final do período de Hallstatt (550-450 a.C.) tal como propõe Biel (1997), porquanto indicariam um processo de aumento de complexidade dessas sociedades, de hierarquização social, de institucionalização da chefia. Os achados dessa tumba, a seu ver, da mesma forma as demais “tumbas principescas” do período hallstattiano tardio, evidenciariam um processo de fortalecimento dos assentamentos fortificados (*Fürstensitzen*), os quais controlariam fazendas e aldeias dispersas pelo território, submetendo, inclusive, outras tribos mais fracas. Segundo as teses tradicionais²⁰, cunhadas, sobretudo, com base no caso de Heuneburg, o enterramento de Hochdorf estaria relacionado à fortaleza de Hohenasperg, sendo prova do poder e do prestígio desse assentamento e daqueles que o habitavam.

Temos, porém, que as evidências de Hochdorf apontam para a necessidade de enveredarmos pela micro-análise a fim de explicarmos a dinâmica social em cada um dos assentamentos da Primeira Idade do Ferro na Europa central,

rompendo com os modelos generalizantes. A partir das evidências da aldeia de Hochdorf, vemos que não se tratava de uma aldeia que fosse controlada ou estivesse submetida a uma fortaleza, onde residissem o chefe e os integrantes da aristocracia. Em verdade, não há nela qualquer indício de uma relação com tal fortaleza, nem tampouco haveria uma tal relação entre a tumba e esse assentamento. Ao contrário, essa aldeia seria o próprio “centro” da tribo e estaria associada diretamente à tumba e ao cemitério (que ainda não foi escavado) que se encontram próximos a ela.

A descoberta desse assentamento demonstra, com efeito, que não haveria um *Fürstensitz* no caso da tribo de Hochdorf e que nesta tribo haveria uma outra forma de organização social. Mesmo que a escavação do cemitério próximo à aldeia revele o tipo de enterramentos tradicionalmente considerado como “enterramentos aristocráticos” (*Adelsgräber*)²¹ – denotando uma distinção estatutária com relação à tumba do chefe – o caso de Hochdorf não se adequaria aos modelos explicativos tradicionais. Encontrava-se essa aldeia organizada em pequenas fazendas, cada uma com uma casa, silos, celeiro e cabanas de artesanato²², as quais podem ser interpretadas como oficinas de artesãos; o que sugere não haver nessa aldeia uma divisão social do trabalho, quer dizer, que a atividade agrícola, pastoril e artesanal fossem complementares. Onde, não haveria um grupo privilegiado de artesãos que se distinguiriam dos agricultores e se encontrariam mais próximos do chefe e

²¹ A inumação só era praticada pelos chefes e integrantes da aristocracia, enquanto a cremação era adota pela maior parte da população. Havia, inclusive, bens de prestígio característicos de cada posição social, de sorte que se criou uma hierarquização de enterramentos: os de chefes (*Häuptlingsgräber*) e aqueles de aristocratas (*Adelsgräber*). Esses enterramentos compreendem tumbas de tipo *tumuli*, mas, igualmente, tumbas rasas (que constituem a grande maioria). Em diversos períodos, desde a Antiguidade, muitas dessas tumbas foram saqueadas. Segundo Arnold (1995: 51), os saques empreendidos na antiguidade ocorreram, provavelmente, em momentos de crise, a fim de obter bens de prestígio que seriam “reutilizados” na competição social, em especial, para manter o *status* de elites secundárias.

²² Foram encontradas nessa aldeia cabanas de bronzeiro, ferreiro, ourives, oleiro e várias com vestígios de tecelagem e apenas uma casa maior do que as demais; o que nos permite inferir ser essa a casa do chefe.

²⁰ Vide os trabalhos de Frankenstein, Frankenstein e Rowlands, Wells e Brun que constam de nossa bibliografia.



dos integrantes da aristocracia. Mas, ao invés, se havia uma elite, podemos supor que seria ela composta de agricultores-artesãos que se distinguiriam dos demais em *status* e prestígio não em virtude de sua atividade econômica e sim dos laço pessoais com o chefe, que eram reafirmados e ostentados em rituais públicos, tais como os banquetes e o funeral do chefe.

DOCUMENTAÇÃO ARQUEOLÓGICA

Acervo on-line do Keltenmuseum – Württembergisches Landesmuseum, Stuttgart, Alemanha. www.bawue.de/~wmwerner/hochdorf/hochmus.html

BIEL, J. *Der Keltenfürst von Hochdorf*. Stuttgart: Konrad Theiss, 1985.

_____. Influences méditerranéennes sur le site princier du Hohenasperg, près de Stuttgart. In: MOHEN, J-P., DUVAL, A. et ELUÈRE, C.(eds.) *Les Princes Celtes et la Méditerranée*. Paris: La Documentation Française, Rencontres de l'École du Louvre, 1988, pp.155-164.

_____. La Cultura de Hallstatt Reciente en el Suroeste de Alemania. In: ALMAGRO-GORBEA, M. (ed.) *Los Celtas: Hispania y Europa*. Madrid: Editorial ACTAS, 1993, pp.77-89.

_____. Le Hohenasperg et l'habitat de Hochdorf. In: BRUN, P. et CHAUME, B. (dir.) *Vix et les Éphémères Principautés Celtiques - Actes du Colloques de Châtillon-sur-Seine*. Paris: Editions Errance, 1997, pp.17-22.

BIBLIOGRAFIA

ALLARA, A. Corpus et Cadaver, la "gestion" d'un nouveau corps. In: HINARD, F. (ed.) *La mort au quotidien dans le monde romain*. Paris: De Boccard, 1995, pp.69-79.

APPADURAI, A. Introduction: commodities and the politics of value. In: APPADURAI, A. (ed.) *The Social Life of Things*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp.03-63.

ARNOLD, B. The Material Culture of social structure: rank and status in early Iron Age Europe. In: ARNOLD, B. and GIBSON, D.B. (ed.) *Celtic Chieftdom, Celtic State*. Cambridge: Cambridge University Press, New Directions in Archaeology, 1995, pp.43-52.

BARTEL, B. A historical review of ethnological and archaeological analyses of mortuary practice. *Journal of Anthropological Archaeology* 1, 1982: 32-58.

BRADLEY, R. The destruction of wealth in later prehistory. *Man*, 17, 1982: 108-122.

BRUN, Patrice. *Princes et Princesses de la Celtique – le premier Âge du Fer*. Paris: Éditions Errance, 1987.

_____. Les "Résidences princières" comme centres territoriaux: éléments de vérification. In: MOHEN, J-P., DUVAL, A. et ELUÈRE, C. (eds.) *Les Princes Celtes et la Méditerranée*. Paris: La Documentation Française, Rencontres de l'École du Louvre, 1988, 129-143.

_____. L'influence Grecque sur la Société Celtique non Méditerranéenne. In: *Marseille grecque et la Gaule*. Aix-en-Provence: A.D.A.M. Éditions et Université de Provence, Collection Études Massaliètes, 3, 1992, 389-399.

_____. Contacts entre colons et indigènes au milieu du 1er millénaire av. J-C. en Europe. *Journal of European Archaeology*, 3 (2), 1995:113-123.

CERTEAU, M. A operação histórica. In: LE GOFF, J. e NORA, P. (dir.) *Fazer História – Novos Problemas*. Lisboa: Bertrand Editora, 1987, vol.1, pp.17-58.

_____. *A Invenção do Cotidiano*. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.

CHAMPION, T. and CHAMPION, S. Peer Polity Interaction in the European Iron Age. In: RENFREW, C. and CHERRY, J.F. (eds.) *Peer Polity Interaction and Social-Political Change*. Cambridge: Cambridge University Press, New Directions in Archaeology, 1986, pp.59-68.

CHAMPION, S. Regional Studies: a question of scale. In: KRISTIANSEN, K. and JENSEN, J. (eds.) *Europe in the First Millennium B.C*. Oxford: J.R. Collis, 1994, pp.145-150.

CHAMPION, T. Power, politics and status. In: GREEN, M. *The Celtic World*. London: Routledge, 1995, pp.85-94.

COLLIS, J. Reconstructing Iron Age. In: KRISTIANSEN, K. and JENSEN, J. (eds.) *Europe in the First Millennium B.C*. Oxford: J.R. Collis, 1994, pp.31-39.

CUNLIFFE, B. *Greeks, Romans and Barbarians*. London: Batsford, 1988.

_____. *The Ancient Celts*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

DIETLER, M. Driven by Drink: the role of drinking in the political economy and the case of early Iron Age France. *Journal of Anthropological Archaeology* 9, 1990: 352-406.

_____. Commerce du Vin et Contacts Culturels en Gaule au Premier Age du Fer. In: *Marseille grecque et la Gaule*, Collection Études Massaliètes, 3, Aix-en-Provence, A.D.A.M. Éditions et Université de Provence, 1992, pp.401- 410.

_____. Feasts and Commensal Politics in the Political Economy. In: WIESSNER, P. and SCHIEFENHÖVEL, W. (eds.) *Food and the Status Quest*. Oxford: Berg Publishers, 1994, pp.87-125.



- _____. Early "Celtic" socio-political relations: ideological representation and social competition in dynamic comparative perspective. In: ARNOLD, B. & GIBSON, D.B. (eds.) *Celtic Chieftdom, Celtic State*. Cambridge: Cambridge University Press, New Directions in Archaeology, 1995, pp.64-71.
- FISCHER, F. The Early Celts of West Central Europe: the semantics of social structure. In: ARNOLD, B. and GIBSON, D.B. (eds.) *Celtic Chieftdom, Celtic State*. Cambridge: Cambridge University Press, New Directions in Archaeology, 1995, pp.34-40.
- FRANKENSTEIN, S. and ROWLANDS, M.J. The internal structure and regional context of Early Iron Age society in South-West Germany. *Bulletin of the Institute of Archaeology*, London, 15 (1978): 73-112.
- FRANKENSTEIN, S. *Arqueología del Colonialismo - El impacto fenicio y griego en el sur de la península Ibérica y el suroeste de Alemania*. Barcelona: Crítica, 1997.
- GELLNER, E. *Culture, Identity and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- _____. *Antropologia e Política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- GOSDEN, C. Gifts and kin in early Iron Age Europe. *Man* (NS) 20, 1985: 475-493.
- GREEN, M. *Celtic Goddesses - warriors, virgins and mothers*. London: British Museum Press, 1995.
- _____. *Exploring the World of the Druids*. London: Thames and Hudson, 1997.
- KUPER, A. *Culture - The anthropologists' account*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- MORRIS, I. Gift and commodity in archaic Greece. *Man*, 1986: 1-17.
- _____. *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- _____. Burial and Ancient Society After Ten Years. In: MARCHEGAY, S., LE DINAHET, M-T. et SALLES, J-F. (eds.) *Nécropoles et Pouvoir – Idéologies, Pratiques et Interprétations*. Paris: Diffusion de Boccard, 1998, pp.21-36.
- ORME, B. *Anthropology for Archaeologists: an Introduction*. London: Duckworth, 1992, pp.218-254.
- PASQUIER, A. Introduction au thème du symposium. In: MOHEN, J-P., DUVAL, A. et ELUÈRE, C. (eds.) *Les Princes Celtes et la Méditerranée*. Paris: La Documentation Française, Rencontres de l'École du Louvre, 1988, pp.323-332.
- RENFREW, C. & BAHN, P. *Archaeology - Theories, Methods and Practice*. London: Thames and Hudson, 1994.
- RICHARDS, J. D. Anglo-Saxon Symbolism. In: CARVER, M. O. H. (org.) *The Age of Sutton Hoo*. Woodbridge (Suffolk) – Rochester (New York): The Boydell Press, 1992, pp.131-147.
- TAINTER, J. R. Mortuary practices and the study of prehistoric social systems. *Advances in Archaeological method and theory*, 1, 1978: 105-41.
- UCKO, P. J. Ethnography and archaeological interpretation of funerary remains. *World Archaeology*, 1 (2), 1969: 262-280.
- VAN GENNEP, A. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- VILLARD, F. Des vases grecs chez les celtes. In: MOHEN, J-P., DUVAL, A. et ELUÈRE, C. (eds.) *Les Princes Celtes et la Méditerranée*. Paris: La Documentation Française, Rencontres de l'École du Louvre, 1988, pp.333-341.
- WAIT, G.A. Burial and the Otherworld. In: GREEN, M. *The Celtic World*. London: Routledge, 1995, pp.489-511.
- WEINER, A.B. Cultural Difference and the Density of Objects. *American Ethnologist*, 21(1), 1994: 391-403.
- WELLS, P.S. *Culture Contact and Culture Change: Early Iron Age Central Europe and the Mediterranean World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- _____. Mediterranean Trade and Culture Change in Early Iron Age Central Europe. In: CHAMPION, T.C. and MEGAW, J.V.S.(eds.) *Settlement and Society: Aspects of West European Prehistory in the First Millenium B.C*. Cambridge: Leicester University Press, 1985, pp.69-89.
- WHITEHOUSE, R. D. Ritual Objects – Archaeological joke or neglected evidence? In: WILKINS, J.B. (ed.) *Approaches to the Study of Ritual*. Accordia Research Institute, University of London, 1996, pp.9-30.
- WITT, C. *Barbarians on the Greek Periphery? Origins of Celtic Art*. University of Virginia, 1996, PhD Dissertation (in HTML). www.iath.virginia.edu/~umw8f/Barbarians/first.html



PADRÕES DE CIRCULAÇÃO EM CRETA DA IDADE DO BRONZE: ALGUNS ELEMENTOS DE DEFINIÇÃO

Alvaro Hashizume Allegrette

Pós-doutorando do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo

Resumo:

O artigo discute a contribuição da análise dos padrões de circulação na arquitetura minóica, propondo que o estudo do acesso e da orientação nos edifícios fornece indícios para a interpretação da organização interna dos palácios minóicos, entidades caracterizadas pela multifuncionalidade e grande complexidade arquitetônica. Neste trabalho efetuamos um estudo sobre o palácio de Mália, abordando a construção do período neopalacial (ca. 1700-1450 a.C.).

Palavras-Chave: Arquitetura, Civilização minóica, Mália, Protohistória Egéia.

Abstract:

This article discuss the contribution of the analysis of circulatory patterns in minoan architecture, by proposing that the study of access and orientation in the buildings gives us clues to the interpretation of minoan palaces regarding their spatial organisation, entities characterised by multifunctionality and by a great architectural complexity. In this work we deal with the palace at Mallia, focusing the neopalatial period (c. 1700-1450 BC).

Keywords: Architecture, Minoan civilisation, Mallia, Aegean Protohistory.

O CASO DO SÍTIO PALACIAL DE MÁLIA

Mália é um sítio localizado no norte da ilha de Creta, na porção sul do Egeu. Esta é uma região que viu a aparição de uma das culturas mais marcantes da Idade do Bronze no Mediterrâneo, a civilização minóica.

Seu nome veio do lendário Rei Minos, senhor do palácio de Cnossos, casado com Pasífae, cujo filho ilegítimo era o Minotauro, monstro derrotado e morto pelo herói ateniense Teseu com o auxílio da filha de Minos, Ariadne. O responsável por esse batismo foi o arqueólogo inglês Sir Arthur J. Evans, descobridor do palácio de Cnossos, o maior dos palácios minóicos e o primeiro a ser encontrado. Em seguida à sua descoberta em 1900, os italianos e os franceses encontraram dois outros palácios, o de Festos, na parte sul da ilha e o de Mália na parte norte, num período de menos de quinze anos.

Esses palácios eram vistos como centros de poder religioso, político e econômico regional na ilha, sendo Cnossos encarado como a sede do poder, aparentemente de caráter teocrático. Esta interpretação foi reforçada com a descoberta de outro palácio menor na ilha, em Kato Zacro, no extremo Leste.

Uma tal visão tem sido contestada nas últimas décadas, com relação à definição destes edifícios como palácios, pois até o momento não se tem informações sobre a identidade dos governantes, com exceção das referências mitológicas¹. O que se sabe é que os palácios constituíam um núcleo de concentração de atividades na região em que se encontravam e que o seu papel não está ainda claramente estabelecido.

¹ Referências que associam os três palácios maiores aos reis Minos, Radamanto e Sarpédon.



De maneira geral, os palácios começaram a ser construídos durante o Minóico Médio (ca. 1900-1700 a.C.), momento em que há uma reestruturação da sociedade minóica, marcada no estrato arqueológico por incêndios e destruição de edifícios. É neste momento que o núcleo populacional de Mália sofre as maiores transformações.

Nesse local, as áreas antes ocupadas são abandonadas e os edifícios são construídos em locais diferentes. Observa-se um movimento de deslocamento das construções do litoral para o interior, em direção a um pequeno platô, com a concentração de construções nesta área. Alguns edifícios são reaproveitados, especialmente aqueles que estavam no interior desta área, como a casa Épsilon e a Cripta Hipostila. Outros conjuntos como a quadra Mu são completamente abandonados, fato significativo na história de Mália, pois esta quadra era um dos centros de produção de bens e de administração da economia local.

Nota-se neste período uma nova forma de construir, que consiste na aglutinação de residências em blocos ou quadras. As construções institucionais são erigidas isoladamente, como o palácio, as *villae*² e os santuários. Temos evidências da implantação de um sistema de ruas e praças que dirige a circulação dos indivíduos na cidade. Como há uma padronização destas ruas, temos um sinal de uma autoridade central que gerencia os negócios públicos.

Em último lugar, verificamos que o palácio se torna o edifício principal da região, pois nele estão centralizadas as atividades políticas, religiosas, econômicas e administrativas.

Temos como princípio que a organização espacial do palácio representa esta concentração de atividades, onde sua multifuncionalidade estaria expressa em sua própria concepção arquitetônica, voltada para uma integração e uma separação destas funções no edifício.

Até o momento pouco pode ser mencionado quanto às potencialidades da análise espacial

no estudo de contextos proto-históricos, especialmente mediterrânicos e mais particularmente da área do Egeu. Os trabalhos mais relevantes nesta área consistem em estudos variados, destacando-se aquele que privilegia a abordagem teórica do objeto, ainda que sem obter uma confirmação prática dos resultados, como a exaustiva e extensa análise da arquitetura minóica proposta por Donald Preziosi (PREZIOSI, 1983). Considerando as obras que lidam com aspectos e problemas exclusivamente ligados à arquitetura minóica, serão encontradas escassas indicações, pois com exceção dos estudos fundamentais de Shaw (SHAW, 1972) e de Graham (GRAHAM, 1987)³, os trabalhos são muito restritos. As mais recentes e valiosas contribuições, ainda são a de Palyvou (PALYVOU, 1987, 195-203), a respeito de padrões de circulação nos palácios, publicada em 1987 e a de Driessen (DRIESSEN, 1988-89, 3-23)⁴, sobre os indícios de transição arquitetônica no Minóico Recente Ia (ca. 1700-1450 a.C.), publicada em 1988-89⁵. Os estudos sobre a urbanização minóica feitos por Damiani-Indelicato⁶ pecam pela fixação de resoluções ao redor de uma hipótese improvável, no caso a de um paralelismo entre a ágora clássica e os conselhos de anciãos com as áreas teatrais⁷ e construções associadas, como o edifício Kappa beta de Mália e o complexo de salas CV-CVII de Festos.

Acreditamos que houve o estabelecimento de uma relação definida entre espaço construído

³ No caso da obra de Graham, esta poderia ser considerada atualmente ilustrativa da arquitetura minóica, mais do que analítica.

⁴ DRIESSEN, Jan, 'The proliferation of minoan palatial architectural style: (I) Crete.' *Acta Archaeologica Lovaniensia* 28/29:3-23, 1988-89.

⁵ Deveríamos citar ainda o estudo sistemático do sítio de Myrtos-Fournou Korifi feito por Peter Warren, *Myrtos: an Early Bronze Age settlement in Crete*. London, 1972. Trata-se de um estudo pioneiro sobre a organização urbana de um núcleo minóico pré-palacial.

⁶ Entre outros estudos podemos citar DAMIANI-INDELICATO, Silvia, *Piazza publica e palazzo nella Creta minoica*. Roma, 1982; 'Minoan town planning, a new approach.' *BICS* 33(1986):138-139.

⁷ A designação das áreas assinaladas em Cnossos e Festos como 'teatral' é fruto remanescente de uma interpretação de Evans de um espaço pavimentado dotado de escadarias em uma de suas faces ao lado do palácio de Cnossos, que ele julgou assemelhar-se às arquibancadas de um anfiteatro.

² *Villa* é um termo impreciso usualmente utilizado na arqueologia minóica para designar as grandes residências que serviam de elementos intermediários na administração local da economia palacial.



e atribuição funcional no edifício palacial, ou seja, que os espaços foram construídos tendo em vista as atividades que ali seriam desenvolvidas e, além disso, que havia uma intenção de se controlar a circulação de indivíduos dentro da estrutura, separando-se aqueles que eram membros da vida palacial e os que eram visitantes.

No caso do palácio de Mália observamos que de acordo com as funções havia uma escolha dos materiais e das técnicas de construção das salas, segundo um desenho específico, mas não sabíamos qual era o conceito-chave para entender a configuração geral do edifício. Até agora foram identificadas ao menos cinco funções no interior do palácio: habitação; estocagem; produção (oficinas); atividades cerimoniais (culto e aparato) e atividades administrativas. Estas funções estavam distribuídas em blocos arquitetônicos, havendo por exemplo três blocos de depósitos, outro de oficinas, outros de atividades cerimoniais e dois de habitação.

Alguns espaços como os depósitos, têm características especiais. Estes consistem em salas alongadas dispostas lado a lado e servidas por um único corredor numa das extremidades menores. Essas salas dispõem de banquetas baixas, valetas e vasos coletores; estão sempre juntas a uma área de circulação. Em Cnossos temos cerca de quinze depósitos em bateria na ala Oeste, local comum para este tipo de sala, junto às áreas cerimoniais.

Mas o que nos saltou aos olhos foi a noção de que o palácio fora construído em quadras, como as residências. Cada quadra consistia em uma série de salas interligadas com apenas um ou dois acessos externos. Então na circulação estava uma pista da organização do edifício, não apenas na sua distribuição funcional.

Como em todos os palácios minóicos, existe um pátio central ao redor do qual existem quatro grandes alas, com entradas em todas as faces externas. As entradas principais ficam ao norte e ao sul, mas não possibilitavam uma visão direta do interior do pátio central. Passa-se por uma série de corredores e pátios menores até se chegar ali, no ponto principal de circulação

do palácio. O pátio central é o local a partir do qual se irradiam as rotas de acesso para todas as alas diretamente, com exceção da área residencial.

Um dos principais elementos de uma entidade arquitetônica é a relação entre o espaço interior e exterior. Isso porque necessariamente qualquer construção define uma situação na qual as coisas e as pessoas estão situadas dentro ou fora. Esta diferenciação normalmente se aplica a medida que o que está do lado de fora está excluído e o que está dentro está incluído⁸. Este conceito é básico para a compreensão do problema que eu pretendo analisar aqui, a relação entre os espaços privados e os espaços públicos no palácio de Mália. Ela se refere à questão da acessibilidade dos espaços, considerando como espaços privados aqueles aos quais o acesso é bloqueado por barreiras físicas deliberadas. Neste sentido, lidar com o estudo de padrões de circulação possibilitaria a compreensão dos conceitos de organização do espaço nesta civilização.

Ao falarmos em padrões nos referimos essencialmente à presença de regularidades relativas à circulação que poderiam delinear um modelo aplicável a qualquer parte do edifício palacial maliota do período neopalacial. Nossa proposta é exatamente a de fornecer subsídios para a elaboração de tal modelo, tomando como base essencialmente a configuração do edifício, sem considerar neste momento o problema de caracterização e identificação funcional⁹.

O palácio de Mália foi inicialmente erigido durante o período protopalacial (ca. 1900-1700

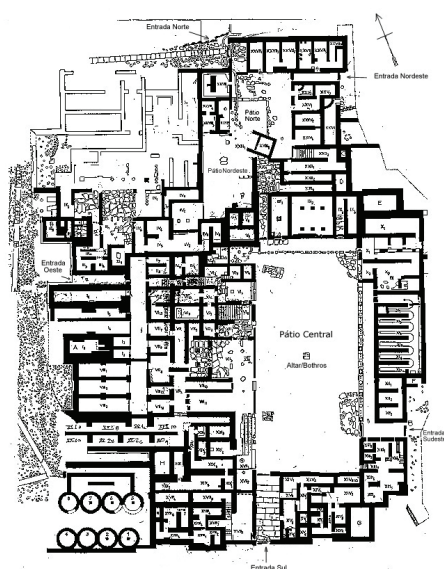
⁸ Creio que aqui poderia muito bem usar uma definição de Foster: "A building is made up of walls which define a series of enclosed spaces, the boundaries between which may be broken by doorways allowing access from one area to another". FOSTER, Sally M., "Analysis of spatial patterns in buildings (access analysis) as an insight into social structure: examples from the Scottish Iron Age." *Antiquity* 63(238):41, 1989.

⁹ Tomando como referência o trabalho de Fairclough "(...) spatial organisation in society is a function of differentiation, that basic dichotomies can be identified between concepts of aggregation and containment and some ideological and transactional space (in some circumstances reversed), and that there is a correlation between the nature and organisation of society and the degree of order imposed on building form and use of space (social relations become more formal as they become less frequent)". Citado de FAIRCLOUGH, Graham, "Meaningful constructions - spatial and functional analysis of medieval buildings." *Antiquity* 66(251), p. 349, 1992.



a.C.), compreendendo parte da fachada Oeste e um setor obliterado no ângulo noroeste. O edifício construído no período neopalacial (1700-1450 a.C.), após as destruições do fim do período anterior, ocupava uma área muito maior e abrangia então um complexo de 173 espaços ao nível do solo, cujos vestígios são ainda visíveis.

Neste estudo consideramos a existência de uma série de elementos arquitetônicos vinculados à circulação, ainda que possa não ser esta a finalidade primeira de alguns deles. Isto compreende os pátios, os corredores e as entradas externas, todos consistindo em pontos de conexão e distribuição de circulação no edifício.



Planta do palácio de Mália, com indicação das quadras e acessos externos (École Française d'Athènes).

Observaremos inicialmente que o palácio dispõe de entradas em quatro de suas faces externas, em um total de oito, das quais três não permitem acesso ao interior do edifício, mas a setores localizados em posição anexa ao mesmo: a entrada para a quadra XVIII, para a quadra XXVI e para o bloco de silos. Todas sem conexão com o interior do palácio. Das outras cinco temos duas que podem ser consideradas as entradas principais, seja pelo cuidado na confecção da estrutura, seja pelas suas dimensões. Estas são as entradas norte e sul.

A entrada norte se distingue por estar situada no extremo da via pavimentada que percorre a esplanada ocidental, por possuir dois vestíbulos

lajeados em seqüência dotados de portas e, possivelmente por ter uma casa de guarda na peça XXVII 1. A sua localização junto ao pátio norte sugere-nos ainda que se tratasse da principal entrada para as quadras III-IV, seguindo-se uma rota que passaria pelo pátio noroeste até a entrada da peça IV 2, único acesso para esse grupo de aposentos cerimoniais no térreo.

A entrada sul apresenta um corredor lajeado sem paralelo no edifício pelas suas dimensões e pela regularidade do trabalho; deste corredor se tem passagem para o pátio central e para a escadaria monumental que se comunica com o piso superior, no qual haveria uma série de peças de aparato e recepção, com uma passagem obrigatória por XVI 1, peça dotada de dois dispositivos de caráter cultural, pelo que seria lícito crer que esta entrada tivesse conexão com tais áreas de culto, não esquecendo que está imediatamente a oeste do santuário XVIII. Dessa maneira teríamos duas entradas vinculadas a atividades cerimoniais, sendo provável que a entrada norte constituísse a entrada 'oficial' do edifício, desde que o indivíduo que penetrasse no palácio por este local teria de cruzar uma série de pórticos, pátios, corredores e vestíbulos para atingir as quadras de caráter cerimonial III-IV ou VI-VII. A entrada sul mais certamente estaria conectada às atividades desenvolvidas no piso superior acima da porção ocidental do edifício e mais provavelmente ainda às atividades desempenhadas no pátio central, no qual a presença do *bothros* assegura o caráter cultural.

As entradas sudeste e nordeste se assemelham a entradas de serviço ou melhor ainda, a entradas secundárias, desde que ao contrário das anteriores permitem o acesso direto ao interior do palácio por meio de corredores retos que atingem o pórtico do pátio central e o pórtico do pátio norte respectivamente. A entrada sudeste talvez fosse especialmente ligada ao pátio central, mas sua posição entre XII e XIII não nega sua situação secundária no conjunto de acessos ao palácio¹⁰. A entrada nordeste

¹⁰ O Prof. Pelon sugeriu a possibilidade de existência de uma outra entrada no ângulo sudeste, destruído, da quadra XIII, devido à disposição dos blocos de sideropetra (comunicação pessoal).



atesta sua simplicidade no seu piso de terra batida e na sua proximidade com duas áreas de atividade doméstica, em XXIV-XXVI e XXVII 4-6.

A entrada oeste constitui um caso à parte, pois sua comunicação com a esplanada ocidental e o corredor C1 sugere sua utilização especificamente com fins cerimoniais, desde que esse corredor é o que efetua a conexão dos depósitos da quadra I com as quadras VI-VII, além do que a esplanada ocidental é associada à realização de atividades cerimoniais na forma de procissões, embora não tenhamos claras as evidências que suportem tal hipótese, a não ser uma bancada que percorre a fachada externa oeste do palácio e que pode ser interpretada como de natureza cultural segundo Gesell (Gesell, 1985, p. 19). Em todo caso a entrada oeste pode ser vista como uma outra associada a atividades cerimoniais, em que talvez fosse utilizada antes como uma passagem de acesso os depósitos desse setor.

Os pátios correspondem a locais nos quais ocorre a possibilidade de escolha de rotas variadas de acesso a quadras distintas do palácio, o que é especialmente notado no pátio central e no pátio norte. O pátio central aparece aos nossos olhos como um dos eixos principais de organização do edifício, havendo uma disposição das quadras em blocos funcionais em faces distintas daquele; temos as quadras VI-VII dominando a face oeste, bem como a quadra IX na face norte, os depósitos XI-XII a leste e as quadras XIV-XV ao sul, contabilizando catorze acessos distintos no perímetro do pátio, dos quais ao menos seis levam a áreas de caráter cerimonial, cultural ou de aparato (escadaria monumental, pórtico VIIa, grande escadaria, *loggia*, sala hipostila, salão de banquetes), três a áreas de circulação (entrada sul, entrada sudeste e corredor C'), duas a depósitos (XI-XII) e três a locais diversos (quadras XIII e X). O mesmo pode ser dito do pátio norte, que possui acesso a onze áreas distintas.

O pátio noroeste oferece uma leitura diferente, pois a partir dele só existem quatro acessos, dos quais um leva à quadra V, outro à peça XXVIII 2 e os demais são os que permitem a ligação entre a entrada norte e as quadras III-IV. Sua

posição imediata ao pátio norte nos sugere que consistisse antes de mais nada em uma área de trânsito relacionada a estas quadras do que a servir de ponto de irradiação de rotas do edifício como os outros dois pátios. Não negamos aqui a utilização dos pátios para outros fins, mas desejamos ressaltar que eles possibilitam um número de decisões de movimento que nenhum outro local do edifício oferece, exceção feita ao pátio noroeste pelo que observamos anteriormente.

Passemos agora a um ponto mencionado rapidamente ao falarmos sobre a fachada sul do pátio central. Nesta face temos as quadras XIV-XV, as quais não foram incluídas em nenhuma das categorias funcionais apresentadas. Do que observamos nestas quadras concluímos que ao menos a porção norte, diante do pátio central, constituísse uma espécie de galeria aberta, possibilidade levantada por Pelon e com a qual mantemos afinidade, desde que as peças XIV 2 e XIV 10, longas e estreitas, possuem na sua parte norte condições para a instalação de aberturas defronte ao pátio (Pelon, 1980, p. 155-156 e 210), ainda que não se tenha clara a finalidade dos outros aposentos. Os problemas do estudo desses setores derivam do fato de que as escavações originais teriam eliminado o piso desses aposentos, descendo até níveis anteriores ao palácio¹¹.

Feita essa observação, discorreremos sobre a questão das portas. A sua distribuição no palácio apresenta uma certa coerência com a finalidade das áreas nas quais se encontram, embora em alguns locais a sua ausência seja digna de nota. Há uma predominância de portas em dois locais: nas quadras III-IV e nas quadras VI-VII, onde temos respectivamente seis portas (ou mais, se contarmos aquelas do *polythyron*) e sete portas, dispostas em locais estratégicos que permitem o controle de circulação em determinados pontos de seu interior. Não é possível se ter uma visão dos aposentos até que se penetre neles, pois as entradas ficam geralmente num canto da sala ou dão num corredor em ângulo reto logo após a entrada.

¹¹ Informações obtidas em discussão com o Prof. Pelon em 1995.



Um dos dispositivos mais engenhosos dos minóicos para controlar acesso e ao mesmo tempo controlar luminosidade e ventilação foi o *polythyron*. Esse dispositivo consistia em uma série de portas duplas separadas por colunas estreitas, ocupando toda a largura de uma sala ou corredor. Com todas as portas abertas ele formava uma passagem aberta, com uma porta aberta apenas, formaria um segundo aposento e com todas as portas fechadas formaria uma parede temporária. Este dispositivo se encontrava apenas nas áreas cerimoniais e residenciais a princípio, mas a idéia se difundiu e acabou usada também nas habitações menores.

Nas quadras III-IV as portas estão localizadas para além dos vestibulos IV 3-5, sendo que a primeira é a que restringe o acesso ao corredor IV 6, que por sua vez possui o dispositivo de portas e pilares na abertura para a peça III 7, sugerindo que a partir deste corredor se torna necessário o controle de entrada ou a restrição visual e pessoal àquela parte da quadra. Outra porta será notada no corredor IIIa, limitando o acesso à antecâmara da sala lustral, que por sua vez dispõe de uma porta no topo da sua escadaria. Dessa maneira essa última peça parece ser a de acesso mais restrito na quadra, pressupondo que as atividades desenvolvidas ali fossem particularmente privativas e sagradas. A outra porta na peça IVa constitui um bloqueio à entrada na peça IV 1, ao lado de III 7, tendo fim similar às outras. A porta de IV 9 leva-nos a supor que a peça IV 10 realmente pudesse ser um depósito para bens de culto, dada a exiguidade de acesso.

As quadras VI-VII possuem uma concentração de portas na parte posterior da loggia, nas peças VI 2 e VI 6, em número de três, criando uma barreira efetiva à penetração nas peças VI 7 e VI 9-12, que mantêm comunicação aberta entre si, sugerindo uma estreita conexão nos fins a que eram destinadas: como vimos, a peça VI 9 possivelmente abrigava atividades cultuais e a sua ligação com as peças anexas permite supor a sua utilização complementar àquela. A porta entre as peças VII 4-5 nos leva a considerar que esta última fosse um anexo destinado à guarda

de materiais de culto, em um esquema similar ao observado no santuário XVIII entre as peças XVIII 1-2. A presença de portas duplas na base da grande escadaria é notável, já que sugere uma distinção dupla de acesso ao piso superior neste ponto pela associação de dois dispositivos reguladores de circulação em um único ponto, a porta (horizontal) e a escada (vertical); tal combinação remete a uma identificação desta escadaria como um acesso dotado de uma importância particular no conjunto de atividades cerimoniais deste setor do edifício, bem como dos aposentos situados no piso superior destas quadras.

A existência de uma porta entre a peça VII 1 e o pórtico VIIa é curiosa na medida em que restringiria a comunicação entre a grande escadaria e o vestibulo VII 3, a menos que a finalidade fosse exatamente a de isolar esta escadaria do conjunto formado por VII 3-4. Notar-se-á que esta passagem é a única interna que existe entre as duas quadras; a necessidade de bloqueio da passagem nos leva a supor uma distinção na natureza ou na destinação das atividades cerimoniais desenvolvidas em uma ou outra quadra, embora isto permaneça por enquanto como uma questão ser explorada.

O santuário XVIII dispõe de ao menos quatro portas, desde que consideramos a abertura na parede sul de XVIII 1 como tal. Como duas efetuam o bloqueio de passagem para as peças XVIII 3-4, sugerimos que o material guardado nestes espaços fosse relativamente mais importante do que aquele em XVIII 2, de acesso livre; uma outra hipótese é a de que as peças XVIII 3-4 fossem guarnecidas de portas para evitar a visualização de seu conteúdo e não para impedir o acesso a seu interior. A outra porta citada é a de XVIII 7, cuja finalidade nos parece similar àquelas nas peças ao lado.

Há outras quadras com portas regulando o acesso ao seu interior e entre as peças; temos aqui as quadras V, IX, X, XI, XVI, XXI, XXV, XXVII e XXVIII, além da quadra XIX, que se encontra incomunicável com as outras. Dessas, a quadra IX (sala hipostila) pode ser avaliada de maneira semelhante às quadras VI-VII, no que se inclui a



presença de uma combinação de dois dispositivos reguladores de passagem na escadaria IXa-b, conferindo a nosso ver uma distinção maior ao salão de banquetes do piso superior da quadra, salientada pela existência de outro *kernos* no patamar dessa escadaria. A quadra XVI apresenta um dispositivo similar junto à porta para a escadaria monumental, aqui também reforçando a nossa hipótese de controle de circulação nas áreas cerimoniais.

Já nas quadras V, X, XXV, XXVII e XXVIII acreditamos que a presença de portas seja devida à necessidade de bloqueio material e visual de espaços situados em locais de circulação nos quais existiria uma prioridade para as rotas de acesso aos setores cerimoniais: caso das quadras V, XXV, XXVII e XXVIII, que são marginais à rota entre a entrada norte e as quadras III-IV; para as quadras X e XI ocorreria algo semelhante, estando próximas ao acesso da quadra IX. Talvez na quadra XI a existência de uma porta seja mais relacionada à sua função, desde que constitui uma área de estocagem aparentemente desvinculada de qualquer traço cultural, sendo um depósito para guarda de bens, especialmente líquidos¹², caso contrário não haveria por que instalar vasos coletores e canaletas para o recolhimento de líquidos vazados; uma porta garante em certa medida uma segurança para o controle de acesso ao seu interior e seu conteúdo.

Sobre as escadarias mencionamos acima alguns exemplos nos quais elas desempenham papel importante para ressaltar ou controlar o acesso a determinados espaços. Na *loggia* a sua função é a de estabelecer uma diferença hierárquica de planos, por meio da elevação desta peça cerca de um metro em relação ao pátio central. Da mesma forma a sua elevação oculta parcialmente as peças situadas na sua parte oeste, VI 2 e VI 6, que servem como locais de trânsito entre as outras peças dessa quadra, não interferindo visualmente com os acontecimentos desenvolvidos na *loggia*.

Outras dessas escadarias situam-se dentro das quadras, efetuando a comunicação com

o pavimento superior, apresentando concentrações em dois pontos do palácio, a noroeste (quadras II, III e IV) e ao norte nas quadras XXI e XXII). Na quadra III há duas escadarias, em IIIb-c e IV 7-8, ou seja, nos pontos extremos a leste e a oeste, sendo a primeira próxima à sala lustral e a segunda próxima à entrada do conjunto. A escadaria de IIIb-c apresenta uma estrutura bem mais frágil do que a outra, pelo que supomos destinar-se ao acesso a um pavimento superior construído com materiais leves, sendo possivelmente um terraço, desde que está nas proximidades do poço de iluminação em III 7c e do pórtico norte da quadra. A escadaria de IV 7-8 poderia levar a uma estrutura similar, já que a área abrangida no piso superior não poderia ser muito ampla, dada a existência de vãos ao norte e a noroeste. Nada nos leva a crer na ausência de uma conexão com as peças sobre os depósitos I-VIII, apenas consideramos mais coerente com a estrutura desta parte do edifício que houvesse uma diferença de aparelhagem nas peças do setor sobre as quadras III-IV, provavelmente em madeira, enquanto que a área sobre as quadras I-VIII dispõe de suportes para a instalação mais sólida com a utilização de blocos de pedra.

As escadarias das quadras XXI-XXII estão postas lado a lado, o que seria estranho por duplicar o acesso ao piso superior; entretanto a análise de Graham sugere que esta área seria capaz de fornecer suporte adequado para a instalação de um segundo piso superior, o qual seria acessível pela escadaria XXI 2 – XXII 2, de estrutura mais leve do que a de XXII 1-3, feita parcialmente em pedra e que levaria ao primeiro pavimento superior, ao nível do salão de banquetes (Graham, 1979, p. 69, fig. 8). Nesta perspectiva a escadaria XXII 1-3 efetuará a conexão entre as áreas de preparação de alimentos em XXIV-XXV e o salão de banquetes sem que fosse necessário usar a escadaria IXa-b, que, como vimos, constitui um elemento de acesso controlado e privilegiado¹³.

Em XV 5-6 temos uma pequena escadaria

¹² Muito provavelmente azeite, do qual temos evidências de produção no palácio.

¹³ Numa visão complementar, Pelon sugere que a existência de três escadarias em um mesmo ponto seria indicativo de acesso diferenciado sendo que IXb corresponderia a uma escadaria de aparato ou oficial, e as outras a escadarias de serviço dos andares superiores (conforme comunicação pessoal).



de acesso ao piso superior, a qual certamente se ligaria à sala de culto já citada nesta quadra. Sua posição no interior da quadra sugere que tal área de culto constituísse um local particular, que poderíamos associar à quadra XIII, na qual se observa uma escadaria de pequeno porte para acesso a um pavimento leve, que poderia ter conexão com o pavimento superior das quadras XIV-XV. Se tal ocorresse, a consideração da quadra XIII como área de habitação poderia se estender às quadras XIV-XV pela presença dessa área de culto, de caráter particular. Mas não podemos deixar de fornecer outra explicação, na qual esta área de culto corresponde a um pequeno santuário para cerimônias privadas, em contraste com aquelas que se desenrolariam nas quadras III-IV e VI-VII.

Passaremos agora à discussão do delineamento de alguns caracteres gerais que definem a circulação no palácio de Mália, procurando expor de maneira sintética alguns padrões.

Os pontos de irradiação das rotas de circulação no edifício são os pátios, os quais fornecem a estrutura básica para a definição de uma malha de rotas, abrangendo desde a entrada no edifício até a movimentação entre as quadras. O pátio central parece ser o elemento fundamental de ordenação das quadras, criando um grande eixo norte-sul de conexão com as entradas ao norte e ao sul do palácio. Percebe-se no traçado do edifício que existem portas nos acessos a este pátio que permitem torná-lo fechado para o exterior, da mesma forma que os pátios norte e noroeste podem ser isolados do resto do edifício, pelo fechamento das entradas externas norte e nordeste e da extremidade do corredor C' ao nível do piso térreo; provavelmente o mesmo poderia ser feito no piso superior.

As entradas do palácio constituem passagens diretas dotadas de portas para controle de circulação.

As entradas permitem acesso às áreas de circulação ampla, os pátios, exceção feita à entrada oeste pelos motivos já citados anteriormente. Existem ainda dois tipos de entrada: as principais, relacionadas a atividades ou áreas cerimoniais, e as secundárias, que servem de

acesso para setores envolvidos no desempenho de outras atividades (estocagem, habitação).

As portas constituem barreiras de acesso a locais nos quais são desenvolvidas atividades de caráter restrito ou onde são guardados bens de natureza cerimonial (cultural ou de aparato). Outras portas funcionam ainda como bloqueios materiais para controle de movimento em um local com múltiplas possibilidades de circulação.

As escadarias se situam em pontos nos quais há a predominância de atividades cerimoniais e indicam uma diferença de acesso tão acentuada quanto as portas. A combinação de ambas ocorre em locais de importância cerimonial particularmente significativa.

O plano das quadras impossibilita ao observador a visão de conjunto de peças contíguas, devido à colocação das passagens em ângulo reto e das aberturas nas peças nas extremidades das paredes; as exceções existentes ocorrem quando há deliberadamente a intenção de se permitir a visão ou acesso direto e formal.

O acesso às áreas identificadas como oficinas e habitações constitui o de traçado mais simples nas quadras: passando por uma das entradas externas, o indivíduo deve cruzar no máximo duas passagens para atingir um desses espaços. As áreas de aparato e cerimonial se caracterizam por possuírem um conjunto de aposentos recorrentes na arquitetura minóica: consiste em uma sala grande que se liga a uma sala lustral e a um *polythyron*, tendo ao lado outras salas menores separadas por um corredor. É uma das poucas áreas do palácio que apresentam apenas um acesso exterior e progressivo. O acesso a essas áreas é o mais complexo, sendo necessário cruzar, além do citado acima, um dos elementos de circulação do edifício e pelo menos mais um dispositivo regulador de circulação; em alguns casos será preciso cruzar nove espaços diferentes para se atingir uma determinada peça, como por exemplo para se chegar até a sala lustral a partir da entrada norte do palácio. Esta noção de acesso progressivo permeia a construção, indicando que a maior penetração em um espaço configura o maior grau de privacidade obtido.



A partir do que foi demonstrado podemos verificar que a análise dos padrões de circulação constitui uma abordagem relevante para o estudo do palácio enquanto entidade cultural, reiterando a perspectiva segundo a qual a organização espacial do palácio minóico vincula-se a considerações sociais, econômicas, religiosas e políticas. O palácio apresenta em sua materialidade os elementos necessários para a apreensão da esfera não-material dessa cultura.

PELON, Olivier. Un dépôt de fondation au palais de Mallia. *Bulletin de Correspondance Hellénique* 110(1):3-19, 1986.

SHAW, Joseph W., 'Minoan Architecture: materials and techniques', *ASAtene*, 1972.

BIBLIOGRAFIA

ALLEGRETTE, Alvaro H. *Organização espacial no palácio de Mália (1700-1450 a.C.)*. Dissertação de Mestrado, São Paulo, FFLCH-USP, 1991, 225 p.

DAMIANI-INDELICATO, Silvia. *Piazza publica e palazzo nella Creta minoica*. Roma, 1982.

DAMIANI-INDELICATO, Silvia. Minoan town planning, a new approach. *BICS* 33(1986):138-139.

DRIESSEN, Jan M. The proliferation of minoan palatial architectural style: (I) Crete. *Acta Archaeologica Lovaniensia* 28/29:3-23, 1988-89.

DRIESSEN, Jan M. The minoan hall in domestic architecture on Crete: to be en vogue in LM Ia? *Acta Archaeologica Lovaniensia* 21:27-92, 1982.

FOSTER, Sally M. Analysis of spatial patterns in buildings (access analysis) as an insight into social structures: examples from the Scottish Atlantic Iron Age. *Antiquity* 63(238):40-50, 1989.

GESELL, Geraldine C. *Town, palace and house cult in minoan Crete*. Goteborg, Paul Astrom, 1985, 151 p. (Studies in Mediterranean Archaeology, 47)

GRAHAM, James W. - Further notes on minoan palace architecture. 1. West magazines and upper halls at Knossos and Mallia. 2. Access to, and use of, minoan palace roofs. *American Journal of Archaeology* 83(1):49-69, 1979.

PALYVOU, Claire. Circulatory patterns in minoan architecture. In HÄGG, Robin & MARINATOS, Nanno (Eds.). *The Functions of the Minoan Palaces. Proceedings of the Fourth International Symposium at the Swedish Institute in Athens 1984*. Stockholm, Paul Astrom, 1987, p. 195-203.

PELON, Olivier. *Le palais de Mallia* V. Paris, Paul Geuthner, 1980, 2 v. (Études Crétoises, XXV)



OS CAMPONESES E A *PHÝSIS*

Ana Livia Bomfim Vieira

Professora Mestre, Pesquisadora do LHIA- UFRJ

Resumo:

Nosso objetivo, neste artigo, é analisar as mudanças culturais ocorridas em Atenas, durante o quinto século. Estas mudanças estão relacionadas com uma opção pelo espaço urbano, em detrimento do rural, construída a partir de processos históricos, como: o fortalecimento e crescimento do volume de comércio e urbanização, a construção de um império naval ateniense e o surgimento do pensamento sofista. Estes processos propiciarão a construção de um *éthos* urbano para a *pólis* ateniense da segunda metade do quinto século. Os valores *políades*: honra, vergonha, coragem, caráter, não são mais associados a *chôra* - um espaço associado com um passado aristocrático - mas sim com a *ásty*. O *polítes* ideal não é mais formado no espaço rural. Pelo contrário, é encontrado entre os grupos urbanos, prioritariamente relacionados ao sistema democrático.

Palavras-Chave: Atenas; Valores *Políades*; Camponês.

Abstract:

In this research our aim is to analyse the cultural changes occurred in Athens, during the fifth century. These changes are related to an option for the urban space, instead of the rural one, constructed from a series of historical processes, such as: the growth of commerce and urbanization, the building of an Athenian naval empire, the upcoming of the sophist thought. Such processes will propiciate the building of an urban *ethos* for the Athenian *pólis* of the second half of the fifth century. The *pólis'* values: honor, shame, courage, personality, were not related to the *chôra* - a landscape associated with an aristocratic past - anymore, but to the *ásty*. The *polítes* will not be shaped by the rural space. Instead, it will be found within the urban groups, much more related to the democratic system

Keywords: Athens; Polis Values; Peasants.

A *pólis* ateniense do período clássico estava profundamente mergulhada em valores rurais. Sabemos que o termo *pólis* nomeia uma sociedade que conjuga o espaço urbano e rural em um território determinado, contudo, os valores *políades* eram ligados ao espaço rural - *chôra*. A agricultura, inclusive, possuía uma valoração significativa para os atenienses. Apesar disso, o estudo do espaço rural foi durante muito tempo esquecido ou minimizado em função do centro urbano ateniense. O nosso objetivo, com este trabalho, é fazer renascer o interesse pelo estudo das áreas rurais, não só do mundo antigo, como também das sociedades modernas de forma geral e da brasileira em particular.

Podemos afirmar que os séculos V e IV a.C., foram basicamente caracterizados pelo estado de guerra, mais especificamente, por uma corrida incessante pela hegemonia do mundo grego, com um estado quase que permanente de guerra generalizada, isso sem mencionarmos os vários conflitos localizados.

É com a guerra do Peloponeso - 431 a 404, que percebemos uma virada na história grega, seja esta mudança encarada tanto por aspectos econômicos, políticos, sociais ou militares. Dá-se início à desagregação da *pólis*, como quadro essencial da civilização grega, sendo substituída por novos quadros, como a monarquia, que vai imperar durante a época helenística.



O século V pode ser caracterizado, também, por aspectos que surgem já com a guerra do Peloponeso, e aos que surgem paralelamente ao conflito, a saber: transformação das técnicas da guerra, conflitos sociais e políticos, e por outros traços que, para esse nosso trabalho, serão de suma importância, ou seja, uma mudança, ou melhor, uma desagregação dos valores *políades*, valores estes que mantinham a unidade da *pólis* porque mantinham a unidade entre os iguais, entre os cidadãos.

O quinto século ateniense conheceu, também, grandes mudanças no seu ideal de cidadão, mudanças essas estreitamente vinculadas ao local e tipo de trabalho que era realizado. Durante a primeira metade do século V o trabalho digno e honesto era o trabalho na terra. O camponês, principalmente o agricultor, e o espaço rural representavam o que havia de mais valoroso. Os valores morais, como já lembramos, estavam associados a *chôra*. E eram esses valores que formavam o perfeito cidadão ateniense: A coragem (*andréia*), a temperança (*sophrosýne*), a bondade (*praótes*), a liberdade (*eleutheriôtes*), a verdade (*alétheia*), a reserva (*aidós*), a justa indignação (*gémesis*), a amizade e o amor (*philía*), a piedade (*eusébeia*) e a disciplina (*eutaxía*). Eles estavam vinculados ao duro trabalho nos campos. A labuta na terra é que lapidaria um verdadeiro *polites*.

Os valores vão continuar os mesmos, eles não mudaram. O que vai mudar é o lugar de produção, o lugar em que estes valores vão estar presentes assim como o segmento social, ou segmentos, a eles associados. Estes valores vão estar presentes, agora, no espaço urbano e nas suas instituições, vão estar associados às elites urbanas já mencionadas. O homem, segundo o pensamento sofista, pode conhecer a natureza e até mesmo duvidar da existência dos deuses. Não digo que a população estivesse de acordo ou simplesmente conhecesse tais idéias, contudo o seu surgimento neste momento já é extremamente significativo. O saber é o “racional”, da argumentação, do debate, é o *lógos*. O tempo é muito mais o do homem do que o da natureza, é o tempo da força da tomada de decisão,

do trabalho na marinha, no comércio e no artesanato. Para melhor visualizar, oferecemos o seguinte quadro:

Esquemas Culturais Aristocráticos Séc. VII - à primeira metade do V	Esquemas Culturais Democráticos Segunda metade do V séc.
Espaço da <i>chôra</i>	Espaço da <i>Ásty</i>
Aedo - Verdade das musas	Aedo (Líricos), <i>Sophoi</i>
Trabalho na agricultura e no pastoreio	Trabalho no artesanato, comércio e marinha
elemento terra	elemento fogo - artífice
Ritmo da <i>phýsis</i> - <i>phýsis</i> dominando o homem (as estações do ano)	Ritmo do homem - Homem dominando a <i>phýsis</i> (fogo), decisão do homem
Saber tradicional – camponês. Tradição oral	Saber “racional” - debate político, <i>lógos</i>

Este quadro refere-se, logicamente, a um sistema de valores. Nem o saber camponês desapareceu na segunda metade do quinto século, nem o comércio inexistia antes deste período. Nosso intento é tornar mais visível a que espaço e atividade, estavam ligados os valores ideais no decorrer do quinto século.

Após a guerra greco-pérsica, incluindo esta, uma série de processos históricos vão contribuir para uma mudança nos esquemas culturais relativos à valoração da cidade ao invés do campo. Seriam estes, a partir da segunda metade do quinto século, esquemas simbólicos, ou culturais, democráticos. Esta mudança visava à própria manutenção da estrutura *políade* que mostrava sinais de desagregação. E isto deve-se, além de tudo, ao choque da eclosão e posterior derrota na Guerra do Peloponeso. Atenas sai fragilizada e, para não desestruturar-se, procura fortalecer seus valores morais ligando-os ao espaço urbano, lugar da prática política democrática. E isso foi feito ligando esses valores às atividades dos segmentos sociais que formavam a nova elite urbana. Não ocorre uma inversão de valores, mas uma reorganização das categorias culturais, que estavam anteriormente associadas a valores aristocráticos. Era preciso fortalecer a democracia neste momento conturbado. E a melhor forma era valorizar ou euforizar as práticas e saberes do espaço da *ásty*.

Essa imagem de uma Atenas essencialmente rural pode ser identificada na documentação textual do período mas, principalmente, nas tragédias do poeta Ésquilo. Suas obras vão



apresentar uma comunidade envolvida em valores rurais, herdeira de uma sociedade aristocrática, micênica, que encarava a terra como um bem maior e os ideais morais formadores do cidadão como estando, também, associados à terra. Ésquilo está muito mais próximo à cultura oral do passado (Seagal, 1994: 196)¹, de Hesíodo, por exemplo. É claro que Hesíodo não era um ateniense. Mas tanto uma sociedade como a outra valorizavam o campo como lugar de bem viver e a agricultura como trabalho honroso e fundamental para a sobrevivência da *pólis* (HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*, vv.20-25, 299-303, 306-307. ÉSQUILO. *Eumênides*, vv.1195-1205, 1237-1251.).

Mas, o que nos leva a afirmar isso? O que nos faz concluir que Hesíodo, no VII século, e Ésquilo, na primeira metade do V, falam de uma mesma realidade, pelo menos no que diz respeito aos valores? Podemos concluir assim, pois identificamos em ambos a presença do que chamamos de saber camponês. Nas obras dos dois autores a relevância do espaço rural é marcada pela utilização desse saber tradicional de forma contundente. O que seria, contudo, o saber camponês? Esse era um conhecimento construído pelos camponeses, de forma empírica, através da observação e verificação. Ligava, estreitamente, os fenômenos da natureza - *phýsis* - e as atividades dos campos, principalmente a agricultura. Esses fenômenos, que poderiam ser astronômicos, climáticos ou ambientais, serviam de guia para a realização das práticas rurais na forma de marcação do tempo. Dentro desta questão, o exemplo de Hesíodo é fundamental:

“Quando se levantam as Plêiades, filhas de Atlas, é preciso que comece a colheita, e as sementeiras quando elas se põem; ficam elas ocultas durante quarenta dias e quarenta noites, mas prosseguindo de novo o ano o seu curso, começam a reaparecer quando se aguçam o gume do ferro.” (HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. vv.383-385, 414-437, 449-452.).

Pode ser observado, na referida passagem, que a constelação das Plêiades é utilizada como

sinal, como guia do camponês para que esse não descuide do tempo correto de realização da colheita e da sementeira dos grãos. Ésquilo também vai se utilizar desse saber em suas obras (ÉSQUILO. *Agamêmnon*. Vv.5-10, 928-929, 1020-1021, 1109-1118.), porém, o que é mais marcante neste autor são suas metáforas ligadas ao espaço rural e suas atividades. Como exemplo podemos destacar o seguinte trecho da peça *Eumênides*:

“Que a semente dos homens seja protegida! Que os descuidosos da veneração dos deuses sejam ceifados sem nenhuma piedade, pois como um jardineiro sempre cuidadoso gosto de ver os mortais justos prosperarem como uma plantação livre de ervas daninhas.” (ÉSQUILO. *Eumênides*, vv.1195-1205, 259-260.)²

Termos eminentemente ligados à realidade do agricultor (ceifar, semente, plantação) são utilizados, metaforicamente, como forma de passar uma mensagem não necessariamente vinculada ao campo. Isso denota a existência de um público, para as peças, formado, na sua maioria, de camponeses, ou, no mínimo, de homens que possuíam o pleno domínio desse tipo de conhecimento. A Atenas apresentada por Ésquilo era familiar aos homens que assistiam às apresentações de suas tragédias. A Atenas da primeira metade do quinto século era, portanto, uma sociedade ruralizada que valorizava o camponês e o trabalho na terra.

Durante a primeira metade do referido século, como vimos, todas as características formadoras de um pleno cidadão eram encontradas no campo. A partir da segunda metade do quinto século - 460 aproximadamente - Atenas reafirma sua opção pelo espaço urbano. Isso ocorre como forma de fortalecer a democracia e os segmentos sociais a ela ligados, segmentos esses essencialmente urbanos.

O representante dessa nova Atenas, urbanizada, será Eurípides. Esse poeta trágico vai falar da natureza, porém, não mais será uma natureza rural. As imagens do campo vão desaparecer. O que vamos encontrar são referências

¹ Ver também Dumortier, J. (1975), p.III. Este autor vai colocar a obra de Ésquilo como estando impregnada da poesia épica e lírica.

² Ver também: ÉSQUILO. *Os Persas*, vv.138-139, 554-556.



à fenômenos astronômicos, na sua maioria. Ao contrário de Ésquilo, Eurípides vai utilizar-se de alusões aos fenômenos astronômicos com o claro objetivo de criar uma particular atmosfera para o decorrer de suas peças, é quase como um cenário lúdico e mítico. Eurípides escreve suas obras em um momento que Atenas está passando por profundas transformações, entre as quais, podemos citar, aquelas ligadas à forma de pensamento (Assael, 1983: 309). De um lado, o pensamento tradicional, mítico, representado pelo saber camponês. De outro, o pensamento racional, desmistificador, ligado aos sofistas. Eurípides vai se situar no meio destes pólos. Deve ser observado, contudo, que Eurípides não vai se posicionar radicalmente em favor de um deles. Muito mais importante do que o posicionamento em um dos extremos, é o caráter, à primeira vista, contraditório do autor. Eurípides vai lançar mão, ao mesmo tempo, de uma tradição mítica e de um pensamento “científico”. Podemos afirmar, no entanto, que ele lança mão de explicações míticas, ao invés de “científicas”, quando fala dos astros (EURÍPIDES. *Orestes*, vv.1635-1636.). Eurípides recupera os discursos míticos que falam sobre a transformação das divindades em astros, diferentemente de Hesíodo ou Ésquilo que apenas mencionam os astros como marcação de tempo, sem mencionar os mitos que os originaram. Tal explicação é bastante significativa. Em Hesíodo e Ésquilo, a *phýsis*, ou mais especificamente, os fenômenos astronômicos, vão estar associados às práticas cotidianas dos homens, inclusive sendo comparados a estes. Em Eurípides, os únicos que serão comparados aos astros serão os heróis (EURÍPIDES. *Hipólito*. V.1122; *As Fenícias*, vv.127-130.).

Quando nos referimos a Eurípides estar situado entre duas formas de pensamento, queremos dizer que continua lançando mão de uma tradição mítica, como foi demonstrado. Embora esta seja usada de forma diferente. O referido poeta possuía algum conhecimento de física, talvez por influência do contato que manteve com Anaxágoras. Esta presença ajuda a explicar a associação, feita pelo poeta, de um eclipse com o recuo do sol (EURÍPIDES. *Orestes*,

v.812.)³. Lembremos, ainda, que estes *physikoí* baseavam o seu conhecimento, o seu saber, na própria palavra. Não associavam os fenômenos à vontade dos deuses. A explicação dos fenômenos estava calcada em uma crítica lógica, “racionalizada”. Era a força da palavra daquele que detinha essa forma de *téchne*. É essa força da palavra, democratizada pelos sofistas, que vai imperar na segunda metade do quinto século. É a procura pelo saber racional, pelo que pode e deve ser conhecido, incluindo nesse caso, a própria *phýsis*. A necessidade de desmistificar é, também, uma herança dos *physikoí*. Afinal, Heráclito nos disse que “as coisas que se podem ver, ouvir e conhecer são as que eu prefiro” (in: HIPPOLYTUS. *Refutatio Omnium Haeresium*, IX, 9, 5.).

Aristófanes era um conhecido comediógrafo e suas peças mostram uma voz discordante neste momento. Ele vai criticar tanto a desagregação dos valores *políades*, que ele articula aos centros urbanos, e, para isso, veremos ressurgir o saber camponês na produção cultural, como os novos saberes racionalistas. Quanto ao saber camponês, podemos citar algumas passagens:

“ó meu querido e suave rouxinol (...) tu, que fazes ouvir, ao som da lira de belo tom, um canto primaveril(...) prestamos, nós, as aves, aos mortais, todo o tipo de serviços, e inestimáveis. Para já somos nós que lhe indicamos as estações, a primavera, o inverno, o outono: que é época das sementeiras, quando o grou, a crocitar, toma o caminho da Líbia(...)O mi-lhafre, por seu lado, aparece a seguir, para anunciar uma outra estação, aquela em que se tosa a lã primaveril das ovelhas. Depois é a andorinha que indica a altura de vender a samarra e comprar roupa mais leve” (ARISTÓFANES. *As Aves*, vv.676-715.).

Aristófanes é quem vai reaproximar a natureza dos homens. Vai, através do saber camponês, recolocar o campo num lugar de destaque em relação à cidade. Este destaque se dá tanto no que diz respeito às instituições citadinas, quanto aos novos saberes. Esta “retomada” dos valores rurais, é na verdade, uma tentativa de

³ Ver o fragmento de Anaxágoras sobre o eclipse in: HIPPOLYTUS. *Refutatio Omnium Haeresium*. I, 8, 8, 9.



retomada dos valores dos *aristói*, e o retorno a um momento de paz, que o autor antagoniza ao momento em que escreve as suas peças. Um momento de conflito que não poderíamos deixar de lembrar, principalmente pela invasão da Ática pelos espartanos e seus aliados, em 413, quando se estabelecem de forma permanente na região da Decêleia. Essa tática militar trouxe perdas significativas para a agricultura ateniense (CHEVITARESE, 1997: 189). Além disso, com a derrota na guerra do Peloponeso, Atenas teve que entregar quase que praticamente toda a sua frota aos vencedores, o que acabou produzindo a perda de seu império marítimo, e, logo, seu acesso livre e direto às rotas de comércio. Isso vai, inclusive, ocasionar neste quinto século, uma forte pressão social em termos da importação dos cereais. Todo esse contexto de desagregação vai ser associado pelo comediógrafo à democracia, às novas atividades urbanas. Aristófanes, contudo, sendo um conservador muito mais do que democrata ou oligarca, vai criticar ferozmente as suas instituições, e, logo, a *ásty*.

O comediógrafo apresenta as instituições citadinas de forma crítica e pejorativa. Em *As Aves*, por exemplo, verifica-se que o dito heliasta (um pró-Atenas) aparece em um contexto citadino, ao contrário do anti-heliasta, que está inserido no espaço rural. O autor euforiza este último, já que ele se coloca contrário tanto a prática de julgar em troca do *misthós*, quanto a prática dos sicofantas, vistos como delatores pelo comediógrafo:

“Sicofanta: (...) E, no regresso, posso vir com os grous, depois de ter papado, em vez de calhaus, uma boa dose de processos.”

Pistetero: Esse é trabalho que se tenha, ora diz lá? Um moço da tua idade a denunciar estrangeiros?

S.: Que hei de fazer, se cavar não é o meu forte?!” (ARISTÓFANES. *As Aves*, vv.1430-1435.).

Além de se confessar um delator, o personagem afirma não ter vocação para cavar. Ora, o homem não possuía vocação para os trabalhos agrícolas, que Aristófanes considerava o trabalho digno.

Esta imagem negativa do espaço urbano fica clara até mesmo pela escolha dos personagens e das atividades que estes exercem; e por colocá-los tentando entrar nesta *pólis* das aves - representante do espaço rural. Todos os recém-chegados serão expulsos da *Nephelokokkugia*. Além do sicofanta, caçador de processos e que se auto-denomina um delator por tradição.

“Não vou desonrar a minha raça. Ser delator é para mim uma tradição familiar” (ARISTÓFANES. *As Aves*, vv.1453-1455.).

Há o inspetor que vai à cidade em busca de dinheiro (ARISTÓFANES. *As Aves*, vv.1020-1030), e que simboliza os “funcionários” enviados por Atenas para coletar dinheiro dos aliados, o vendedor de decretos que surge na cidade para vender as leis desta (ARISTÓFANES. *As Aves*, vv.1035-1055.) e que, para quem estava fugindo dos heliastas atenienses, era uma figura extremamente indesejável. Havia ainda outro personagem extremamente significativo dessa Atenas da segunda metade do quinto século. Aristófanes nos conta da chegada de Méton (ARISTÓFANES. *As Aves*, vv.990-1020.), um bem conhecido astrônomo e geômetra grego, que apesar de vir com um plano de urbanização da nova *pólis* é também expulso violentamente. Assim como em *As Nuvens* (ARISTÓFANES. *As Nuvens*, vv.328-340.), quando Aristófanes atribui a divinização das nuvens a Sócrates, considerado um sofista, podemos perceber a ridicularização dos ditos conhecimentos científicos no fato de que as operações geométricas e conclusões deste personagem Méton pareciam, na maioria das vezes, sem nenhum sentido para aqueles que não conheciam os avanços da geometria e da aritmética:

“Réguas para medir o céu. Para começar, o céu é, no seu conjunto, quanto à forma, uma espécie de fornalha. Portanto, eu aplico-lhe de cima este esquadro curvo, apoio o compasso... estás a perceber?” (ARISTÓFANES. *As Aves*, vv.1000.).

“Tiro-lhes as medidas com uma régua direita, que aplico de forma que o círculo se torne quadrado. Ao meio fica a praça pública, onde vão



confluir ruas retas, justamente no centro, como, a partir de astro de forma circular, se projetam, em todas as direções, raios retilíneos.” (ARISTÓFANES. As Aves, v.1005.).

E é o próprio Méton que se reconhece como um impostor (ARISTÓFANES. As Aves, vv.1015-1020).

Podemos, a partir desses dados, levantar a questão da dificuldade, para a maioria da população, em diferenciar um *sophós* de um sofista, ou um arquiteto/geômetra de um pedreiro. Mas Aristófanes permite ao espectador perceber que o que está sendo proposto na peça é um completo absurdo. Isto acontece intencionalmente, pois está associado à ridicularização dos saberes racionais. Todavia, as referências de Aristófanes dizem respeito a questões de saberes “científicos” que permeavam a sociedade neste momento⁴.

Apesar da elite, juntamente com setores urbanos, parecer optar pelo espaço urbano, a maioria da população encontra-se, na verdade, atônita e confusa com estes novos personagens da vida cívica. Da comédia *As Nuvens*, podemos destacar um trecho bastante significativo da ridicularização dos saberes racionais:

“Estrepsíades: Ó Hércules, donde vieram esses monstros?

Discípulo: Estás espantado? Com quem achas parecidos?

Es.: Com os lacônios aprisionados em Pilos. Mas, porque olham para a terra assim?

Disc.: Pesquisam o que existe sob a terra.

Es: Certamente procuram cebolas... E que fazem estes tão curvados para a frente?

Dis: Estes investigam o Érebo até as profundezas do Tártaro

Es: Porque então têm o cú voltado para o céu?

Dis: É que o traseiro deles estuda astronomia por conta própria(...)” (ARISTÓFANES. As Aves, vv.184-195).

Temos ainda na mesma obra, uma interessante discussão sobre a divinização das nuvens.

Essas, segundo Aristófanes pela boca de Sócrates, seriam deusas, o que é uma clara referência à proposta do pensamento racional de desvincular os fenômenos da vontade dos deuses. Essas teriam uma lógica própria, passível de ser conhecida. Sobre isso o autor nos diz:

“Sócrates: Com que então não sabias que elas eram deusas...não acreditavas, heim?!”

Estrepsíades: Pois não, por Zeus!...cuidava que eram névoa, orvalho e vapor.

Sócra.: Claro que não, por Zeus!...É que tu não sabes que são elas que sustentam a maior parte dos sofistas, adivinhos de Túrrios, artistas da medicina(...), torneadores de cânticos para os coros cíclicos - enfim, todos esses vigaristas dos astros, que não fazem nenhum, são elas que lhe dão de comer, só porque lhes dedicam versos.”

(ARISTÓFANES. As Nuvens, vv. 328-340).

Não deve ser perdido de vista que esta era uma discussão eminentemente urbana, e que os camponeses se encontravam distantes destes saberes. Ao contrário, tinham o seu próprio saber, como já dissemos, baseado nos fenômenos da *phýsis* e construído de forma empírica. E são estes saberes que Aristófanes coloca como sendo importantes. Isto se faz, de imediato, pelo fato de que as aves são fundamentais na percepção do tempo para as práticas rurais, principalmente as agrícolas (ARISTÓFANES. As Nuvens, v.105, vv.230-260, 705-720). A seguir, pela escolha das aves como personagens principais desta peça. Concordamos com P. Ghiron-Bistagne (Ghiron-Bistagne, 1973: 307), quando esta pesquisadora salienta que o Coro, sendo composto por animais, estava relacionado com o espaço rural. Podemos lembrar, inclusive, de outras comédias Aristofânicas, como, por exemplo, *As Rãs* e *As Vespas*, nas quais o Coro se caracteriza com os traços destes animais, realizando críticas, novamente, ao espaço urbano. O camponês é apresentado como incapaz de entender os novos saberes, como bronco e ignorante. Todavia essas características, na verdade, são aquelas dadas pelos segmentos sociais urbanos, pelos grupos democráticos. São esses

⁴ Eram discussões retomadas dos *physikoí*. Preocupações como a quadratura do círculo ou a urbanística grega.



que identificam o camponês como alguém incapaz de entender e interagir com essa nova realidade. Porém, Aristófanes vai apresentá-los como ignorantes, sim. Mas ignorantes nesses novos saberes, considerados por ele como perniciosos. Além do que, ele associa os homens do campo aos mais altos valores *políades*.

A questão do trabalho também está vivamente presente em Aristófanes. O trabalho digno era aquele ligado a terra. O produto da agricultura era visto como um bem. Pelo contrário, as ocupações de comerciantes e artesãos, novos setores urbanos presentes na vida política de Atenas, eram mal vistas. O comediógrafo nos explicita isso na peça *Os Cavaleiros*, onde critica intensamente dois personagens, conhecidos políticos atenienses e tidos por Aristófanes como demagogos: um curtidor - Cléon - e um fabricante de lamparinas - Hipérbolo. Voltando-se para o povo que estava a aderir às palavras do demagogo, um simples salsicheiro diz:

“Sou rival deste fulano. É uma paixão antiga esta que sinto por ti. Só quero o teu bem, como tanta outra gente fixe. Mas não podemos fazer nada por causa deste homem. Tu és igualzinho a qualquer rapaz que tem um apaixonado: os que são honestos e bem intencionados, não os aceitas; e é aos mercadores de tochas, aos bate-solas, aos sapateiros e à gente dos curtumes que te entregas.” (ARISTÓFANES. *Os Cavaleiros*, vv.735-740).

Aristófanes critica o papel dos demagogos, dos políticos profissionais que são uma das características deste século IV. E critica ainda mais a submissão, por parte do povo, à esses homens, levando à ruína da política; pois esta seria o fruto da reunião do povo em Assembléia. Outros, Aristóteles por exemplo, também se colocaram contra os demagogos, porém Aristófanes mostrou que, ao banir da Assembléia a liberdade da palavra em consequência do encorajamento à esses políticos, o que ocorria, pouco a pouco, era a perda da soberania dos cidadãos.

Perda da soberania, como vemos, pela divisão, divisão do corpo que deveria por obrigação estar unido, criando, ou intensificando a identidade tão preciosa em momentos de crise.

Além disto, o povo estaria colocando o poder da palavra nas mãos dos demagogos. Ora, no sistema *políade*, há uma proeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos do poder (Vernant, 1989: 34). E a arte da política é a arte da linguagem, do *Lógos*. E a política é função do cidadão. É ela que talvez, mais que tudo, acentuava a identidade entre estes homens. Portanto, como aceitar que em um momento de crise, de desagregação, aonde o fortalecimento dos laços de identidade entre os *politai* precisavam ser apertados, estivesse ocorrendo exatamente o contrário?

Devemos lembrar que essas profissões, como já falamos, possuíam um caráter, um estatuto inferior às atividades rurais (Finley, 1986: 193; Mossé, 1989: 127). Contudo, neste momento, esses segmentos urbanos estão presentes na vida política ateniense, com alguns ricos artesãos tendo chegado a assumirem o governo de Atenas no final do quinto século (Mossé, 1994: 35). Aristófanes, ridicularizando a figura destes homens, chama a atenção de sua platéia para o momento político em que vivem. Momento esse que valoriza segmentos sociais desvinculados dos valores considerados por ele como estando ligados, necessariamente, ao espaço rural, aos *arístoi*. Xenofonte, no *Econômico*, também estabelece a mesma crítica. Ele refere-se à artesãos e comerciantes como desligados dos interesses públicos, como preguiçosos para o trabalho, tendo por isso o corpo mole, e como sendo incapazes de uma ligação de amizade, *phília* (XENOFONTE. *Econômico*, L. IV, 2-3; L. VI, 5). O camponês, ao contrário, seria aquele homem de corpo rijo, trabalhador, que pensa na *koinonía*, e é, melhor do que ninguém, capaz de construir relações de *phília* (XENOFONTE. *Econômico*, L. V, 1, 7, 13; L. VI, 9). Na peça *As Aves* Aristófanes ainda ressalta a importância da *phília* e de que os verdadeiros amigos estavam dentro da cidade das aves, uma alegoria para o espaço rural, sendo necessária a construção de muralhas como proteção aos inimigos externos, os homens da *ásty* (ARISTÓFANES. *As Aves*, v.375).



Aristófanes volta a falar da *chôra* como o lugar ideal para o homem de bem viver. Um lugar tranquilo (ARISTÓFANES. *As Aves*, vv.415-425) sem os perigos que o centro urbano traz:

“E eu que o diga! Por culpa dele, fiquei eu sem um casaco de lã frígia, pobre de mim! Fui um dia convidado para uma festa, pelo nascimento de uma criança; tinha entornado uns copitos lá na cidade, e ferrei no sono. Vai senão quando, antes mesmo de os outros convivas irem para a mesa, o galo cantou. Eu pensei que já era de manhã e pus-me a caminho para Halimunte. Ainda mal tinha posto o nariz fora das muralhas, e um gatuno manda-me uma paulada nas costas. Eu caio, quero gritar por socorro, mas já o tipo me tinha bifado o casaco.” (ARISTÓFANES. *As Aves*, v.495).

Um lugar onde um homem de bem não precisa de tanto dinheiro para viver, já que se alimenta do que planta (ARISTÓFANES. *Os Acarnenses*, vv.34-36). Sua riqueza vem da terra. Lembremos também da peça *A Paz*, que proclama uma volta à calma e tranquilidade do passado, de um passado aristocrático de valores ligados à terra e que são associados, por Aristófanes, a um tempo de tranquilidade, de riquezas advindas da *chôra* e de uma participação política vinculada aos bem nascidos.

O que pretendemos, enfim, é demonstrar que as obras de Eurípides vão representar uma Atenas eminentemente urbana. Isto pode ser percebido, não só pelo reduzido número de referências à *chôra*, mas também, pela presença do conflito pensamento racional/pensamento tradicional nas suas peças. Esta era uma discussão eminentemente cidadina, não chegando à maioria dos cidadãos, ainda camponeses. Esta discussão fazia parte da construção de uma imagem urbana para Atenas, da construção de um *éthos* urbano. Para reforçar nossa afirmação, mostramos que o próprio Aristófanes, ao se utilizar do saber camponês como uma forma de reafirmação dos valores ligados ao espaço rural, questionava, exatamente, a valoração dos saberes e práticas urbanas, como sendo provenientes de uma sociedade em desagregação. Questionava a euforização da *ásty* como espaço de formação dos valores morais.

DOCUMENTAÇÃO

ARISTÓPHANE. *Les Acharniens*. Paris: Les Belles Lettres, 1960.

_____. *Les Nuées*. Paris: Les Belles Lettres, 1960.

_____. *Les Cavaliers*. Paris: Les Belles Lettres, 1960.

_____. *Les Oiseaux*. Paris: Les Belles Lettres, 1977.

AESCHYLUS. *Agamemnon, Libation-Bearers, Eumenides, Fragments*. London: Loeb, vol II, 1995.

EURIPIDE. *Théâtre Complet*. Paris: GF-Flammarion, voll e II, 1989.

HESIODE. *Les Travaux et les Jours*. Paris: Les Belles Lettres: 1986.

XENOPHON. *Memorabilia, Oeconomicus*. London: Loeb, 1992.

BIBLIOGRAFIA

ASSAEL, J. *Euripide et la Poésie des Étoiles*. Les Études Classiques, 1983.

BRUMFIELD, A.C. *The Attic Festivals of Demeter and their Relation to the Agricultural Year*. New Hampshire: Arno Press, 1981.

BRUNET, M. *Campagnes de la Grèce Antique les Dangers du Prisme Athénien*. *T O P O I*. (Lyon) 2,1992

CHEVITARESE, André L. *A Questão Fundiária e a Conjuntura Ateniense*. *PHOÏNIX*. Rio de Janeiro: Sete Letras, 1995.

_____. *Arqueologia, Antropologia, e História Rural da Ática no Período Clássico*. São Paulo: Tese de doutorado defendida no Departamento de Antropologia da USP, 1997, 2 vol.

DODDS, E. *Los Griegos y lo Irracional*. Madrid: Alianza Editorial, 1951.

DUMORTIER, J. *Les Images dans la Poésie d'Eschyle*. Paris: Les Belles Lettres, 1975.

FINLEY, Moses I. *A Economia Antiga*. Porto: Ed. Afrontamento, 1986.

GHIRON-BISTAGNE, P. *A Propos du "Kômos" Corinthien*. *Revue Archéologique*. 2, 1973, 303-311.

GUTZWILLER, Kathryn J. *Theocritus's Pastoral Analogies: The Formation of a Genre*. London: The University of Wisconsin Press, 1991.

KIRK, G. S. et alii. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

MOSSÉ, C. *A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo*. Lisboa: Edições 70, 1989.



_____. O Homem e a Economia. in: VERNANT, Jean-Pierre (org.) *O Homem Grego*. Lisboa: Editorial presença, 1994.

ROMILLY, J. *Les Grands Sophistes dans Láthènes de Périclès*. Paris: Éd. Fallois, 1988.

SCHRODINGER, E. *Nature and the Greeks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1954.

SEGAL, Charles. O Ouvinte e o Espectador. in: VERNANT, Jean-Pierre (org.) *O Homem Grego*. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

THEML, Neyde. *O Público e o Privado na Grécia do VIII ao IV séc. a.C. O Modelo Ateniense*. Rio de Janeiro: Ed. Sette Letras, 1998.

VAN DER WAERDEN, B.L. Greek Astronomical Calendars and their Relation to the Athenian Civil Calendar. *The Journal of Hellenic Studies*. 80, 1960, 169-180.

VERNANT, J-P. *As Origens do pensamento Grego*. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1989.



A CONCEPÇÃO DE NATUREZA EM LUCRÉCIO

Gilvan Ventura da Silva

Professor de História Antiga da Universidade Federal do Espírito Santo

Mestre em História Antiga e Medieval e Doutorando em História Econômica

Resumo:

Com este artigo pretendemos discutir as concepções de Lucrécio a respeito da natureza contidas em sua obra “De Rerum Natura”, o mais importante texto romano a tratar do epicurismo. Para tanto, apresentamos em primeiro lugar as principais características da filosofia epicurista. Em seguida, analisamos o texto de Lucrécio com a intenção de demonstrar como o autor concebe a natureza e, para concluir, enfatizamos a relação entre suas idéias e a sociedade romana, uma vez que Lucrécio compôs seu poema durante a crise da República Romana..

Palavras-Chave: História de Roma; epicurismo; Lucrécio.

Abstract:

This article intends to discuss the Lucretius’ conceptions about the nature expressed in his book “De Rerum Natura”, the most important roman writing on the epicurism. First, we present some basic features of the epicurist philosophy. Secondly, we analyse the Lucretius’ text trying to show how the author conceives the nature and finally we focus the relationship between his ideas and the roman society, since Lucretius composed his poem during the republican crisis (first century B C).

Keywords: Roman History; epicurism; Lucretius.

A obra *De Rerum Natura*, composta pelo poeta romano Lucrécio provavelmente na primeira metade do século I a C., apresenta-se como uma das mais importantes sistematizações da filosofia concebida por Epicuro, pensador grego

que viveu entre os anos 341 e 270 a C. Em seu poema, composto de seis livros, Lucrécio expõe de maneira bastante detalhada os argumentos epicuristas acerca de como as coisas que existem no mundo puderam um dia chegar a ser ou, dito conforme as palavras do próprio autor, como das trevas o ser pôde transpor a margem da luz (Luc. I, v. 170). Além disso, Lucrécio preocupa-se em demonstrar também o modo pelo qual a natureza se comporta, quais são os seus limites e possibilidades, que forças intervêm no sentido de criá-la, conservá-la ou destruí-la e qual é o lugar ocupado pelo homem frente a isso tudo. Apresentando as soluções propostas por Epicuro para todos esses questionamentos, Lucrécio possui o mérito de nos permitir identificar em sua obra todo um repertório de características que definem a natureza sob a ótica do epicurismo, características essas que pretendemos analisar no decorrer de nosso trabalho. Antes, porém, julgamos necessário demonstrar como o binômio Homem/Natureza foi para o epicurismo, desde o início, um dos seus principais temas de reflexão.

Concebida num momento de crise da *pólis* grega, a filosofia epicurista se constituiu, à partida, como um sistema de pensamento bastante próximo do estoicismo e do cinismo no que concerne às questões de ordem existencial que pretendeu responder. De fato, tanto os cínicos quanto os estóicos e epicuristas tentaram



construir uma filosofia fundamentada na Ética que permitisse aos seus contemporâneos suportar as transformações estruturais pelas quais a sociedade grega da época estava passando, com o enfraquecimento da autonomia póliade e a consequente ascensão das monarquias helenísticas. Os cínicos proclamavam no domínio da moral um isolamento completo do homem frente aos demais e frente à natureza, defendendo com isso uma radical introspecção que aspirava à *autarcia*, ao retiro, à autonomia absoluta, como um meio de possibilitar ao indivíduo um reencontro consigo mesmo (Brun, 1987:20). Os estóicos, por sua vez, acreditavam que a sensação de desamparo e insegurança experimentada pelos homens de seu tempo advinha de um pleno desconhecimento da simpatia universal, pois estes, ao contrário dos sábios, ignoravam que o mundo, sendo regido pelo destino, se encontrava inextricavelmente unido por uma rede de causas e conseqüências, cabendo ao homem a tarefa de observar, compreender e aceitar as disposições de uma providência soberana e onipotente, a qual poderíamos designar com o nome de Deus. Por outro lado, se para os estóicos era importante fornecer uma diretriz para as ações *individuais* e não coletivas dos homens, devemos ressaltar que no âmbito da filosofia estóica esta diretriz não estabelecia um isolamento radical do indivíduo com relação à sociedade e a natureza. Pelo contrário, o estoicismo propunha que todos os homens fazem parte de uma grande associação, a *cosmópolis*, a qual ultrapassa em larga medida os horizontes limitados da *pólis* clássica. Em segundo lugar, dentro do estoicismo percebemos uma estreita identificação da natureza com Deus e o destino, quase como um panteísmo, de modo que para o homem viver de acordo com a divina providência é ao mesmo tempo reconciliar-se com a natureza, aceitando as suas manifestações como evidências empíricas de uma ordem divina, de uma racionalidade que aos poucos se explicita no mundo. Somente agindo assim tem o homem condições de atingir a felicidade, pois não se impressiona com nada o quanto exista e nem se revolta contra o que foge ao seu controle, o que se situa além das suas capacidades.

O epicurismo, da mesma forma que o estoicismo, se opõe aos cínicos no que diz respeito ao extremo isolamento defendido por estes últimos. Entretanto, as alternativas propostas por Epicuro e seus discípulos para solucionar os problemas vividos pela sociedade grega no limiar da Era Helenística são radicalmente opostas às dos estóicos, embora externem também um tom eminentemente individualista em face do esgotamento das utopias filosóficas acerca da construção de uma sociedade ideal governada pelos sábios (Nizan, 1978:20). Dentre as diferenças entre o pensamento de Epicuro e o de Zenão de Cício, devemos mencionar, a princípio, a dessacralização da natureza operada pelo primeiro. Para os epicuristas, a natureza nem se confunde com Deus nem com os deuses nem é regida por poderes externos a ela mesma. Isso significa dizer que a natureza não compartilha de nenhum atributo próprio da condição divina, como a perfeição e a imortalidade, nem se encontra regida por um destino inflexível e onipotente. Dessacralizando a natureza, Epicuro pretende reconciliá-la ao homem, pois a torna um aglomerado de elementos materiais no seio do qual a ação humana adquire uma importância até então inusitada posto que, se nem o destino nem os deuses comandam a natureza, cabe ao próprio homem transformá-la ao seu favor e assim conquistar a felicidade ou, dito em termos epicuristas, atingir o prazer contínuo durante o fugidio tempo da vida. Além disso, não deveria o sábio, aquele que compreendeu o real sentido da existência, permanecer integrando a *pólis* ou mesmo a *cosmópolis* dos estóicos, mas sim se retirar a uma vida cenobítica, cercado de amigos leais e interlocutores à altura, pois como costumava declarar Epicuro: “*Nunca me preocupei em agradar a multidão. Porque aquilo que lhes agradava, eu ignorava-o, e aquilo que eu sabia ultrapassava muito o seu conhecimento*” (Epicuro Fr. B 43 *apud* Nizan, 1978 :23).

Esse ideal de vida proposto por Epicuro relacionava-se diretamente com a sua tentativa de reintegrar o homem à natureza, uma vez que o convívio na *pólis* era para ele, em oposição a Aristóteles, apenas uma convenção e não um dado de natureza. Por outro lado, conforme



pensava Epicuro a vida na *pólis*, além de não ser um dado de natureza, possuía a agravante de condenar o homem à infelicidade, na medida em que proporcionava o surgimento de desejos não naturais, desnecessários e insaciáveis, frutos de uma falsa avaliação do que é a felicidade e o Supremo Bem. Os insensatos, na busca de satisfações para desejos desse tipo, não mediriam esforços, propagando assim o orgulho, a cobiça, a vaidade, a vingança, a animosidade e outros sentimentos que impedem a realização plena do homem, o alcance do equilíbrio perfeito (Brunt, 1987:107). Vivendo de acordo com a natureza o homem evitaria todos esses inconvenientes, pois nela seria capaz de encontrar satisfação para as necessidades elementares da sua existência, como o comer, o beber e o dormir, e isso era, na concepção de Epicuro, tudo o quanto bastava para a fruição da harmonia, da tranquilidade e da paz. Tal satisfação era o que os epicuristas denominavam por prazer, o primeiro dos bens conforme a natureza, o parâmetro através do qual podemos aceitar ou rejeitar as coisas e assim alcançar o Supremo Bem.

A filosofia epicurista, nascida num momento de extrema conturbação social vivenciado pelos gregos, chegou a Roma ainda no século III a C., durante a expansão republicana rumo ao Oriente. Entretanto, somente no século I a C. constatamos uma maior assimilação do epicurismo por parte dos círculos intelectuais romanos, passando esta corrente filosófica a ser professada por homens como Ático, Mânlio Torquato, Lúcio Pisão, Caio Cássio e Amafinio, o primeiro a escrever um tratado latino sobre o epicurismo (Nizan, 1978:43). Dentre esses romanos seduzidos pela doutrina de Epicuro o mais notável foi, sem dúvida, Lucrécio Caro, responsável pela elaboração de uma obra importantíssima para a difusão do epicurismo: o tratado *Da Natureza* ao qual já nos referimos. Essa maior aceitação da filosofia pelos romanos não foi um acontecimento gratuito, pois resultou de um contexto bastante próximo daquele que presidiu o surgimento do epicurismo na Grécia, ou seja, o de crise da cidade-Estado, momento em que Roma se encontrava imersa num processo de desestruturação do regime republicano de governo,

de implosão dos alicerces da *Urbs*, o que gerava uma tensão e uma angústia crescentes, reivindicando a sociedade novas regras de comportamento que pudessem situar os indivíduos frente ao mundo e guiá-los na busca da felicidade. Esse papel foi cumprido em parte pelo epicurismo, em parte pelo estoicismo e pelos cultos místicos.

A difusão do epicurismo em Roma a partir do I século a C. adveio, em larga medida, do conceito de natureza inerente à doutrina e expresso de forma bastante clara, diríamos mesmo didática, por Lucrécio. Nesse sentido, devemos mencionar logo de início que a natureza, dentro da obra do referido autor, surge como uma entidade absolutamente dessacralizada, conforme mencionamos. Isso porque, segundo Lucrécio, a terra, o céu, o mar, as estrelas, o sol, a lua e o conjunto dos seres vivos não foram produzidos por nenhum potentado astral, por nenhuma força transcendente, não se confundindo tampouco com a natureza dos deuses (Luc. II 644-651 e V 148-153). As forças que foram postas em movimento a fim de gerarem tudo o quanto existe encontram-se, de acordo com o poeta, circunscritas tão somente à natureza em si, conforme o próprio significado do termo latino *natura-ae*: ação de fazer nascer, nascimento. Sendo assim, a natureza não pode ser entendida apenas como criação, isto é, como a obra de um artífice ou artífices onipotentes que no princípio dos tempos teriam organizado este mundo para usufruto da raça humana. Pelo contrário, Lucrécio admite que a natureza é, por ela mesma, uma entidade criadora, como se depreende da seguinte passagem em que o autor se dirige a Mêmio:

"Vou começar a expor-te a essência do céu e dos deuses, e revelar-te-ei os princípios das coisas, donde as cria a natureza e as faz crescer e as alimenta, e para onde as leva de novo a mesma natureza, já exaustas." (Luc.I, vv. 52-56).

Apesar de possuir o atributo da criação, a natureza não atua de maneira arbitrária e inconsequente, pois se encontra submetida a leis fixas e imutáveis, a princípios que regem o ato criador. Tais princípios, no entanto, não são estranhos à



própria natureza, mas inerentes a ela mesma, de modo que todas as etapas de nascimento e corrupção dos seres obedecem a uma predeterminação natural e perfeitamente cognoscível, motivo pelo qual afirma Lucrécio, referindo-se aos temores que atormentavam os seus contemporâneos:

“Ora, é preciso que afugentem este temor e estas trevas do espírito, não os raios do sol nem os dardos lúcidos do dia, mas o espetáculo da natureza e as suas leis. E, para início, tomaremos como base que não há coisa alguma que tenha jamais surgido do nada por qualquer ação divina. (...) Assim, logo que assentemos em que nada se pode criar do nada, veremos mais claramente o nosso objetivo, e donde podem nascer as coisas e de que modo pode tudo acontecer sem intervenção dos deuses. Realmente, se fosse possível nascer do nada, tudo poderia nascer de tudo, e coisa alguma teria necessidade de semente.” (Luc. I, vv. 148-161).

No que diz respeito à maneira efetiva pela qual alguma coisa é criada Lucrécio, sempre orientando-se de acordo com o raciocínio de Epicuro, recorre à teoria de que os corpos, sejam eles vegetais, minerais ou animais, se compõem de minúsculas partículas materiais, invisíveis, indestrutíveis e sem vida, os chamados elementos ou átomos, cuja combinação se dá através das leis da criação às quais já aludimos (Luc. I, vv. 169-172 e II, v. 700-706). Desse modo, a morte ou a destruição dos corpos nada mais são do que o rompimento desse agregado de elementos que, movendo-se no vazio, trazem as coisas à existência. E uma vez desfeito um determinado corpo, os elementos que outrora o compunham se encontram livres para integrar outros arranjos que possibilitarão a emergência de um novo ser, pois, segundo Lucrécio:

“Tudo o que saiu da terra à terra volta, tudo o que foi enviado das regiões do céu outra vez o recebem os espaços do céu. A morte não destrói os corpos a ponto de aniquilar os elementos da matéria: só lhes quebra a união. Depois combina-os de outro modo e faz que todas as coisas modifiquem as formas e mudem de cor e adquiram sensibilidade, manifestando-a logo.” (Luc. II, vv. 1000-1006).

Ao dotar a natureza de uma autonomia em termos da capacidade de se produzir e perpetuar, Lucrécio a seculariza por completo, não admitindo em hipótese alguma que a terra, o céu ou o mar possam ser identificados com as divindades ou mesmo constituir um veículo para a manifestação destas (Luc. II, vv. 654-661). O conjunto da natureza, em essência, não é mais do que a combinação ordenada de átomos, combinação esta que um dia chegará a seu termo já que, na concepção de Lucrécio, *é evidente que foi marcado um fim certo à destruição das coisas, porque vemos que tudo se refaz e que, simultaneamente foi, por geração, fixado às coisas certo tempo para que possam atingir a flor da idade* (Luc. I, vv. 560-562). Dessa passagem, podemos concluir que nada do que existe é eterno, a não ser os elementos que formam os corpos. A terra e o céu, como partes integrantes da natureza, estariam assim sujeitos ao desaparecimento como qualquer outro ser, o que em termos da mentalidade greco-romana era um tipo de pensamento bastante diferente das crenças comumente propaladas, conforme o próprio autor não deixou de observar (Luc. V, vv. 98-104). Despidas definitivamente da sua aura mística, a natureza como um todo deve, necessariamente, sofrer o destino de tudo o que não compartilha da centelha divina, estando com isso sujeita ao envelhecimento, à degenerescência, à mortalidade. Essa vertente de raciocínio, porém, não altera significativamente a concepção cíclica do tempo comum aos homens da Antiguidade. Ela apenas incorpora ao ciclo de transformações características dos fenômenos astrofísicos, climáticos e agrários os três principais repositórios da criação, ou seja, a terra, os mares e o céu. De fato, na opinião de Lucrécio é bem possível que a natureza, na sua totalidade, já tenha sido criada e destruída, sendo então o mundo da sua época de criação recente (Luc. V, vv. 330-342).

Dentro do pensamento de Lucrécio, a questão da finalidade da natureza assume especial relevância para compreendermos os motivos pelos quais a criação não se encontra submetida a leis exteriores a ela mesma. Tentando refutar os argumentos estoicos acerca da perfeição da natureza e da sua existência como sendo



uma determinação da soberana providência em benefício do homem, Lucrécio propõe-se a demonstrar que o nosso mundo, na verdade, apresenta inúmeros defeitos, pois comporta em seu interior elementos que são nocivos à vida humana (Luc. VI, vv. 770-860). Além disso, jamais poderia ter a natureza surgido mediante concurso divino, pois os deuses, sendo imortais e livres de degenerescência, não necessitariam criar uma natureza imperfeita (Luc. V, vv. 146-151). Defender a idéia de que a natureza compartilha em alguma medida a essência divina é, segundo Lucrécio, atribuir aos deuses coisas indignas deles e alheias à sua paz (Luc. VI, vv. 69-71), é tentar aproximar domínios completamente distintos, é enfim julgar que a natureza divina, etérea e atemporal, pode se degradar a ponto de se confundir com a natureza propriamente dita, material e fugaz. Cabe notar aqui que a filosofia epicurista não propõe, como poderíamos ser levados a concluir, a inexistência do divino. Ela apenas se preocupa em reafirmar com toda ênfase a separação dos planos divino e humano já divisada pela tradição filosófica grega desde os seus primórdios.

A retomada da filosofia epicurista por Lucrécio não deve ser considerada, em nossa opinião, um acontecimento fortuito, mas sim estreitamente relacionado com o contexto de *stásis* vivido pelos romanos durante o último século da República, como se verifica logo na abertura da obra, quando em sua invocação a Vênus canta o poeta:

“E tu, ó deusa, enquanto ele (Marte) repousa, enlaça-o com teu corpo sagrado, solta dos lábios tuas doces palavras e pede para os romanos, ó cheia de glória, a plácida paz. Efetivamente, nesta época terrível para a pátria, nem eu posso com serenidade realizar o meu trabalho nem o ilustre, descendente dos Mêmios iria, em tais circunstâncias, faltar à salvação comum” (Luc. I, vv. 36-42).

A “terrível situação” a qual Lucrécio se refere, fruto dos embates contínuos entre as facções oligárquicas que disputavam o controle da *civitas*, encontrava-se ainda agravada por fatores de ordem religiosa. Isso porque, de acordo

com a mentalidade greco-romana, o mundo terrestre e o mundo dos deuses compartilhavam de uma estreita conexão, de modo que qualquer ato sacrílego efetuado pelos homens poderia acarretar um desequilíbrio cósmico que afetaria o domínio dos deuses. Estes, por sua vez, cientes do problema, agiriam no sentido de exigir dos transgressores uma restauração da harmonia do cosmos ameaçada. O veículo para a transmissão da vontade divina seria nada mais nada menos que as forças da natureza materializada em prodígios variados como, por exemplo, relâmpagos num dia de sol, chuvas torrenciais, enchentes súbitas, nascimento de andrógynos e outros (Bayet, 1984:68-69). Um pensamento desse tipo, que faz da natureza um instrumento nas mãos das divindades, coloca os homens, em contrapartida, numa posição de extrema fragilidade, sempre na expectativa de uma catástrofe iminente caso alguma regra de conduta fosse violada. O estoicismo tentou solucionar esse estado de tensão permanente entre o homem e a natureza, atribuindo aos fenômenos naturais uma predeterminação divina e conclamando os homens a aceitarem com resignação e mesmo com reconforto a manifestação de tais fenômenos, tomando-os então como a evidência de que, em algum lugar, a simpatia universal havia sido atingida, razão pela qual a soberana providência, visando ao nosso próprio bem, expunha o problema a todos a fim de que se buscasse a solução. A proximidade desse raciocínio com a concepção tradicional da *pax deorum* é por demais evidente para que possamos considerar o estoicismo, pelo menos nesse aspecto, um ponto de inflexão, salvo o fato de que agora a natureza não era mais um suporte para a ação divina, mas se confundia ela mesma com a divindade. O epicurismo, por sua vez, veio subverter de alto a baixo a concepção tradicional de natureza, acentuando em larga medida as teorias atomísticas de Demócrito e contribuindo, com isso, para a consolidação de uma vertente de pensamento que se costuma designar por materialismo.

Desfeitos os laços que uniam a natureza às divindades, à soberana providência ou ao destino, abre-se espaço para que o homem possa,



ele mesmo, definir a sua conduta num mundo repleto de imperfeições, sem preocupar-se com problemas que transcendem o universo da sua própria existência e em nada podem atingi-lo. Valendo-se do pensamento materialista para refletir sobre a própria essência da condição humana, Lucrécio conclui que a nossa vida é tão mortal quanto a própria natureza, com a desvantagem de não poder se perpetuar em ciclos (Luc. III, vv. 339-341). Isso equivale a dizer que não existe vida após a morte e que a alma humana, sendo composta assim como o corpo de elementos materiais está sujeita à degradação (Luc. III, vv. 510-525). Dessa forma, a única vida a qual podemos aspirar é essa que possuímos enquanto integrantes e agentes de um mundo material, motivo pelo qual tudo devemos realizar no sentido de obtermos aqui a felicidade, caso contrário não teremos outra oportunidade de fazê-lo, nem num mundo superior a este nem num retorno à vida, haja vista o fato de que, uma vez tendo assinalado a mortalidade da alma, Lucrécio posicionava-se contra a metempsicose nos seguintes termos:

“Se a substância da alma é imortal, e se introduz-se no corpo ao nascer, por que razão não podemos lembrar-nos do tempo passado nem conservar qualquer vestígio do que foi feito? Efetivamente, se a tal ponto se transformaram as faculdades do espírito que tenha desaparecido toda a retentiva das coisas realizadas, creio se não anda muito afastado da morte; é por isso que é necessário confessar que morreu a que existia antes e foi depois criada a que depois existe” (Luc. III, vv. 670-677).

De acordo com a filosofia epicurista, a obtenção da felicidade exige que o homem admita que está só diante da natureza, e que apenas se reencontrando com ela será capaz de evitar as necessidades não naturais e não necessárias que tanto sofrimento lhe causam. Tais necessidades são todas aquelas que resultam de uma complexificação excessiva da vida social, de modo que à antiga indumentária feita de ramagens e peles de animais se sucedem os tecidos de ouro e púrpura, por exemplo, o que suscita a inveja, a cobiça, as guerras, a infelicidade e a dor, afastando assim o homem do Bem Supremo

ao qual naturalmente tende (Luc. VI, vv. 25-26). Ser feliz exige, assim, a renúncia de toda e qualquer convenção social que possa interpor-se entre o homem, este ser que possui necessidades, e a natureza, domínio onde se pode encontrar satisfação para tudo o que se deseje, desde que o desejo seja naturalmente necessário. Essa última conexão entre o homem e a natureza não significa que a relação assim estabelecida esteja isenta de dificuldades. Pelo contrário, se a natureza contém tudo o que o homem de fato precisa para viver (e viver bem, conforme Lucrécio), cabe a ele saber aproveitar adequadamente as potencialidades do mundo que o cerca através do trabalho. De fato, uma vez que a natureza não foi criada com a finalidade de abrigar a espécie humana, o homem tem de adaptar o meio às suas exigências, vencendo com isso os obstáculos que se colocam no seu caminho. Recriando a natureza, o homem tem o privilégio de aproximar, na medida do possível, aquilo que é ‘imperfeito’ da perfeição, e talvez nesse sentido possa se considerar artífice e responsável pela construção do seu próprio mundo.

DOCUMENTAÇÃO

LUCRÉCIO. Da natureza. In: CIVITA, V. (ed.) *Os pensadores*. V. V. São Paulo: Abril, 1973.

BIBLIOGRAFIA

BAYET, J. *La religion romane*. Madrid: Cristianidad, 1984.

BRUN, J. *O epicurismo*. Lisboa: Ed. 70, 1987.

_____. *O estoicismo*. Lisboa: Ed. 70, 1986.

CHÂTELET, F. *História da filosofia*. T. 1. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.

NIZAN, P. *Os materialistas da Antigüidade*. Lisboa: Estampa, 1978.



ABORDAJES ARQUEOLÓGICOS DE LA VIVENDA DOMÉSTICA EN POMPEYA: ALGUNAS CONSIDERACIONES

Pedro Paulo Funari

Professor do Departamento de História, Universidade Estadual de Campinas

Andrés Zarankin

Doctorando de UNICAMP, apoio FAPESP

Resumo:

Existe una larga tradición en el estudio de las casas pompeyanas. Sin embargo, la mayoría de los acercamientos han estado basados en el sentido común y en la aceptación pasiva de las informaciones contenidas en las fuentes de la tradición textual. Este artículo se propone discutir de manera crítica algunas de las posiciones recientes de mayor aceptación en la comunidad científica, que dominan los abordajes sobre las viviendas pompeyanas, línea ésta, considerada relevante para la comprensión de la sociedad romana. De manera particular centramos nuestro discurso en las posibilidades de análisis que la arqueología puede dar al investigador interesado en los modos de vida de la antigüedad.

Palavras-Chave: Pompeya; viviendas; sociedad romana.

Abstract:

Pompeian dwelling have been studied for a long time. However, most approaches are grounded on common sense and the acritical acceptance of data found in the literary sources. This paper aims at discussing in a critical way some recent and widely accepted studies on the subject of both Pompeian dwellings and the Roman society in general. We focus on the analytical tools archaeology can provide for a better understanding of ancient life.

Keywords: Pompeii; dwellings; Roman society.

INTRODUCCIÓN

Existe una larga tradición en el estudio de las casas pompeyanas. Sin embargo, la mayoría

de los acercamientos han estado basados en el sentido común y en la aceptación pasiva de las informaciones contenidas en las fuentes de la tradición textual (cf. discusión crítica reciente en Storey 1999). Este artículo tiene como propósito comenzar a discutir críticamente posiciones recientes que dominan los abordajes sobre las viviendas pompeyanas, línea ésta, considerada relevante para la comprensión de la sociedad romana. Concretamente centramos nuestro discurso en la especificidad de las informaciones arqueológicas y en la posibilidad de análisis que éstas pueden dar al investigador interesado en los modos de vida de la antigüedad. En función de este objetivo, utilizamos como referencia no sólo la literatura clásica y moderna sobre el tema, sino también destacamos la importancia de la teoría histórica, sociológica, y fundamentalmente de la arqueológica, para lograr lecturas alternativas del mundo antiguo, específicamente en este caso a través del análisis de la arquitectura doméstica.

Géza Alföldy (1986: 18), resaltaba hace unos años que, “*in unserer Zeit Alte Geschichte ohne Archäologie nicht mehr denkbar ist*”. En este sentido, la Arqueología continúa todavía considerada como una disciplina que sólo puede ayudar al investigador si es considerada complementariamente a otras ciencias (Muhly 1996: 434). La Arqueología, concebida como *ancilla* o sierva de la Historia, estaría en la opinión de



algunos, “lejos, muy lejos de ser una actividad con objetivos propios” (Meneses 1965: 22; crítica en Austin 1990: 25 *et passim*; más bibliografía en Funari 1997). Sin embargo, en las últimas décadas un número cada vez mayor de arqueólogos plantea que es analíticamente más útil trabajar separadamente las distintas fuentes de información —ej. documentos escritos, cultura material, etc.—, aprovechando la heterogeneidad de lecturas que cada una de ellas brinda, para posteriormente contraponerlas y así obtener un panorama más profundo y rico. La autonomía de la Arqueología en el estudio de una sociedad histórica como la romana, significa también que no es posible aceptar de manera acrítica las informaciones de los autores antiguos, o peor aun interpretar el registro arqueológico de manera que se corresponda con las fuentes escritas (Whitehouse y Wilkins 1989: 102). Coincidimos con Michael Shanks (1995: 34) cuando afirma que “la Arqueología no es simplemente una manera de descubrir el pasado, sino que al trabajar sobre sus vestigios, se convierte en un modo específico de producción del pasado”. En el caso del estudio de la Antigüedad Clásica hay todavía otras limitaciones en algunos abordajes, como la tendencia a aislar el mundo clásico de un contexto más amplio (Sherratt 1995: 27).

Dentro de este nuevo marco de discusión, el estudio de la ciudad de Pompeya, su organización espacial y su arquitectura, han cobrado nuevo impulso. En un nivel más específico el análisis y la interpretación de sus viviendas domésticas ha concentrado la atención de numerosas investigaciones. Por sus características especiales Pompeya ha sido y continua siendo una de los sitios arqueológicos más importantes y particulares del mundo. Sin embargo, en general los trabajos sobre su arquitectura han sido generados más cerca de una Historia del Arte, estableciendo estilos, buscando ligaciones con el mundo griego y priorizando el estudio de las estructuras de “valor” estético y monumental por sobre lo popular. El mismo Paul Zanker (1988: 4) reconocía que “*seit Beginn der Ausgrabungen um 1740 haben neben ästhetischen vor allem positivistische Interessen die Untersuchungen bestimmt*”. De esta manera la concepción

sobre la casa Pompeyana estuvo dominada por las ideas propuestas por Mau (1899) a fines del siglo pasado (fig 1.).

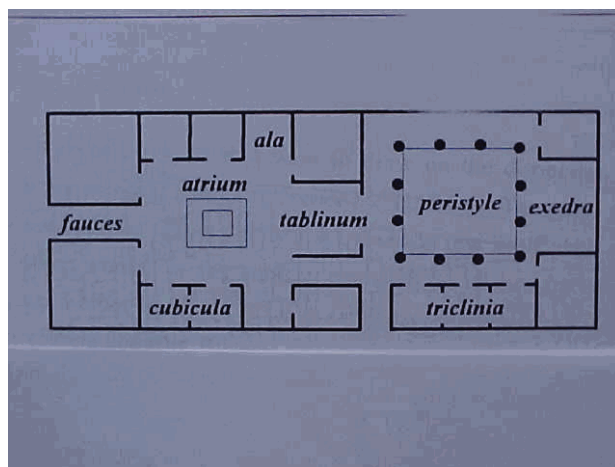


Fig. 1 Modelo de casa pompeyana propuesto por Mau (1899: 247)

Partiendo de la premisa de que una de las funciones de la Arqueología es generar discursos críticos sobre el pasado y sobre la manera en que éste es construido y explicado por los investigadores, este trabajo busca discutir críticamente los abordajes arqueológicos más importantes sobre la arquitectura en Pompeya. Nos interesa ver sus premisas de trabajo y la utilización de las evidencias documentales y arqueológicas. Finalmente analizamos algunas líneas para conocer desde otra perspectiva la sociedad romana.

DISCUSIÓN DE ALGUNOS CASOS PARADIGMÁTICOS¹

Un investigador que se ha interesado por el estudio de la arquitectura y conformación del espacio como una fuente de información sobre la historia de la ciudad de Pompeya es Fausto Zevi (1996). La manipulación del paisaje y la arquitectura son entendidas como estrategias de dominación y de resistencia en la cual quedan expuestas diferentes ideologías que compiten por el poder.

¹ Como existe abundante bibliografía sobre el tema efectuamos un recorte basado en la antigüedad de los trabajos —elegimos aquellos más recientes— y en el grado de difusión y aceptación que tuvieron. Como segundo criterio elegimos aquellos casos que utilizan en sus modelos explicativos evidencia arqueológica, ya sea como información complementaria o como eje central del abordaje.



Luego de analizar algunas de las construcciones más importantes de la ciudad –especialmente de carácter público– como templos y teatros, y algunas viviendas familiares, concluye que la arquitectura pompeyana es la expresión de la oposición entre dos mundos, el de los antiguos habitantes de la ciudad y el de los nuevos colonos romanos establecidos como resultado de la expansión de su imperio. Su propuesta tiene puntos en común con la de Paul Zanker (1988: 4), para quién *“es soll hier versucht werden, wenigstens für den Bereich der öffentlichen Gebäude drei historische Strukturen voreinander abzuhaben: die hellenisierte samnitische Stadt des 2 Jrhs. V. Chr., die Veränderungen nach der Gründung des römischen Kolonie 80 v. Chr. und die neuen Stadtbilder des frühen Kaiserzeit”*. Zevi ve esta implantación romana como un hecho fundamental y traumático de la historia de Pompeya.

“...che la colonizzazione sillana rapresento um evento profundamente drammatico nella storia della societa pompeiana.” (Zevi 1996:126).

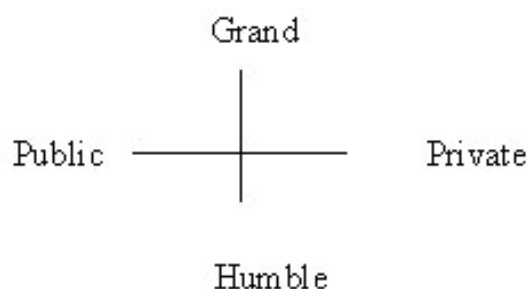
Como arqueólogo formado en la tradición clásica italiana y alemana, Zevi emplea un marco de trabajo que equipara como documentación histórica, la documentación escrita y la “documentación arqueológica”. Según su argumentación utiliza una u otra, o inclusive las superpone para fundamentar su explicación.

Por su parte los trabajos de Andrew Wallace-Hadrill sobre la casa pompeyana (1994) han tenido mucha aceptación dentro de la comunidad académica. Básicamente su argumentación está construida a partir del amplio conocimiento que este autor posee sobre documentos escritos –incluyendo, arte pintura, iconografía, etc.– de la cultura romana. La información arqueológica en sus trabajos es empleada como fuente auxiliar y complementaria, es decir para apoyar algunas de sus ideas con un correlato material. Como resalta Penélope M. Allison (1995), este uso que subordina la Arqueología a lo que dicen los autores antiguos acaba por distorsionar los datos arqueológicos. Por el contrario éstos son mucho más complejos de lo permitiría suponer

el modelo neoweberiano de la escuela de Cambridge. Bettine Galfs (1988: 115), demuestra a partir de los materiales arqueológicos, cómo los datos generados a partir de éstos terminan cuestionando los modelos referidos: *“die vorliegende Untersuchung zeigte aber dennoch, dass das pompejanische Metallhandwerk keineswegs bedeutunglos, ‘primitiv’ oder ‘unqualifiziert’ war”*. Además, estudios arqueológicos concretos muestran que la distribución de artefactos en contextos domésticos en Pompeya no concuerdan con lo que indican las fuentes literarias (Berry 1997: 185; cf. Foss 1996: 352).

De manera general podemos resumir la interpretación de Wallace Hadrill, quien considera que la manera de recibir a los visitantes tenía un rol fundamental en la vida pública romana, por lo tanto el espacio social de la casa pompeyana estuvo articulado en función de las necesidades de sus clases altas y el mundo de las relaciones con los demás. De esta manera la casa era una estructura que regulaba la relación con los visitantes. Así diseña un modelo que relaciona lo público y lo privado con la profundidad de los ambientes de la casa. Afirma que la distancia que le era permitida penetrar en la vivienda a un visitante estaba relacionada con la proximidad y la relación que éste mantenía con el amo de la casa y/o con su propia jerarquía social. Esta idea de Wallace Hadrill es bien sintetizada por Grahame:

“This means that the house was differentiated according to increasing degrees of intimacy along an axis that ran from de “public” space of exterior to “private” interior space, in the manner of the defensible space paradigm.” (1997:140)



Ejes de diferenciación para la interpretación del espacio doméstico en una casa pompeyana (Wallace Hadrill 1994:11).



El trabajo de Wallace Hadrill es criticado especialmente por Grahame (1997:140-141), quien pone énfasis en la dificultad de establecer la puerta principal de la vivienda – punto fundamental en el modelo de Wallace Hadrill – y en la utilización de la evidencia arqueológica.

Otro investigador que se ha destacado es el Prof. Whittaker (1991:303), quien en un conocido artículo sobre el romano pobre, utiliza evidencia material relativa a un edificio pompeyano para desarrollar su argumento respecto del tema:

“Puede oírse la desaprobación moral de la pobreza en un grafito pompeyano: ‘odio a los pobres. Si alguien quiere algo por nada es que es tonto. Debería pagar por ello’ (CIL IV 9839b)”.

Whittaker adopta una posición frecuente entre los estudiosos de Pompeya y del mundo antiguo en general, en el sentido que presta poca atención a la materialidad de la evidencia. En este caso, su argumentación queda sin sentido si buscamos el contexto arqueológico de la inscripción. En primer lugar, no se trata de un grafito, sino de una inscripción pintada, titulus pictus, mandada a confeccionar por el dueño de la tienda donde estaba escrito ese cartel. Si vamos al *Corpus Inscriptionum Latinarum*, donde está publicada la inscripción, podemos saber que este cartel estaba en una tienda y que el propietario estaba advirtiendo a sus clientes que, sin pagar, no les podría vender. Naturalmente, no le gustaban los pobres, pues no podían pagar pero no dejaban de pedir. Lo que nos interesa destacar es que Whittaker no considera que una inscripción es también una evidencia material. Por eso termina generando un argumento sin un adecuado fundamento, ya que como otros estudiosos, desconsidera la evidencia material en su autonomía y especificidad.

Más cerca de la Historia del Arte Clive Knigths construye un enfoque diferente. Este arquitecto inglés considera que la casa pompeyana está conformada por componentes culturales romanos. Coincidiendo con autores como Parker Pearson y Richards (1994), distingue en su estructuración y organización espacial una relación con la concepción cosmológica existente

en la sociedad. Su postura indica que la arquitectura contiene y expresa ciertos “principios” de orden y clasificación que son básicos para el funcionamiento de la sociedad.

“Essentially, to discuss the house is to discuss, indirectly, the cosmos...” (Knigths 1994:114)

Por lo tanto, la vivienda pompeyana según Knigths se estructura a partir de nociones relacionadas con la divinidad y la espiritualidad. Los movimientos a través de ella pueden ser caracterizados como de “participación” (*participation*) y “pasaje” (*passage*). A pesar de que no existe un modelo único de casa (*“no two houses are the same”* 1994:119), distingue una serie de principios más allá de lo formal que se repiten en todas ellas. La casa en Pompeya es el lugar donde conviven personas y dioses (Knigths 1994:133).

Este autor critica los abordajes que separan la arquitectura de las pinturas en sus paredes, ya que las considera dos elementos intrínsecamente ligados y necesarios para poder lograr una comprensión completa. Knigths organiza su análisis partiendo de lo simbólico, de las representaciones cosmológicas del mundo romano, de las sensaciones y los mensajes transmitidos por la arquitectura pompeyana.

“In this manner dining room, say, of Pompeian house is never merely a small room with four decorated walls and a door –it becomes a setting of immense richness, fueling and substantiating a participant’s situatedness in the imperial scheme of things, and thus in the cosmic order” (1994:137).

“To enter the room is like breathing in the vapour of meaning that fills it up...” (1994:140).

Finalmente nos gustaría referirnos a un abordaje reciente, netamente arqueológico, construido por Mark Grahame (1995;1997;1998). Este arqueólogo de la Universidad de Southampton, desarrolla un modelo de análisis de las viviendas pompeyanas partiendo de un modelo lingüístico estructuralista que le permite “leer” la casa. Utilizando postulados de Saussure, Barthes y Ricoeur, establece una analogía



entre “casa” y “texto”, buscando descubrir las reglas que subyacen al ordenamiento sintáctico que determina su estructura. Las construcciones son vistas como elementos activos, productos culturales que interactúan en forma dinámica con el hombre.

En su trabajo, Grahame (1995) propone abordar la casa como un documento “físico” que puede ser leído. Para ello propone un enfoque textual de la cultura material, en especial de la arquitectura, y se propone construir un modelo teórico para leerla. Según este autor, la arquitectura produce efectos en la subjetividad y la percepción de los individuos. Así un determinado orden social es más fácil de ser mantenido acompañado de un determinado orden espacial. El orden es reproducido más frecuentemente en las estructuras de carácter público que en privados. Propone un principio social que guía la construcción arquitectónica, que entre otros aspectos, contribuye a maximizar la diferenciación entre las personas.

También resultan importantes sus críticas a las investigaciones en Pompeya que interpretan la evidencia arqueológica a partir de la información escrita. Su argumento sostiene que la mayoría de los textos poseen un alto grado de generalización y no sirven para propósitos acotados en arqueología. Además entre sus críticas destaca que, a pesar de lo que dicen los documentos, no existe en Pompeya un tipo estándar de casa, sino por el contrario existe una alta heterogeneidad de construcciones.

En el trabajo de Grahame queda evidenciada su condición de arqueólogo no sólo por la manera en que trata la evidencia material, sino además por la forma de estructurar su discurso científico. Para este último, utiliza un razonamiento deductivo, el cual va de lo general a lo particular, de lo teórico a lo metodológico y de éste a lo factual. En otras palabras, construye un modelo bien fundamentado más allá de que pueda no ser compartido, e intenta aplicarlo en las casas de Pompeya. Esta forma de estructurar su trabajo —a diferencia de lo que suele ocurrir— permite que el lector pueda seguir su razonamiento y al mismo tiempo criticarlo.

ABORDAJES HISTORICISTAS VS. ABORDAJES ARQUEOLÓGICOS

Utilizando un análisis anterior (Senatore y Zarankin 1996), efectuamos una comparación entre los casos discutidos dividiéndolos en dos categorías según la naturaleza de sus abordajes:

1) Perspectivas historicistas

2) Perspectivas arqueológicas

1) Engloba aquellas investigaciones que apoyan su argumentación en forma central en la evidencia documental. Los restos arqueológicos son adecuados a los discursos generados desde los documentos o utilizados en forma pasiva según esas premisas.

En la perspectiva historicista, se considera que las evidencias arqueológicas y documentales están ligadas, y cada una depende de la versión de la otra (Leone y Potter 1988). O sea, como un corpus de datos homogéneo. Sin embargo, los problemas a investigar se definen en una escala histórica, o sea determinados por la resolución de la evidencia documental. El análisis de las fuentes se realiza a priori del trabajo arqueológico generando la información relevante respecto de los problemas definidos en el proyecto. En un segundo paso se utiliza la arqueología para complementar la información generada desde la historia. La evidencia arqueológica en general permite “materializar” la evidencia documental, y los datos que se generan a partir de su análisis no son significativos para los objetivos de la investigación. Desde este punto de vista teórico, la arqueología funciona como complemento, su contribución al conocimiento del pasado es limitado y dependiente de la presencia de la evidencia histórica (Senatore y Zarankin 1996:116).

2) Se considera al documento histórico y a la evidencia arqueológica como corpus de datos independientes y distintos de información. Desde esta perspectiva cada uno posee su propia relevancia y a través de una integración adecuada se puede acceder a una dimensión profunda y más completa de los problemas estudiados.

Las evidencias documentales y arqueológicas son consideradas corpus de datos distintos, con un status epistemológico independiente. De esta manera la calidad de información que



pueden brindar cada una está determinada por su naturaleza. La gran diferencia en estas investigaciones, es que la escala de análisis está determinada por la resolución del registro arqueológico. Las problemáticas de investigación pasan a ser procesos en lugar de hechos y si bien las hipótesis pueden ser generadas a partir de diversas fuentes, son trabajadas tomando a la evidencia material como base empírica. La información histórica cumple un papel muy específico dentro de este tipo de investigaciones. En primer lugar es revisada como parte de los antecedentes del tema a ser abordado. Esto permite conocer y definir el contexto histórico general en el cual se inserta el problema arqueológico.... Por lo tanto, las escalas analíticas deben contemplar que los enunciados puedan ser abordados arqueológicamente (Senatore y Zarankin 1996:118).

Es interesante notar que prácticamente todos los autores trabajan desde el primer enfoque, a excepción de Grahame que desarrolla un planteo claramente arqueológico. Sin embargo este autor asume una posición sumamente estrecha, desde la cual y según nuestro entender, termina limitando el potencial del acercamiento propuesto².

Otra punto interesante de examinar está relacionado con la concepción –explícita o implícita- de cultura material que cada trabajo emplea. En general, salvo Grahame y en cierto sentido Knights, se considera a la cultura material –en este caso específico la arquitectura- como un elemento pasivo. Esta perspectiva presupone que el mundo material es un reflejo de otros aspectos sociales –a manera de una impronta fósil

(Binford 1985)-, negándole un papel activo en la producción de significados sociales (Hodder 1982, 1987).

LÍNEAS ALTERNATIVAS DE TRABAJO

La arquitectura dentro de los estudios arqueológicos pasó de ser considerada simplemente como un elemento para diferenciar culturas, técnicas de construcción, o delimitar áreas de actividad diferenciales, entre otros, para pasar a ser un elemento de estudio válido para acceder a dimensiones sociales superestructurales, como ser niveles simbólicos o ideológicos. En este sentido nuevos enfoques profundizando algunas de las líneas esbozadas por Grahame en Pompeya, más desarrolladas por autores que trabajan en el campo de la arqueología histórica pueden ser empleados con éxito (3) (Glassie 1975, Deetz 1977, Leone 1977, 1984, McGuire y Paynter 1991, Johnson 1991, 1996, Blanton 1994, entre otros).

El centro de estos nuevos acercamientos desde perspectivas arqueológicas es entender los principios constitutivos del paisaje humano y su interacción con la sociedad. Para ello parten de asumir que los objetos producidos y utilizados por el hombre son activos, dinámicos, portadores y generadores de significados. La arquitectura es entendida como una parte fundamental de ese paisaje.

LA ARQUITECTURA COMO TECNOLOGÍA DEL PODER; ORGANIZACIÓN DEL ESPACIO E IDEOLOGÍA

En la actualidad y especialmente desde corrientes posprocesuales el análisis de la arquitectura se presenta como altamente productivo para acceder a dimensiones simbólicas e ideológicas³ (Glassie 1875, Leone 1982, Hodder 1984, 1994, Samson 19990, Parker Pearson y Richards 1994, Johnson 1996, Zarankin 1999). Resulta claro que la organización del espacio y la arquitectura tienen además de un propósito “práctico” uno “ideológico” (Parker Pearson y Richards 1994).

La construcción del entorno es el resultado de un proceso de dominación y resistencia.

² A pesar de considerar los aportes de Grahame como innovadores, una lectura crítica de su trabajo nos permite llamar la atención sobre algunos puntos de su investigación que pueden ser cuestionados. En primer lugar desarrolla un abordaje estructuralista para analizar la vivienda Pompeyana que dificulta entender procesos de cambio y transformación, o trabajar con variables temporales e históricas. Por otra parte utiliza un concepto de arquitectura demasiado estrecho, que se reduce a la arquitectura doméstica –y dentro de ella a aspectos funcionales-, dejando de lado un análisis más profundo y abarcativo de la producción arquitectónica. Por ejemplo el lector podría preguntarse que ocurre con otras variables que también pueden ser relevantes y que él o no trata –sin justificación-, como ser: decoración, tamaños de las habitaciones, morfologías, materiales y tecnologías constructivas, entre otras. Todo ello hace que por momentos su explicación sobre la funcionalidad de la arquitectura se vuelva monocausal y se restrinja a condicionar el encuentro y la relación de los espacios público y privado.

³ Una síntesis del tema puede ser consultada en Stedman (1996).



Desde el poder se generan políticas de construcción y manipulación del paisaje según sus propios intereses (Giddens 1979). Sin embargo las personas no son pasivas y aceptan sumisamente estos designios que vienen de arriba. Muy por el contrario, existen resistencias conscientes e inconscientes generalmente asociadas a prácticas cotidianas. Como considera de Certeau (1980), el “consumo” es siempre activo y creativo, y termina generando artimañas para discutir la presencia del poder.

Por otra parte es necesario considerar que nunca se produce un reemplazo total del paisaje urbano según cambian las políticas o las ideologías dominantes. Por el contrario, dentro de una ciudad conviven una variedad de construcciones que fueron apareciendo a través del tiempo. La oposición entre las nuevas formas y las viejas crea una tensión y una dinámica continua, no totalmente controlada por aquellos que crean el paisaje (Miller 1984). De esta manera cada nueva adición entra en un diálogo que reinterpreta el pasado en términos de un nuevo ideal.

Por ejemplo en relación al estudio de las clases marginadas en el pasado Stephen L. Dyson (1995), un arqueólogo clásico americano, reconoce que la Arqueología Clásica no se ocupó de los pobres. Es interesante notar cómo los lugares de esclavos (*slave quarters*) pueden casi desaparecer del registro arqueológico romano (George 1997: 23). Como resalta Ross Samson (1990: 178), “*archaeologists have long ignored the labour force*”. O, como dice Annapaola Zaccaria Ruggiu (1995: 345), “*non c’è piacere nello stare in casa del povero*”, lo que tal vez pueda explicar la poca atención al humilde. Sin embargo nuevos acercamientos, que estudian la creación del paisaje cultural como un complejo proceso del cual participan diferentes grupos, permiten obtener lecturas alternativas del pasado.

La arquitectura como uno de los componentes básicos del paisaje humano puede ser entendida como una “tecnología del poder” (Foucault 1976, Grahame 1995) destinada a generar en las personas conductas que favorezcan el

proceso de crecimiento y reproducción de los sistemas existentes (Eco 1968, Foucault 1976, Markus 1993).

SEMIÓTICA Y SOCIO-SEMIÓTICA DEL ESPACIO URBANO

Varios investigadores sostienen la idea de que la cultura material tiene un rol activo en la generación de significados y mensajes ideológicos (Miller 1984, Leone y Potter 1988, McGuire y Paynter 1991). Desde esta perspectiva resulta útil desarrollar abordajes de la cultura material desde la lingüística y la semiótica (Gottdiener 1995, Funari 1998, Thomas 1998). Por su parte, Dominic Perring (1991: 286) resalta que estudios de Arqueología del mundo moderno, como el acercamiento de Leone, pueden ser útiles para entender la vivienda romana (cf. Schuyler 1970: 84).

“La cultura material podría ser considerada como un sistema de señales en código, que constituye su propia lengua material ligada a producción y consumo...puede considerarse a la cultura material como un discurso material estructurado y silencioso, ligado a prácticas sociales y estrategias de poder, interés e ideología” (Funari 1998:169)

Lagopoulos (1985), discute en profundidad esta relación poniendo énfasis en los discursos expresados por la ciudad. Divide los enfoques que trabajan el espacio urbano desde la semiótica en dos grupos principales -según su objeto epistemológico-:

1. Estudios del espacio semiótico (comprende el estudio de los discursos relacionados con la producción del espacio, el estudio de la producción semiótica del espacio y el estudio del consumo semiótico del espacio).
2. Estudios del espacio material (en este caso el objeto de estudio es “lo material” y no la semiótica del espacio).

Pensamos que la clave está en la conjugación de estas dos posiciones. De esta manera “lo material” puede ser visto como “signos-vehículos” a través de los cuales se están comunicando mensajes ligados al manejo y circulación del poder. Desde esta perspectiva la arquitectura pue-



de ser analizada como portadora de significados de tipo “no-verbal” (Fletcher 1989, Monks 1991, Markus 1993). En arquitectura, la semiótica de los significados no-verbales producto de la manipulación de la cultura material, se expresa en términos de frecuencias, intensidades, distancias y estructuras físicas, no en forma lineal como en la gramática verbal (Miller 1984).

A través de distintos elementos, formales o implícitos, un edificio puede ser “leído” (Iglesia 1991:7). De hecho, ello es algo que hacemos constantemente. Por ejemplo desde una perspectiva funcional podemos identificar y diferenciar una iglesia, un hospital, una casa o un mercado. También existen otros indicadores -tal vez no tan fáciles de observar- que remiten a ciertos aspectos de carácter abstracto que otorgan sentido a la estructura. Por lo tanto, y coincidiendo con Funari (1998), el desafío está en descubrir lo que está oculto, tanto en lo observable como en lo no observable.

CONSIDERACIONES FINALES

La cultura material puede ser usada para transmitir mensajes de manera más activa (Austin y Thomas 1986). Sin embargo ésta carece de significado por sí sola. Unicamente es dentro de un sistema cultural que adquiere su valor. De esta manera la casa sólo puede ser comprendida y explicada dentro de su contexto histórico. Consideramos que líneas que trabajen con abordajes arqueológicos y que exploten estas nuevas herramientas teóricas para discutir críticamente la relación entre las personas y su entorno físico, estarán en mejores condiciones para acceder a niveles más profundos de conocimiento. Siguiendo a McGuire y Schiffer (1983) para entender la arquitectura es necesario considerar los procesos de diseño (*design process*) y los factores causales (*casual factors*) que subyacen a los procesos de diseño de manera que los determinan. El mismo potencial está presente en las investigaciones que introducen dimensiones lingüísticas, como ser la socio-semiótica y las teorías de la comunicación, para buscar los mensajes “silenciosos” o entender a la arquitectura como un tipo de comunicación “no verbal” (Fletcher 1989, Monks 1991).

En términos más generales, la propuesta de un discurso específicamente arqueológico permite evitar los peligros de acercamientos no adecuados para trabajar con cultura material. La materialidad de la evidencia arqueológica significa que no podemos sencillamente intentar adecuarla a las informaciones de las fuentes textuales antiguas, pues así estaremos distorsionando los datos materiales, para que confirmen discursos surgidos de las fuentes escritas. Al contrario, la cultura material constituye un elemento central de acción en el mundo. Las viviendas pompeyanas, con sus múltiples formas y significados, permiten mucho más que confirmar lo que dicen los autores antiguos o contrastar su materialidad según los criterios explicitados en los documentos. Diversos investigadores resaltan que la falta de diálogo entre arqueólogos e historiadores clasicistas, preocupados sólo en las fuentes escritas, es perjudicial para una mejor comprensión de la sociedad antigua (cf. Laurence 1998: 8-9; Storey 1999). En síntesis el desafío para los investigadores es desarrollar nuevos abordajes, a partir de la evidencia material, que permitan identificar, entender y explicar las estructuras ideológicas que dirigen la construcción del paisaje cultural humano en Pompeya.

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos a David Austin, Mark Grahame, Ray Laurence, Mark Leone, Collin Richards, Michael Shanks, Glenn Storey. Uno de los autores ha podido, como profesor invitado de la Universidad de Barcelona, en 1998, consultar obras y discutir aspectos aquí tratados con Antonio Aguilera, José Remesal y Victor Revilla. Una versión de este trabajo fue leída en Araraquara, Brasil, en la Reunión de la Sociedad Brasileña de Estudios Clásicos, en Octubre de 1999. La responsabilidad por las ideas es sólo de los autores.

OBRAS CITADAS

ALFÖLDY, G. 1986 *Die römische Gesellschaft*. Stuttgart: Steiner.



- ALLISON, P.M. 1995 House contents in Pompeii: data collection and interpretive procedures for a re-appraisal of Roman domestic life and site formation processes. *Journal of European Archaeology*, 3,1: 145-176.
- ANDRÉN, A. 1998 *Between Artifacts and Texts Historical Archaeology in Global Perspective*. New York: Plenum.
- AUSTIN, D. 1990 The "proper study" of medieval archaeology. In: AUSTIN, D. & ALCOCK, L. (eds.). *From the Baltic to the Black Sea, Studies in Medieval Archaeology*. London: Unwin Hyman, 10-42.
- AUSTIN, D. y THOMAS, J. 1986. The "proper study" of medieval archaeology: a case study. In: AUSTIN, D. & ALCOCK, L. (eds.). *From the Baltic to the Black Sea, Studies in Medieval Archaeology*, London: Unwin Hyman, pp. 44-78.
- BERRY, J. 1997 Household artifacts: towards a re-interpretation of Roman domestic space. *Journal of Roman Archaeology*, sup. 22: 183-195.
- BINFORD, L. 1985 *Working at Archaeology*. New York: Academic Press.
- BLANTON, R. 1994 *Houses and Households*. New York: Plenum Press.
- DE CERTEAU, M. 1980. *La Invención de lo Cotidiano; 1 Artes de Hacer*. Mexico: Universidad Iberoamericana.
- DEETZ, J. 1977 *In Small Things Forgotten*. New York: Anchor Books.
- DYSON, S.L. 1995 Is there a text in this site? In: SMALL, D. (ed.) *Historical and Archaeological Views on Texts and Archaeology*. Leiden: Brill, 25-44.
- ECO, U. 1968 *La Estructura Ausente*. Barcelona: Lumen.
- FLETCHER, R. 1989 The Messages of Material Behavior: a Preliminary Discussion of Non-verbal Meaning. In: HODDER, I. (ed.) *The Meaning of the Things*. Harper Collings, pp. 33-39.
- FOSS, P. W. 1996 The social city. *Journal of Roman Archaeology*, 9: 351-2.
- FOUCAULT, M. 1976 *Vigilar y Castigar*. El Nacimiento de la Prisión. Mexico: Siglo XXI.
- FUNARI, P. 1997 Archaeology, History, and Historical Archaeology in South America, *International Journal of Historical Archaeology*, 1, 3: 189-206.
- _____. 1998 *Linguística e Arqueologia*. San Pablo: DELTA.
- _____. 1999 Historical archaeology from a world perspective. In: FUNARI, P., HALL, M. y JONES, S. (eds.) *Historical Archaeology Back from the Edge*. London: Routledge, pp. 37-66.
- GEORGE, M. 1997 *Servus and domus: the slave in the Roman house*. *Journal of Roman Archaeology*, sup.22: 15-24.
- GIDDENS, A. 1979 *Central Problems in Social Theory: Action Structure and Contradiction in Social Analysis*. London: Macmillan.
- GLASSIE, H. 1975 *Folk Housing in Middle Virginia*. Knoxville: University of Tennessee Press.
- GOTTDIENER, M. 1995 *Postmodernism Semiotics : Material Culture and Forms of Postmodern Life*. Oxford: Blackwell.
- GRALFS, B. 1988 *Mettalverarbeitende Produktionsstätten in Pompeji*. London: BAR.
- GRAHAME, M. 1995 *The House of Pompeii: Space and Social Interaction*. PhD Dissertation, Faculty of Arts, Department of Archaeology, Southampton University, United Kingdom.
- _____. 1997 Public and private in the Roman house: the spatial order of the Casa del Fauno. *Journal of Roman Archaeology*, supplement 22: 137-164.
- _____. 1998 Material culture and Roman identity: the spatial layout of Pompeian houses and the problem of ethnicity. In: LAURENCE, R. & BERRY, J. (eds.) *Cultural Identity in the Roman Empire*. London: Routledge.
- HODDER, I. 1982 *Symbols in Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1984 Burials, Houses, Women and Men in the European Neolithic. In: MILLER, D. y TILLEY, C. (eds.) *Ideology, Power and Prehistory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1987 *The Archaeology of Contextual Meanings*. Cambridge: Cambridge University Press, New Directions in Archaeology.
- _____. 1994 Architecture and Meaning: The Example of Neolithic Houses and Tumbs. In: PARKER PEARSON, M. y RICHARDS, C. (eds.) *Architecture and Order – Approaches to Social Space*. London: Routledge, pp. 73-86.
- IGLESIA, R. 1991 *Identidad Cultural y Construcción del Habitat: Orientándose en el Laberinto*. Buenos Aires.
- JOHNSON, M. 1991 The Englishman's home and its study. In: SAMSON, R. (ed.) *The Social Archaeology of Houses*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- _____. 1996 *An Archaeology of Capitalism*. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell.
- KNIGHTS, C. 1994 The Spatiality of the Roman Domestic Setting: An Interpretation of Symbolic Content. In: PARKER PEARSON, M. y RICHARDS, C. (eds.) *Architecture and Order – Approaches to Social Space*. London: Routledge, pp. 113-146.



- LAGOPOULOS, A. P. 1985 Mode de production asiatique et modèles sémiotiques urbains: analyse socio-sémiotique d'agglomérations antiques du Moyen-Orient. *Semiotica*, 53, 1/3: 1-129.
- LAURENCE, R. 1998 Introduction. In: LAURENCE, R. & BERRY, J. (eds). *Cultural Identity in the Roman Empire*. London: Routledge, pp.1-9.
- LEONE, M. 1977 The New Mormon Temple in Washington D.C. In: FERGUSON, L. (ed.). *Historical Archaeology and the Importance of Material Things*. Arizona: Society for Historical Archaeology, Special Publication Series (2): 43-61.
- _____. 1984 Interpreting Ideology in Historical Archaeology: the William Paca Garden in Annapolis, Maryland. In: MILLER, D. y TILLEY, C. (eds.) *Ideology, Power and Prehistory*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 25-35.
- LEONE, M. y POTTER, R. 1988 *The Recovery of Meaning*. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.
- MARKUS, T. 1993 *Buildings and Power; Freedom and Control in the Origin of Modern Buildings Types*. Oxford: Blackwell.
- MAU, A. 1899 *Pompeii: Its Life and Arts*. New York: Mcmillan, Trad. F.Kelsey.
- MCGUIRE, R. y PAYNTER, R. 1991 *The Archaeology of Inequality*. Cambridge: Blackwell.
- MCGUIRE, R. y SCHIFFER, M. 1983 A Theory of Architectural Design. *Journal of Anthropological Archaeology*, 2: 277-303.
- MENESES, U.T.B. 1965 Sentido e função de um Museu de Arqueologia. *Dédalo*, 1, 1: 19-26.
- MILLER, D. 1984 Modernism and Suburbia as Material Ideology. In: MILLER, D. y TILLEY, C. (eds.) *Ideology, Power and Prehistory*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 37-49.
- MONKS, G. 1992 Architectural Symbolism and Non-Verbal Communication at Upper Fort Garry. *Historical Archaeology*, 26 (2): 37-57.
- MUHL, J.D. 1996 Review of D. Small, Methods in the Mediterranean Archaeology. *American Antiquity*, 61, 2: 433-4.
- PARKER PEARSON, M. y RICHARDS, C. (eds). 1994 *Architecture and Order – Approaches to Social Space*. London: Routledge.
- PERRING, D. 1991 Spatial organization and social change in Roman towns. *City and Country*, 273-293.
- RUGGIU, A. Z. 1995 Spazio privato e spazio pubblico nella città romana. Roma: École Française de Rome.
- SAMSON, R. 1990 Comment on Eleanor Scott's 'Romano-British villas and the social construction of space'. In: SAMSON, R. (ed.) *The Social Archaeology of Houses* Edinburgh: Edinburgh University Press, 173-180.
- SCHUYLER, R.L. 1970 Historical and historic sites archaeology as anthropology: basic definitions and relationships. *Historical Archaeology*, 4: 83-89.
- SENATORE, M. X. & ZARANKIN, A. 1996 Perspectivas metodológicas en Arqueología Histórica. Reflexiones sobre la utilización de la evidencia documental. *Páginas sobre Hispanoamérica Colonial, Sociedad y Cultura* (3): 113-122. PRHISCO. Buenos Aires.
- SHANKS, M. 1995 Archaeological experiences and a critical romanticism. *Helsinki Papers in Archaeology*, 7: 17-36.
- SHERRATT, A. 1995 Reviving the grand narrative: archaeology and long-term change. *Journal of European Archaeology*, 3,1: 1-32.
- STEDMAN, S. 1996 Recent Research in the Archaeology of Architecture: Beyond the Foundations. *Journal of Archaeological Research* 4 (1): 51-93.
- STOREY, G. 1999 Archaeology and Roman Society: Integrating Textual and Archaeological Data. *Journal of Archaeological Research* 7 (3): 203-248.
- THOMAS, J. 1998 The Socio-Semiotics of Material Culture. *Journal of Material Culture*, 3 (1): 97-108.
- WALLACE-HADRILL, A. 1994 *Houses as Society in Pompeii and Herculaneum*. Princeton University Press.
- WHITEHOUSE, R.D. & WILKINS, J. 1989 Greeks and nations in South East Italy: approaches to the archaeological evidence. In: CHAMPION, T. (ed.), *Centre and Periphery, Comparative Studies in Archaeology*. London: Unwin Hyman: 102-124.
- WHITTAKER, C. R. 1991 El pobre. In: GIARDINA, A. (org.) *El hombre Romano* Madrid: Alianza, pp.321-349.
- ZANKER, P. 1988 *Pompeii, Stadbilder als Spiegel von Gesellschaft und Herrschaftsform*. Mainz, Zabern.
- ZARANKIN, A. 1998 Casa Tomada: Sistema, poder y vivienda familiar. In: ZARANKIN, A. y ACUTO, F. (eds.) *Sed non satiata. Teoría Social en la Arqueología Latinoamericana Contemporánea*. Buenos Aires: Ediciones Del Tridente, pp. 239-272.
- ZEVI, F. 1996 *Pompeii dalla città sannitica alla colonia sillana: per un'interpretazione dei dati archeologici. Les elites municipales de l'Italie péninsulaire des Gracques a Neron*. Roma: pp125-138.



JOSÉ ANTONIO DABDAB TRABULSI

Professor Titular de História Antiga - UFMG

La colère et le sacré. Recherches franco-brésiliennes.

Organizado por Pierre Lévêque, Sílvia de Carvalho e Liana Trindade. Besançon, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 2000.

Dando continuidade a um volume anterior (*Recherches brésiliennes. Archéologie, Histoire Ancienne et Anthropologie*, 1984) da mesma coleção, Pierre Lévêque, o grande helenista francês da conhecidíssima *Aventura Grega*, toma a iniciativa de reunir trabalhos de pesquisadores franceses e brasileiros em torno do tema “A cólera e o sagrado”. O objetivo da empresa é o de permitir a pesquisadores brasileiros e franceses um trabalho conjunto na área de história e antropologia das religiões, num vasto plano comparativo.

As contribuições são muito diversificadas: P. Lévêque trata de enquadrar a problemática geral numa interessante introdução, “Cólera e sagrado. Pistas de reflexão”; S. Carvalho, explora o tema na antropologia brasileira, “A cólera divina e o castigo da humanidade”; R. Vierter analisa deste ponto de vista a religião e a mitologia dos Bororo do Mato Grosso; com L. Trindade, A. Delgado e V. Junqueira dos Santos passamos a outro universo com o estudo do “Riso de Exu e a cólera dos deuses” e “Pomba-Gira: uma entidade que pune rindo”. Com C. Lépine, passamos aos lorubá, “Ìyàmi Òsòròngà revisitado: a força das mulheres e a cólera dos homens”; Finalmente, os historiadores da antiguidade voltam a se sentir em casa com os artigos finais: M.-Ch. Leclerc, “Cóleras sagradas. Sobre algumas

funções da cólera na fundação do sagrado, de Homero a Eurípides” e D. Faivre, “YHWH, o deus do nariz que queima”.

Este conjunto, aparentemente heterogêneo, tem um objetivo global: delimitar os setores onde se desenham permanências entre os mitos da cólera na África negra e na América do Sul, seus paralelos, suas evoluções, suas disparidades, sem esquecer os casos indo-europeu e semítico. A iniciativa se inspira, portanto, nas pesquisas comparatistas, e mostra, por parte de um helenista de prestígio internacional, uma vontade de diálogo da antiguidade clássica com outros domínios do conhecimento histórico e antropológico, como o ameríndio e o negro-africano. Com a convicção de que este diálogo é importante para a própria renovação dos estudos sobre a antiguidade.

Seria muito longo resumir aqui cada uma das contribuições. Basta dizer que ela se constitui num instrumento de pesquisa muito útil todos os que se interessam por esse tema tão central como a cólera (o helenista lembrará aqui, imediatamente, a cólera de Aquiles, e seu papel fundador na cultura grega), suas relações com o sagrado, mas também, de forma mais ampla, pelos sistemas de representações míticas, suas relações com a vida social, com a história, etc.

Imagem da Capa: Villa of Ara Massima, Pompeii, Campania, Italy. Autor: Canadacow. Data: 2 de Dezembro de 2005.
Disponível em: <<http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Pompei-fresco.jpg>>
Licença: Creative Commons Attribution 2.0 Generic



www.helade.uff.br