



HÉLADE

REVISTA ELETRÔNICA DE HISTÓRIA ANTIGA

VOLUME 2, NÚMERO 1
(2001)

NEREIDA



VOLUME 2, NÚMERO 1 (2001)

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

ARTIGOS

ORGIAS SAGRADAS EM LUGARES-SANTOS NA CHINA ANTIGA (6)

André da Silva Bueno

A POSIÇÃO DO CAÇADOR NA SOCIEDADE ATENIENSE NO Vº SÉCULO A. C. - A RELAÇÃO CULTURA/SELVAGEM E O PERIGO DAS SITUAÇÕES LIMINARES (12)

Denise Milon Del Peloso

OS MENOSPREZADOS DA HISTÓRIA. ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE O ESTATUTO DE AGRICULTORES, ARTESÃOS E COMERCIANTES NA GRÉCIA ANTIGA. O CASO DE ESPARTA (19)

José Francisco de Moura

O TEMPLO EGÍPCIO A MANSÃO DOS MILHÕES DE ANOS (27)

Julio Gralha

AS RELAÇÕES POLÍTICAS ENTRE O PRINCEPS E O POPULUS ROMANUM ATRAVÉS DO “TRANSCRITO PÚBLICO” (34)

Norma Musco Mendes

RESENHA

FÁBIO FAVERSANI (45)

*FUNARI, Pedro Paulo Abreu. **Grécia e Roma.**
São Paulo: Contexto, 2001. (Repensando a
história). 143 pp*



ORGIAS SAGRADAS EM LUGARES-SANTOS NA CHINA ANTIGA

André da Silva Bueno

Professor de História Antiga do Extremo Oriente
Mestrando na Universidade Federal Fluminenses.

Resumo:

Na China Antiga o modo de vida da sociedade (e principalmente no campo) era regido por um organizado ciclo de existência vinculado à interpretação das forças da natureza num processo harmônico cuja interação do ser dependia das vinculações e do uso que o mesmo fazia de sua energia. Em momentos específicos dessa vida, porém, a sociedade entregava-se a manifestação de suas forças contidas, num processo orgiástico que levava à integração e coesão de seus membros através de um ritual diverso e complexo, inteiramente ligado aos anseios dessa mesma sociedade. Este breve artigo explanará sobre o papel dessa orgia na antiga sociedade chinesa e suas ligações com os aspectos sacros dessa mesa cultura antiga”.

Palavras-Chave: *China antiga, Religião chinesa, Sexualidade.*

Résumé:

Le article aborde variés aspects sur la question de l'orgie sacrée en la Chine Ancienne, et son développement au cours de l'histoire primitive de les communautés rurales. D'autres éléments importants sont la question de la Place sacrée et du comment les rapports sociaux étaient déterminés, d'une certaine façon, par cette question.

Mots-clé: *Chine ancienne, Religion Chinoise, Sexualité.*

APRESENTAÇÃO

As sociedades do Extremo Oriente possuem abordagens interessantes sobre as questões concernentes à sexualidade e ao relacionamento social. Dentro desta perspectiva, buscarei analisar na Antigüidade chinesa como se manifestava o papel da orgia no desenvolvimento das interações sociais, em período anterior porém ao século VIII A.C., quando essas relações já se encontram significativamente reguladas em determinados padrões cuja estruturação será devidamente estudada. Assim sendo, este artigo escapa um pouco das conceituações clássicas posteriores mais conhecidas através das escolas taoístas, mas meu objetivo é justamente esse: apresentar as questões do sexo em sua forma rudimentar e supostamente mais próxima de sua prática primitiva.

A sexualidade na cultura chinesa antiga é portadora de um caráter singular, e aparece igualmente inserida na estrutura ritualística que permeia o desenvolvimento dessa civilização.¹

No decorrer da sacralização dos atos e práticas em rituais ao longo da evolução histórica das

N.A.: Para facilitar a leitura de certas notas, utilizarei a abreviatura **CVC** para o livro *Civilização Chinesa*, **CMR** para *Categorias matrimoniais e relações de proximidade na China Antiga*, ambos de GRANET, e **VSC** para *Vie Sexuelle dans la Chine Ancienne*, de GULIK.

¹ Entendemos aqui ritual na definição Funcionalista de W. R. Smith (1889), ao qual o rito corresponde fundamentalmente a reprodução social do conhecimento originário de uma necessidade prática e fixada sob forma de ato (do texto Rito, *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1994, vol.30, p.328).



representações² típicas dessa cultura, os mecanismos antes destinados à funções técnicas ou resultantes de hábitos são fixados sob um formato mecanicista e embutidos no contexto mítico-religioso que abrangia o desenvolvimento das ciências, da ideologia e da sociedade.³

Por conseguinte, a idéia de que a execução dos ritos era indispensável à reprodução social e necessária à sua sobrevivência⁴ fez com que o enquadramento do sexo neste contexto fosse uma inserção natural e pouco conflitante, tendo sido fundamentada originariamente, como foi dito antes, nas aspirações básicas da população.

O sexo, donde aparece nas fontes chinesas e nos trabalhos antropológicos⁵ já seria regulado em períodos próximos (mas numa datação muito escorregadia) do século VIII A.C., mas a fixação escrita dessas regras teria sido realizada em épocas posteriores, onde já se haviam inserido alguns de seus valores ritualísticos.⁶ O estudo da estrutura das comunidades rurais nesses mesmos períodos pressupõe, porém, que muitas de suas práticas originais ainda se realizavam,

donde provém a possibilidade de acompanharmos sua possível evolução histórica. (1a parte do CVC, vol.1)

No princípio, a regulação das práticas sexuais estava amplamente ligada ao seu papel importante na reprodução das comunidades: a questão populacional. Organizadas em pequenas unidades rurais, voltadas basicamente para subsistência, a civilização chinesa escapava do molde tradicional que à colocava como um grande império desde suas primeiras aparições históricas. Podemos afirmar que as primeiras “nações” chinesas se constituíam muito mais propriamente em uma “confederação” de pequenas “ilhas” produtivas (as primeiras aldeias e cidades) do que exatamente em um “império” que muitos historiadores admitem (e alguns até gostam) de representar (o que talvez não fosse uma visão muito diferente dos “hiperbólicos” historiadores chineses antigos). (ibidem 7)

Em função de sua limitada realidade produtiva, a fome e as doenças eram uma constante na vida das aldeias. Existiam ainda os problemas ligados ao restrito perímetro murado dessas comunidades⁷ e a disponibilidade de seus campos produtivos. Desta forma, era proibitivo o descontrolo da natalidade, e impôs-se, assim, uma extrema divisão entre os sexos (a prática do infanticídio não parecia ser uma constante nessa época).

Essa divisão inicialmente não abrangia as atividades produtivas, pois todos aparentemente executavam os mesmos trabalhos. No entanto, certas especificidades relativas ao convívio e a necessidade de aumentar a produção, aliadas à fixação ritual das relações de aproximação terminaram por redefinir assim o papel dos sexos na execução da produção.

O mito aplicado à separação dos sexos é por demais interessante e belo: as constelações do céu, ao qual os chineses atribuíam o nome de “vaqueiro” e “tecelã” eram separados pelo “rio celeste”, a via Láctea (GRANET, 1979, vol.1: 260). Durante o ano, porém, existia um momento

² Refiro-me a noção de representação apresentada por CHAR-TIER, no livro *História Cultural - entre práticas e representações Rio de Janeiro*, Bertrand Brasil, s/d, p.17. Representação, aqui entendida, como compreensão dos fundamentos, usos e leituras de um símbolo, ao qual, na cultura chinesa, em geral congrega significados únicos empregados de formas variadas segundo o contexto, classe ou objetivo.

³ Esta proposição é defendida por GRANET no livro *Pensamento Chinês*, cit. Biblio. Ele considera que os fundamentos estatizantes da estrutura cultural chinesa estavam imersos em definições científicas e lógicas que não distinguem diretamente técnica, religião ou costume, que possuindo relativa eficácia, e, que fixados sob forma de ritual, dificilmente eram modificados sem que houvesse uma nova e realmente definitiva problemática.

⁴ “A idéia de que o Príncipe, apenas pelo cumprimento dos ritos, consegue governar os costumes e policiar o mundo corresponde a um ideal que, sem dúvida, não é uma invenção recente” CVC, p.229 vol.1

⁵ “Para compreender melhor esta questão, ler *CMR* e *VSC*”

⁶ As primeira referências aparecem no *Shu Jing* (ou *Chou Ki*), de *Kung Tzi*, ou Confúcio, citado na primeira parte do *CVC* e também em *CMR* e *VSC*. Existem também algumas referências nos tratados taoístas e no antigo livro de medicina, o *Nei Jing*. É possível que nessa mesma época os livros contidos no *Fang Chung Shu* (citado à frente) já fossem razoavelmente difundidos, tais como o *Tratado do portão da moça misteriosa*, entre outros. Outro livro que podemos analisar neste contexto é o *I Jing* (*I Ching*) ou *Livro das Mutações*, organizado em 64 hexagramas formados pelos tradicionais *Guás* (trigramas que funcionam como representação das energias) onde alguns se referem, seja de forma oracular ou idealística, as formas de casamentos e relação existentes. A redação desse livro, de data incerta, foi atribuída ao rei Wen e ao Duque Zhou, da Dinastia Zhou.

⁷ Para compreender melhor esta questão, ler meu artigo relacionado: BUENO, André. *As Cidades Na China Antiga*, Rio de Janeiro, 1999.



propício, a noite, em que ambos podiam transpor o mesmo e se encontrar. Esse era o momento das uniões. Esta união é sagrada: ela representa o renascimento das forças produtivas, quando o homem, que ara a terra, recebe a semente da mulher, que é o ser fecundo. Logo, se a separação é necessária, o encontro é abençoado.

Estudemos melhor essa separação sexual: ela era por demais asfixiante, restringindo ao máximo o matrimônio e as relações ocasionais (GRANET, 1979, vol.1: 271 e também cap. In VSC). Era proibido o casamento entre gente da mesma família e também da mesma aldeia, possivelmente uma forma de aliviar a pressão populacional. Também contavam diferenças entre posses (embora não fossem as mais restritivas) e até mesmo operacionais (envolvendo a profissão ou habilidades dos cônjuges). A caracterização dessas restrições, ao meu ver, é bastante clara: elas tentavam elevar ao máximo as possibilidades produtivas do casal, em todos os sentidos, tendo em vista que os mesmo habitariam uma comunidade à princípio limitada em recursos.

Ao longo do ano, o trabalho demandava a concentração e a separação. No entanto, com a chegada de duas estações em especial, muita modificações se operavam no seio da sociedade. (GRANET, 1979, vol.1: 272).

Eram a Primavera e o Outono. Na Primavera o campo floresce, a temperatura esquentada e a natureza se enche de vida. É o período produtivo dos homens. Já o Outono presente a chegada do Inverno, é o momento das tecelãs, das flores vivas ao chão, é a chegada da energia Yin, enfim; a época das mulheres. Daí, alguns autores chineses acreditavam que existia uma atração natural e recíproca entre os sexos nesse dois momentos: Na Primavera, o feminino buscava o masculino, e no Outono acontecia o contrário. (GRANET, 1979: 273).⁸

Aproximava-se o momento do ritual orgiástico: as famílias buscavam afirmar seus laços solidários desafogando suas tensões acumuladas

ao longo de um ano de labor. Era um mecanismo eficiente para aliviar os impulsos sexuais e, ao mesmo tempo, fortalecia as relações pessoais através da liberação dos contatos sociais e afetivos em conversas, jogos, bebedeiras e finalmente na orgia.⁹

Esse momento de união (GRANET, 1979, vol.1: 280) era precedido de grandes preparativos que incluíam a distribuição das bebidas (preparadas e guardadas durante os períodos de trabalho) e de pratos leves e estimulantes.

As orgias começavam com disputas e danças: grupos de homens e mulheres se formavam, e iniciavam justas de poemas, cantos, jogos e desafios. Em geral, esses desafios e cantos sedutores envolviam a escolha dos parceiros, a entrega de presentes, a representação erótica dos desejos contidos (GRANET, 1979, vol.1: 279 e também cap. In CMR). Tais práticas tinham por fim excitar, atrair e conquistar, mas eram também o momento de demonstração de simpatias contidas, afetos desinteressados e conversas frívolas e agradáveis, alternando-se com as horas de “confronto” entre aos grupos ao longo do dia.

Quase toda a aldeia entregava-se à este processo. As famílias se integravam, fortalecendo sua noção coletiva de aldeia. Com a aproximação da noite, o afloramento dos instintos sexuais está no ar, e contamina-o. Faz-se a fogueira, começam as danças. Embaladas por tambores e vinho de arroz, executam-se movimentos eróticos, marciais, animais e rituais (GRANET, 1979, vol.1: 268). Alguns incorporam espíritos, entram em êxtase. Os grupos estavam cada vez mais tensos, e pelo olhar muito pares já haviam se encontrado e se aproximavam. É quando se apagam os achortes e a fogueira; começam as danças de luta (GRANET, 1979, vol.2: 27), onde os grupos de homens se atacam com as mulheres e tentam rasgar-lhe as roupas. Essas reagem com vigor, buscam ser dominadas. Pares correm uns atrás dos outros: é a hora dos encontros; É o momento do Lugar-santo.

⁸ CVC, p.273 vol.1. Para saber mais sobre os ritmos de energia, consultar o Nei Jing, 1ª parte

⁹ Confúcio, de fato, parece Ter sido um dos poucos filósofos a serem compreensivos com a questão dos rituais orgiásticos. Ele cita ao príncipe, a partir do *Shu Jing (Chou Kí)*: “depois de cem dias de fadiga (...) conceda-lhes apenas um de prazer” *apud* in CVC, p.259.



O LUGAR SANTO

A idéia que permeia o lugar santo é fruto de conjecturas históricas. Anteriormente, acreditava-se que fosse apenas uma espécie de lugar ritual ou mesmo um cemitério. No entanto, o estudo aprofundado na questão demonstrou que o processo de desenvolvimento da idéia de “Lugar santo” é bem diferente dessa primeira visão e bastante singular no que toca ao seu surgimento.(GRANET, 1979, vol.1: 290).

Aparentemente, o “lugar santo” surgiu em função justamente dessas práticas. Era o espaço dedicado fora da aldeia aos encontros amorosos fortuitos, das orgias ritualizadas e dos namoros secretos. Era o espaço do sexo ao seu modo mais natural e em contato direto com a terra. O depósito de energias nesses locais levavam os chineses a acreditarem que ela se transformava em uma terra fecunda e forte. Ela atraía espíritos, e nos momentos de trabalho ao longo do ano alguns da aldeia iam até lá cultuar seus antigos. Decorrente desse contato com o além, cemitérios foram formados próximos dessas áreas, o que fez com que alguns autores acreditassem que na verdade a origem do “lugar santo” pautava-se no culto aos antepassados, e que as orgias para lá se dirigiam na busca de um espaço distante da aldeia. Eu mesmo compartilhei dessa opinião no início, mas acredito atualmente que ela resulte de uma concepção ocidental carente de fontes e até certo ponto pejorativa quanto ao assunto, que marginalizou o contexto orgiástico à exclusão das áreas destinadas aos mortos. No entanto, tampouco as orgias quanto os cemitérios podem ser vistos por essa ótica, pois possuíam sua própria significação dentro dessa sociedade. Portanto, considero que a visão de “lugar santo” mais apropriada (e mais bem embasada) é justamente a de Marcel Granet.(GRANET, 1979: 290). (Ibdem 19)

O “lugar santo” se apropria de uma força inaudita. É um espaço sagrado, onde se integram todos da comunidade, de todas as formas. Não se resume a orgia à uma liberação dos sentidos; além do sexo, os pares ou grupos entremeiam, ao longo da noite conversas, carícias, trocas de amizades e votos de alegria. Até o dia

nascer, os laços se fortalecem e disposição de renovação é grande. Assim, compreendemos a necessidade de um ritual catártico e, ao mesmo tempo, sacro por suas funções.

Daí, o “lugar santo” torna-se um ponto de encontro desejado, e suas dimensões ganham novos contornos. O rio, por exemplo, passou a ser também considerado um “lugar santo”: ele era fonte de vida, e um rio afasta o “vaqueiro” da “tecelã”. Virgens não podem atravessar os cursos, pois se acreditava que elas pudessem ser fecundadas por espíritos quando entravam na água (GRANET, 1979, vol.1: 291). Provavelmente isso se devia ao fato do arrepio provocado pela temperatura da mesma ser encarado com uma forma de orgasmo, semelhante ao do sexo, e motivada pela entrada do espírito pela vagina em contato com o fluído.

Essas conotações expansivas da definição do “lugar santo” vão aos poucos perdendo seu sentido original e cederam espaço a evolução gradual dos perímetros urbanos. Tornam-se, com o crescimento das aldeias, um espaço de culto e rito e seu caráter orgiástico dilui-se em meio a reformulação das relações pessoais existentes na cultura urbana. Os grupos organizados em meio as orgias tornam-se, também, pelos próprios laços afetivos formados, em confrarias ou corporações cuja força preponderantemente masculina redefine o papel das festas, tornando-as mais superficiais e menos integradoras. A mudança dessas concepções transfere o poder do “lugar santo” ao espaço dos templos e sua representatividade liga-se fortuitamente a idéia de espaço fecundo ou de terra natal (de origem).

Os desdobramentos dessas mudanças são muitos: supõe-se que tais processos, notados ao longo do século VIII a.C., construíram dentro da sociedade chinesa uma nova e alternativa concepção sobre os relacionamentos sexuais e afetivos. A espontaneidade típica das orgias e até certo ponto existente nas relações matrimoniais (ao menos no que tocava à possibilidade de escolha ou recusa do parceiro, definida entre todas as outras regras antes citadas) foi substituída por uma rigidez cientificista que tratou



de adaptar todas as condições reguladoras das antigas formas de matrimônio ao contexto das relações urbanas.

Disso resultou que os arranjos antes monogâmicos e produtivos típicos das comunidades rurais foram substituídos por relações de cunho material ou estético, sendo as parcerias definidas por interesses masculinos. O concubinato também se tornou uma prática alternativa às antigas orgias.

Desenvolveu-se igualmente, no contexto da ritualização¹⁰ dessa prática sexual, a inserção dos elementos míticos da cultura e sua análise à luz do arcabouço científico das classes letradas. O aparecimento de compêndios sobre técnicas amorosas e tratados taoístas¹¹ são a manifestação plena dessa absorção: são manuais onde em geral um dos primeiros soberanos, Huang di, ou Imperador Amarelo, ao longo de inúmeras relações sexuais, descreve variadas posições, métodos de sedução, propriedades terapêuticas, magias e o papel dos sexos. Estes livros, de datação incerta, foram agrupados em um tratado posterior, nomeado *Fang Chung Shu*, que com certeza concentrava as reminiscências orgiásticas do pensamento chinês, tentando traduzir em texto uma experiência comunitária de integração incompatível com a realidade das grandes cidades surgidas no conturbado período dos séculos VII- III A.C.

CONCLUSÃO

A mudança dos complexos urbanos, com seu crescimento e o aumento de suas esferas de influência, indicaram uma modificação gradual e substancial na redefinição dos papéis delegados às orgias e aos “lugares santos”, inserindo-os numa cultura de alto nível que, posteriormente, divulgaria (ou mesmo, imporia) seus pontos de vista “sagrados” às classes dominadas.

¹⁰ Ou seja, o conceito de que o sexo e as relações matrimoniais, sendo modificadas e aceitas de forma diferenciada no contexto urbano, são ritualizadas, sacralizadas e aceitas. Essa idéia pode ser melhor avaliada a partir de *CMR* e *VSC*.

¹¹ Existe uma versão do *Fang Chung Shu*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997 Trata-se de um manual, escrito em período posterior, mas aproveitável em nosso trabalho por suas informações interessantes sobre os pontos de vista chineses a respeito de sexo e relacionamento, que agrupa variados extratos dos tratados antigos sobre o assunto.

É bem difícil observar o alcance dessas transformações: a estrutura cultural da civilização chinesa tem por uma de suas marcas fundamentais uma extrema rigidez de funcionamento, delimitada pela questão ritual que se encarregava de fixar e manter os modelos de reprodução da sociedade. Daí, podemos crer que tais processos encontraram de fato uma repercussão junto a essa mesma sociedade dado que, provavelmente, as alternativas por eles apresentadas demonstraram-se adequadas as suas problemáticas crescentes, encontrando um contexto propício para sua inserção e aceitando (se não mesmo, tendo como base) a análise da estrutura pensante já estabelecida (ritual-religiosa).

Devemos acreditar, no entanto, que o alcance das modificações aqui descritas abrangia uma parcela da civilização da China Antiga cuja participação no contexto geral de sua evolução política e econômica era bastante razoável. Mas a instabilidade de algumas dinastias e a própria extensão da territorialidade chinesa se encarregou de deixar uma parcela dessas comunidades integradas aos seus antigos costumes, aos quais a efetivação da participação em um contexto maior não afetou fortemente a perpetuação de suas práticas e tradições, legando-lhes concepções singulares sobre o “seu” sagrado, e sobre o que entendiam ser o sexo e o amor.

FONTES PRIMÁRIAS:

HUANG DI (atribuído à) *Nei Jing*. Rio de Janeiro: Domínio Público, 1991

_____. (por HEILMANN,W) *Fang Chung Shu*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997

LEGGE, J. *Shi Jing*. Oxford, 1879 in www.historia-oriental.cjb.net

LEGGE, J. *Shu Jing*. Oxford, 1879 in www.historia-oriental.cjb.net

WILHELM, R. *I Ching*. SP: Pensamento, 1988

SECUNDÁRIAS:

BOZAN, J. & OUTROS *A concise history of China*. Beijing: Foreign Languages Press, 1981

CHING, S.C. & WEI, L. S. *China – Lendas e Mitos*. SP: Kempf, 1984.

Coletânea. *Mitologias Chinesas*. SP: Landy, 2000



FRANKE, H. & TRAUZETEL, R. *El Imperio chino*. Madrid: siglo veintiuno, 1989

GRNET, J. *O mundo chinês*. Lisboa: Cosmos, 1979

MONTENEGRO, A. *Historia de la China Antigua*. Madrid: Istmo, 1974

PALMER, M. & XIAOMIN, Z. *Chinese Mythology*. London: Thorsons, 1997

BIBLIOGRAFIA

GRANET, M. *A Civilização Chinesa*. Rio de Janeiro: Otto Pierre, 1979, 2 volumes.

_____. *O Pensamento Chinês*: Lisboa: Contraponto, 1997.

_____. *Categories Matrimoniales et Relations du Proximité dans la Chine Ancienne*. Paris: Alca, 1939.

GULIK, R.V. *Vie sexuelle dans la Chine Ancienne*. Paris: BIH, 1971.

GROUSSET, René. *Histoire de la Chine* Paris: Fayard, 1942.

MASPERO, Henri; *La Chine Antique* Paris: Press Univer. de France, 1965.

MING, Kou-Houng; *L'esprit de Peuple Chinoise*. Paris: ed. Stock, 1927.

PALMER, M. *Elementos do Taoísmo*. São Paulo: Ediouro, 1998.



A POSIÇÃO DO CAÇADOR NA SOCIEDADE ATENIENSE NO V^o SÉCULO A. C. - A RELAÇÃO CULTURA/SELVAGEM E O PERIGO DAS SITUAÇÕES LIMINARES

Denise Milon Del Peloso

Professora Mestre em História Social pela UFRJ

Resumo:

Neste trabalho, procuramos analisar a prática da caça e os valores a ela relacionados, tais como aparecem em certos mitos e, particularmente, no de Actéon. Nosso objetivo é tentar compreender certos aspectos da sociedade ateniense do V século a.C..

Palavras-Chave: Actéon, Caça, Transgressão.

Résumé:

Dans ce travail de recherche nous nous efforçons d'analyser la pratique de la chasse et les valeurs qui lui sont rattachées, tels qu'ils apparaissent, entre autres, dans certains mythes et particulièrement dans celui d'Actéon. Notre but est d'essayer de comprendre certains aspects de la société athénienne du Vème siècle a.C..

Mots-clé: Actéon, Chasse, Transgression.

A caça era uma prática comum e bastante valorizada na Atenas do V^o século a.C., já que, como explica Alain Schnapp, ela representava para o conjunto dos cidadãos um dos fundamentos da vida em sociedade e consistia em um dos pilares da educação (*paideía*) dos jovens, por transmitir muitos dos valores considerados necessários à *pólis* (Schnapp, 1993: 380). Além disso, era uma atividade que permitia distinguir os homens dos animais e ainda os gregos dos bárbaros e os cidadãos dos escravos, como explica Alain Schnapp (1987: 17). Ela auxiliara em tempos remotos os homens a distanciar-se do

mundo selvagem controlando seus excessos e, também por isso, pôde-se organizar a sociedade. De fato, ao enfrentar os animais selvagens, o caçador garantia a superioridade dos homens perante eles. Ao exercer o controle sobre o selvagem e ao estabelecer regras de comportamento, a ordem era assegurada, permitindo assim o domínio da cultura e do civilizado sobre o “outro”, como explica Pierre Vidal-Naquet¹.

A *pólis* para os helenos, como explica Alain Schnapp, era a expressão de uma vida social organizada e regulada e, para manter esse equilíbrio, a *paideía* (e dentro dela, a caça) era necessária, representando uma das práticas sociais que promovia as diferenças ou estabelecia hierarquias (Schnapp, 1987: 164). A caça auxiliava na adaptação do indivíduo à sociedade e o preparava, em suma, para respeitar e cumprir a ordem estabelecida. Como observou mais tarde Xenofonte:

“Eles constataram que a caça era para eles o único prazer que lhes proporcionava o maior número de vantagens; eles percebiam, particularmente que seu sucesso na guerra devia-se a tais homens: ela lhes proporciona com efeito o equilíbrio e a aptidão, porque ela os educa no real (habitua-os a uma vida modesta)” (Xenofonte. A Caça XII,7).

¹ “Em numerosos textos trágicos, filosóficos e mitográficos, a caça é uma das expressões da passagem da natureza à cultura” (VIDAL-NAQUET, 1999: 141).



Os valores contidos na prática da caça, originados da efervescência do relacionamento dos indivíduos e dos grupos sociais, ingressavam no universo dos sistemas de representações. Mas o que vem a ser isso? O antropólogo José Carlos Rodrigues explica que a vida coletiva se faz de representações, de figurações mentais dos seus componentes ou seja,

“A sociedade não é simplesmente uma “coisa”, mas uma construção do pensamento. As relações sociais envolvem crenças, valores e expectativas tanto quanto interações no espaço e no tempo. A sociedade é uma entidade provida de sentido e significação” (Rodrigues, 1983: 10-11).

Uma vez estabelecidos pela ação dos homens, os sistemas passavam a regular o relacionamento entre as pessoas, determinando o que era permitido ou proibido. Assim, por meio da prática cinegética por exemplo, o cidadão aprendia a respeitar os deuses e seus superiores de uma forma geral e a ter um comportamento digno na política e na guerra (ser corajoso, honesto, solidário...). A educação, nesse âmbito, cumpria um papel essencial, como explica José Carlos Rodrigues:

“Uma vez constituídos, os sistemas de representações e sua lógica são introjetados pela educação nos indivíduos, de forma a fixar as similitudes essenciais que a vida coletiva supõe garantindo, dessa maneira, para o sistema social, uma certa homogeneidade. Essas categorias de pensamento coletivo são, pois, verdadeiras instituições fixadas em nossas almas pelo processo da socialização”²

A *paidéia*, enquanto sistema de representação, era estabelecida a partir das relações humanas e era em seguida introjetada por intermédio da educação, determinando os rituais, os contrastes e as distinções indispensáveis à constituição do sentido do mundo, das coisas e das relações sociais (Rodrigues, 1983: 19). A *paidéia* era assim o desejável, o que garantia a ordem

e a segurança. O homem temperante, corajoso, obediente, cumpridor dos rituais em homenagem aos deuses, era igualmente bom caçador e bom cidadão de uma forma geral. Em oposição a ele, pertencia ao universo da não-cultura ou seja, do selvagem, o homem que agia de forma desmedida, que era covarde que não cumpria os rituais e que não respeitava as regras estabelecidas. Era o selvagem, o “outro”, em oposição à Cultura, ao “mesmo”. Ficava assim definida uma separação entre dois campos na sociedade, que distinguia o homem do não-homem (Rodrigues, 1983: 61).³

Selvagem/Cultura

Sagrado/ Profano

Puro/Impuro

Distante/Próximo

A *paidéia* se exprime portanto em oposição à natureza e ao selvagem (Rodrigues, 1983: 21). Respalhada fundamentalmente na religião, a sociedade acreditava na existência de duas esferas, dois espaços cujas fronteiras deviam ser necessariamente respeitadas. Quando a margem era rompida, a ordem era substituída pela desordem, o que produzia um profundo temor nos cidadãos.

Como explica Vidal-Naquet, no período clássico, a caça continua a fornecer em abundância mitos e representações sociais (Vidal-Naquet, 1999). Em um de seus artigos por exemplo, ele explica que há uma oposição entre natureza selvagem e civilização em toda a tragédia “*Oréstia*”. A trilogia aborda a temática da caça e do sacrifício, como podemos ver em um dos trechos em que Ártemis pede o sacrifício de Ifigênia, filha de Agamêmnon, para que esse possa ter sucesso na sua expedição de resgate de Helena em Tróia. Ifigênia é sacrificada pelo pai Agamêmnon (Ésquilo. *Agamêmnon* vv. 192-250), que se torna com isso um caçador maldito, que

² Como explica igualmente o autor: “O treinamento educativo consiste em introjetar nos indivíduos determinados valores e determinadas regras que orientarão os seus comportamentos em suas relações com o mundo e com a sociedade” (Rodrigues, 1983: 11)

³ Seguindo a orientação de IVANOV, 1976: 52-55), poderíamos ampliar a relação estabelecida por J.C. Rodrigues, com os seguintes elementos ligados à cultura e ao selvagem: Adulto/Jovem, Homem/Animal, Ártemis/Caçador, Amigo/Inimigo, Puro/Impuro, Sagrado/Profano.



desencadeará a tragédia sobre toda a família. Em outro trecho da trilogia, na peça “*Eumênides*”, percebemos que Orestes, se transformou de caçador em caça, tornando-se um pequeno veado que escapa à armadilha (Ésquilo. *Eumênides* vv. 111-112), um veadinho agachado (Ésquilo. *Eumênides* v. 252), uma lebre cujo sacrifício pagará a morte de Clitemnestra (Ésquilo. *Eumênides* vv. 327-328). Já as Erínias são representadas como sendo os cães que perseguem Orestes. A maldição de Agamêmnon representa assim a necessidade do homem (ou herói) agir de forma adequada para que ele não seja punido por algum deus. A boa caça, moderada, cumpridora das regras e dos modelos estabelecidos, é apreciada por Ártemis, e deve ser aprendida por todos os cidadãos⁴. Já a caça ruim, desmedida, deve ser banida e punida para que se reafirme a necessidade de respeito às regras de comportamento por parte dos cidadãos. Evita-se assim que seja instaurada na *pólis* a desordem (Vidal-Naquet, 1999: 147).

Diante disso, o que poderia representar a caça e os valores por ela transmitidos para a sociedade ateniense do Vº século a. C. e, mais precisamente, para aquela que viveu a Guerra do Peloponeso? Com o conflito que envolveu Esparta, Corinto, Atenas e os respectivos aliados, houve um aumento das transgressões às regras vigentes. O Império marítimo dos atenienses sofreu um processo de desagregação, que culminou com sua extinção. A democracia foi substituída por uma oligarquia em dois momentos e, mesmo com a volta do regime anterior em 403 a. C., a situação não voltou a ser como era antes. Assim, alguns aristocratas acreditavam que com a retomada de ao menos alguns valores tradicionais veiculados quando da prática da caça (coragem, solidariedade, astúcia e sobretudo respeito aos deuses), Atenas conseguiria se reerguer e recuperar sua hegemonia perdida. Afinal, a caça era essencial para evitar que o processo de perda de prestígio de Atenas se acentuasse (seria talvez importante lembrar que no IVº século aC, período em que Platão

e Xenofonte escrevem, Atenas encontrava-se numa situação de crise que a afastava cada vez mais dos tempos áureos da primeira metade do Vº século a. C).

Com o respeito aos valores e aos modelos de comportamento veiculados pela atividade cinegética, era possível afastar-se da selvageria e manter-se na civilidade. Como explica Pierre-Vidal Naquet,

“a caça é o primeiro nível de ruptura com o mundo selvagem [...] os “heróis culturais” (incluindo Hércules) das lendas gregas são todos caçadores e destruidores de animais ferozes [...] a caça representa igualmente a parte selvagem do homem.” (Schanapp, 1981: 27, 29)

Ao nos debruçarmos mais atentamente sobre o tratado de caça de Xenofonte, podemos perceber quais eram os benefícios que a prática de tal atividade proporcionava no que diz respeito a formação do cidadão. Xenofonte começa seu tratado mostrando que a caça e os cães são uma invenção dos deuses Apolo e Ártemis. O primeiro mestre foi Chiron, que ensinou a arte da caça a muitos deuses e heróis. Ao praticar tal atividade, os homens se distinguiam pela sua virtude (Xenofonte. *A Caça* I, 1-5). A caça, de acordo com este autor, servia de base para o aprendizado de qualquer atividade pois só continha aspectos positivos.⁵

Como este autor explica no capítulo XIII da obra supracitada, a caça era necessária para o resgate de conceitos, já veiculados no período arcaico, como os de *areté* (virtude), *timé* (honra) e *sophrosýne* (controle de si). Com a prática cinegética, o jovem e futuro cidadão aprendia a ser temperante, o que era indispensável ao cidadão e à *pólis*. De fato, por representar um perigo de retorno da sociedade à selvageria, o excesso, a desmedida, a audácia, a *hýbris* deviam ser combatidos. Como mostra Maria do Céu Fialho, o equilíbrio estava constantemente ameaçado e constituía por isso a grande preocupação de legisladores como Sólon (Fialho, 1995: 99). O homem que cometia excessos

⁴ Como explica Walter Burkert (1993: 295), existe o tabu da caça: o caçador tem de ser moderado, puro e casto, para merecer a graça de Ártemis.

⁵ “ Se quisermos praticar qualquer outra profissão honrosa, a caça não desvia de nenhuma, como o fazem outros prazeres desonestos” (Xenofonte. *A Caça* XII, 8).



poderia destruir o frágil equilíbrio existente na sociedade e por isso tinha que ser punido (Fialho, 1995: 101).

A caça incutia também naqueles que a praticavam o amor ao “trabalho” no sentido de despertar talentos, o que era necessário em qualquer atividade, pois só com disciplina e dedicação poderia-se buscar a perfeição. De fato, como podemos ver ao longo do tratado, os preparativos para a caça (montagem das redes, colocação das armadilhas, reconhecimento do terreno...), assim como o treinamento dos cães e a própria prática do esporte pressupunham muita concentração e paciência e exigiam perícia por parte do jovem praticante pois, caso contrário, poderiam ocorrer acidentes como a morte de alguma pessoa, por exemplo. Da mesma forma, acreditamos que se as funções políticas, assim como qualquer outra atividade, não fossem levadas a sério e não fossem exercidas com *techné*, o resultado seria catastrófico para o conjunto dos cidadãos.

Caçar pressupunha o cumprimento de uma série de rituais que garantiam o conhecimento do cidadão que a praticava, evitando assim os excessos, a *hýbris*, e portanto um possível retorno da sociedade à selvageria. Como podemos ver ainda em Xenofonte (*A Caça*), havia uma série de regras que deviam ser respeitadas quando da prática da atividade cinegética, já que sem ordem e disciplina, sem obediência ao chefe, a caça estaria fadada ao fracasso. Em primeiro lugar, ele explica que o caçador devia estar acompanhado dos seus cães e de quatro ajudantes: dois servidores, um guardador de redes e um servidor para correr atrás dos animais. O caçador praticava sua atividade a pé. Suas roupas deviam ser leves e seu equipamento reduzido (no caso da caça ao cervo, utiliza-se uma lança, dardos, unicamente)⁶. Quando se caçava cervos, os cães deviam ser de raça indiana, porque eles eram, de acordo com Xenofonte (*A Caça*. IX,1) “fortes, grandes, rápidos, cheios de vigor; com estas qualidades, eles podem suportar a fadiga”. Era possível colocar armadilhas

que eram comumente instaladas na montanha, perto das pradarias, nos rios, riachos, torrentes, lagos e nos lugares cultivados. Ou seja, em qualquer lugar que houvesse a possibilidade dos cervos se aproximarem (Xenofonte. *A Caça*. IX, 11). O caçador e seus companheiros penetravam na *orgádas*, ou seja, em pedaços de terra ou pequenas clareiras de solo bastante fértil e cheio de capim, onde o cervo costumava passar a noite comendo (Xenofonte. *A Caça*. IX,2). Eles deveriam chegar no local de caça antes do amanhecer e sair, no verão, até meio-dia (Xenofonte. *A Caça*. IV,11). Os cães precisavam ser amarrados longe, fora do bosque, para evitar que eles latissem ao ver os cervos. O caçador deveria permanecer ele próprio em estado de vigília (Xenofonte. *A Caça*. IX,2). Quanto aos rituais propriamente dito, era necessário que, ao caçar em lugares cultivados, fossem poupados os produtos da estação e que fossem respeitadas as fontes, rios... já que era inconveniente tocá-los (Xenofonte. *A Caça*. V,34). Além disso, Xenofonte explica que era fundamental que:

“Todo caçador consagre a Ártemis e Apolo as premissas da caça. Ele poupa os filhotes, deixando-os para a deusa [...] A piedade se manifesta alhures, no respeito às ilhas sagradas e às águas correntes.”

*“Quando caçamos em lugares cultivados, é preciso poupar as colheitas e deixar de lado as fontes e riachos. Porque é vergonhoso e desonesto [...] e não se deve encorajar aqueles que nos veriam violar a lei. Quando não é permitido caçar, é preciso guardar todo seu material de caça” (Xenofonte. *A Caça*. V, 14; 25; 34).*

Assim, como podemos ver ao longo do tratado, ao praticar os devidos rituais ligados à caça, o jovem se tornava temperante, prevalecendo no seu comportamento a piedade, a solidariedade e a castidade. Os versos supracitados mostram que os atenienses respeitavam a religião e o poder dos deuses sobre os seres humanos. Por isso era necessário cultuá-los e venerá-los com preces e libações. No caso específico da caça, a deusa para qual se dirigia a maior parte senão a totalidade das preces e rituais era Ártemis. Apolo era igualmente reverenciado por ter sido

⁶ XENOFONTE. *De la Chasse*. Paris: Éditions Garnier Frères, s/d, p.14 (Notice).



um dos criadores da arte da caça. Os deuses, explicava Xenofonte, gostavam de caçar e de ver caçar. Por isso, os jovens que se dedicavam a tal atividade, conquanto respeitassem as regras de comportamento estabelecidas, tornavam-se amigos dos divinos e cheios de religiosidade (Xenofonte. *A Caça*. XIII,7). Cientes de que os deuses vigiavam seus atos, era necessário oferecer os primeiros frutos da caça a Apolo e a Ártemis, como prova de respeito e subordinação (Xenofonte. *A Caça*. VI, 13).

Para caçar, era necessário respeitar a natureza e conhecê-la nos seus mínimos detalhes não só para poder realizar a atividade de forma mais eficaz como também para preservar o ambiente. Assim, o bom caçador sabia que o frio, o calor, o vento e as chuvas excessivos representavam obstáculos para o exercício da caça porque poderiam prejudicar a saúde dos cães, os “instrumentos” indispensáveis sobretudo os bons companheiros (Xenofonte. *A Caça*). Além das variações climáticas, era necessário conhecer as vantagens e desvantagens de cada estação do ano, assim como o horário e as formas ideais de se praticar o esporte em cada uma delas. Havia, em suma, uma profunda sincronia entre o homem e a natureza.

Outras regras e rituais deviam ser seguidos quando da prática da caça, como podemos ver em Guillemin (1991). O caçador precisava se fundir com a natureza, para que não se transforme em um intruso. É como se ele desaparecesse no seio dela. Para praticar a atividade cinegética, era necessário mobilizar todos os sentidos (visão, tato, olfato, paladar e audição), e saber reconhecer tanto a idade quanto o sexo do animal. Os filhotes deviam ser poupados. A marcha devia ser lenta e silenciosa para que se pudesse localizar uma presa imóvel, no meio do bosque. Era preciso igualmente dominar a linguagem da caça e saber preparar as armas (Guillemin, 1991: 64). Como explica Guillemin:

“Caçar não é deixar-se levar pelas suas vontades, pelas suas pulsões. É decidir, escolher, agir em função desta escolha” (Guillemin, 1991: 63).

Após a morte do cervo, a caça prosseguia já que havia uma série de rituais a serem cumpridos antes que o caçador pudesse sair da floresta e voltar para o mundo dos humanos. Era necessário avaliar a idade do animal, tocando seus chifres e verificando o quanto seu molar está gasto. O animal morto devia ser homenageado, em sinal de respeito. Em seguida, aquele que matara o cervo devia retirar suas entranhas com a ajuda de uma faca. Quando esta etapa tivesse sido cumprida, o cervo era colocado de bruços sobre o capim para que o orvalho limpasse o interior do animal. Este devia ser castrado rapidamente, atitude esta que continha uma grande carga simbólica mas que também garantia um melhor sabor da carne (Guillemin, 1991: 70). Ocorria assim uma transformação, e o animal passava a ser objeto de cozinha, um simples pedaço de carne (Guillemin, 1991: 73). Não se devia arrastar o animal; era preciso erguê-lo. Quando o trajeto era longo, os caçadores carregavam o cervo nas costas ou juntavam suas patas da frente e de trás, e amarravam-nas num pedaço de madeira resistente. Dois ajudantes carregavam-no então, um em cada extremidade do tronco. Deixar de cumprir esta última atitude de respeito para com a presa, pular uma etapa, retornar muito rapidamente ao cotidiano, representava uma transgressão passível de punição (Guillemin, 1991: 74). Um aspecto fundamental da caça é que esta atividade não devia ser praticada em excesso ou seja, o número de animais mortos deveria ser limitado. Caso contrário, o caçador podia tender para o lado do selvagem. Caça demais acarreta violência (Guillemin, 1991: 86).

Por isso, caçar representava ao mesmo tempo prazer e perigo, como mostra Jean-Pierre Vernant não só para a sociedade como também para o caçador (Vernant, 1988: 19-20). De fato, se fosse rompida a fronteira entre a cultura e o selvagem, o homem que praticava tal atividade corria o perigo de se transformar em um animal e de perder portanto suas características humanas. Foi o que aconteceu com Actéon. Como explica Alain Schnapp:



“O caçador, assim como o açougueiro, é um ser potencialmente perigoso, portador de uma violência que, se não for cuidadosamente controlada, pode voltar-se contra a cidade. Os fundadores da caça – Orion, Céphalos, Actéon e até mesmo Meleagro, acabam mal. Seus excessos de atividade cinegética acarretam em transbordamentos- [...] que faz com que eles sejam condenados pelos deuses” (Schnapp, 1997: 33).

Mas o que representava de fato o ritual para a sociedade e por que ele era tão necessário para manter os limites e as fronteiras bem definidos? Burkert explica que através dos rituais a sociedade era ordenada. Mas, mais do que isso, os rituais eram uma garantia de que havia uma nítida distinção entre os espaços de dois grupos: homens e deuses (Burkert, 1993: 487, 493). Estes dois espaços, a princípio rigorosamente separados, poderiam ser relativizados quando da prática do ritual, e o profano poderia assim penetrar no sagrado sem que houvesse uma contaminação (Augras, 1987: 75).

Ao mesmo tempo em que separava, o ritual favorecia a consolidação da solidariedade dos grupos. Ao venerar as forças e as divindades, o homem cultuava e respeitava a sociedade simbolicamente representada (Rodrigues, 1983: 27). Por isso, a realização dos rituais e o respeito aos deuses eram necessários quando da prática da caça. Garantir as fronteiras entre cultura/selvagem e entre sagrado/profano quando da prática dessa atividade representava a certeza da manutenção da sociedade como o queriam os cidadãos: ordenada e portanto segura.

Como mencionamos anteriormente, o cidadão ateniense tinha um profundo temor de que as fronteiras, as margens entre cultura e selvagem fossem rompidas, já que isso acarretaria em um possível retorno da sociedade à selva-geria. A *pólis* para os atenienses (se formos nos ater ao contexto específico) era o exemplo mais concreto da superioridade dos homens sobre os animais ou seja, da cultura sobre o selvagem. Ao viver em sociedade, ao respeitar as regras de comportamento por ela impostas, ao curvar-se sobre sua autoridade, era garantida, aos olhos dos cidadãos, a ordem e o domínio da civilização sobre o “outro”. Nesse contexto, os mitos

cumpriam a função de lembrar os perigos decorrentes da instauração da desordem. Não foi justamente por não seguir determinadas regras de comportamento que Actéon passou a apresentar características de cervo, sendo em seguida devorado pelos seus próprios cães? Assim, por meio da morte de Actéon, por exemplo, aprendia-se a necessidade de obedecer a certos princípios reguladores que garantiam o domínio da ordem sobre o caos (Rodrigues, 1983: 14). Quem não obedecia as regras era punido com a morte ou com o isolamento. Foi o caso de Filoctetes, por exemplo, como podemos ver na tragédia de Sófocles cujo título é o do personagem principal mencionado acima (Sófocles. *Filoctetes*). Ao escrever essa peça, como mostraremos resumidamente em seguida, o objetivo do autor era mostrar que o equilíbrio (*métron*) era essencial à sociedade *políade*.

A história narrada por Sófocles se passa na ilha de Lemnos. Ulisses, chefe de uma guarda que está lutando em Tróia, chega no local supracitado com seus soldados e Neoptólemo (filho de Aquiles e portanto de descendência nobre). Ulisses pede ao jovem rapaz que ele procure Filoctetes, um homem que se escondia numa caverna da ilha. Ulisses explica então que ele havia sido abandonado na ilha (e portanto isolado da sociedade) anos antes devido a um ferimento que tinha no pé que o fazia gemer de sofrimento e exalava fedor, atrapalhando assim a realização de libações e oferendas aos deuses (Sófocles. *Filoctetes*. vv 1187-1190). Assim, tudo que era passível de romper o bom relacionamento entre homens e deuses era punido, como fora o caso de Actéon e Filoctetes. Como explica José Carlos Rodrigues:

“Um indivíduo que possui um traço desviado é também possuidor de outros traços desviantes, estigma que adquire um valor simbólico generalizado e tende a atingir, por difusão, inclusive as pessoas que se situam próximas ao transgressor: ao indivíduo que viole um tabu, o grupo poderá matar, expulsar ou prender, num gesto de “salubridade mística” que tem a função de isolar o grupo e protegê-lo do perigo terrível a que foi submetido” (Rodrigues, 1983: 36-37).



Por não ter respeitado a deusa Ártemis no seu espaço (o bosque e o monte Citerão), Acção é punido com a morte. Ao cometer uma transgressão, ao ultrapassar os limites determinados pela sociedade, ele passa de caçador a caça, é transformado em cervo ou ao menos adquire características de cervídeo, e acaba sendo devorado pelos seus próprios cães. Sua transgressão é uma *hýbris* que o leva à morte social.

Outro na Grécia Antiga. Ártemis e Gorgó. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

VIDAL-NAQUET, P. A Caça e o Sacrifício na Oréstia de Ésquilo; in: VERNAT, J.-P. e VIDAL-NAQUET, P. (organizadores) *Mito e Tragédia na Grécia Antiga I.* São Paulo: Perspectiva, 1999 (1981).

VIDAL-NAQUET, P. *Le Chasseur Noir: Formes de Pensée et Formes de Société dans le Monde Grec.* Paris: La Découverte, 1981.

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

ESCHYLE. *Agamemnon, Les Euménides.* Trad. E. Chambry. Paris: Garnier Frères, 1964.

SOPHOCLE. *Philoctète.* Trad. R. Pignarre. Paris: Garnier Frères, 1964.

XÉNOPHON. *L'Art de la Chasse.* Trad. E. Delebecque. Paris: Les Belles Lettres, 1970.

BIBLIOGRAFIA

AUGRAS, M. Quizilas e Preceitos - Transgressão, Reparação e Organização; in: *Candomblé: Desvendando Identidades.* São Paulo: Editora São Paulo, 1987.

BURKERT, W. *Religião Grega na época Clássica e Arcaica.* Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

FIALHO, Maria do Céu. A Pedagogia pela Loucura no Ájax de Sófocles. *Humanitas.* Vol. XLVII

GUILLEMIN, Ph. *Le Sang de la Forêt.* Paris: Jean Michel Place, 1991.

IVANOV, V.V. L'Asymétrie des Oppositions Sémiotiques Universelles; in: *Travaux sur les Systèmes de Signes.* Bruxelles: Éditions Complexe, 1976.

RODRIGUES, J.C. Tabu do Corpo. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

SCHNAPP, A. *La Duplicité du Chasseur: Comportement Juvénile et Pratique Cynégétique en Grèce Ancienne aux Époques Archaïque et Classique.* Paris: EHESS, 1987.

SCHNAPP, A. La Morale de la Chasse en Grèce Ancienne: Étique du citoyen ou École du Tyran?; in: *XIII Rencontre Internationale d'Archéologie et d'Histoire d'Antibes. IV Colloque International de L'Homme et de l'Animal. Société de Recherche Interdisciplinaire. Sous la Direction de Jean Desse et Frédérique Audoin-Rouzeau.* Juan les Pins: Éditions APDCA, 1993.

SCHNAPP, A. *Le Chasseur et la Cité: Chasse et Érotique dans la Grèce Ancienne.* Paris: Albin Michel, 1997.

VERNANT, J.-P. *A Morte nos Olhos: Figuração do*



OS MENOSPRESZADOS DA HISTÓRIA. ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE O ESTATUTO DE AGRICULTORES, ARTESÃOS E COMERCIANTES NA GRÉCIA ANTIGA. O CASO DE ESPARTA

José Francisco de Moura

Professor Mestre, Doutorando do PPGHIS (UFRJ), Pesquisadora do LHIA- UFRJ.

Resumo:

Este artigo tem o objetivo de refletir acerca do papel econômico e social de agricultores, comerciantes e artesãos na Grécia Antiga.

Palavras-Chave: *Agricultores, Comerciantes, Artesãos.*

Abstract:

This article has the intention of thinking about the economic and social role of the peasantry, traders and craftsmen in Ancient Greece.

Keywords: *Peasantry, Trade, Craftsmen.*

Consideramos que, ao refletirmos sobre o caráter social, político e econômico presente na tentativa desta revolta, poderemos ser levados a compreender melhor o papel que as aristocracias de Esparta e de outras *póleis* tentavam impor aos demais membros livres e submetidos da sociedade grega: pequenos agricultores (*ge-órgoi*), artesãos (*demíurgoi*), comerciantes (*em-póiroi*).

Em nossa visão, a suposta aversão do grego às atividades comerciais e artesanais não eram elementos naturais da cultura grega, como Finley (1986) chegou a mencionar. Essa aversão estava, a nosso ver, ligada muito mais a uma construção ideológica parcial, seccional, conduzida pelas elites aristocráticas das diversas *póleis* gregas, do que a um genérico sintoma cultural grego.

Da mesma forma, a visão psicologizante com a qual Vernant justifica a “aversão” grega aos trabalhos manuais e ao comércio (VERNANT, 1989) está, para nós, ligada, em sua essência, à mentalidade e a argumentação das elites, e não à toda sociedade em geral. A reafirmação do ideal do ócio (*schóle*) para fins de participação em atividades como a política, a caça, e a filosofia, não podem ser generalizadas. Esparta é o exemplo mais concreto que a historiografia nos informa sobre a tentativa de materialização dessa ideologia.

INTRODUÇÃO

Em cerca de 396 a.C.¹, uma grande revolta envolvendo os segmentos sociais inferiores de Esparta foi abortada. Conhecida pelos historiadores como “Revolta de Cinadon”, ela tinha como objetivo tomar o poder político das mãos dos esparciatas, que eram o grupo dominante daquela sociedade, e pôr fim a centenas de anos de exploração e exclusão política a que estava submetida grande parte da população da Lacedemônia.

¹ Todas as datas contidas neste artigo são antes de Cristo, salvo aquelas por mim especificadas.



Por ideologia, concordamos com a visão de Thompson que a define como uma forma de utilização seccional do universo simbólico disponível em uma sociedade com fins de reproduzir relações assimétricas em um ou em todos os campos da vida social (THOMPSON, 1995: 16).

A utilização do conceito de ideologia permite ao historiador fugir da naturalização dos discursos de indivíduos e grupos sociais a respeito de suas próprias posições políticas e econômicas, ajudando-o a entender que as sociedades históricas apresentam complexidades sociais difíceis de serem traduzidas por manifestações subjetivas de parte delas.

Tanto a economia grega como a moderna estão fundamentalmente envolvidas e assentadas em ancoradouros político-ideológicos, em relações de poder e de força, necessitando de algo como um Estado ou um aparato teórico que as legitimem e dêem suporte, geralmente levadas a cabo por “intelectuais orgânicos” que as justifiquem em si mesmas. Ambas economias, a grega e a moderna, estavam e estão carregadas de subjetivismos morais e éticos, de posicionamentos político-ideológicos que as justifiquem. Ambas, partem de pressupostos valorativos expressos em termos norteadores como “auto-suficiência” (*autorgós*), “competitividade”, “igualdade” e “produtividade”, termos esses que possuem muito pouco caráter objetivo.

Na verdade, tanto a economia capitalista como sua contrapartida socialista necessitam de órgãos reguladores que assegurem sua reprodução enquanto tais. É difícil imaginá-las sem a existência de instituições governamentais e financeiras dos mais variados níveis a lhes darem suporte, garantindo-lhes condições mínimas de funcionamento. Mesmo as tão faladas “livres” economias de mercado não funcionam sem algum nível de regulamentação estatal e sem um controle contra aquilo que consideram como anti-ético, imoral ou ilegal, a saber, monopólios, oligopólios e cartéis.

Visto isso, defendemos a proposta da impossibilidade de se considerar que as economias atuais são independentes, ou mesmo que a economia como ciência possa ser estudada em si,

desligada ou autonomizada em relação ao meio em que está inserida. Proceder ao contrário é não ter a capacidade de considerar os Homens como seres que estão envolvidos em representações simbólicas do mundo, com suas preferências subjetivas e suas escolhas “irracionais”. O máximo que a economia atual consegue de forma independente é elaborar algumas fórmulas para serem aplicadas em condições bastante determinadas, nas quais a mudança em uma das inúmeras variáveis altera sobremaneira os resultados pressupostos.

Na Antigüidade grega, como hoje, a economia estava imbricada em outras esferas da vida social e cultural. O que se deve considerar é como se delineava, na especificidade sócio-histórica grega, um fenômeno que é comum a todas as sociedades: o caráter não autônomo de suas economias.

Por outro lado, um dos maiores problemas da corrente historiográfica dita “primitivista” nas suas críticas aos seus companheiros “modernistas” é que ela tende a considerar os testemunhos parciais, seccionais como se fossem testemunhos de toda a sociedade grega. Considerar que Xenofonte ou Aristóteles em seus escritos representavam o pensamento de toda a sociedade grega a respeito do estatuto do artesão, do comerciante ou da importância dos ofícios e do comércio em geral é acreditar que esses textos não tinham nenhum teor político-ideológico, ou seja, que eles representavam a própria “verdade dos fatos” sobre a economia grega. Os textos de ambos estão, pelo contrário, recheados de segundas intenções, de propostas sociais excludentes no tocante à participação política de grande parte do corpo cívico, e de uma visão econômica fundada nos valores dos grandes proprietários de terra. Ambos, além do mais, eram extremamente conservadores e elitistas em relação as múltiplas possibilidades de leitura do universo simbólico grego. A economia grega era política por excelência, não por ser aqui uma especificidade grega, mas porque qualquer economia é sempre uma construção político-ideológica por excelência. Assim é atualmente, assim era na Grécia antiga.



No caso da Grécia Antiga isso é bem caracterizado no discurso dos grupos sociais dominantes a respeito da posição política e econômica dos setores sociais que de alguma forma lhes estavam subordinados.

Obviamente, tal como outros grupos sociais dominantes em várias outras sociedades históricas, os membros da elite grega tinham uma série de justificativas para reafirmar seu direito à exploração do trabalho alheio. Alguns dos argumentos mais comuns eram a escravidão natural, a inferioridade da mulher e a má administração da terra pelos empobrecidos.

O fato da maioria esmagadora dos textos antigos que nos chegaram terem sido escritos por grandes proprietários de terra, que em geral minimizavam qualquer perspectiva de investimento mais “racional” de seus recursos em outras atividades produtivas, levou grande parte da historiografia a considerar que os gregos não tinham nenhuma propensão para o investimento na produção e no comércio de longa distância, que a *pólis* era somente uma comunidade consumidora, e que os negócios em geral eram determinados tão somente por fatores religiosos, éticos e morais.

Afim de fugir das dificuldades proporcionadas por esse tipo de documentação, é mister tentar entender a economia grega não só pelo que os autores pensavam da economia doméstica, mas, principalmente, pelo estudo dos fenômenos que ignoravam, censuraram ou mesmo minimizavam. Afinal, a quem, e a que, se referiam esses autores quando criticavam aqueles que só buscavam as riquezas ?

Para dar um exemplo, podemos utilizar o texto de Platão que mais elucidava seu pensamento econômico. Trata-se do trabalho intitulado *As Leis*. Nele, o autor resolve fazer um libelo contra aquelas práticas plenamente difundidas no mundo grego e que lhe eram intoleráveis. Em sua comunidade imaginária, os homens viveriam somente da administração da terra, pois esta era a única atividade própria de “homens livres” (*Leis*, 842 d). O legislador de sua comunidade ideal deveria, por isso mesmo, “...livrar-se das leis que tratam do comércio marítimo, de

negociantes de atacado e varejo, de hospedarias, entrepostos, minas, empréstimos, juro sobre juros, e mil coisas do gênero” (*Leis*, 842 e).

O trecho acima nos leva a crer que aquilo que Platão mais criticava nas *pólis* gregas era o comum, e não a exceção. Em Atenas, por exemplo, se nos atermos a esse texto, uma parte significativa do corpo cívico não seria composta de proprietários autônomos. Se levarmos em conta que estrangeiros residentes e escravos também estavam diretamente envolvidos naquelas atividades, somente uma pequena parcela de proprietários, justamente os mais ricos, viveriam da administração do *oikos*, pois para isso seria necessário à posse de vários escravos e de recursos disponíveis para o seu absenteísmo.

Xenofonte, de certa forma, tinha o mesmo pensamento “econômico” de Platão. Na *República dos Lacedemônios*, por exemplo, o autor louvava os espartanos por proibirem aos seus cidadãos o exercício de funções manuais ou técnicas (7,2). No *Econômico*, a principal atividade estudada é a gerência da propriedade; comércio, artesanato, mineração, instrumentos de crédito e a tecelagem são atividades, senão desprezadas, minimizadas.

Nem toda a documentação textual é maquiavélica em relação aos demais grupos sociais. Tucídides, no início de sua Guerra do Peloponeso procurava demonstrar historicamente que o avanço das sociedades gregas de sua época havia se dado pela expansão das trocas e do comércio marítimo (I, 2). Para ele, o império ateniense tinha grande poderio em virtude desse mesmo comércio e das taxas obtidas das ilhas (I, 19, 23, 89-93). O autor narra explicitamente que a riqueza ganha com a troca marítima era extremamente importante (I, 3, 7-8), reconhecendo que *pólis* como Corinto só haviam se tornado prósperas graças à participação nas atividades comerciais desenvolvida desde a época Arcaica (I, 13). Tucídides afirmava ainda que a fraqueza de Esparta no início da Guerra do Peloponeso devia-se ao fato dela ser *autórgoi*, ou seja, povo que trabalha para si mesmo, enquanto dá a entender, pelo seu oposto, que o poderio de Atenas vinha do fato dela, graças ao dinheiro,



à democracia e aos bens, poder vencer suas eventuais crises agrícolas (I, 80-85; 141-142).

Apesar do caráter mais realístico desta visão com relação à Atenas, consideramos que em relação a Esparta o episódio da revolta de Cinadon pode ser bastante elucidativo para demonstrar a forma como as elites operavam e as conseqüências que a imposição de sua visão de mundo acarretava sobre as condições de vida de vários grupos subordinados.

OS ARISTOCRATAS ESPARTANOS NO PODER

Desde que tinham estendido o poder à região da Messênia, em cerca de 720, os esparciatas conseguiram garantir para si um regime agrário que os conduzisse a uma auto-suficiência em termos de alimentos. As regiões da Lacônia e da Messênia dominadas por eles constituíam juntas cerca de 250 mil hectares de terras extremamente férteis.

Essas terras eram trabalhadas por uma enorme população de escravos, chamados hilotas, e que aparentemente eram propriedade do Estado e não de indivíduos. Os hilotas tinham que dar uma porcentagem fixa da colheita para os esparciatas (Tyrteu. Frag, 5), restando-lhes a parte excedente. Esses escravos agrícolas não podiam deixar a terra para participar de outros ofícios, pelo menos sem a aquiescência dos espartanos. Nesse regime agrário, os hilotas teriam que se especializar no trato com a terra para que pudessem sobreviver da porcentagem que lhes cabiam. Era, por mais contraditório que pudesse ter sido, um estímulo à sua especialização enquanto agricultores, já que suas vidas dependiam diretamente da boa produtividade das colheitas.

Muitos hilotas porém, não estavam presos à terra. Alguns deles trabalhavam em construções de templos, nas casas dos espartanos, no auxílio aos soldados do exército e na cozinha pública que preparava e servia repastos para os esparciatas. Alguns desses ofícios ministrados pelos hilotas, tais como as atividades de cozinheiro, arauto e adivinho, eram passadas às gerações seguintes pelas gerações anteriores, o que criava

uma espécie de especialização familiar secularizada (Heródotos VI 60).

Outro grupo social subordinado era o dos periecos. Eram homens livres, porém não eram cidadãos. Viviam em pequenas comunidades da Lacônia e da Messênia, das quais conhecemos o nome de cerca de cem no período Clássico. Nessas comunidades, eles tinham autonomia política local. Os periecos eram convocados constantemente para participarem do exército e lutavam por vezes separados por vezes lado a lado com os esparciatas.

Os periecos eram, em sua grande maioria, artesãos, pequenos proprietários de terras pouco férteis e comerciantes. Eles levavam o produto de suas colheitas assim como os objetos que produziam para a Agorá ou para os portos para serem transacionados no interior da própria Esparta ou com outras *póleis*. Os artesãos periecos tinham ótima fama. Até onde sabemos, eram eles que construíam móveis, cantis, mantos, sapatos, vasos de cerâmica e embarcações (Crítias In: Ateneus XI, 76). Eram-lhes permitido o uso de moeda cunhada, o que fazia com que alguns chegassem a enriquecer

Um terceiro grupo social subordinado era o dos Hippomeiones. Eram espartanos que haviam perdido sua condição de cidadãos, saindo do grupo dos esparciatas e caindo de status social. Em geral, isso se dava por terem empobrecido, ficando impedidos de pagar o tributo anual para os repastos públicos. O número de Hippomeiones cresceu sobremaneira no final do V e início do IV século e Cinadon era um deles (Xenofonte, *Hellenicas* III 3 5). Eles serviam no exército (Xenofonte, *Hellenicas* III 3 7) e eram mandados pelos éforos em missões secretas do Governo (Xenofonte, *Hellenicas* III 3 9).

Um outro grupo social que participou da tentativa de revolta foi o dos *Neodamodeis*. Ao contrário do que o nome parece indicar, os *neodamodeis* eram ex-hilotas que tinham servido no exército. Como prêmio por suas atividades, ao voltarem eles teriam subido de status, não ficando mais em estado de escravidão tão rígida. A primeira vez que eles apareceram nos textos foi no contexto da Guerra do Peloponeso,



em 425, quando começaram a servir no exército (Tucídides V 34). Os esparciatas, por vezes, podiam dar-lhes pequenos lotes de terras em locais determinados, onde trabalhariam como agricultores. Os *neodamodeis*, dessa forma, continuariam em relação de dependência para com os esparciatas.

A revolta planejada por Cinadon envolvia pessoas de todos esses grupos sociais. Em geral, eles tinham muito pouco apreço pelos esparciatas. Segundo o próprio Cinadon, a vontade que esses grupos sociais tinham em relação aos esparciatas era de “comê-los crus” (Xenofonte, *Hellenicas* III 3 6).

A desvantagem numérica dos esparciatas em relação aos demais grupos sociais era muito grande. Por volta da época de Cinadon, de uma população de quatro mil pessoas que estavam na Agorá, apenas setenta seriam esparciatas (Xenofonte, *Hellenicas* III 3 4). Nos campos, em cada fazenda haveria um espartano para outros tantos inimigos (Xenofonte, *Hellenicas* III 3 7).

Esse ódio latente em relação aos esparciatas tinha várias razões históricas. Em primeiro lugar, poderíamos citar as próprias condições materiais de existência dos grupos subordinados, que, em sua grande maioria, operavam no limite da subsistência. Essa insatisfação constante dos subordinados pode ser explicada também pela insistência com a qual os ricos espartanos tentaram implementar o ideal oligárquico da auto-suficiência agrária, bloqueando as atividades comerciais e artesanais em uma sociedade extremamente desigual em todos os aspectos. Estas atividades, se estimuladas, poderiam funcionar como uma válvula de escape para grupos sociais oprimidos economicamente.

Houve uma época em que os espartanos permitiam uma atividade comercial mais efetiva aos grupos sociais dominados. No início do sexto século, a produção e o comércio de cerâmica desenvolveu-se bastante. Os vasos de figuras negras eram elaborados em pelo menos cinco olarias locais e eram exportados para todo o mundo grego e para fora dele. Esses vasos têm sido achados pelos arqueólogos em tumbas etruscas da Itália, na Naukrátis Egípcia, na Ásia

Menor e até mesmo em terras célticas do sul da França. Os vasos foram exportados ininterruptamente até cerca de 520, quando sofreram abrupto fim.

A elite espartanas, embora se abstivesse de fazer o comércio, controlava ativamente o comércio com o estrangeiro. Isso é comprovado pelo fato do comércio só ser realizado com as localidades com as quais Esparta tinha relações diplomáticas. Quando a aristocracia de Samos foi derrubada pela tirania de Polícrates, houve uma interrupção no comércio de vasos para aquela ilha. O mesmo processo aconteceu em relação às mudanças de governo em Sardis (540) e Cyrene (550).

A partir desta data, os espartanos resolveram restringir a entrada e a saída de produtos de seu território, ao que parece proibindo a entrada de ouro e prata cunhada em seu território. A concentração contínua de terras nas mãos de poucos, que foi um fenômeno generalizado na Grécia do século IV (POMEROY, 1994: 31-32), implicou na migração de contingentes populacionais do campo para os centros urbanos, incrementando o comércio, o artesanato e a prática ativa do mercenarismo.

Em Esparta, esse fenômeno teve implicações mais graves ainda, já que a antiga mentalidade aristocrática havia dificultado o desenvolvimento de mecanismos que incrementassem atividades não fundiárias. Além das melhores terras estarem nas mãos dos esparciatas, dentro deste próprio grupo verificava-se uma contínua acumulação das mesmas nas mãos de poucas famílias, empurrando centenas de outros espartanos para a perda da cidadania. As tentativas de revolta de espartanos empobrecidos em 371 em 370 foi uma clara demonstração de que dentro do próprio grupo dominante havia se criado uma fissura.

A nível simbólico, os esparciatas não escondiam de ninguém o seu desprezo pelos grupos sociais subordinados. Isso se torna evidente quando nos debruçamos sobre os costumes. Os funerais dos espartanos eram diferenciados em relação aos demais grupos (Heródotos, IX 85), com enterramentos pomposos de guerreiros e



de reis mortos contrastando com as covas rasas nas quais hilotas e periecos eram enterrados. Além disso, havia várias festividades nas quais o acesso aos não-cidadãos era proibido, principalmente em festas onde a redistribuição de comida era farta. Nessas festas, principalmente as que se verificavam em honra do deus Apolo, os espartanos reforçavam anualmente as diferenças em relação aos demais segmentos sociais.

Nas *sissítias*, espécie de mesas públicas onde os cidadãos eram obrigados a fazerem suas refeições, os hilotas eram levados bêbados para divertirem os espartanos, servindo também como exemplo para mostrarem aos jovens o mal que o excesso de bebida podia provocar.

Na Kriptéia, os hilotas eram assassinados por jovens espartanos que saíam à sua caça. A prática era feita à noite e tem sido associada à rituais de iniciação de jovens que haviam chegado à idade adulta (Plutarco, *Vida de Licurgo* 28).

Aliado a isso, o desprezo aberto com que os espartanos tratavam aqueles que faziam os ofícios, o comércio e a agricultura eram manifestados abertamente à nível discursivo Plutarco nos conta que o rei Agesilaos, tendo reunido todo o exército espartano e aliado, pediu a todos para sentarem-se. Mandou, então, que cada soldado que exercesse um ofício se levantasse. Somente os esparciatas teriam ficado sentados, o que serviu para Agesilaos demonstrar que os espartanos eram os únicos soldados profissionais ali presentes (Plutarco, *Vida de Agesilaos* 26).

O tom de admiração com o qual os autores manifestavam esse preconceito contra os ofícios aparece mais claramente na *República dos Lacedemônios*, do mesmo Xenofonte. Nela o espartano era louvado somente por exercer atividades que fossem próprias à “vida cívica” (VII 3). Xenofonte diz, de forma preconceituosa, que em outras *póleis* os cidadãos exerciam, para viverem, todo tipo de atividade, trabalhando como “donos de barco” (*náuklerei*), “artesãos” (*técnon*), “lavradores” (*georgéi*) ou “mercadores” (*emporéneta*) (VII 1-2).

Para os esparciatas como para os oligarcas de outras *póleis* gregas, das quais Xenofonte é um exemplo claro, somente as atividades que

tinham a ver com a supervisão da terra, com a criação de cavalos, com a caça, com a guerra e com a participação política eram atividades dignas de homens livres. As demais atividades eram consideradas por esses aristocratas como atividades de baixo estatuto social e de pouco valor político.

O historiador Yvon Garlan demonstrou que para os aristocratas não só a terra mas também a guerra funcionava como forma de enriquecimento econômico (GARLAN, 1991). Foi através dela que Esparta recebeu uma entrada maciça de riquezas após a Guerra do Peloponeso (431-404), riquezas essas advindas de botim de guerra e impostos. Parte dessas riquezas migraram para mãos periecas, que venderam suas terras para os espartanos mais ricos. Alguns periecos parecem ter deixado o território espartano em grande número no período, o que talvez explique o despovoamento contínuo do campo a partir do século IV .

Mesmo alguns hilotas chegaram, a partir daquele período, a deter alguma riqueza em espécie, possivelmente vendendo parte do que lhes cabia nas colheitas em terras espartanas maiores. Em cerca de 227, cerca de seis mil deles tinham acumulado suficientes recursos para comprarem sua liberdade ao preço de cinco minas áticas (Plutarco, *Vida de Cleomenes* 23).

A grande maioria dos hilotas e periecos, contudo, não podiam se dar a esse luxo, já que, em geral, os primeiros estavam presos a pequenos lotes de terras de espartanos empobrecidos, e os últimos ao artesanato, profissão de pouca esperança numa sociedade onde a elite desvalorizava este tipo de trabalho.

Dessa forma, uma contenção do comércio e do artesanato em Esparta não se devia a um caráter anti-comercial ou anti-artesanal do povo grego, como querem os “primitivistas”, mas estava associada com os valores e com a política econômico-social desenvolvida pelo seu grupo aristocrata dominante, os esparciatas. Eles controlaram o Estado espartano por cerca de 400 anos, tentando impor o ideal da auto-suficiência agrária tão admirado pelos setores oligárquicos de Atenas.



Obviamente, a imposição deste ideal não se deu sem conflitos. Antes da tentativa de revolta de Cinadon, os hilotas e os periecos já haviam se revoltando contra a penúria econômica que lhes era imposta pelos esparciatas. Pelo menos cinco grandes revoltas foram realizadas, e outras tanto abortadas, todas fartamente documentadas pela documentação literária.

Quando à esta insatisfação latente dos hilotas e periecos somaram-se a insatisfação de espartanos empobrecidos, a situação agravou-se. A revolta de Cinadon, como as outras envolvendo espartanos, acabaram descobertas antes de serem deflagradas. Se o fossem, as consequências para a cada vez mais diminuta aristocracia dominante poderiam ter sido drásticas.

O exército espartano, porém, estava cada vez menor e mais desestimulado, com a participação em suas fileiras de um número cada vez maior de insatisfeitos. Em 371, ao perder sua única batalha em terra no período dos últimos duzentos anos, o poderio espartano ruiu facilmente. Esparta perdeu as férteis terras da Mesênia, e com elas centenas de espartanos passaram a não ter mais de onde tirar seu sustento. O longo império terrestre do Peloponeso havia ruído. Sobravam tentativas de revoltas de espartanos empobrecidos e traição. Seus antigos aliados invadiram o território espartano para saquear, encontrando casas repletas de bens. O núcleo urbano da cidade só não caiu nas mãos dos inimigos devido à louca vontade de saque desses. Ainda assim, Agesilaos teve que pagar dez talentos para que o território fosse evacuado (Plutarco, *Vida de Agesilaos* 30).

Após a ruína da cidade, porém, os ricos proprietários continuaram a acumular terras em suas mãos. Esparta, que já havia tido dez mil cidadãos (Aristóteles, *A Política* 1270a36-38), tinha agora menos de mil. Mas isso não impedia que os membros aristocráticos de sua elite continuassem a prosperar às custas da ruína de outros espartanos e da exploração compulsória do trabalho de outros segmentos.

A aristocracia espartana seguiu as demais aristocracias gregas no seu projeto de dominar a política de sua cidade e acumular continuamente

mais terras em suas mãos e destilar abertamente seu preconceito contra as atividades realizadas por outros segmentos sociais. Em outras cidades gregas, o mesmo processo se verificou. As lutas internas verificadas nas cidades gregas do período Clássico nada mais eram que lutas entre facções oligárquicas e democráticas pela condução da política de suas cidades e pela implementação de medidas legais que fornecessem mecanismos de acumulação ou repartição de terras aos cidadãos.

CONCLUSÃO

A visão predominante na historiografia grega de que o artesanato e o comércio eram atividades naturalmente desprezadas pelos gregos é, a nosso ver, errônea. Grande parte dos autores que defendem essa posição generalizam para o restante da sociedade as opiniões valorativas dos setores aristocráticos letrados da elite grega.

Os textos que nos chegaram do período Clássico em geral minimizam as atividades comerciais e artesanais. Isso acontece por não serem estas as atividades em que estavam envolvidos os seus elaboradores e por estes tentarem justificar seu direito exclusivo à condução dos negócios da *pólis*. As opiniões dos aristocratas gregos são ideológicas na medida em que tentam justificar suas posições sociais e suas visões de mundo perante outros segmentos sociais insatisfeitos.

A revolta de Cinadon representou um claro sinal de que a exploração das elites agrárias gregas sobre outros diversos segmentos sociais ocorria à nível econômico, político e simbólico e se manifestava abertamente à nível discursivo. A revolta de Cinadon, assim como outras centenas de revoltas no mundo grego ocorridas no período Clássico, são provas cabais de que não havia um consenso no que concerne à validade de nenhuma das diferentes apropriações do mundo simbólico no que se referia às atividades econômicas e seus conseqüentes reflexos políticos.

É necessário, portanto, que o historiador tenha bastante cuidado na hora em que for analisar a documentação textual ou imagética, afim



de não cair em abordagens generalizantes que não condizem com a complexidade da vida econômica, política e social grega.

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

ARISTOTLE. *Politics*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

ATHENAEUS. *Deipnosophistae*. Cambridge: Harvard University Press.

GREEK ELEGY AND IAMBOS. *Solon, Tyrteu, Theognis*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

HERODOTO. *History*. Cambridge: Harvard University Press.

PLATO. *Laws*. Cambridge: Harvard University Press, 2 vols, 1994.

PLUTARCH. *Lives*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

THUCYDIDES. *The History of Peloponesian War*. Cambridge: Harvard University Press, Vol 1, 1991.

XENOPHON. *Hellenicas*. Cambridge: Harvard University Press, Vol 1, 1947.

XENOPHON. *Memorabilia, Oeconomicus, Apology and Symposium*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

BIBLIOGRAFIA

AUSTIN, M. e VIDAL-NAQUET, P. *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. Lisboa: Edições 70, 1989.

FINLEY, M.I. *Economia Antiga*. Lisboa: Ed. Afrontamento, 1986.

FINLEY, M.I. *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

GARLAN, Y. *Guerra e Economia na Grécia Antiga*. Campinas: Papirus, 1991.

POMEROY, S. *Oeconomicus*. London: Clarendon Press, 1994.

REDEN, Sitta Von. *Exchange in Ancient Greece*. London: Duckworth, 1996.

THOMPSON, J.B. *Ideologia e Cultura Moderna*. Petrópolis: Vozes, 1995.

VERNANT, J.-P. *Trabalho e Escravidão na Grécia Antiga*. Campinas: Papirus, 1989.



O TEMPLO EGÍPCIO A MANSÃO DOS MILHÕES DE ANOS

Julio Gralha

Professor Mestre em História Antiga pela UFF, Pesquisador do CEIA-UFF)

Resumo:

O presente artigo é um estudo do templo egípcio e da sua utilização pelo monarca na manutenção da teocracia faraônica e da sua divindade em vida durante o Egito do Reino Novo (XVIIIa, XIXa e XXa dinastias, entre 1550 e 1070 a.C.).

Palavras-Chave: *Religião, Poder e Legitimidade pela Imagem, Teocracia Faraônica.*

Abstract:

This article is a research about Egyptian temple and the monarch utilization in the maintenace of pharaonic theocracy and his divinity in life during the New Kingdom (XVIII, XIX and XX dynasties - 1550 to 1070 BC).

Keywords: *Religion, Power and Legitimacy by Image, Pharaonic Theocracy.*

Provavelmente a maior concentração de iconografia e textos está nos templos, que também são elementos de legitimidade, poder e culto para o monarca e para o deus. A Capela Vermelha de Hatshepsut, os templos de Akhenaton em Karnak e os templos de Luxor e Abu Simbel, no tempo de Ramsés II, são alguns exemplos do Reino Novo (1550-1070 a.C.)

Os egiptólogos costumam dividir os templos egípcios em vários tipos, entretanto duas categorias são mais importantes: a primeira relacionada àqueles que são dedicados ao culto dos deuses e a segunda, aos ritos funerários

(SHAFER, 1999: 2). Esta divisão não pode ser tomada como regra geral, sobretudo no Reino Novo, período em que a relação entre o deus e o monarca é tal, que o templo mortuário se torna o lugar para o culto de ambos (SHAFER, 1999: 3). É o caso por exemplo do templo de Ramsés II em Abu Simbel (fig 04).

Costuma-se pensar no templo como local exclusivamente sagrado, mas no Egito ele possuía uma função social. Além de representar o céu e o mundo inferior, possuía certa vinculação com o mundo natural, como elemento que estava inserido na esfera política, econômica e social, tornando-se elemento de grande importância para a organização do Estado (SHAFER, 1999: 3). O templo era o cosmo no microcosmo, representava o corpo do deus no Período Raméssida, era local de troca, redistribuição e mercado na economia egípcia. Ele também empregava um grande número de pessoas, sacerdotes, funcionários estatais, escribas, artistas, escultores, pa-deiros, carpinteiros, etc. (SHAFER, 1999: 8). Talvez a característica de maior interesse aqui seja a de configurar o lugar onde a dualidade representada pelos deuses (ou pelo deus primordial) e pelo o monarca divinizado pudesse manter a ordem universal, afastando, pois, o Caos.

O templo mortuário ou funerário, termos adotados pelos egiptólogos do século XIX (HAGENY, 1999), foi construído para sustentar a vida



daqueles que tinham passado para o além-túmulo. Em períodos remotos, os egípcios acreditavam que havia a necessidade de suprir de água e alimento o *ka* do falecido. Esta prática continuou no Reino Novo, mas segundo pesquisas recentes (HAENY, 1999: 87), de uma forma simbólica. Pensava-se que os egípcios acreditavam que o *ka* seria alimentado através da essência das oferendas. Por exemplo: ao ofertar flores que representavam a regeneração, o atributo “regeneração” era o que seria recebido pelo *ka* (o espírito) do rei em vida ou na morte.

Recentemente passou-se a usar o termo “Memorial Temple” (HAENY, 1999: 123) que poderíamos traduzir como templo dedicado à memória do monarca, uma vez que “alimentá-lo” não seria a única ação. Ao que parece, havia uma ritualística para manter viva a memória do rei, haja vista que o monarca era um deus. Assim, o templo além de possuir ritos funerários e ritualística em memória do monarca era também, o local de culto aos deuses. No entanto, o templo já funcionava durante a vida do faraó construtor. Acreditamos que este templo tinha mais uma função, não era somente o local de culto à memória do rei, mas também o local em que o monarca era cultuado como deus em vida e após a sua morte, perpetuando assim, a sua memória. Observa-se que a melhor forma de designar esta categoria de templo múltiplo foi a proposta por Gerhard Haeny, ou seja, tratá-lo como “A Morada dos Milhões de Anos”, termo encontrado nas inscrições egípcias que representaria o templo, não importando muito sua estrutura física, ligada ao reino do mítico-religioso e onde a imagem do rei, poderia encontrar o deus, ou deuses, “por milhões de anos” (HAENY, 1999: 90).

O templo podia ter um tempo sagrado e tornar-se um espaço santo quando unido aos rituais e festivais. Seria o lugar e o momento onde os homens e os deuses poderiam estar unidos, aparecer de forma transparente num processo de comunicação, no qual seria afirmada diariamente a presença da divindade e a renovação dos compromissos entre divindade e homens e vice-versa. Desta forma, o monarca tornaria-se

representante e mediador da humanidade, reafirmando a vitória da existência sobre a não-existência (caos) e afastando tal inexistência para além das fronteiras do Egito. Por conseguinte, o espaço sagrado do templo poderia ser justificado através dos mitos cosmogônicos.

Mediante o exposto, o templo poderia refletir a visão egípcia do Cosmo e a forma pela qual a natureza dual do monarca deveria ser exercida. Assim, a imagem do faraó na parede externa do templo seria colossal (Ver Wilkinson, 1994: 36), podendo ser representada como um guerreiro divino (fig. 01) subjugando os inimigos, que, apesar de serem desenhados como humanos, podiam representar as forças caóticas a serem derrotadas ou como em Abu Simbel Ramses II rivalizava com os deuses.

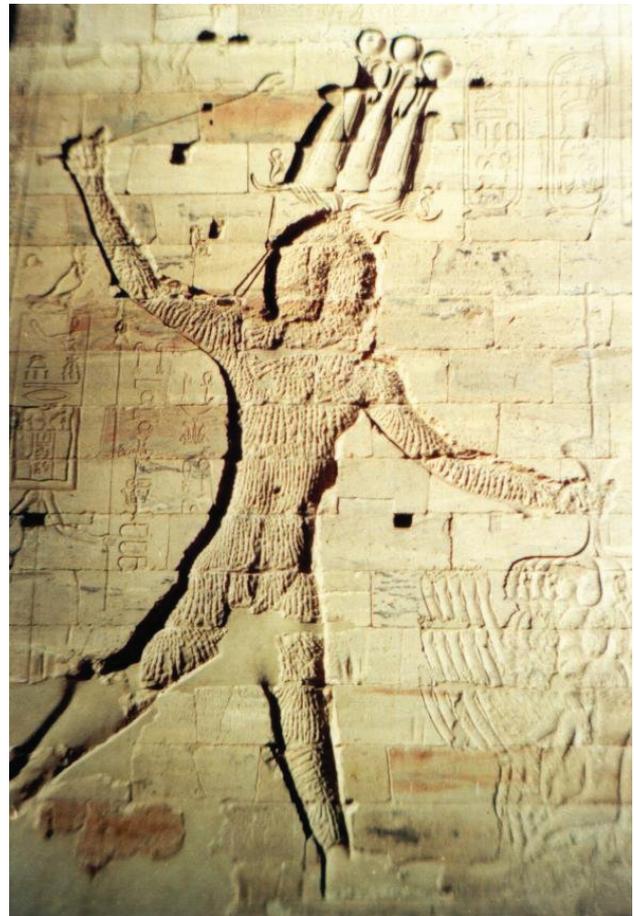


Figura 1 - Monarca na parede externa do templo abatendo inimigo.

Referência: Foto de Julio Gralha, 1995 (Nesta cena do templo ptolomaico da ilha de Filae, o rei abate inimigos, que podem ser representações míticas do caos a ser combatido pelo faraó).



Ramsés II aparece esculpido na parte externa do templo, em quatro estátuas colossais (fig. 02). Para o pensamento egípcio o número quatro (Ver Wilkinson, 1994:133) poderia representar a totalidade no universo ou a complementariedade. Ramsés II poderia ser entendido como divindade complementar dos três deuses, Ra, Amon-Ra e Ptah. As quatro estátuas poderiam simbolizar os quatro pontos cardeais e representar o pilone, o horizonte do templo, pelo qual o Sol viajava (Neste caso, a estátua de Ra-Harakhty ao centro). Desta forma, acreditamos que Ramsés II seria o horizonte pelo qual Ra-Harakhty passaria em sua jornada diária, o que poderia estabelecer uma associação com o deus Ra. Tal construção, deve ter sido vista a longa distância, como um marco de poder que devia ser respeitado, temido e deve ter gerado um impacto significativo nas populações egípcias e estrangeiras da fronteira sul.

Não era comum o deus ser descrito em proporções menores que o monarca. Entretanto, como as estátuas de Ramsés II representavam o horizonte (os pilones) e a luta contra o Caos, pensamos que isto poderia explicar, em parte, tal situação.¹ A assimilação divina de Ramsés II também pode ser exemplificada pela relação do seu nome com o nome de Ra-Harakhty nesta fachada (fig. 03). Ramsés II aparece de ambos os lados da imagem de Ra-Harakhty oferecendo-lhe a deusa Maat, ratificando o compromisso com o princípio de Justiça e Verdade. Além disso, a disposição da deusa Maat e do deus Ra-Harakhty descrevem o nome de coroação de Ramsés II: User-Maat-Ra. De uma forma iconográfica, ele estabeleceu a assimilação divina.

No santuário central (fig. 04), na parte mais profunda do templo, o monarca aparece como um deus, e o que é mais importante, representado no mesmo nível hierárquico, na mesma forma, na mesma proporção, tendo o mesmo tipo de material, as mesmas ações e gestos² dos três grandes deuses. No santuário, as divindades são em número de quatro, acreditamos

que fazendo também alusão ao simbolismo do número quatro que estabelecia entre o monarca divinizado e os deuses uma relação de totalidade e complementariedade, o que pode ser entendido como uma forma de assimilação divina. Parece que nenhum outro monarca realizou tão bem a tarefa de ser aceito como deus vivo. Mesmo Akhenaton com sua religião, não chegou a tal ponto de aceitação pelos segmentos da sociedade egípcia como no caso de Ramsés II.

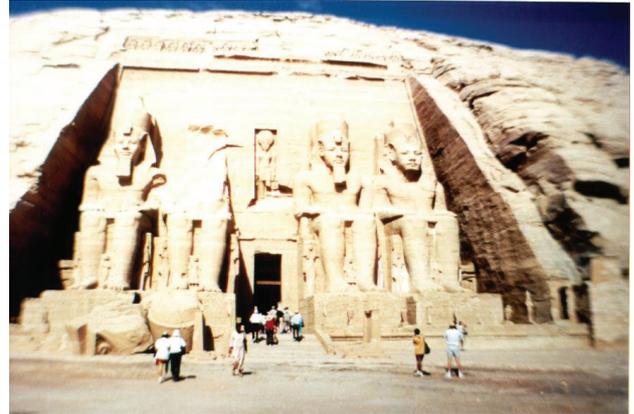


Figura 02 - Fachada do Templo de Ramsés II em Abu Simbel

Referência: Foto de Julio Gralha, 1995 (Nota-se entre as quatro estátuas de Ramsés II acima da entrada a representação de Ra-Harakhty. Acreditamos que os colossos representavam os pilones, o horizonte por onde o Sol trafegava. Ramsés II seria o horizonte de Ra-Harakhty).

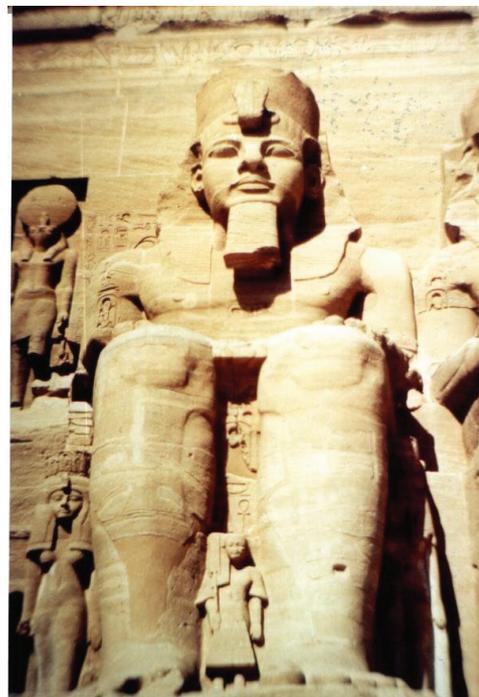


Figura 03 - Ramsés II e Ra-Harakhty na fachada

Referência: Foto de Julio Gralha, 1995 (Apesar de não visível aqui, atrás deste colosso existe um baixo relevo que relaciona Ramsés II e Ra-Harakhty).

¹ Entendemos que nas paredes externas, Ramsés II é o deus que afasta o caos do Egito, porém serve a seu "Pai" Ra-Harakhty.

² C.f. os tipos de Wilkinson no capítulo III.

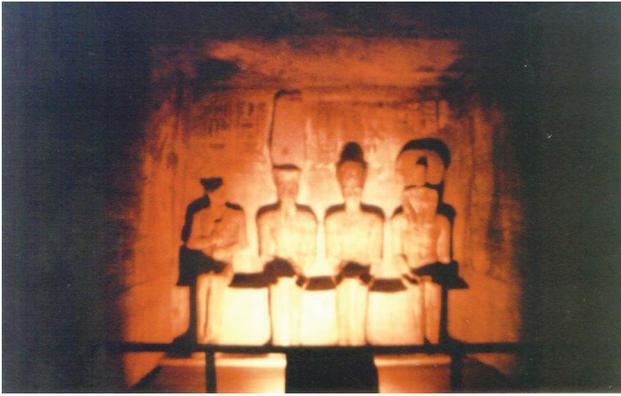


Figura 04 - Santuário dos quatro deuses em Abu Simbel

Referência: Foto de Julio Gralha, 1995 (No interior do santuário podemos ver da direita para esquerda Ra-Horakhty, Ramsés II, Amon-Ra e Ptah. Nota-se que Ramsés II é um igual entre eles e, que nesta ordem, é o segundo deus a receber a luz do Sol, mostrando sua importância e que esta à frente de Amon-Ra e Ptah).

A idéia primordial era representar a vitória sobre o caos que deve ser afastado. Além disso, a visão de um pilone egípcio a que se associavam estátuas colossais, ricamente decorado com a representação do monarca, pode ter propiciado, através da imagem, uma forma de legitimidade do rei como representante maior na teocracia faraônica para as populações - o que Ramsés II parece ter feito muito bem. Contudo, nas áreas internas do templo, onde o acesso era restrito a alguns segmentos sacerdotais, o monarca era representado em proporções menores, sendo entendido como um elemento da humanidade que cuida e atende às necessidades dos deuses, especialmente o pai divino, deus dinástico, que irá abençoá-lo, prometer apoio, fortificá-lo e garantir o poder necessário a manutenção do mundo dos homens e do mundo natural, afastando, portanto, todo o caos.

É importante notar que, mesmo em dimensões reduzidas, normalmente o monarca tem a mesma proporção dos deuses. A hierarquia do deus é dada por outros elementos como, por exemplo, estar acima ou sobre uma plataforma mantendo a cabeça no mesmo nível, o que chamamos de *isocefalia* (Wilkinson, 1994: 46).



Figura 05: Templo Ptolomaico da Ilha de Filae

Referência: Foto de Julio Gralha, 1995 (No templo da ilha de Filae, na Núbia, próximo à cidade de Assuã, podemos ver os pilones com uma abertura por onde miticamente o Sol passaria).

O templo, como representação do Cosmo egípcio (fig. 05), possuía elementos do mundo natural. Assim, o telhado representava o céu e era decorado com estrelas e protegido por divindades aladas. A deusa Nekhabit, na forma de um abutre, pode ser encontrada no teto de vários portais. Nos templos dedicados ao deus Aton de Akhenaton não existia teto, assim Aton podia, pois, estar realmente lá, com seus raios e iluminar as oferendas. À noite, a céu aberto a presença das estrelas era um sinal do repouso do criador no horizonte.

O solo podia representar a lama primordial que surgiu do Nun, o oceano primordial, de acordo com o mito cosmogônico e as divindade(s) às quais o templo estava relacionado. Os salões e as grandes áreas internas eram decorados com colunas, representando papiros, lótus e palmas que também simbolizavam os hieróglifos. A medida que se passava de uma sala a outra, as dimensões iam sendo reduzidas até o santuário, que podia representar a colina primordial que emergiu das águas do oceano primordial.

O muro que circunda o templo podia ser construído na forma do hieróglifo da água, representando as águas primordiais, as quais estão para além do templo que agora está em terra firme, no primeiro solo sagrado. O muro poderia simbolizar, portanto, a fronteira entre a existência e a não-existência. Os pilones, a entrada do templo, representariam as duas



montanhas do horizonte entre as quais o sol nasceria todos os dias. Na arquitetura dos templos de Akhenaton, dedicada ao deus Aton, podemos perceber aberturas nos pilones como forma de eliminar sombras.



Figura 06: Representação de Akhenaton no Templo de Aton em Karnak

Referência: Foto de Julio Gralha, 1995, Museu do Cairo (Akhenaton e Nefertiti aparecem no pilone do templo. Nefertiti além de estar atrás do rei, é desenhada em proporção menor evidenciando a importância do monarca. Entretanto, a cena reforça a ideia de uma tríade de Aton. Nota-se que a cornija não é contínua, assim como a parte superior da entrada impedindo a geração de sombras).

Neste breve artigo extraído da dissertação de mestrado apresentada a UFF em Agosto/2000 com o título de “A LEGITIMIDADE NA TEOCRACIA FARAÔNICA: A imagem do deus dinástico e do monarca no Reino Novo 1550 –1070 a.C.” procuramos mostrar a função dos templos e como certos monarcas se utilizaram dos mitos e da religião como forma de legitimidade no poder. Para um estudo mais profundo consulte a bibliografia em anexo e a dissertação.

BIBLIOGRAFIA

A) FONTES PRIMÁRIAS

ALLEN, James P. Akhenaten's Mystery Coregent and Successor IN: Amarna Letters 1 Essays on Ancient Egypt c. 1390-1310 BC. *KMT Communication*. San Francisco v. 1, p. 83, Outono de 1991.

BARUCQ, André & DAUMAS, François. *Hymnes et Prières de L'Égypte Ancienne*. Paris: Les Éditions du CERF, 1980.

BREATED, James H. *Ancient Records of Egypt*. London: Histories & Mysteries of Man LTD., 1988, v. II

CALLENDER, Gae. Problems in the reign of Hatshepsut *KMT A Modern Journal of Ancient Egypt*. San Francisco v. 6, n.4, p.16-27 e 79, Inverno 1995-1996.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Narrativa, Sentido, História*. Campinas: Papyrus, 1997.

Chapelle Rouge Hatshepsut Others Great Masterpiece. *KMT A Modern Journal of Ancient Egypt*. San Francisco p. 04-12, Primavera de 1990.

CUMMING, Barbara. *Egyptian Historical Records of Later Eighteen Dynasty*. England: Aris & Phillips, 1984.

EGGBRECHT, Arne. *L'Égypte Ancienne*. Paris: Bordas, 1986.

LANGE, Kurt, HIMER, Max, EBERHARD, Otto, DESROCHES-NOBLECOURT, Cristiane. *L'Égypte*. Paris: Flammarion, 1975.

FORBES, Dennis C. Egypt Antiquities Reports 99. *KMT A Modern Journal of Ancient Egypt*, Sebastopol (Califórnia), v. 10, n. 2, p. 27, Verão de 1999.

_____. Menkherre Djehutymes: Thutmose III, A Pharaoh's Pharaoh. *KMT A Modern Journal of Ancient Egypt*. San Francisco v. 9, n.4, p.48, Inverno de 1998-1999.

HORNUNG, Erik. *Akhenaten and the Religion of Light*. NY: Cornell Univ. Press, 1999.

_____. *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1996.

GOHARY, Jocelyn. *Akhenaten's Sed-Festival at Karnak*. London: Kegan Paul International. 1992.

LALOUETTE, Claire. *L'Empire des Ramsès*. Paris: Fayard, 1985.

_____. *Thèbes ou La Naissance d'un Empire*. Paris. Fayard. 1986.

LOBBAN, Richard. A Solution to the Mystery of the Was Scepter of Ancient Egypt & Nubia. *KMT A Modern Journal of Ancient Egypt*, Sebastopol, v. 10, n. 3, p. 69, Outono de 1999.

LUBICZ, R. A. *Schwaller de. Les Temples de Karnak*. Paris: Dervy-Livres, 1982.

PETTY, William. Hatshepsut & Thutmés III Reconsidered. *KMT A Modern Journal of Ancient Egypt*. San Francisco v. 8, n.1, p.44-53, Primavera de 1997.

REDFORD, Donald B. *Akhenaten The Heretic King*. Oxford: Princeton University Press, 1987.

ROBINS, Gay. *The Art of Ancient Egypt*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press 1997.



_____. *Women In Acient Egypt*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University. Press, 1993.

SHAFER, Byron E. (Editor). *Temples In Ancient Egypt*. New York: Cornell University Press, 1999.

TEETER, Emily. Hatshepsut *KMT A Modern Journal of Ancient Egypt*. San Francisco. Primeira issue p.8 e 56-57, Spring 1990.

TYLDESLEY, Joyce. *Hatchepsut The Female Pharaoh*. London: Viking, 1996.

WINKELMAN, Betty. Homes of Nobles at Akhetaten. *KMT A Modern Journal of Ancient Egypt*. San Francisco v. 10, n.2, p.73, Verão de 1999.

WILKINSON, Richard H. *Symbol & Magic in Egyptian Art*. London: Thames & Hudson, 1994.

B) OBRAS DE CARÁTER GERAL E TEÓRICO-METODOLÓGICO

ALDRED, Cyril. *Akhenaten King of Egypt*. London: Thames & Hudson, 1988.

BAINES, John & MÁLEK, Jaromír. *Atlas of Ancient Egypt*. Oxford: Andromeda, 1996.

BONHÊME, Marie-Ange & Forgeau Annie. *Pharaon Les Secrets du Pouvoir*. Paris: Armand Colin, 1988.

CALLENDER, Gae. Problems in the reign of Hatshepsut *KMT A Modern Journal of Ancient Egypt*. San Francisco v. 6, n.4, p.16-27 e 79, Inverno 1995-1996.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Deuses, Múmiás e Zigurats*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

_____. & VAINFAS, Ronaldo F. (org.). *Domínios da História*. SP: Campus, 1997.

_____. *Narrativa, Sentido, História*. Campinas: Papyrus, 1997.

_____. *O Egito e o antigo Oriente Próximo na Segunda metade do segundo milênio a.C.*, inédito.

_____. *Sete Olhares sobre a Antiguidade*. Brasília: Editora UNB, 1994.

CLAYTON, Peter A. *Chronicle of the Pharaohs*. London: Thames & Hudson, 1997.

DAVIS, Whitney, *The Canonical Tradition in Ancient Egyptian Art (Cambridge New Art History and Criticism)*. Cambridge: Published by Cambridge University, 1989.

FRANKFORT, Henri, FRANKFORT, H. A., WILSON, J. A. e JACOBSEN, T. *El pensamiento prefilosófico. I. Egipto y Mesopotamia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.

HORNUNG, Erik. *Akhenaten and the Religion of Light*. NY: Cornell Univ. Press, 1999.

_____. *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1996.

_____. *History of Ancient Egypt. An Introduction*. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1999.

GOHARY, Jocelyn. *Akhenaten's Sed-Festival at Karnak*. London: Kegan Paul International, 1992.

GRIMAL, Nicolas. *A History of Ancient Egypt*. Oxford: Blackwell, 1997.

LALOUETTE, Claire. *L'Empire des Ramsès*. Paris: Fayard, 1985.

_____. *Thèbes ou La Naissance d'un Empire*. Paris. Fayard. 1986.

LAMY, Lucie. *Egyptian Mysteries New light on Ancient Knowledge*. London: Thames & Hudson, 1986.

LUBICZ, R. A. Schwaller de. *Les Temples de Karnak*. Paris: Dervy-Livres, 1982.

MANLEY, Bill. *The Penguin Historical Atlas of Ancient Egypt*. London: Penguin Books, 1996.

MEEKS, Dimitri. *La Vie Quotidienne des Dieux Égyptiens*. Paris. Hachette. 1993.

MORENZ, Siegfried. *Egyptian Religion*. NY: Cornell University Press, 1996.

POSENER, Georges. *Dictionnaire de La Civilisation Égyptienne*. Paris: Hazan, 1988.

QUIRKE, Stephen. *Ancient Egyptian Religion*. London: British Museum Press, 1994

REDFORD, Donald B. *Akhenaten The Heretic King*. Oxford: Princeton University Press, 1987.

ROBINS, Gay e Ann S. Fowler (Illustrator). *Proportion and Style in Ancient Egyptian Art*. Austin. University of Texas Press, 1994.

_____. *The Art of Ancient Egypt*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press 1997.

_____. *Women In Acient Egypt*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University. Press, 1993.

REEVES, Nicholas e WILKINSON, Richard H. *The Complete Valley of Kings*. London: Thomas & Hudson, 1996.

SADEK, Ashraf Iskander. *Popular religion in Egypt during the New Kingdom*. Hildesheim: Gerstenberg Verlag, 1987.

SHAFER, Byron E. (Editor). *Temples In Ancient Egypt*. New York: Cornell University Press, 1999.

SILVERMANN, David P. *Divinity and Deities in Ancient Egypt in Religion in Ancient Egypt*.

TEETER, Emily. Hatshepsut *KMT A Modern Journal of Ancient Egypt*. San Francisco. Primeira issue p.8 e 56-57, Spring 1990.



TRAUNECKER, Claude. *Os deuses do Egito*. Trad. de Emanuel Araujo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

TYLDESLEY, Joyce. *Hatchepsut The Female Pharaoh*. London: Viking, 1996.

WINKELMAN, Betty. Homes of Nobles at Akhetaten. *KMT A Modern Journal of Ancient Egypt*. San Francisco v. 10, n.2, p.73, Verão de 1999.

WILKINSON, Richard H. *Reading Egyptian Art : A Hieroglyphic Guide to Ancient Egyptian Painting and Sculpture*. London: Thames & Hudson, 1996.

_____. *Symbol & Magic in Egyptian Art*. London: Thames & Hudson, 1994.

_____. *The Complete Valley of the King*. London: Thames & Hudson, 1997.



AS RELAÇÕES POLÍTICAS ENTRE O PRINCEPS E O POPULUS ROMANUM ATRAVÉS DO “TRANSCRITO PÚBLICO”

Norma Musco Mendes

Professora Adjunta da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Resumo:

O objetivo deste texto é trazer algumas contribuições para o estudo da concepção dos romanos sobre o Imperium e a relação de poder existente durante o início do Principado, através da análise de quatro modalidades de “transcrito público”, a saber: duas estátuas de Otávio Augusto; o monumento funerário Ara Pacis Augustae; o camafeu de Augusto e o mapa atribuído a Agripa.

Palavras-Chave: Principado, Relações de Poder, Imagens.

Abstract:

This article intends to contribute to the study of power relations and of the Roman concept of Imperium during the Early Principate based on the analysis of four kind of ‘public transcript’: two statues of Octavian Augustus, the Ara Pacis Augustae burial monument, Augustus’ cameo and the Agrippa’s map.

Keywords: Principate, Power Relations, Images.

O objetivo da elaboração deste texto é trazer algumas contribuições para o estudo da concepção dos romanos sobre o Imperium e a relação de poder existente durante o Principado. Para tanto, recorreremos à prática analítica chamada

de análise do discurso, para a qual os discursos são entendidos como produtos culturais empíricos produzidos por eventos comunicacionais cujo sentido somente pode ser entendido se contextualizado social e historicamente. Nesta prática analítica os produtos culturais são entendidos como textos, como formas empíricas de uso da linguagem verbal, de imagens ou outros sistemas semióticos¹.

Inicialmente, parafraseando o cientista político Eric Voegelin (1979: 7 e ss) podemos dizer que a representação é uma idéia-chave da ciência política, a qual pode ser dividida em três partes interligadas: a sociedade, o poder e a representação. O poder é o elemento organizador da sociedade, princípio de unidade social, centro propulsor e coordenador. E a representação é um vínculo entre a sociedade e o poder, sintonizando a ação dos governantes e as aspirações dos governados. Este é o primeiro sentido da representação política, ou seja, diz respeito às instituições representativas. Trata-se da sociedade representada junto ao poder. Por outro lado, é necessário considerar o poder enquanto ele representa a sociedade, ou melhor, a sociedade representada pelo poder. Trata-se da forma como o poder que governa uma comunidade é representado perante os outros Estados e para a própria sociedade. A este segundo tipo de representação, Eric Voegelin chama de representação no sentido existencial. Por

¹ Vide Pinto, 1999.



fim, a representação assume ainda um terceiro significado, como valor simbólico manifestando uma ordem transcendente, a ordem do cosmos. O ato de governar passa a ser a tarefa de assegurar a harmonia entre a ordem da sociedade e a ordem cósmica.

Posto isto, entendemos que a sociedade se organizou através das relações “*face a face, do ver e do ouvir*”, produzindo, reproduzindo e criando, durante a sua História, imagens textuais e icônicas, com as quais nomeavam, representavam e simbolizavam a sociedade e os que nela viviam (Coulet, 1996). A diversidade de comportamento e conhecimento demonstra a existência na sociedade de um série de discursos de naturezas diferentes tais como: textos de diversos gêneros, esculturas, estátuas, esquemas variados de composição arquitetônica, imagens sobre diferentes tipos de suporte e uma variedade de objetos de uso cotidiano que permitem ao historiador levantar problemas em relação aos valores, as práticas, as tensões e aos conflitos sociais .

Nosso intuito é observar a relação entre estes discursos e o poder. Para tanto, recorreremos ao trabalho de J.C. Scott, *Domination and the Art of Resistance* (1990) o qual nos oferece um instrumento operacional de análise para tais discursos, os quais são definidos essencialmente pelas relações de poder e permitem a criação não somente de formas dominantes de discurso público - (“transcrito público”, definido como o auto-retrato da elite dominante, forma como ela quer ser vista, o qual nos fornece convincentes evidências do sistema de valores da ideologia de poder), mas de uma série de “transcritos ocultos” (discursos, gestos, práticas que confirmam, contradizem ou mudam o “transcrito público”). J. C. Scott pressupõe que as relações políticas determinam a forma de comportamento entre dominantes e os subordinados em qualquer sociedade, mas que cada grupo constrói seus próprios “transcritos ocultos” (superstições, conhecimentos, ressentimentos, justificativas) desta relação.

Numa sociedade complexa existem muitas formas de relação de poder, cada qual com

seus próprios transcritos. O autor sugere que é comum a deferência pública prestada pelos subordinados aos dominadores ser acompanhada por um “transcrito oculto” contraditório, de resistência e desafio. Paralelamente, o grupo dominante fomenta suspeitas sobre a sinceridade e a lealdade dos seus inferiores, reforçando o discurso público. Sugere, ainda, que a chave para o entendimento do impacto dos padrões de dominação em qualquer sociedade é buscar evidências de “transcritos públicos e privados” e explorar a divergência entre eles.

“Se o discurso do subordinado na presença do dominante é um “transcrito público”, usarei o termo “transcrito oculto” para caracterizar o discurso existente fora do palco, distante da observação direta dos poderosos. Não estamos querendo prejudicar as relações entre aquilo que é dito perante o poder e o que é dito por trás. Relações de poder não são tão diretas que nos possibilite chamar de falso o que é dito em contextos que envolvem o poder e verdadeiro o que é dito fora do palco. Nem podemos descrever o primeiro como um reino de necessidade e o outro de liberdade. O que é certo é que transcrito oculto é produzido para uma diferente audiência e sob diferentes estrangimentos de poder do que o transcrito público. Avaliando a discrepância entre o transcrito oculto e o transcrito público, podemos começar a julgar o impacto da dominação do discurso público” (Scott, 1990: 4-5).

Limitar-me-ei ao transcrito público. No entanto, gostaria de indicar o livro de Yavetz (1984), como um excelente texto para se começar a pensar na aplicação do conceito de transcrito oculto para o comportamento da plebe durante o Alto Império e a análise do discurso colonial constituído pela cultura material existente nas diversas províncias do império.

As formas de domínio, principalmente aquelas fundadas no poder pessoal, como durante o Principado, representam uma organização institucionalizada para a apropriação de trabalho, mercadorias e serviços retirados de uma população subordinada. Certamente, gera fricção e somente pode ser sustentada por contínua tentativa de reforço, manutenção, ajustamento, por atos rituais de poder, os quais são entendidos



como substitutivos para o uso da coerção. Boa parte do trabalho de manutenção consiste na simbolização através de afirmações discursivas que visualizam um determinado padrão de poder, tais como: atos de deferência e comando, cerimonial, punição pública, uso de títulos honoríficos, procissões, festivais, gestos, comportamento do governante e da elite, funerais, inaugurações, coroações, produção artística.

Estas distintas formas de transcrito público, cujo papel é seduzir, persuadir e intimidar os subordinados, exercem na comunicação política as seguintes funções².

1. Afirmar e ratificar a hierarquia de poder, a potencialidade da coerção e a estrutura normativa da sociedade;
2. Dissimular. Ao controlar e custear a organização do transcrito público a classe dominante cria uma aparência ideal do poder para ser vista pelos subordinados, protegendo o seu status quo e escondendo aquilo que deve ser camuflado da sua grandeza e autoridade
3. Eufemizar. A utilização de eufemismo num transcrito público objetivo obscurecer algo que é negativamente valorizado e pode se tornar embaraçoso, transformando e exaltando o seu aspecto inofensivo, benéfico e positivo. Particularmente é usado para obscurecer o uso da coerção. Como exemplo poderíamos citar: o uso político do termo pacificação para ataque armado e ocupação; punição capital, exílio, confiscações empreendidas pelo soberano como uma medida exemplar para bem do Estado.
4. Estigmatizar atividades ou pessoas que se opõem aos parâmetros oficiais. Rebeldes ou revolucionários são chamados de inimigos do Estado, rebeldes ou criminosos;
5. Unanimidade. As demonstrações públicas que celebram e retratam o poder produzem a aparência de unanimidade entre a classe dominante e o consentimento do subordinado, na medida em que são reuniões coletivas autorizadas, promovidas e custeadas por aqueles que detém o poder. A exibição de unanimidade é o componente visual da ideologia hegemônica, fornecendo plausibilidade a eufemização do poder e buscando promover a integração social.

Tentaremos aplicar estas funções a quatro modalidades de transcrito público do Principado, ou seja, à duas estátuas de Otávio Augusto, ao monumento denominado *Ara Pacis Augustae*, ao camafeu de Augusto e ao mapa atribuído à Agripa, buscando-se identificar através da “linguagem das imagens” construídas em torno da figura do soberano, o sistema de valores e projeções existentes nas relações de poder no Principado. Acreditamos que isto é possível porque as imagens conferem sentido e significados, pois pertence a um determinado contexto histórico e são socialmente estruturadas. Além disto, a essência ontológica da imagem a caracteriza como um fator de reconhecimento da identidade romana frente a alteridade do *outro*.



Figura 1 - Fonte: Zanker, 1987: 26.

Figura 1 - Chamada de *Arringatore*. Estátua honorífica de uma das principais personalidades

² Vide Scott, 1990, Cap.3.



de Perugia, datada do II século a.C. O retrato veste uma toga exígua e está caracterizado como membro da classe alta por causa do amplo *debrum* na toga, pela túnica e calçado. O homenageado era identificado como cônsul, pretor, orador, *augur*. As estátuas de figuras togadas apresentam um caráter sóbrio e se destacava a igualdade entre os cidadãos não se permitindo uma glorificação exagerada dos méritos individuais, a qual seria contraditória com a exaltação dos interesses coletivos.

É a representação da *auctoritas* do Orador na sua postura republicana tradicional, evidenciada pelo gesto do discurso retórico, *adlocutio*, o qual nos remete à idéia do *vir gravis, pius et sanctus*, direcionados para o coletivo.



Figura 2 - Fonte: Zanker, 1987: 226.

Figura 2 - Estátua de Augusto procedente da vila de Livia situada junto à Prima Porta, designada também por *Thoracata* (estátua com couraça). Trata-se de uma cópia em mármore de uma estátua de bronze que provavelmente foi feita após a derrota dos partos, nos anos 20 a.C.

Foi oferecida por um cliente. Retrata Augusto como um radiante general, sustentando na mão esquerda a lança numa posse que comunica sua *auctoritas*: os gestos de comando representados pelo braço direito são associados ao simbolismo da estátua do Orador. Associa à Augusto uma áurea divina, pois a inexistência de calçados terrenos deve ser entendida como uma reminiscência das imagens dos deuses e heróis e a figura de Eros é uma referência à Vênus como sua ascendente.

O retrato de Augusto e a representação do corpo foram elaborados segundo a arte grega do Vº século a.C. A couraça aparece uma representação do céu e da terra.



Figura 3 - Fonte: Zanker, 1987: 227.

Figura 3 - Nos ombros são representadas duas esfinges, guardiões do mundo e na parte de cima aparece em seu carro a divindade Sol e a Lua, a qual é representada de forma eclipsada pela superposição da figura alada da Aurora, anunciando o amanhecer. Entre ambos vemos *Caelus*, estendendo a cobertura do firmamento. No centro da couraça é retratado o Rei dos partos entregando a um representante das legiões romanas ou ao próprio deus Marte *Uitor* (vencedor) as insígnias romanas, que haviam sido



apoderadas após a derrota dos romanos na batalha de Carres, em 53 a .C.. Na parte lateral da couraça são representadas figuras femininas, as quais simbolizam os povos conquistados, possivelmente da Espanha e da Gália, cuja subserviência está demonstrada pela inexistência de espada na bainha de uma das figuras e pela posição de lamentação de ambas. Na parte de baixo aparece a imagem da deusa *Tellus*, mãe-terra com a *aurea copia*. Ao redor de *Tellus* aparecem o deus Apolo cavalgando um grifo³ e a deusa Diana um cervo.

Todas estas imagens afirmam a liderança militar, a *virtus*, o meritum do *Princeps*, reforçando a sua representação como vitorioso, defensor da providência e da vontade divina e iniciador do *saeculum aureum*.



Figura 4 - Fonte: Zanker, 1987: 150.

Figura 4 - Estatua de Augusto como um sacerdote togado, datada do ano 12 a .C. A amplitude da toga imperial passa a ser a moda. Imagem

³ Figura mitológica de um animal alado fabuloso de cabeça de águia e garras de leão cuja função era proteger o tesouro de Apolo.

humilde de Augusto togado em atitude de oferecer um sacrifício.

Uma alusão direta a Augusto como um novo *Numa*, na medida em que era o responsável pela realização da restauração da antiga religião.

A expressão de serena nobreza e juventude transmite uma atitude de dignidade atemporal e distante. É uma criação meditada, talvez elaborada após 27 a.C. momento que integraliza o processo de individualização de Otávio, expressado pela outorga do cognomem *Augustus*: aquele que é sublime, possuidor de uma personalidade única. Consolida sua imagem como *civilis princeps*, cuja genialidade merecia ser venerada como o *Pater Patria* e *Pater Orbis*.



Figura 5 - Fonte: Wheeler, 1991: 164.

Figura 5 - Paramento de mármore que circunda o *Ara Pacis Augustae*. Monumento construído pelo Senado entre 13-9 a.C., no Campo de Marte, para celebrar o feliz retorno da expedição de Augusto à Gália e Espanha. Decoração do paramento é bastante significativa para celebrar a paz, a vitória e afirmar a sua ligação com a tradição clássica e com a comunhão com os deuses, assim como, ratificar e a hierarquia das relações de poder. A parte da frente do Altar do lado norte é decorado com o alto-relevo de Marte, no lado sul outro painel representando a chegada de Enéias à Itália. Do lado oposto a decoração é composta de um painel dedicado à deusa Roma e outro a Vênus, Ceres e *Tellus*. Nas laterais do lado sul e norte são representados uma procissão sacrificial.



Figura 6.1 - Fonte: Zanker, 1987: 152.



Figura 6.2 - Fonte: Ramage, 1995: 103.

Figuras 6.1 e 6.2 - Início da procissão Augusto é representado realizando o sacrifício à Pax Romana cercado pelos sacerdotes. Ao empreender o culto, Augusto é colocado na posição de Sumo Pontífice. Otávio Augusto é afirmado como o mediador entre os deuses e os homens, assim como, o conceito de que a paz é o resultado da vitória militar a qual assegura o poder de Roma na terra e no mar. Augusto é seguido pelos flâmines, por Agripa com a cabeça coberta e por membros da família imperial.



Figura 7 - Fonte: Wheeler, 1991: 166.

Figura 7 - No lado norte a procissão prossegue com os senadores, algo que reafirma a

hierarquia das relações de poder (*Princeps*, sacerdotes, familiares imperiais, senadores) e a projeção ideal do Estado renovado sob a égide de Augusto, *auctor perpetuo* da paz.



Figura 8 - Fonte: Zanker, 1987: 209.

Figura 8 - Painel da *Ara Pacis* que simboliza a Paz com as alegorias da fecundidade da natureza e dos seres humanos. Divindade maternal com uma vestimenta clássica está sentada sobre um rochedo, segurando crianças nos braços. Ao seu redor há frutas, espigas e gado. A divindade é uma polissemia iconográfica: a vestimenta é um atributo de *Vênus*, o véu e a coroa nos remetem a *Ceres* e o rochedo a *Tellus*. Ao lado desta divindade se vê duas *aurae*, personificação gêmeas dos ventos do mar (monstro marinho) e da terra (cisne).



Figura 9 - Fonte: Zanker, 1987: 217.

Figura 9 - Painel complementar com motivos naturais baseados na vegetação.



Figura 10 - Fonte: Ramage, 1995: 101.

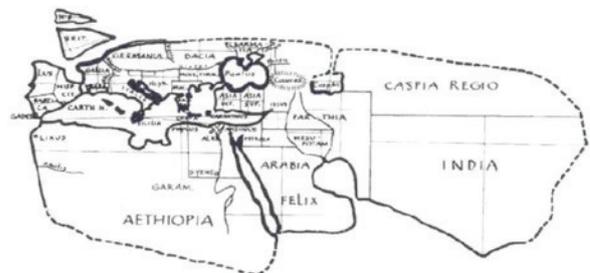
Figura 10 - Painel representando a chegada de Enéias à Itália. O observador deveria ler nestas imagens simultaneamente a vinculação existente entre a paz obtida pelo fortalecimento da *virtus* do exército romano, a qual possibilitava a *otium cum dignitate* (liberdade de espírito), a tranquilidade, a Normalização da Vida, Prosperidade e Estabilidade. Uma paz protegida e testemunhada pelos deuses e resultante de uma ordem jurídica, religiosa e moral que devia ser mantida por todos e assegurada por Augusto. Além disto, a estas imagens deve ser associada a ideologia do *imperium sine fine* baseada no valor relativo das fronteiras provinciais, as quais não formavam um limite real à atividade dos magistrados. No interior de uma província ou de uma região colocada sob a autoridade de Roma como reino amigo (*rex socius et amicus*) a autoridade de Roma continuava a ser exercida. Por outro lado, também era fundamental a afirmação dos vetores fundamentais da identidade romana frente o outro, conforme pode ser visualizado pelas figuras abaixo.



Figura 11 - Fonte: Ramage, 1995: 116.

Figura 11 - Camafeu de Augusto - Aproximadamente ano 10 d.C. Peça em ônix (19x23 cm) com dois filões: um azul escuro outro branco. Artista esculpia as figuras no filão branco e removia o restante para aparecer o fundo azul.

Retrata a ligação entre o mundo real e o mundo divino, através da representação de duas cenas: Parte Inferior - Simbolismo do Triunfo - soldados romanos erguendo um troféu sob o olhar de um inimigo vencido com as mãos amarradas ao lado de uma mulher, cuja expressão denota sua resignação. Direita inimigo ajoelhado e uma mulher sendo arrastada. Simboliza a guerra, vitória, superioridade, força, domínio em relação ao bárbaro (guerreiros fortes, porém humilhados) Parte Superior - Simbolização do caráter providencial e divino de Augusto - Augusto é representado como Júpiter, conforme indica a águia aos seus pés, sendo admirado pela deusa Roma sentada a sua direita, cuja representação lembra Livia. Ao lado da deusa Roma está representado um jovem príncipe com roupas militares que possivelmente é Germanicus Augusto segura o bastão de comando e está sendo coroado pela deusa *OIKOMENE* (*TELLUS* - Terra) - idéia de mundo civilizado, personificação de império universal desde Alexandre. Do seu lado esquerdo está representado Netuno e Itália (Terra Mãe) cujos atributos Cornucópia e Crianças significam a prosperidade. Acima de Augusto vemos a imagem do globo marcado com o seu signo astrológico (capricórnio). Augusto está olhando para Tibério que desce de sua carruagem guiada pela deusa Vitória. Representa a vitória de Tibério, já o indicando como sucessor de Augusto.



Fonte: Nicolet, 1994: 41.

A concepção de domínio universal também é expressamente veiculado por este mapa elaborado possivelmente entre o ano 2 e 10 d. C. atribuído a Agripa. Os dois espaços fundamentais



que estruturavam o universo mental dos romanos são a *Urbs et orbis terrarum*. A *Urbs* é o centro do mundo, a cidade da vida social, do prazer, dos templos, da riqueza, da cultura e do poder. O *orbis terrarum* é representado gradualmente no momento da conquista por ocasião das cerimônias de triunfo. Ao longo do desfile eram apresentados os mapas com a lista das cidades, os nomes das montanhas e rios conquistados, projetando-se, conforme o conhecimento cartográfico da época, a forma e a distância das regiões submetidas. Após a cerimônia estes mapas eram pintados nos muros dos templos de acordo com o ritmo das conquistas. Evidentemente, por razões políticas e administrativas estes mapas tinham como objetivo visualizar a posse do mundo. Com o estabelecimento solene do Principado, em 27 a.C., consolidou-se a missão divina de conquista, dominação, pacificação e organização de todo o mundo pelos romanos sob o governo do *Princeps*. Tal concepção ecumênica foi veiculada pela *Res Gestae Divi Augusti*, cujo caráter figurativo pode ter sido o principal objetivo da elaboração de um mapa universal do mundo romano.

Estas afirmações discursivas confirmam através do elemento figurativo o mesmo *ethos* encontrado no discurso histórico, biográfico, filosófico, na poesia, nas moedas, na epigrafia, cuja análise intertextual nos remete para um padrão de domínio baseado no poder pessoal e numa ideologia patronal. Vejamos por quê?

No final do período Republicano e com a criação do *Imperium Romanum* foi necessário uma adaptação na imagem de Roma como força ordenadora, cidade que por seus deuses, seus ancestrais e experiência histórica concreta, se colocava como superior a todas as outras. Em *De Legibus* (ii, 5), Cícero se apropria da idéia estóica de cosmopolis e se diz possuidor de duas pátrias: a cidade em que nasceu (Arpinum) e Roma (cosmopolis). Portanto, todos teriam Roma como pátria.

Como o poder desta nova Roma poderia ser representado para o *Orbis terrarum*, uma vez que as instituições do governo republicano não conseguiam mais preservar os interesses da *res publica* frente aos interesses privados?

A construção de uma nova representação de Roma teve de ser elaborada fora do âmbito da construção republicana, porém em torno de práticas existentes nas relações de poder, ou melhor, em trono da figura do *Princeps*.

Através do *Princeps* as elites romanas tentavam reviver os ideais de *res publica*, ou seja, a preservação da sua base material pela proteção da propriedade privada, dos seus privilégios sociais e pela segurança pessoal do indivíduo, afastando os abusos do tempo das guerras civis. O *Princeps* congregava o sistema de valores e peculiaridades culturais que significavam um padrão de perceber, crer, avaliar e agir, tanto quanto um código de categorias destinado a orientar o desenvolvimento das relações sociais. No âmbito das relações interétnicas este código tende a se exprimir como um sistema de oposições ou contrastes, uma identidade contrastiva, cujo conjunto dos modos de identificação seriam da ordem do discurso, particularmente, um discurso ideológico⁴. Tal discurso representa o projeto de identidade romana, o qual pode ser entendido como a prática da Romanização.

Pela tradição republicana o título de *Princeps* -(o mais eminente cidadão do Estado) era dado a um cidadão que ocupasse uma posição de liderança e destaque na cidade obtida pela consagração de sua popularidade, *dignitas* e *auctoritas*.

A formação de uma numerosa clientela era privilégio dos membros da nobreza patrício-plebéia e os mais importantes senadores de nível consular eram os patronos mais poderosos: os *principes civitatis*. Dentre eles um poderia ascender à condição de líder inquestionável se pertencesse a uma das tradicionais famílias patrícias e tivesse o título de *principes senatus*.

A sociedade romana republicana se caracterizava pelas relações verticais, a qual formava uma complexa rede de relações pessoais, organizada hierarquicamente, pois os clientes de um patrono poderoso podiam ser, eles próprios patronos de clientelas consideráveis e organizadas competitivamente para a luta pela obtenção de prestígio, honra e glória.

⁴ Vide Oliveira, 1976.



Este mesmo comportamento fica evidente quando Otávio em 32 a .C., pelo juramento de lealdade a Otávio, como um chefe de partido - (*pro partibus suis*) - , da Itália e da províncias ocidentais (*Res Gestae*) passou a ser o líder de uma guerra declarada como justa contra Cleópatra, Marco Antônio e sua clientela, estigmatizados como traidores e inimigos da *res publica*. Assim,

“a ordem representativa de Roma, depois da batalha de Actium, passou a ser uma hábil combinação entre a velha constituição republicana e a nova representação existencial do povo do império pelo Princeps” (Voegelin, 1979: 77) .

Ressaltamos, ainda, que a apropriação do título de imperator pelo *princeps*, a partir de César e depois com Augusto foi praticamente automática e conferia maior prestígio. Isto alia-se ao caráter sagrado que envolvia a concepção de *imperium*. Trata-se de uma força transcendente, simultaneamente criativa e reguladora, capaz de agir sobre o real e de o submeter a uma vontade. Poder inerente a Júpiter que o transmite ao magistrado escolhido pelo povo romano. Pela tradição no término da batalha os soldados vitoriosos aclamavam o chefe conferindo-lhe o título de imperator. Conclui-se que tal título era fundamental para a ideologia da vitória, pois somente a vitória numa batalha permitia esta aclamação, a qual ainda deveria ser confirmada por uma decisão do Senado. A vitória era vista como uma inspiração vinda diretamente dos deuses, e em primeiro lugar Júpiter. Assim, através do título de imperator, também utilizado por Júpiter, um mortal era identificado como imortal (Grimal, 1993: 9 ss) . A vinculação numa só pessoa dos dois títulos significava uma predestinação e o reconhecimento de uma natureza sobre-humana, divina, que se afirmava ao longo da vida, desde que mantivesse afastada a tirania e fizesse reinar a ordem e a paz dentro do Império e nas fronteiras. Desta forma, ao morrer o imperator pelas honras da apoteose tinha sua divinização reconhecida e era incluído dentre as divindades da religião oficial.

Concordamos com o historiador R. Syme (1960: 386) no sentido de que a posição do imperador foi baseada em laços patronais com seus adeptos, pois sob Augusto a competição política foi esterilizada e regulada através de um amplo sistema de patronato, encabeçado pelo *Imperator* .

Por patronato entendemos um relacionamento de troca assimétrica de bens e serviços entre homens de *status* social desigual. Logo o relacionamento entre patrono e cliente é essencialmente instrumental baseado na atuação e distinto das relações de amizade, cuja base não é a utilidade e sim a virtude. As palavras básicas que definem a prática do patronato são *officium*, *beneficium*, *meritum* e *gratia*, cujos significados nos fornece uma idéia clara da reciprocidade ética, a qual é a condição *sine qua non* das sociedades patronais (Saller, 1982: 15).

Conforme vimos a simbologia das imagens veiculadas pelas estátuas e pelo Altar da Paz representa o *ethos* augustano, o qual se fundamentava na *auctoritas* do *Princeps*. A idéia de *auctoritas* deve ser entendida como um processo, ou seja, o desempenho de uma perpétua liderança militar, uma ação contínua como o maior benfeitor da *Res publica*, não somente pela demonstração das suas virtudes (prudência, justiça, sabedoria, clemência, *pietas*, *gravitas*), pelas suas ações e realizações (*meritis*), como também por ser o mais rico. Desta forma, *Augustus* (adjetivo com amplo campo semântico: nobre, venerável, sagrado, podendo ser associado a *augere*, aumentar, engrandecer) (Zanker, 1987: 124) é o *auctor perpetuo*, o fiador da paz, da estabilidade, da segurança e da ordem. Todos estes atributos o fazem do *Princeps* um modelo ideal, afastando-o da idéia de tirania e o possibilitou encarnar a *maiestas* de Roma que na República pertencia ao povo romano, tornando-se o Pai da Pátria e *Pater Orbis*.

Parece-nos que as imagens analisadas afirmam e estigmatizam o Imperator Caesar Augustus como o grande patrono do Senado, do povo romano e de todo *genus humanum*. Os transcritos públicos analisado nos transmitem a mensagem de que o *Imperator* e os súditos acredita-



vam que o *beneficium* imperial criava um débito (*officium*), o qual devia ser reparado pela gratidão (*gratia*). A relação de troca entre o imperador e seus súditos podia dificilmente ser em termos iguais, dada a disparidade de recursos e poderes. Como Sêneca aponta os imperadores “são colocados pela Fortuna numa posição na qual são capazes de oferecer muitos favores mas receberam muito poucos e inadequados presentes em troca” (*De Bem*.5.4.2). Por *meritum* a superioridade do Imperator é inquestionável. Os súditos devem, portanto, demonstrar sua *gratia* pela lealdade e pelo reconhecimento de sua posição inferior.

Enfim, a partir de Otávio Augusto já não se vê mais *princeps civitatis* com suas respectivas *factiones*, mas um único *Princeps* do senado, do povo e de todo o *genus humanum*.

A posição retora deste *princeps* na sociedade romana estava baseada nos antigos princípios que regulavam as relações sociais republicanas. Seu poder era ilimitado e não havia brechas para o desenvolvimento de uma ideologia de poder alternativa. De posse da *tribunicia potestas*, podia em qualquer momento fazer uso da iniciativa legislativa ou em amparo do povo romano adotar qualquer resolução que lhe agradasse. Este poder foi complementado em 18 a. C. quando Augusto recebeu do Senado a atribuição de velar pelos costumes e pela lei, a *cura morum et legum*, quer dizer o poder de censor. Isto o possibilitou controlar os ingressos na ordem senatorial e equestre, assim como, expulsar e banir aqueles julgados inimigos do Estado Romano. O Imperador ascendia à posição de *supra leges* (Wirszurbski, 1968).

Como portador do título de *imperium proconsulare maius* governava e exercia a liderança militar sobre toda a extensão do mundo romano, seja através da sua influência sobre o Senado, seja através de seus *legatus*.

Na qualidade de *pontifex maximus*, garantia a *pax deorum*, exercendo a posição de mediador entre os homens e os deuses.

Cabia-lhe a gerência sobre o Fisco (tesouro nutrido pelos impostos das províncias milita-

res), sobre o Tesouro Militar (alimentado pelos impostos indiretos e destinado ao pagamento do exército) e do *Patrimonium* (constituído pelas propriedades da família imperial). Desta forma, controlava a maior parte da riqueza do Estado, ficando fora de sua gerência apenas o Tesouro de Saturno, o qual era freqüentemente socorrido pelo Imperador. Assim, era o possuidor da maior fortuna do império e, conseqüentemente podia atuar como o seu supremo beneficiador.

Sem dúvida devemos concordar com L. Harmand (1957) no sentido de que no Alto Império se desenvolveu o patronato sobre as coletividades públicas, o qual adquiriu um aspecto muito mais social e administrativo do que político. Entretanto, nem a supremacia absoluta do imperador conseguiu anular a importância das relações pessoais privadas⁵.

O patronato se desenvolve na sociedade romana como um instrumento de obtenção não regular de recursos, sem o qual os clientes (como indivíduos ou o conjunto da população urbana ou rural), não tinham outra forma de obtê-los ou de se proteger contra as adversidades⁶.

Esta ampla rede de relações pessoais não pode ser reduzida, todavia, à simples dimensão de troca de serviços e favores entre indivíduos. Agiu como um forte agente de controle social e como um mecanismo regulador de teor altamente promocional, o qual foi determinante para o equilíbrio social e compensava, de certa forma, as insuficiências das estruturas administrativas do centro.

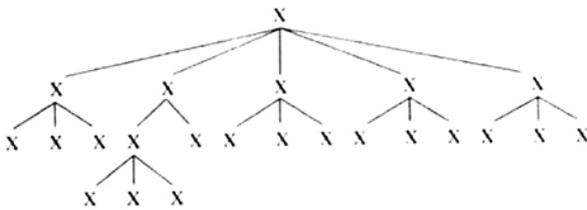
Através do *Diagrama* abaixo se pretende visualizar que as relações de poder no Principado foram caracterizadas por uma rede de reciprocidade diádica sempre articulada verticalmente, sendo que a hierarquia e a autoridade do patrono supremo (Imperador) representava o elo de união social (Scott, 1990: 65, ss.).

⁵ Vide Gelzer, 1975

⁶ Vide Garnsey, 1988; Garnsey e Woolf, 1990 e Drinkwater, 1990. Estes textos demonstram a importância da patronagem ao lado da caridade e do evergetismo para a sobrevivência da população pobre.



Diagramas da relação patrono-cliente



Fonte: Scott, 1990: 62.

No caso do Principado, apesar da existência de clientelas privadas de *status* variados a posição única do imperador o colocava acima de todos como o grande elo de ligação. Portanto, as mensagens veiculadas pelos transcritos públicos analisados demonstram que a busca de unanimidade coletiva em torno da figura do supremo-patrono, o *Imperator Caesar Augustus*, foi um fator imprescindível para a consolidação do Império Romano numa entidade muito mais unificada do que um conjunto de províncias, através de uma política de Romanização realizada por dois instrumentos de poder: o exército e a cidade e para a coesão social durante o Principado.

BIBLIOGRAFIA

COULET, Corine. *Communiquer en Grèce Ancienne: Écrits, Discours, Information, Voyages*. Paris: Belles Lettres, 1996.

DRINKWATER, J. Patronage in Roman Gaul and the problem of the Bagaudae. In: WALLACE-HADRILL, A. (ed.) *Patronage in Ancient Society*. London: Routledge, 1990.

GARNSEY, P. *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

GARNSEY, P. and WOOLF, G. Patronage of the rural poor in the Roman World. In: WALLACE-HADRILL, A. (ed.) *Patronage in Ancient Society*. London: Routledge, 1990.

GELZER, M. *The Roman Nobility*. Oxford: Blackwells, 1975.

GRIMAL, P. *O Império Romano*. Lisboa: Ed. 70, 1993.

HARMAND, L. *Le Patronat sur les Collectivité Publiques des origines au bas-empire*. Paris: PUF., 1957.

NICOLET, C. *Space, Geography and Politics in the Early Roman Empire*. Michigan: The University of Michigan Press, 1994.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

PINTO, Milton José. *Comunicação e Discurso. Introdução à Análise de Discursos*. São Paulo: Hacker Editores, 1999.

RAMAGE, N. H. and RAMAGE, A. *Roman Art*. London: Laurence King Publishing, 1995.

SALLER, R. P. *Personal Patronage under the early Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SCOTT, James C. *Domination and the Arts of Resistance*. Yale University Press, 1990.

SYME, R. *Roman Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 1960.

VOEGELIN, E. *A Nova Ciência da Política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979.

WHEELER, M. *Roman Art and Architecture*. London: Thames and Hudson, 1991.

WIRSZURBSKI, M. A. *Libertas as a Political Idea at Rome during the late Republic and Early Principate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

YAVETZ, Z. *La Plebe et le Prince*. Paris: Ed. La Découverte, 1984.

ZANKER, P. *Augusto y el poder de las imágenes*. Madrid: Alianza, 1987.



FÁBIO FAVERSANI

Professor de História Antiga - UFOP

*FUNARI, Pedro Paulo Abreu. **Grécia e Roma**. São Paulo: Contexto, 2001. (Repensando a história). 143 pp.*

Surge um novo livro de divulgação escrito pelo Prof. Pedro Paulo Abreu Funari. Uma diferença com relação aos anteriores é que, desta feita, o autor não centrou mais claramente a análise em torno de um tema. Foi isso que fez em seu *Cultura Popular na Antigüidade Clássica* e em *Império e Família em Roma*. Ambos estavam focados em um período histórico, o Alto Império Romano, e em temas mais circunscritos. Também diversamente do que fez quando escreveu *Antigüidade Clássica*, o autor ficou mais preso à cronologia tradicional. Na obra que publicou pela Editora da Unicamp, em 1995, predominava a organização em torno de temas a serem analisados a partir dos documentos. Nesse caso, predomina uma apresentação panorâmica com o estudo de alguns problemas a par dessa apresentação.

Quando trata da Grécia, é priorizado o estudo dos diferentes momentos da vida de um grego (inserindo-se aí uma discussão sobre a utilidade do conceito de classe social e vida privada para o estudo da Antigüidade Clássica), além de se analisar também a sexualidade, a religião, o pensamento racional e a arte gregos.

Quando trata de Roma, os temas priorizados são parecidos: os momentos da vida de um romano, a sexualidade, a vida cotidiana, a religião (com destaque para o papel do Cristianismo para o fim da civilização romana clássica), a cidade e a cultura (ênfatizando a pluralidade existente no Império).

Ao final da obra são apresentadas sugestões de leitura, constando da bibliografia autores antigos e modernos, e uma linha do tempo.

O livro é mais uma contribuição do Prof. Pedro Paulo Abreu Funari para a difusão da Cultura Clássica no Brasil. Oferece aos interessados um amplo panorama da civilização greco-romana, levando o leitor a percorrer algumas dezenas de séculos, diversos milhares de quilômetros e uma miríade de aspectos da vida clássica que ainda influenciam nosso dia-a-dia e instituições.

O autor faz um esforço para mostrar que a Antigüidade Clássica não está tão distante de nós. Mostra que algumas expressões e adjetivos que usamos ainda hoje são originários daquele momento histórico (*e.g.* calcanhar de Aquiles, cavalo de Tróia, presente de grego, espartano, draconiano, ostracionismo, pão e circo, a última flor do Lácio). Do mesmo modo, tenta-se mostrar que gregos e romanos legaram algumas contribuições que são indispensáveis à nossa existência histórica tal qual ela se apresenta contemporaneamente (*e.g.* cidadania, pensamento racional, concepções artísticas e religiosas, o direito). Como diz o autor na introdução “*procurei apresentar alguns dos principais temas recorrentes em nosso dia-a-dia*” (p. 12). O livro talvez possa ser caracterizado, assim, como uma apresentação do legado clássico para a história ocidental.

Tentar caracterizar a existência de um legado como fragmentos que se preservaram desde a



Antigüidade Clássica até nossos dias não é tarefa simples. Afinal, como afirma o autor *“somos nós que imaginamos as outras épocas”* (p. 12) e há diversas maneiras de fazê-lo a cada tempo e ao longo dos tempos que se sucederam desde lá até hoje. A opção de Funari nessa obra foi dar ênfase *“a ditados, frases, acontecimentos, conceitos, e textos antigos que, de uma forma ou de outra, fazem parte da chamada ‘tradição ocidental’”* (p.12).

Na introdução é dito que *“foram introduzidas, no decorrer do volume, diversas discussões recentes sobre o mundo antigo, apresentando não apenas um, mas vários pontos de vista, a fim de que os leitores possam ter uma noção mais precisa das várias maneiras de pensar essas sociedades”* (p. 11). Essa proposta parece interessante, em especial quando o eixo do livro se dedica a algo tão polêmico – e que se mostrou dinâmico ao longo da história – quanto a apresentação de um legado clássico para a “tradição ocidental”. O autor mostra um pouco desse dinamismo ao, em algumas passagens, destacar que a afirmação de um certo legado clássico levou à sustentação de regimes autoritários nazifascistas e acabou sendo repensada no que se refere ao seu conteúdo por conta dos efeitos nocivos que gerou.

Mas é isso que predomina na obra? Pela minha leitura, pessoal e refutável por definição, não. A polêmica prometida quase não aparece. Ela se restringe fundamentalmente a dois momentos, onde se discute se poderíamos utilizar os conceitos de classe social e de vida privada para estudar o mundo antigo. Quanto ao conceito de classe social, são apresentadas três posições: 1 pode-se pensar que ele é útil, sim, por ser um instrumento de análise que nos auxilia na compreensão da dinâmica social; 2. Contudo a quem alegue que, por os antigos não entenderem classe como nós, seria anacrônico o uso desse conceito e, por fim, 3. há aqueles que argumentam que ver a sociedade como sendo formada por classes antagônicas levaria a análises que destacariam demais o conflito social, subvalorizando os mecanismos existentes de cooptação e colaboração entre indivíduos de

diversos grupos sociais. O autor opta pela primeira opção. No caso da polêmica sobre a vida privada, há mais uma argumentação contrária aos que se opõem ao descarte dessa noção para a análise das sociedades antigas do que a apresentação mesma do debate. Enquanto, no primeiro caso, mostram-se formas diferentes e apresentadas como válidas de se interpretar as sociedades clássicas, no segundo caso parece que está se combatendo um erro analítico, já que o autor afirma que *“na Grécia Antiga, havia sim uma distinção clara e particular entre a vida pública e a vida privada”* (p. 49).

O que predomina, contudo, é algo que o autor combate na introdução, quando afirma que *“sempre desconfiei dos relatos da História que afirmavam que ‘as coisas foram assim e ponto’”* (p. 11). O autor apresenta o legado clássico para a “tradição ocidental” muito mais do que uma interpretação da História que sustenta existir um certo legado para o que se afirma ser a “tradição ocidental”.

Essa confiança supera a desconfiança. Por exemplo, afirma-se que *“em Atenas, eram considerados cidadãos apenas os homens adultos (com mais de 18 anos de idade) nascidos de pai e mãe atenienses”* (p. 36). O autor generaliza uma situação que se fez excepcional, na prática, em uso corrente. Adiante, afirmará que *“cerca de trinta mil escravos [atenienses] trabalhavam nas minas de prata, das quais se extraía metais para armamentos, ferramentas e moedas”* (p. 39). Talvez tenha se expressado mal. Contudo, para quem lê, fica a impressão que os atenienses usavam armas de prata e aravam seus campo com instrumentos feitos desse metal...

Além de problemas de formulação, há outros que atribuo à falta de revisão. Por exemplo, na página 82, o fim do Império Romano é datado de 395 d.C. Na página 133, “o Império Romano continuou a existir até o século VI no Ocidente e até o século XIV no Oriente, com o Império Bizantino”. Já na página 143, na “linha do tempo” apresentada ao final do texto, lemos “último imperador romano no Ocidente (476)”.

Mas o que realmente nos surpreendeu são algumas passagens da obra em que revisão e



problemas de formulação não tiram a clareza de análises que expressam perspectivas que têm sofrido muitas críticas ao longo dos últimos anos de tal sorte que perderam a hegemonia que tiveram muitos anos atrás. Nada tenho contra, é claro, que se recupere interpretações tradicionais. Pelo contrário, acho mesmo que muitas foram abandonadas indevidamente em função da pressão existente para que se cite apenas o que é mais recente. Mas é preciso, ao recuperá-las, colocá-las a par das novas interpretações e procurar sustentar porque sua retomada se mostra relevante. Mas não é isso que é feito pelo autor. Vamos a exemplos.

Na página 98 lemos que:

“Uma outra transformação importante na sociedade romana em consequência do sucesso das conquistas e da utilização do trabalho escravo em larga escala foi o aumento significativo do contingente de plebeus desocupados. A estes juntaram-se as levas de pequenos agricultores arruinados que faziam crescer os números do êxodo rural e inchar as cidades, sobretudo a capital. Para amenizar o problema social das massas de desocupados que habitavam Roma, o Estado resolveu dar-lhes subsídios.

Pode-se dizer que Roma contava então com dois grupos sociais bem distintos: uma minoria muito rica, que constituía o grupo político dirigente no exército e nas instituições, e uma grande massa de pobres, que vivia ‘do pão e circo’, ou seja, recebia alimentos a preços baixos e espetáculos públicos gratuitos para sua diversão.”

A mesma idéia é desenvolvida na página 114:

“O fato novo que caracterizou então a vida da plebe que vivia na cidade de Roma no tempo do Império foi a sua neutralização política (aquietação das insatisfações sociais, reivindicações e revoltas) dos pobres, por meio de subsídios alimentares e de diversões públicas. Os ricos, por sua vez, estavam privados das lutas políticas que haviam ocupado boa parte de seu tempo na época da República. No século II d.C., o estado fornecia trigo gratuitamente, todos os dias, a quase duzentas mil pessoas. Essa política ficou conhecida, como já vimos, como a do ‘pão e circo’”.

Afirmar que a plebe vivia do pão e circo fornecidos pelo Estado ou pelo grupo dirigente e que, além disso, as lutas políticas se encerram com o advento do Principado contradiz estudos produzidos (inclusive no Brasil) e que são bem conhecidos pelo autor. Não acho que ele devesse adotar a perspectiva desses pesquisadores, mas apenas que mencionasse os argumentos e documentação lembrados por estes contra a interpretação que defende, como se propôs na introdução.

Outro tópico importante da história romana, o escravismo, também é apresentado como relato, não como uma interpretação pela qual o autor opta frente a outras interpretações construídas por outros autores, inclusive brasileiros. Vejamos. Na página 88 lemos que:

“Tendo conquistado toda a Península Itálica, a partir do século III a. C., a expansão romana estendeu-se para fora da Itália, e a sociedade camponesa dos primeiros séculos começou a transformar-se mais rapidamente. As guerras passaram a produzir grandes lucros, em especial por meio da captura e venda dos inimigos, a partir de então transformados em escravos, que passaram a ser utilizados como mão-de-obra em grande escala, em grandes fazendas”.

Na página 130 temos que:

“A partir do século III, o Império Romano ingressou num período dramático de crise interna, com guerras civis duradouras, entre 230 e 260 d.C. A era das conquistas chegara ao fim e houve mesmo uma diminuição do território dominado. Assim, o abastecimento de escravos ficou comprometido, desorganizando a economia com dramáticas consequências sociais e políticas.”

Uma vez mais, em que pese termos interpretações diversas e atualmente hegemônicas contra a percepção de que o escravismo seria fruto de capturas em massa, sendo os escravos formadores de grandes plantéis explorados em latifúndios até a cessação das contínuas conquistas romanas, o autor não as refere.

Em síntese, parece-nos que o livro é uma contribuição expressiva para a difusão da



cultura clássica e para o debate de temas importantes da Antigüidade. As críticas feitas aqui talvez se devam mais a um gosto exacerbado pelo debate por parte do resenhista, que chega a ser quase implicante com as obras que lê.

Minha apreciação do livro seja talvez excessivamente crítica. Não se trata de um desejo, contudo, de encontrar defeitos na obra, mas tão somente a sincera intenção de contribuir para a construção de um debate em nosso país sobre os Estudos Clássicos. Sabemos que em alguns ambientes acadêmicos a crítica é tomada como ofensa pessoal, que o debate é visto como disputa de grupos. Sinto-me muito feliz por isso não acontecer em nossa área de atuação e ser possível escrever uma resenha efetivamente crítica.

Sendo assim, espero que essa resenha cumpra as finalidades que almejei quando a escrevi: divulgar uma obra e estimular o debate no âmbito da comunidade acadêmica de historiadores da Antigüidade Clássica.

Imagem da Capa: Exposition au Grand Palais “Moi, Auguste, empereur de Rome” (19 mars 2014-13 juillet 2014) Début ou milieu de l’époque d’Auguste Marbre. Autor: Gautier Poupeau. Data de publicação: 6 de abril de 2014.
Disponível em: <[http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Octave_\(13668015683\).jpg?uselang=pt-br](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Octave_(13668015683).jpg?uselang=pt-br)>
Licença: Creative Commons Atribuição 2.0 Genérica



www.helade.uff.br