



HÉLADE

REVISTA ELETRÔNICA DE HISTÓRIA ANTIGA

VOLUME 3, NÚMERO 1
(2002)



VOLUME 3, NÚMERO 1 (2002)

NOTA

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

Atenciosamente,
Os Editores



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

CONSELHO DIRETOR

Alexandre Carneiro Cerqueira Lima
Adriene Baron Tacla
Maria Regina Candido

CONSELHO EDITORIAL

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

CONSELHO CONSULTIVO

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

SUMÁRIO

EDITORIAL

TRABALHAR EM EQUIPE (6)

MARIA REGINA CÂNDIDO

ARTIGOS

OS EGÍPCIOS ANTIGOS E O MAR VERMELHO: NAVEGAÇÃO, EXOTISMO E MARAVILHAS (7)

Ciro Flamarion Santana Cardoso

PRIVACIDADE DA VIDA FEMININA NA PÓLIS DOS ATENIENSES (17)

Fábio de Souza Lessa

MAGIA DO KATÁDESMOS: TÉCHNE DO SABER-FAZER (26)

Maria Regina Candido

PAULO DE TARSO E O JUDAÍSMO NO CONTEXTO DOS ESTUDOS SOBRE O FENÔMENO DO HELENISMO (36)

Monica Selvatici

HOMOSSEXUALIDADE E POLÍTICA NAS COMÉDIAS DE ARISTÓFANES (46)

Rachel Correia Lima Reis



TRABALHAR EM EQUIPE

Maria Regina Candido

Cada vez mais constatamos que o trabalho isolado do pesquisador em uma biblioteca ou em seu escritório com a companhia somente de seu computador é uma tendência a ser superada. O trabalho em equipe, ou seja, o estudo de um determinado objeto de pesquisa por diferentes profissionais proporciona uma melhor compreensão do mesmo. O olhar de um historiador não é o mesmo de um arqueólogo, entretanto ambos podem trocar idéias e informações. A interdisciplinaridade - o diálogo entre as disciplinas - permite o enriquecimento de uma pesquisa. Devemos lembrar das palavras do historiador francês Lucien Febvre ao pregar que a história isolada era uma abstração. Febvre convidava nós historiadores a trabalhar em equipe (laboratórios/ centros de pesquisa) e buscar o diálogo com outros profissionais.¹

O Projeto Archai tem como objetivo estabelecer o contato entre História e Filosofia. O projeto é coordenado pelo Dr. Gabriele Cornelli (UNIMEP-UMESP) e conta com a participação dos professores Dr. André Leonardo Chevitarese (UFRJ, vice-coordenador) e Dra Maria Regina Candido (UERJ-Pesquisadora), além de discentes de graduação que estão trabalhando as suas monografias e iniciações científicas no interior do Grupo Archai.

O projeto Archai se propõe operar comparativamente uma visão histórica das origens do pensamento ocidental, procurando sinais de uma pluralidade de vertentes, problemas, figuras e definições.

As fontes “pré-platônicas” nos mostram a doutrina pitagórica como uma complexa amálgama de simbologia numérica, doutrinas sobre a imortalidade da *psyché*, e regras de vida ascética. Tudo isso com um forte toque oriental: matemática babilônica, *éthos* da sabedoria iraniana e doutrina da metempsicose indiana.

Duas leituras do pitagorismo (e assim das origens da filosofia antiga) parecem se confrontar neste caso: de um lado, uma interpretação da vida mística ou religiosa e da atividade filosófica como intrinsecamente distintas por formas e linguagens e, de outro, uma compreensão das duas formas de expressão como reciprocamente implicadas na sabedoria grega antiga.

A tradição pitagórica é, por tudo isso, talvez o caso em que mais se torna evidente a necessidade de uma revisão hermenêutica da história das origens da filosofia e de pensamento ocidental em geral. Daí, a necessidade de se criar um espaço de discussão entre filósofos e historiadores para poder compreender a difusão e a aceitação/ recusa da doutrina pitagórica em Atenas e outras *póleis*, principalmente no período clássico (V e IV séculos a. C.).

¹ FEBVRE, L. *Combats pour l'Histoire*. Paris: Armand Colin, 1992 (1952)



OS EGÍPCIOS ANTIGOS E O MAR VERMELHO: NAVEGAÇÃO, EXOTISMO E MARAVILHAS

Ciro Flamarion Santana Cardoso

Prof. Titular Dr. de História Antiga do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense (UFF)

Resumo:

Este texto discute um tema relativo à história das relações internacionais do antigo Egito: as expedições enviadas esporadicamente pelo governo egípcio a um território africano que os egípcios antigos denominavam Punt. As principais fontes tratadas são “O conto do naufrago”, uma obra ficcional do Reino Médio, e as inscrições e a iconografia do templo da rainha Hatshepsut em Deir el-Bahri que se referem a sua expedição ao país de Punt. Aborda-se a controvérsia acerca de como se efetuava a viagem a Punt e da localização dessa região, sendo a posição por mim defendida contrária àquela de Alessandra Nibbi e Claude Vandersleyen.

Palavras-Chave: Egptologia, Punt, Mar Vermelho.

Abstract:

This text discusses a subject pertaining to the history of the international relationships of ancient Egypt: the expeditions sent from time to time by the Egyptian government to an African territory the ancient Egyptians named Pwnt. The main sources discussed are “The shipwrecked sailor”, a Middle Kingdom tale, and the eighteenth dynasty’s inscriptions and iconography of queen Hatshepsut’s temple at Deir el-Bahri referred to her expedition to Pwnt. The controversy about how Pwnt was reached and where it was located is discussed, and the position here advanced runs contrary to that of Alessandra Nibbi and Claude Vandersleyen..

Keywords: Egyptology, Pwnt, Red Sea.

Desde o início de sua menção em documentos egípcios, o país africano de Punt neles aparece como uma região fabulosa de onde provêm maravilhas, além de ser, em si, maravilhosa e incrivelmente rica.

Data do III milênio a.C. um curioso episódio em que o rei Pepi II (2246-2152 a.C.), da VI dinastia, que na época tinha dez ou onze anos, informado de que o funcionário Herkhuf, que partira em missão meridional, vinha de volta ao Egito trazendo um anão (talvez um pigmeu) bailarino “semelhante ao pigmeu (...) trazido de Punt na época (do rei) Isési”, ordenou que se enviasse a Herkhuf, ainda viajando, uma carta, ditada pessoalmente pelo monarca infantil, na qual recomendava que cuidasse muito bem do anão bailarino, para que este chegasse “vivo, próspero e saudável” à corte de Mênfis. A carta dizia, entre outras coisas: “Minha Majestade deseja ver este pigmeu mais do que todas as maravilhas de Punt!”¹

No presente texto, nossa finalidade é estudar a navegação dos egípcios no mar Vermelho, com atenção especial à região (de localização e extensão provavelmente variáveis no tempo, como logo verificaremos) que chamavam de

¹ Inscrição na tumba de Herkhuf em Assuã, *apud* VERCOUTTER, Jean. *L’Égypte et la vallée du Nil. 1. Des origines à la fin de l’Ancien Empire 12000-2000 av. J.-C.* Paris: Presses Universitaires de France, 1992, p. 334. Segundo Vercoutter (*Ibidem*, p. 141), o pigmeu ou anão bailarino deve ter sido obtido por Herkhuf, não diretamente em Punt mas, sim, indiretamente, na região sudanesa de Yam.



pwnt, “Punt”, no relativo ao II milênio a.C. As bases principais de nossas observações serão dois documentos: 1) uma obra de ficção do início do período considerado (século XX a.C.), conhecida como o “Conto do Náufrago” ou “A ilha da serpente”; 2) a inscrição da rainha-faraó Hatshepsut em seu templo de Deir el-Bahri relativa a uma expedição histórica a Punt, documento datado do século XV a.C. Não nos limitaremos aos aspectos conhecidos da navegação e das trocas efetuadas com o país de Punt, atestadas (intermitentemente) por mais de um milênio, entre o século XXV e o século XII a.C.: também observaremos as representações egípcias acerca desse país, qualificado de “terra divina”, do qual se tinha uma visão favorável - ao contrário do que acontecia, por exemplo, com a Ásia ocidental - e ao qual se atribuíam características maravilhosas e fabulosa riqueza.

OS MEIOS DE AÇÃO: BARCOS E PORTOS EGÍPCIOS NAS ROTAS DO MAR VERMELHO NO II MILÊNIO A.C.

Os antigos egípcios dispunham de dois tipos básicos de embarcações, respectivamente feitas de papiro e de madeira. Embora as expedições Ra I e Ra II, planejadas e chefiadas por Thor Heyerdahl, tenham mostrado em 1969-1970 que barcos de papiro semelhantes àqueles de que dispunha o Egito da Antiguidade faraônica são capazes de atravessar o Atlântico, eram barcos de madeira aqueles usados sob os faraós para a navegação marítima: não há dado antigo algum que permita afirmar o emprego, com tal finalidade, de barcos feitos de papiro.² Sendo o país pobre em árvores e portanto em madeira - as árvores mais características eram o sicômoro, a acácia e a perséia (*mimusops Schimperi*)³ -, em

especial não se dispondo localmente de plantas capazes de prover tábuas de grandes dimensões, os barcos antigos de madeira que sobreviveram e podem ser estudados confirmam uma enorme perícia dos artesãos egípcios ao construírem eventualmente peças grandes das embarcações (em especial o casco) usando como matéria-prima tábuas de pequenas dimensões habilmente reunidas. O mesmo se nota em representações incluídas na decoração de tumbas, sobretudo naquela, do Reino Médio, de Khnumhotep em Beni Hassan, e, para o Reino Novo, na de Huy (vice-rei da Núbia sob Tutankhamon, no século XIV a.C.), em Tebas: tal método, aliás, foi também descrito por Heródoto, no que diz respeito ao Egito, muito mais tarde, em meados do século V a.C..⁴ Desde cedo, entretanto, importou-se madeira de melhor qualidade da Ásia ocidental, derivada de árvores capazes de proporcionar tábuas de grandes dimensões: madeira de pinho e de cedro principalmente. Assim, o grande barco fluvial de Amon-Ra era construído e posteriormente consertado, no Reino Novo, com madeira importada de Biblos, porto situado na região que, após os ataques dos “povos do mar” ao Oriente Próximo (por volta de 1200 a.C.), passaria a ser conhecida como Fenícia.⁵

Na costa oeste da península do Sinai, banhada pelo Golfo de Suez, acharam-se restos de dois pequenos portos egípcios do Reino Médio na baía de El Markha. Ao que parece, do Sinai é que partiam, no III milênio a.C., as expedições marítimas em direção a Punt. Mais tarde, com a crescente proeminência de Tebas, passou-se a proceder de outro modo: de Coptos, pouco ao norte de Tebas, as expedições tomavam o rumo leste, atravessando o estéril Wadi Hammamat em direção ao Mar Vermelho. A política do Reino Médio a respeito foi, como também em outros casos, abrir poços no deserto e garantir etapas intermediárias. Na costa oeste do Mar Vermelho, nas proximidades de Mersa Ga-

² PARTRIDGE, Robert. *Transport in ancient Egypt*. London: Rubicon Press, 1996, p. 54.

³ Ver KEES, Hermann. *Ancient Egypt. A cultural topography*. Trad. de Ian F. D. Morrow. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1977, pp. 78-80. A respeito das espécies identificadas como tendo originado a madeira (local ou importada) empregada em objetos egípcios - mas trata-se de uma lista que deixa totalmente de lado os barcos -, bem como no relativo às técnicas e ferramentas de que dispunham os antigos egípcios para o trabalho da madeira, ver LUCAS, Alfred. *Ancient Egyptian materials and industries*. Quarta ed. revista e aumentada por J. R. Harris. London: *Histories & Mysteries of Man*, 1962, pp. 429-456.

⁴ VINSON, Steven. *Egyptian boats and ships*. Princes Risborough (Buckinghamshire): Shire Publications, 1994, pp. 34-36.

⁵ SOUROUZIAN, Hourig. “La ‘belle fête d’Opet’ ou la barque d’Amon-Rê”. In: JOURET, Rose-Marie (org.). *Thèbes 1250 av. J.-C. Ramsès II et le rêve du pouvoir absolu*. Paris: Autrement, 1990, pp. 154-159.



wasis, na saída do Hammamat, estava o porto egípcio. Aí se construíam os barcos, sendo a madeira carregada do vale do Nilo até o porto. Uma hipótese alternativa é a do transporte por terra dos barcos prontos, de Coptos até o mar Vermelho, através do já mencionado vale seco, desmantelando-os para depois montá-los outra vez no litoral, na volta tornando a desarmá-los para seu transporte por terra a Coptos e o re-embarque. Isto implicaria também, tanto na ida quanto na volta, transportar por terra - mediante uma caravana de muares - todo o carregamento dessas embarcações.⁶ Em qualquer caso, de Mersa Gawasis é que se empreendia a viagem por mar, seja em direção ao Sinai, seja em direção ao país de Punt. Esta última designação, sob o Reino Médio, aplicava-se possivelmente a uma parte da costa ocidental do Mar Vermelho, de Suakim até Massaua, bem como às ilhas próximas. Só mais tarde, segundo parece, o nome “Punt” se estendeu a regiões mais meridionais - talvez a Somália - e, segundo alguns, também ao extremo sul da Arábia.⁷ A verdade é que a localização exata de Punt continua sendo assunto controverso. A única maneira de tentar localizar tal região é por meio de uma interpretação das figurações contidas nos relevos que acompanham a inscrição de Hatshepsut em Deir el-Bahri e de alguns textos, isto é, dos dados pictóricos ou escritos egípcios que se referam à sua fauna e flora, bem como aos seus habitantes, às características destes e a suas edificações. Com base exatamente nesses mesmos dados, há opiniões que, em lugar da Somália, favorecem, seja a costa sudeste do Sudão, seja a Eritreia, como zona mais provável para a localização de Punt.⁸

No caso específico das viagens no mar Vermelho, nossa primeira fonte central, o “Conto

do Náufrago”, dá as dimensões de um barco nelas empregado. A unidade de medida utilizada no texto é o *cúbico*, que no antigo Egito tinha 52,30 centímetros. Assim, o barco descrito pela primeira vez nas linhas 25-26 do mencionado documento tinha quase 63 m de comprimento e quase 21 m de largura, ao que parece o tamanho dos maiores barcos marítimos egípcios da época. Quanto à inscrição de Hatshepsut, nossa outra fonte mais importante, aparece acompanhada de ilustrações, incluindo a da frota utilizada na viagem. A interpretação dessas figuras parece ser a que segue. Na hipótese de ser o Punt da época localizado na Somália, a navegação para lá, indo em direção ao sul no mar Vermelho, seria relativamente fácil com o uso das velas, devido ao vento constante que sopra do norte ao longo de praticamente todo o ano. Pela mesma razão, entretanto, a viagem de volta seria difícil e dependeria de remar cerca de 800 km no sentido sul-norte. Assim, tais barcos são estreitos e parecem bem menos pesados do que as embarcações egípcias que navegavam no Mediterrâneo mais ou menos na mesma época (das quais há uma boa reprodução pictórica na tumba de Kenamon, do século XIV a.C.). Outra razão de seu aspecto, que lembra em certos pontos o de barcos feitos em tempos muito posteriores para competir em velocidade, poderia ser uma busca necessária de rapidez, mais do que de capacidade de carga, causada pela escassez de pontos para abastecimento de água ao longo da árida costa a percorrer, pelo qual as dificuldades da viagem seriam, na verdade, semelhantes às das expedições a regiões desérticas.⁹

A CONTROVÉRSIA EGIPTOLÓGICA ACERCA DE PUNT

O que se disse acima, mesmo contendo já alguns pontos controversos, representa as opiniões que aceito, isto é: que Punt fosse uma região costeira do nordeste da África; e que os egípcios a atingissem ordinariamente, no II milênio a.C., por meio de expedições que navegassem, na

⁶ PARTRIDGE, Robert. *Op.cit.*, p. 61.

⁷ LEFEBVRE, Gustave. *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*. Paris: Adrien Maisonneuve, 1976, p. 30; ROTHENBERG, Beno et al. *Sinai. Pharaohs, miners, pilgrims and soldiers*. Washington-New York: Joseph J. Binns, 1979, pp. 137-171; VALBELLE, Dominique. *Les neuf arcs. L'Égyptien et les étrangers de la Préhistoire à la conquête d'Alexandre*. Paris: Armand Colin, 1990, capítulo II. Alguns autores acham que os egípcios chegaram a ter um segundo e até mesmo um terceiro porto na costa do mar Vermelho: cf. MANLEY, Bill. *The Penguin historical atlas of ancient Egypt*. London: Penguin, 1996, pp. 74-75.

⁸ SHAW, Ian e NICHOLSON, Paul. *The dictionary of ancient Egypt*. New York: Harry N. Abrams, 1995, pp. 231-232.

⁹ VINSON, Steve. *Op.cit.*, p. 40; SÄVE-SÖDERBERGH, Torgny. *The navy of the eighteenth egyptian dynasty*. Uppsala-Leipzig: A.-B. Lundequiststka Bokhandeln-Otto Harrassowitz, 1946, p. 16.



ida, no rio Nilo, em seguida fizessem a travessia terrestre até o mar Vermelho, no qual seriam de novo embarcadas até o que talvez configurasse, no país puntita, um ou mais empórios ou, mesmo, algo próximo ao conceito polanyiano de *port of trade*¹⁰ - havendo a possibilidade de interpretar algumas cenas dos relevos de Deir el-Bahri como indicativas dos procedimentos daquilo que os antropólogos chamam de “comércio silencioso”.¹¹

Desde 1968, entretanto, outra opinião veio desafiar a que já expusemos: a afirmação de ser Punt uma zona sudanesa interior e não costeira, à qual os antigos egípcios chegassem navegando rumo ao sul no rio Nilo e, em seguida, trilhando um caminho terrestre (ou, segundo outros, viajando o tempo todo por via fluvial). Entre os defensores mais intransigentes desta nova tese contam-se Claude Vandersleyen e uma incansável iconoclasta, Alessandra Nibbi.¹² Os seguidores dessa postura acreditam - ao contrário da imensa maioria dos egiptólogos - que a palavra composta *uadj-ur*, ou “o grande verde”, que é o termo habitual em Médio Egípcio para “mar” (sendo *ym* uma designação tardia, pouco atestada em Médio Egípcio, comum em Neo-Egípcio), longe de significar “mar”, referir-se-ia a uma região situada junto ao rio Nilo. (De passagem, seria interessante saber como traduziriam esses autores a comparação egípcia, bem atestada, *mi hapy her seta re uadj-ur*, “como o

Nilo correndo para o mar”!)¹³

Os argumentos dessa corrente não convenceram os egiptólogos, como mostram as opiniões mais recentes sobre a localização de Punt.¹⁴ É que o esquema Nilo-Wadi Hammamat-mar Vermelho parece repousar sobre bases sólidas e estar, mesmo, representado pictoricamente em sua etapa terrestre de transporte por muares (que falta nos relevos de Hatshepsut) na tumba tebana número 89, de Amenemés (da época de Thutmés IV); além de que o Papiro Harris (como reconhece com certo embaraço Vandersleyen, embora ainda aqui teime na defesa de seu esquema) descreve indubitavelmente, na época de Ramsés III, o desembarque de mercadorias vindas de Punt, seu transporte terrestre por asnos e homens e a seguir seu reembarque em navios diferentes.¹⁵

O ‘CONTO DO NÁUFRAGO’

O *Conto do naufrago* nos é conhecido através de um único manuscrito, o Papiro São Petersburgo 1115 do Museu do Ermitage. Não se sabe em que circunstâncias chegou a esse museu. Trata-se de um papiro de 3,8 metros de comprimento, em excelente estado de conservação, contendo 189 linhas (136 verticais e 53 horizontais). Descoberto no museu pelo egiptólogo russo W. Golenischeff, este anunciou sua existência em 1881, publicando-o, porém, só muito posteriormente (1913). O papiro é atualmente conservado em Moscou.¹⁶

¹⁰ Cf. REVERE, Robert B. “‘Tierra de nadie’: los puertos comerciales del Mediterráneo oriental”. In: POLANYI, Karl et alii (org.). *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Trad. de Alberto Nicolás. Barcelona: Labor, 1976, pp. 87-110. Apoiamos a opinião que vê em Punt “uma região bastante vasta da qual os egípcios freqüentavam somente empórios à margem do mar Vermelho cujas localizações foram variáveis segundo a época” (VALBELLE, Dominique. *Op.cit.*, p. 60).

¹¹ Ver ZAYED, Abd el Hamid (com a colaboração de DEVISSE, J.). “Relations de l’Égypte avec le reste de l’Afrique”. In: MOKHTAR, G. (org.). *Afrique ancienne*. Paris: Jeune Afrique-Stock-UNESCO, 1980, pp. 133-152 (pp. 144-148 para Punt especificamente). Col. “Histoire générale de l’Afrique”, vol. II; O’CONNOR, David. “New Kingdom and Third Intermediate Period, 1552-664 BC”. In: TRIGGER, Bruce et alii. *Ancient Egypt. A social history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp. 183-278 (sobre Punt especificamente, pp. 270-271).

¹² VANDERSLEYEN, Claude. *L’Égypte et la vallée du Nil, 2. De la fin de l’Ancien Empire à la fin du Nouvel Empire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995, pp. 65-66, 257-258 e passim; NIBBI, Alessandra. “A note on the Lexikon entry: Meer”. *Göttinger Miszellen* (Göttingen). 58, 1982, pp. 53-58.

¹³ Cf. HANNIG, Rainer. *Grosses Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v. Chr.)*. Mainz: Phillip von Zabern, 1995, p. 179 (verbete *wAD-wr*).

¹⁴ Por exemplo: POTTS, D. T. “Distant shores: ancient Near East trade with South Asia and Northeast Africa”. In: SASSON, Jack M. et alii (org.). *Civilizations of the ancient Near East*. New York-London: Charles Scribner-Macmillan-Simon & Schuster, 1995. 4 vols. Volume III, pp. 1451-1463 (pp. 1459-1460 para Punt).

¹⁵ VANDERSLEYEN, Claude. *Op.cit.*, pp. 605-606. Ver a reprodução do relevo da tumba número 89 de Tebas em SÄVE-SÖDERBERGH, Torgny. *Op.cit.*, p. 25 (Figura 7).

¹⁶ Ver o texto egípcio anotado em: BLACKMAN, Aylward M. *Middle-Egyptian stories*. Bruxelles: Fondation Reine Élisabeth, 1972, pp. 41-48. Uma publicação recente contendo o texto hieroglífico, transcrição fonética, tradução e comentários é: LE GUILLOUX, Patrice. *Le conte du Naufragé (Papyrus Ermitage 1115)*. Angers: Association Angevine d’Égyptologie “Isis”, 1996. No presente escrito, as citações deste documento basear-se-ão em minha própria tradução, publicada com o texto hieroglífico e a transcrição fonética em: CARDOSO, Ciro Flamarion. “Escrita, sistema canônico e literatura no antigo Egito”. In: BAKOS, Margaret e POZZER, Katia Maria Paim (org.). *III Jornada de estudos do Oriente antigo. Línguas, escritas e imaginários*. Porto Alegre:



As características do próprio papiro e as da linguagem - um Médio Egípcio literário mas com fortes marcas do estilo oral narrativo - remetem o documento ao início do Reino Médio, provavelmente ao século XX a.C. O contexto também apoiaria tal localização temporal: após o abandono das expedições de troca e mineração enviadas a países estrangeiros pelos faraós durante o Primeiro Período Intermediário, no fim da XI dinastia e no início da seguinte, reunificado o Egito sob o chamado Reino Médio, foram retomadas tais expedições, inclusive às minas do Sinai, à Núbia (Uauat, Kush) e ao país de Punt, que constituem, como veremos, as três referências geográficas contidas no texto.¹⁷

Ao iniciar-se o conto, uma expedição egípcia, navegando no Nilo em direção ao norte, chega ao limite meridional do Egito: a primeira catarata, onde se situava a cidade de *Abw* ou Elefantina:

[2-7:] “Eis que chegamos ao lar! O malho foi tomado, a estaca de amarração foi fincada, a corda de proa, jogada a terra. Faz-se uma ação de graças, louva-se o deus. Cada homem está abraçando o seu companheiro. A nossa tripulação voltou sã e salva.”

Logo depois se menciona que o barco que transporta o protagonista e o comandante da expedição, antes de atracar em território egípcio, havia ultrapassado o limite da Núbia setentrional (Uauat para os egípcios) e passado pela ilha de Senmut - atualmente Biggeh -, imediatamente ao sul de Assuã, ou seja, da primeira catarata do Nilo. A implicação é tratar-se de uma expedição que retorna, seja de Uauat, seja, mais ao sul (entre a segunda e a quarta cataratas), do país de Kush propriamente dito; ou, ainda, de alguma escaramuça punitiva contra os povos da estepe sudanesa, Medjau para os egípcios. Ao retomarem a mineração de ouro no alto vale do Nilo e nos desertos adjacentes, ao sul do Egito, bem como o tráfico de produtos núbios, após a interrupção ocorrida no Primeiro

Período Intermediário, os egípcios encontraram maiores dificuldades, no Reino Médio, do que durante o Reino Antigo para o controle da região, devido ao surgimento do reino de Kerma, ao sul da segunda catarata. A política seguida foi construir fortes que vigiassem a navegação e enviassem patrulhas às regiões próximas ao rio. Mas, no período em que surge *A ilha da serpente*, tal política está ainda em seus inícios: o Egito controla Uauat, o norte da Núbia, mas só esporadicamente se faz presente mais ao sul.¹⁸

Quanto a uma expedição anterior narrada pelo protagonista, que uma tempestade tirara do curso que seguia, diz-se que ia em direção “à mina do soberano” (linhas 23-24, também linhas 89-90) por mar. Como o acesso às minas do deserto Arábico e da Núbia se fazia pelo rio e a seguir por terra, trata-se quase certamente de viagem pelo Mar Vermelho em direção à Península do Sinai. A reconstituição dos acontecimentos ficcionais seria a seguinte: uma vez iniciada a travessia em direção ao Sinai, uma tempestade tirou o barco do curso e depois o destruiu, morrendo todos os que estavam a bordo, salvo o protagonista que, agarrado a uma prancha destacada do barco destruído, foi jogado pelo mar numa ilha do país de Punt:

[23-41:] “Eu me dirigia à mina do Soberano. Desci ao mar num barco de cento e vinte cúbitos de comprimento e quarenta cúbitos de largura. Havia a bordo cento e vinte marinheiros, do escol do Egito. Vigiassem eles o céu, vigiassem eles a terra, o seu coração era mais corajoso do que (o dos) leões. Eles previam o vento tempestuoso antes que acontecesse, uma procela antes que ocorresse.

“Desencadeou-se o vento de tempestade quando estávamos em (alto) mar, antes que pudéssemos chegar a terra. Ao levantar-se, o vento fazia um rugido incessante: e lá estava uma vaga de oito cúbitos! Foi uma prancha que a procurou em meu proveito. Então o barco morreu. Dos que estavam a bordo, nenhum

Editora da PUC-RS, 1998, pp. 95-144 (*o Conto do Naufrago*, seguido de notas e análise, encontra-se nas pp. 110-141).

¹⁷ Ver LEFEBVRE, Gustave. Op.cit., pp. 29-32.

¹⁸ LECLANT, Jean. “Egypt in Nubia during the Old, Middle, and New Kingdoms”. In: *Africa in Antiquity. I. The essays*. New York: The Brooklyn Museum, 1978, pp. 62-73; LALOUETTE, Claire. *Thèbes ou la naissance d'un empire*. Paris: Fayard, 1986, pp. 65-67.



restou. Eu fui levado a uma ilha por uma onda do mar.”

Como a seguir fica claro que a ilha a que chegou o naufrago estava situada no país de Punt, aqui temos mais um argumento a favor da hipótese, que estamos seguindo, de ser tal país atingido pelos egípcios por mar: como imaginar, numa navegação no rio Nilo, uma tempestade do tipo descrito, com ondas de mais de quatro metros de altura? Trata-se de um conto fantástico, sem dúvida; mas, neste tipo de literatura, detalhes corriqueiros são acumulados no relativo ao que constitui a parte do texto não referida àquilo que transcende a experiência habitual, exatamente para tornar crível também a parte fantástica quando esta fizer por fim sua aparição.

A ilha descrita no conto é a antecessora dos diversos países fantásticos da literatura, de que constitui o exemplo conservado mais antigo. A serpente ou dragão que ali vivia define-a como “ilha do *Ka*”, termo, este último, que levaria a duas possíveis traduções: algo como “ilha do Espírito”, sendo o *ka* um componente habitualmente invisível da personalidade dos homens e dos deuses; ou, como *ka* também significa “riqueza”, poderia ser “ilha da Fortuna” a tradução adequada. A ilha em questão caracteriza-se por mágica abundância, mesmo estando desabitada (a não ser por uma espécie de dragão):

[47-52:] “Achei lá figos, uvas, toda espécie de legumes úteis; havia lá frutos de sicômoro com e sem entalhe e pepinos que pareciam cultivados (lit. feitos); havia lá peixes e aves; nada havia que não houvesse naquele lugar (lit. inexistente aquilo que não estivesse dentro dela, i.e. da ilha).”

Esta abundância se coaduna com a idealização pelos egípcios das características de Punt (região onde, na linha 152, verifica-se estar situada tal ilha maravilhosa): linhas 47-52, 114-116, 151-153. Eis aqui o carregamento que de lá levou o protagonista - um carregamento típico do comércio egípcio com Punt:

[162-166:] “...mirra, azeite sagrado, láudano, canela, árvores de especiarias, perfume,

pintura negra para os olhos, caudas de girafa, grandes torrões de incenso, presas de elefante, cães de caça, macacos, babuínos - (enfim,) coisas preciosas de todo tipo.”

Documentos há que mencionam como mercadorias puntitas também o ouro, o marfim e escravos, sendo possível, porém, que Punt funcionasse, quanto a tais mercadorias, só como intermediário, recebendo-as de outras regiões e repassando-as aos egípcios. Além das expedições egípcias a Punt, há alguns dados que mostram os homens do “país divino” vindo, por sua vez, realizar trocas na costa egípcia do mar Vermelho.¹⁹

Voltando ao nosso conto, passado algum tempo um barco egípcio chega à ilha e acolhe o naufrago, fazendo a viagem de volta à capital egípcia da época, Itji-tauí. Tal viagem deve ter ocorrido por mar até o porto do Mar Vermelho, em seguida por terra até o Nilo em Coptos, de novo em barco, navegando Nilo abaixo até a “Residência” faraônica, isto é, a capital dinástica de Itji-tauí, na entrada do Fayum (linhas 154-156, 166, 169-174): o tempo de viagem total, dois meses (linha 174), é razoável para a navegação da época mais a etapa terrestre; o conto não entra em detalhes, entretanto, acerca do trajeto mar-terra-rio que teria de ser cumprido para se chegar à Residência real.

Note-se, por fim, que a aparência e os atributos da serpente ou dragão que habitava a ilha a que chegou o naufrago são típicos da descrição egípcia de entes divinos: corpo com incrustação de ouro e partes de lápis-lazúli (linhas 62-68), capacidade de adivinhar as razões dos acontecimentos e prever o futuro (linhas 113-125, 132-136, 149-150, 153-154, 159, 167-169). Trata-se de um deus limitado, no entanto, incapaz de prever e evitar *certos* eventos que o afetam mais de perto, como a queda da estrela que incendeiava os seus semelhantes (linhas 126-132). A atitude do naufrago a seu respeito é paralela à que se devia assumir diante do faraó também divino, isto é, a prosternação (linhas 67-68, 81-82, 87-88, 136-138, 161-162, 166-167); ou ainda mais religiosa, com a promessa de oferendas

¹⁹ SÄVE-SÖDERBERGH, Torgny. *Op.cit.*, pp. 22-25.



e a efetivação de um holocausto de ação de graças (linhas 139-148, 171-172).

A INSCRIÇÃO E AS ILUSTRAÇÕES RELATIVAS À EXPEDIÇÃO A PUNT NO TEMPLO DA RAINHA-FARAÓ HAT-SHEPSUT EM DEIR EL-BAHRI (TEBAS OCIDENTAL)

A documentação egípcia mais explícita subsistente acerca do país de Punt pode ser datada de cerca de meio milênio após a época que viu surgir o *Conto do Náufrago*: trata-se da inscrição e dos relevos relativos à expedição puntita ordenada por Hatshepsut (1473-1458 a.C.), gravados na parte sul do segundo pórtico da “Mansão de milhões de anos” - um tipo de santuário chamado outrora pelos egíptólogos de templo funerário - que a rainha-faraó mandou construir em Deir el-Bahri.

A inscrição pode ser dividida em cinco partes: 1) panegírico régio; 2) decreto oracular de Amon-Ra ordenando se realizasse a expedição; 3) decreto real no mesmo sentido; 4) descrição da expedição a Punt; 5) recepção tebana da expedição em seu retorno e oferendas a Amon-Ra. Mais do que resumir as informações acerca da expedição e da região visitada, queremos recolher os dados que mostram como o país de Punt era encarado ou caracterizado em círculos oficiais egípcios no século XV a.C..²⁰

No decreto oracular, o deus Amon-Ra declara sua propriedade sobre Punt: trata-se de “um lugar de delícias” que Amon criara para si mesmo com a finalidade de “refrescar seu coração”, bem como o da senhora de Punt, a deusa Háthor. Em outra passagem, que descreve uma estátua de Amon-Ra e da rainha que Hatshepsut mandou com a expedição para que fosse instalada lá, menciona-se, de passagem, a “grande Enéada que reside no país de Punt”, associando assim aquele país meridional aos deuses cosmogônicos primordiais de Heliópolis. Como bem mais tarde, no *Relatório de Unamon* (texto que se refere a acontecimentos do início do

século XI a.C.), Amon aparecerá como aquele que faz crescer as árvores nas montanhas do Líbano expressamente para que a madeira resultante seja usada na construção e no consertos de sua barca sagrada fluvial, nesta ocasião ele afirma, em forma análoga, garantir pessoalmente que os “Terraços do incenso” de Punt produzam tal substância indispensável ao culto egípcio das divindades. O incenso é uma das “maravilhas do país divino”.

Fazia já aproximadamente um milênio que expedições egípcias se dirigiam a Punt. Ainda assim, Amon-Ra diz em seu oráculo, a respeito desse país, que os egípcios “ignoram a sua existência”, que “o país divino não fora pisado previamente”. Amon diz a Hatshepsut, sua filha: “Eu te dou Punt inteiro, até os limites do país divino”. O texto dá a entender que os reis do passado obtinham as maravilhas puntitas pagando por elas, enquanto, no caso de Hatshepsut, os barbudos habitantes de Punt, “que não conheciam as pessoas do Egito”, aclamarão a rainha-faraó, enquanto os enviados desta se apropriarão à vontade das riquezas da região.

A afirmação da prioridade absoluta do faraó que no momento estivesse no trono, ao empreender ele alguma ação, era corrente nos documentos reais egípcios com a finalidade de ressaltar o valor ímpar do empreendimento presente. No entanto, em relação a Punt, ocorre com muito maior insistência do que em outros casos, e em numerosos períodos, a noção de ser um país que os antigos egípcios desconheciam. Também no *Conto do Náufrago*, por exemplo, o protagonista diz, ao terminar uma fala dirigida à serpente divina que encontrou numa ilha puntita, ser aquela “uma terra distante, desconhecida dos homens” - entenda-se, dos homens do Egito (linha 148). Achamos, portanto, que a referência insistente ao caráter desconhecido de Punt comporta algo específico a tal região.

Ao contrário da Ásia ocidental, acessível por terra do Egito mediante a travessia da parte da península do Sinai que costeia o Mediterrâneo, podendo também ser atingida por mar com relativa facilidade, pelo qual não eram

²⁰ Todas as passagens e referências à inscrição puntita de Deir el-Bahri incluídas no nosso texto foram retiradas da tradução contida em: LALOUETTE, Claire. *Op.cit.*, pp. 246-256.



infreqüentes as viagens egípcias àquela região e de asiáticos ao Egito, Punt configurava-se como uma paragem remota, dificilmente acessível, visitada só esporadicamente, a longos intervalos, por expedições de laboriosa organização, com a finalidade de obter determinados bens, típicos de uma zona tropical. As viagens de navegantes de Punt às costas egípcias do mar Vermelho eram, ao que tudo indica, ainda mais raras. Os egípcios aparentemente tinham consciência de tal diferença em suas relações com cada uma das duas áreas mencionadas. O próprio fato de ser Punt mal conhecido - em conjunto com a total impossibilidade prática (logística) para os egípcios, mesmo no auge do Império, de exercerem qualquer domínio sobre aquele país que fosse mais do que retórico, bem como, simetricamente, de os habitantes de lá ameaçarem de alguma forma o Egito e suas fronteiras - era o que permitia uma idealização do exotismo puntita de forma quase sempre positiva, ao contrário de uma invariável tendência pejorativa dos textos egípcios ao se referirem a alguma região da Ásia ocidental (ou, analogamente, à Núbia ou Kush, que colindava com o Egito pelo sul e era diretamente acessível pela navegação Nilo acima).²¹

Após o decreto da rainha-faraó, o texto, doravante narrado na terceira pessoa, menciona “os Terraços do incenso de Punt” como “lugar sagrado da delícia do coração”, tendo pouco antes reafirmado a noção de Amon-Ra como “governante de Punt, (o país) amado”.

O que ensinam os documentos de Deir el-Bahri - texto escrito e iconografia - acerca da expedição e do próprio país de Punt?

Em primeiro lugar, o decreto de Amon menciona duas vezes que a expedição a ser enviada viajaria “por mar e por terra”, coisa também afiançada depois numa fala atribuída a habitantes de Punt, o que confirma a rota Nilo-travessia terrestre-mar Vermelho, assunto já tratado. Além de visar à importação de produtos tropicais (incluindo árvores de incenso a serem

transplantadas junto aos templos de Karnak e Deir el-Bahri), o empreendimento comportava também, explicitamente, finalidades de exploração, já que o decreto real contém a passagem seguinte:

“Minha Majestade ordenou, pois, que fosse enviada (uma expedição) aos Terraços do incenso, que fossem abertas suas melhores rotas, reconhecidos seus contornos e explorados seus caminhos, de acordo com a ordem de meu pai Amon.”

Aparecem nos relevos cinco navios - planejados, já se mencionou, mais para serem velozes do que para conterem carga muito pesada - movidos a vela e a remo. O pessoal da expedição comportava majoritariamente remadores, um número bem menor de tripulantes, uns poucos soldados e um comandante cujo nome era Nehesy.

Punt é figurado como região tipicamente africana, com tamareiras, sicômoros, palmeiras, coqueiros e árvores de incenso; da fauna, aparecem por exemplo macacos, um pássaro, bois, uma girafa, um leopardo. As cabanas dos habitantes têm forma cônica e elevam-se sobre estacas; uma escada conduz à porta. Um dos relevos, acompanhado de texto, mostra o encontro do comandante egípcio Nehesy e seus soldados - tendo à frente uma mesa baixa com as mercadorias trazidas do Egito para troca: colares de ouro, miçangas, braceletes, uma espada - com o magro chefe de Punt, Parahu, sua gorda esposa Ity (que não apresenta esteatopigia - como se pretendeu às vezes - mas, sim, extrema obesidade e lordose), seus dois filhos e uma filha, representando-se igualmente um asno conduzido por três puntitas, destinado a transportar Ity. Aquela região e seus habitantes são, pois, figurados nos relevos acentuando-se voluntariamente o pitoresco, a alteridade. Diante da cabana onde se alojava Nehesy, numa das cenas, acumulam-se produtos de Punt, enquanto outros ainda estão sendo trazidos, na presença do chefe Parahu e de sua esposa. Justifica-se, assim, a interpretação possível dessas cenas de troca como aludindo a um “comércio silencioso”: os egípcios apresentam em bloco as

²¹ Ver a este respeito: WIEDEMANN, Amanda Barbosa. *A visão egípcia sobre o “estrangeiro” na literatura do Reino Médio*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1994 (dissertação de Mestrado).



mercadorias que trazem, os puntitas amontoam as suas, até que se chegue a um acordo sobre as proporções dos lotes respectivos de produtos e a troca se efetue. O comandante Nehesy recebeu os “grandes de Punt” oferecendo-lhes pão, cerveja, vinho, frutas - em suma, “todas as coisas provenientes do País Amado (o Egito)” -, fazendo-o “conforme a instrução que havia sido dada no palácio real”.

O carregamento que os barcos transportaram no retorno ao Egito é descrito assim:

“Os navios estavam pesadamente carregados com as maravilhas do país de Punt: todas as essências odoríferas do país divino; montes de incenso; árvores de incenso ainda verdes; ébano e marfim puro; ouro verde do país de Aamu; láudano e canela; mirra, incenso, pintura negra (para os olhos); macacos, macacas e cães; numerosas peles de panteras do sul; pessoas com seus filhos.”

Já se viu anteriormente que nem todas estas mercadorias eram do próprio Punt: algumas - como o ouro, o marfim e talvez os escravos - provinham de outras regiões africanas, agindo os puntitas como intermediários.

Na chegada ao Egito, o texto e os relevos mostram - em cumprimento de uma passagem do decreto oracular de Amon - os grandes de Punt, em conjunto com núbios, oferecendo a Hatshepsut o carregamento da expedição e bens provenientes de outros países meridionais como se fossem tributos, quando, na verdade, houve uma troca em Punt, como vimos, além de haver sido a expedição eminentemente pacífica. A presença física em Tebas, naquela ocasião, de tais habitantes das regiões situadas ao sul do Egito é altamente improvável. A afirmação a respeito obedece simplesmente a uma convenção segundo a qual as importações egípcias efetuadas mediante expedições régias eram sempre apresentadas ao público interno como se fossem tributos e presentes, mesmo quando, como no caso que analisamos, houvessem sido obtidas mediante um processo de intercâmbio. Hatshepsut dedicou a Amon-Ra de Karnak, à chegada da expedição, abundantes oferendas, compostas não somente de produtos trazidos

de Punt (entre eles, trinta e uma árvores vivas de incenso a serem transplantadas em Karnak) como também de bens provenientes de Kush, incluindo gado e outros animais. A rainha-faraó é representada medindo pessoalmente incenso para seu pai Amon-Ra, comprovando desse modo o que afirmara em seu decreto real, no qual havia declarado ser a finalidade precípua da expedição puntita a obtenção de preciosas oferendas para o deus dinástico.

À GUIA DE CONCLUSÃO: AS REPRESENTAÇÕES DOS EGÍPCIOS ACERCA DO PAÍS DE PUNT NO CONTEXTO DAS SUAS REPRESENTAÇÕES GERAIS SOBRE OS PAÍSES ESTRANGEIROS

Examine-se, adiante, o gráfico que elaborei para resumir as representações egípcias básicas sobre os países estrangeiros.

As representações reunidas no gráfico em questão dependem de outra, mais geral: a de que o faraó, descendente em linha direta do deus criador (e, eventualmente, hipóstase do mesmo), é dono de todo o universo, incluindo os países estrangeiros. No Reino Novo, Amon-Ra reivindica a posse específica de certas regiões (a qual torna extensiva ao rei do Egito, seu filho): governante de Punt, ele lá faz crescer as árvores de incenso. Com isto, garante o culto a todos os deuses egípcios, dos quais, segundo a religião monárquica da época, é o rei; e, nas montanhas do Líbano, faz crescer a madeira que servirá à construção e ao conserto de seu barco sagrado, rebocado no rio Nilo quando de certos festivais. As relações do Egito com Biblos, por meio de cujo porto conseguia madeira do Líbano, eram antigas e estreitas, o que, sob certo aspecto, dava a essa região asiática uma posição à parte no imaginário egípcio, até certo ponto simétrica à que ocupava Punt. Simétrica - e, não, idêntica - porque em Biblos se constata um grau importante de egípcianização, enquanto Punt é percebido fundamentalmente sob o prisma da alteridade.

Os puntitas submetem-se ao faraó, como todos os estrangeiros, e - teoricamente em cer-

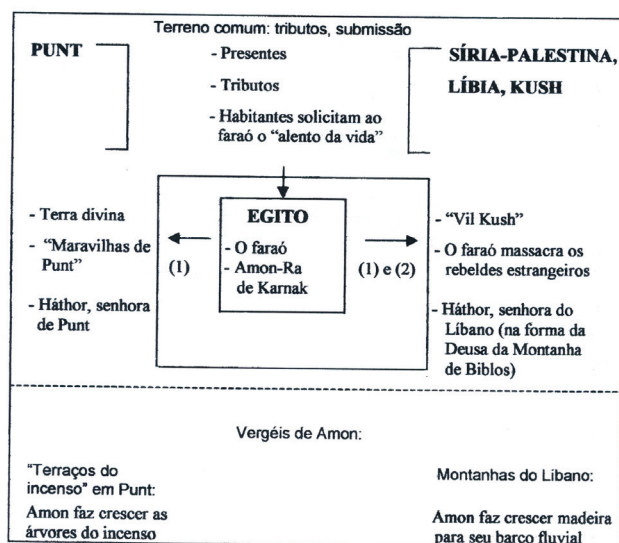


tas ocasiões, efetivamente em outras - enviam embaixadores carregados de tributos e presentes para o rei do Egito. Constituem, porém, um caso especial: não se representa, verbalmente ou em imagens, o faraó massacrando gente de Punt, como ocorre com os demais povos estrangeiros que tinham relações com os egípcios; e só muito excepcionalmente o país de Punt aparece integrando os “Nove Arcos”, isto é, a lista dos inimigos tradicionais do Egito pisoteados pelo faraó (e a iconografia correspondente).²² Em suma, as representações acerca de Punt raramente contêm elementos negativos. Trata-se, acima de tudo, do “país divino”: uma região fabulosa, mirífica, até mesmo por ser só muito ligeiramente conhecida (o que possibilita, a respeito, visões mirabolantes), da qual vêm maravilhas para o Egito.

provavelmente fora representada como a deusa Háthor, especialmente associada pelos egípcios aos países estrangeiros, de que era a “senhora”.

Se, em relação a Punt, ocorreu de parte dos egípcios, a milênios de distância no tempo, algo semelhante em termos gerais a algumas das primeiras representações européias acerca da América, que a davam como terra maravilhosa, para sorte dos puntitas não houve qualquer possibilidade de uma conquista efetiva de sua região pelo Egito. Assim, contrariamente ao que aconteceu com as imagens paradisíacas dos europeus sobre a América, que foram efêmeras, a visão de Punt como terra de fábula contendo maravilhas pôde manter-se durante todo o período de mais de um milênio em que tal região e o Egito mantiveram contato na Antigüidade faraônica.

Representações egípcias acerca dos países estrangeiros durante o Reino Novo (segunda metade do II milênio a.C.



(1) Representa as expedições pacíficas de troca, eventualmente ordenadas por Amon mediante decretos oraculares e confirmadas por decretos reais.

(2) Representa as expedições belicosas, quando Amon entrega a cimitarra de guerra ao faraó.

A rainha Hatshepsut, na estátua de si mesma e de seu pai Amon que enviou quando de sua expedição para que a instalassem em Punt,

²² Ver uma rara exceção em: VANDERSLEYEN, Claude. *Op.cit.*, pp. 500-501.



PRIVACIDADE DA VIDA FEMININA NA PÓLIS DOS ATENIENSES

Fábio de Souza Lessa

Prof. Dr. Adjunto de História Antiga do Departamento de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Resumo:

Neste artigo temos por objetivo analisar as atividades femininas desenvolvidas no espaço interno do oîkos, explicitando algumas das formas de integração cívica das esposas à pólis e de constituição dos grupos informais femininos. Defendemos a hipótese da participação cívica e ativa das esposas na pólis dos atenienses no decorrer do Período Clássico.

Palavras-Chave: Esposas. Oîkos, Atenas

Résumé:

Cet article a pour but d'analyser les activités féminines réalisés dans l'espace interne d'oîkos, exposant les formes d'intégration civique des épouses dans la pólis et de constitution des groupes informels.

Mots-clé: Épouses, Oîkos, Athènes

Este artigo representa parte dos resultados da pesquisa que desenvolvemos para a conclusão do Curso de Doutorado em História Social na UFRJ, sob a orientação da Professora Titular Dr^a. Neyde Theml e cuja Tese, defendida em 2001, se intitula *Mélissa Tecendo Redes Sociais entre os Atenienses*.

Durante toda a pesquisa defendemos a hipótese da participação cívica e ativa das esposas na pólis dos atenienses no decorrer do Período

Clássico – séculos V e IV a.C.. E ao mesmo tempo que propúnhamos esta leitura acerca do espaço de ação das esposas legítimas atenienses, refutávamos parte considerável da produção historiográfica contemporânea, que insiste em analisar o comportamento feminino sempre sob os parâmetros do modelo idealizado para as esposas pela sociedade masculina e constantemente reproduzido pela documentação antiga. Tivemos por pretensão com este trabalho encontrar uma outra via da dinâmica sobre as relações estabelecidas entre os grupos femininos, priorizando o das esposas legítimas e “bem-nascidas”, e a pólis ateniense.

Quanto à questão do discurso idealizado masculino, recuperamos as palavras de Pierre Brulé que, aos olhos dos gregos antigos, ter nascido mulher diminuía as chances de deixar uma marca na história e que as mulheres, apesar de bastante numerosas na Grécia antiga, sofrem de dois “problemas”: de serem mulheres e escravas, mulheres e estrangeiras, mulheres e excluídas do sistema social (Brulé, 2001: 9).

Sabíamos que, apesar deste discurso masculino idealizado que relegava as esposas legítimas ao gineceu, as caracterizando como passivas e frágeis, elas conquistaram espaços de atuação e criaram lugares próprios de validação social feminina através do exercício das práticas cotidianas que possibilitavam a constituição de grupos informais. Partimos do princípio de



que a reciprocidade, a solidariedade e a amizade são alguns dos elementos de coesão interna desses grupos femininos (Giner, 1996: 17 e 29; Konstan, 1997: 55).

Entendemos que, ao constituírem e participarem dos grupos informais, as esposas atenienses “bem-nascidas” – grupo social ao qual nos concentraremos neste artigo por possuírem uma maior quantidade de referências na documentação – apreendiam a sua identidade e, ao mesmo tempo, visualizavam os seus possíveis *outros* – as esposas pobres, as esposas de metecos, as concubinas, as cortesãs e, principalmente, os grupos masculinos – isto é, a sua alteridade total. Dentre os vários elementos de produção de identidade das esposas legítimas e “bem-nascidas” apontamos, no decorrer da pesquisa, o seu próprio *status* de esposa legítima, a sua associação com o espaço interno, a concepção de filhos legítimos que seriam os futuros cidadãos atenienses, o gerenciamento do *oîkos*, a fiação, a tecelagem, a colheita de frutas, os grupos culturais dos quais participavam, os grupos de amigas, a educação recebida, entre outros. Porém, não queremos com isso afirmar que as mulheres na sociedade dos atenienses constituíam uma homogeneidade. Ao contrário, defendemos e demonstramos a sua heterogeneidade.

Aplicamos à pesquisa o instrumental oferecido pela história de gênero. Neste sentido, trabalhamos com o aspecto relacional entre o masculino e o feminino (Soihet, 1997: 101), e entendemos que as suas diferenças são oriundas da organização social entre os sexos, da cultura, e não de um determinismo biológico. Dessa forma, entre gênero e sexo existe uma fronteira: o primeiro diz respeito à cultura, enquanto o segundo à natureza (Tilly, 1994:42; Yuval-Davis, 1997: 8-9)

Neste sentido, Pierre Brulé chama a atenção para o fato de que as mulheres não se encontram contudo sozinhas em cena e que a pesquisa sobre o feminino nos informa evidentemente muito quando retornamos para os homens, sobre a associação dos gêneros, sobre as sociedades onde elas vivem, a cultura onde elas estão imersas (Brulé, 2001: 10).

Privacidade, cotidiano, intimidade da vida são alguns dos conceitos bastante recorrentes hoje na produção historiográfica, principalmente nas pesquisas vinculadas à História Cultural. Mas o que entendemos como privacidade da vida feminina na Atenas Clássica?

Privacidade da vida feminina, em nossa pesquisa, se refere à todas as relações estabelecidas pelos grupos de esposas no interior do *oîkos*. Neste artigo, mais especificamente, às tarefas domésticas cotidianas.

Na nossa interpretação, o *oîkos*, local tradicionalmente de reclusão feminina, será entendido como o principal espaço privado para os gregos antigos, assumindo a concepção de uma “região protegida da vida”, de relações de intimidade familiar. De acordo com Aristóteles, o *oîkos* é constituído por uma família e por seus agregados (ARISTÓTELES. *Política*. I, 1253b, 1-9).

Mas o *oîkos*, segundo Tucídides e ainda Aristóteles, era uma unidade de reprodução da espécie, do patrimônio, da ordem político-religiosa e da ideologia *poliade* (ARISTÓTELES. *Política*. I, 1253 a, 1-40; TUCÍDIDES. II. 37, 1-3 e II. 38, 1-2; Theml, 1998 A: 70).

Apesar do termo *oîkos* ser complexo e de significar mais do que família, a historiografia o tem comumente reduzido à família nuclear. Cheryl Anne Cox explica tal posição pelo fato da descrição de Xenofonte para *oîkos* continuar reinando supremamente (Cox, 1998: 134). De acordo com Xenofonte, o *oîkos* é uma unidade de produção, de consumo e de reprodução, baseado na riqueza da terra e sendo a família nuclear, sua parte integrante (XENOFONTE. *Econômico*. VII. 11 e 21).

Munidos desses referenciais conceituais, analisaremos as atividades femininas desenvolvidas no âmbito interno do *oîkos*, objetivando demonstrar algumas das formas de integração cívica da esposa à *pólis* e da constituição dos grupos informais femininos. As imagens representadas nos vasos áticos do Período Clássico contendo a tecelagem e a fiação como temáticas serão a documentação para tal análise.

A tecelagem, além de ser uma atividade virtuosa para a esposa, se constituía em uma tarefa



que pressupunha, quase sempre, um grupo para a sua realização; isto porque as esposas, exercendo tal atividade em conjunto, formavam uma equipe eficiente, e com isso produziam mais que se estivessem atuando em separado (Barber, 1992:108). E, em conjunto, elas certamente trocavam entre si informações sobre os mais diversos assuntos, e se mantinham coesas enquanto grupo. Sue Blundell enfatiza, indiretamente, a necessidade de um grupo para a realização das atividades da tecelagem, ao afirmar ser necessário um período de seis semanas para uma mulher produzir material suficiente para a confecção de um *péplos* ou de um *chitón* (Blundell, 1998 A: 65-66). Acreditamos que, no decorrer deste período de convivência, estaria assegurado o processo de interação social entre as esposas e as demais mulheres do *oîkos*.

Roger Brock enfatiza que o trabalho das mulheres, feito no interior do grupo doméstico, possuía também uma dimensão economicamente produtiva e que, neste sentido, sua área de destaque era a têxtil (Brock, 1994: 338). A fiação e a tecelagem pressupunham, por parte das esposas, um domínio técnico e um saber essencialmente femininos, independentemente de *status* social, sendo vistas pelos homens gregos como realizações femininas aprimoradas (Blundell, 1998 B: 237).

Na Grécia clássica, a tecelagem e a fiação ocupavam a maior parte do tempo das mulheres.¹ De acordo com E.J.W. Barber, as esposas atenienses, diferentemente das cortesãs, passavam suas vidas refugiadas no *oîkos*, tecendo e fiando para as necessidades da família, com ou sem auxiliares (Barber, 1992: 104). Apesar de discordarmos da idéia predominante acerca da reclusão das esposas, defendemos a importância da execução, por parte das próprias esposas atenienses do Período Clássico, das atividades da tecelagem e da fiação.

Em sua obra clássica sobre o “trabalho” feminino na Grécia antiga e publicada nos anos

vinte do século passado, Pieter Herfst defende a hipótese de que, na sociedade grega, a preparação da lã foi, principalmente, executada pelas mulheres (Herfst, 1922: 18). Décadas mais tarde, Sue Blundell defende tese semelhante ao afirmar que, na Atenas clássica, a maioria dos tecidos eram manufaturados ainda pelas mulheres no interior do *oîkos*, e que a lã era o tecido mais comum (Blundell, 1998 A: 65).

Platão, visando demonstrar as especificidades culturais atenienses no que se refere à educação de uma esposa, euforiza (valoriza) como um costume em Atenas, a atuação feminina na administração do *oîkos* e o controle sobre toda a tecelagem (PLATÃO. *Leis*. VII, 805 e).

Xenofonte também euforiza os mesmos atributos. A participação feminina na administração do *oîkos*, quando Iscomâco afirma a Sócrates que “... minha mulher – *gyné* - é capaz de cuidar pessoalmente das coisas de minha casa” (XENOFONTE. *Econômico*, VII, 3) e a *sophía* feminina na arte da tecelagem, pois “... quando a lã – *éria* - chegar às tuas mãos, debes cuidar que tenham túnicas – *himátia* - os que delas precisam” (XENOFONTE. *Econômico*, VII, 36. Ver, também, VII, 6 e 21).

A recorrência por parte das esposas aos grupos de amigadas garantiria a obtenção de ajuda na realização de suas tarefas, demonstrando ser a amizade uma relação voluntária, igualitária e recíproca.

A arte de tecer e de fiar pressupunha toda uma *sophía* e uma *téchne* femininas no manejo de uma série de instrumentos essenciais ao desenvolvimento dessas atividades. Em geral, os instrumentos de trabalho feminino eram leves, portáteis e muito raramente fixos (Mactoux, 1994/95: 310), o que evidencia que as esposas, para a realização de suas atividades domésticas, não precisavam permanecer restritas a um determinado espaço. E se existia, no mundo antigo grego, uma matéria inseparável da mulher, esta era a lã. As atividades da tecelagem eram singulares, por permitirem que a *métis* feminina – uma das principais armas das esposas – fosse revelada (Byl, 1991: 38, 41-42).

¹ A tecelagem e a fiação eram, no mundo grego antigo, atividades femininas que não se restringiam somente ao grupo das esposas legítimas e “bem-nascidas”. Defendemos a hipótese de que tais atividades eram, para as esposas “bem-nascidas”, um critério de virtude.



A seguir, reproduziremos um grupo de instrumentos usados pelas esposas para a tecelagem e a fiação: um cesto para a lã – *kálathos* –, um fuso de prata e um de madeira, e três pesos para dar tensão ao fio.²



Figura 1

O tear vertical com pesos era outro instrumento imprescindível para a tecelagem e utilizado pelos grupos femininos, além de presente em várias cenas de tecelagem representada nos vasos gregos. De acordo com Barber, era o tear tradicional na Europa e permitia a confecção de peças de roupas medindo entre quatro e seis pés – em torno de 30 cm - em cada direção (Barber, 1992: 109-110).

O manejo com a lã era laborioso e demorado, envolvendo um número considerável de processos. Este se iniciava com a separação da lã dentre as tosquiadas, em seguida era necessário lavá-la, desembaraçá-la, cardá-la, tingi-la, fiá-la e, finalmente, a tecelagem de roupas no tear (Blundell, 1998 A: 65; Barber, 1992: 106; Herfst, 1922: 20-21; Pekridou-Gorecki, 1993: 13-22).

Na comédia *Lisístrata*, Aristófanes nos apresenta as etapas do processo da tecelagem. Através de uma analogia entre essa atividade tipicamente feminina e a administração da pólis, Lisístrata enumera as variadas fases da tecelagem: lavagem da lã bruta, seleção dos fios,

cardá-los, formação de um novelo e, em seguida, confecção das vestimentas (ARISTOPHANES. *Lisístrata*, vv. 574-85).³

Existe um *corpus* significativo cujas imagens possuem, como temática, a fiação e a tecelagem. Dentre essas imagens selecionamos quatro para analisarmos.

Na primeira imagem abaixo, pintada em um *lékythos*⁴ de figuras negras, e atribuído ao pintor Amásis, encontramos as etapas do processo da tecelagem e da fiação, desde a pesagem da lã até a confecção final do tecido.⁵



Figura 2 A



Figura 2 B

As personagens, que se encontram engajadas nas atividades da lã, foram representadas pelo pintor em etapas diferentes desse processo.

³ “Primeiro seria preciso, como com a lã bruta, em um banho lavar a gordura da cidade – *póleōs* –, sobre um leito expulsar sob golpes de varas os pelos ruins e abandonar os duros, e estes que se amontoam e formam tufo sobre os cargos cardá-los um a um e arrancar-lhes as cabeças; em seguida cardar em um cesto a boa vontade comum, todos misturando; os metécos – *metoikous* –, algum estrangeiro que seja vosso amigo – *phílos* – e alguém que tenha dívida com o tesouro, misturá-los também, e, por Zeus, as cidades – *póleis* –, quantas desta terra são colônias, distinguir que elas são para nós como novelos caídos ao chão cada um por si; em seguida o fio de todos estes tendo tomado, traze-los aqui e reuni-los em um todo, e depois de formar um novelo grande, dele então confeccionar um manto para o povo – *démōi* (ARISTÓFANES. *Lisístrata*, vv. 574-85).

⁴ Vaso usado para óleos e ungüentos (Sparkes, 1991: 83).

⁵ Localização: New York - *The Metropolitan Museum of Art* - inv. 31.11.10; proveniência: não fornecida; forma: *lekkythos*; estilo: figuras negras; pintor: Amásis; data: 560-525. Consultar em: Blundell, 1998 A: 66, fig. 17; Bothmer: s/d, pp. 186-87; Delavaud-Roux, 1994: 95-96, fig. 32; Jenkins, 1990: 20-21, fig. 20; Keuls, 1993: 108, fig. 93 a, b; Keuls, 1997: 384, fig. 16; Lissarrague, 1993: 252.

² Para os instrumentos da tecelagem e da fiação, consultar: Jenkins, 1990: 20, fig. 19.



Interpretamos que, neste aspecto, os elementos euforizados (valorizados) pelo artesão são as atividades em equipe e a divisão do “trabalho” feminino. Porém, mais do que os aspectos técnicos do “trabalho”, o que reteve a atenção dos pintores foi a beleza dos gestos femininos (Lissarrague, 1993: 253).

No que se refere à apropriação do espaço, a cena parece se desenvolver em um mesmo quadro espaço-temporal, isto é, há uma sincronia entre as personagens no desenvolvimento das suas atividades, que são concomitantes. A cena se passa no interior, haja visto os instrumentos de trabalho e a mobília presentes na imagem. As personagens foram representadas em perfil e em um mesmo plano, com exceção daquela que se encontra curvada; estando os seus olhares voltados para o âmbito interno da cena, demonstrando compenetração na execução das tarefas.

De acordo com a imagem,⁶ a primeira etapa do processo de tecelagem consiste na pesagem da lã, que é retirada do *kálathos*. Podemos observar a meticulosidade do pintor ao distinguir a espessura dos fios tão bem quanto os tipos de fusos – *átraktoi* – empregados.

Outros elementos euforizados pelo pintor na imagem são as atividades domésticas para a manutenção do *oîkos*, a vida privada, a cooperação entre as esposas, suas virtudes, a *téchne* e a *sophía* femininas.

Precisar qual o vínculo existente entre as personagens representadas na imagem é algo difícil, senão impossível. Defendemos a hipótese de que as esposas, para desempenharem o processo da fiação e da tecelagem, recorriam

não só às suas escravas, mas principalmente aos membros femininos da sua família, às suas vizinhas e, também, às suas amigas. Dividindo o mesmo espaço por um período de tempo considerável e executando as mesmas atividades, as esposas tinham a possibilidade de trocarem impressões umas com as outras, de se informarem, de consolidarem grupos de cooperação mútua e de *philía*.

Ter toda a superfície de cada vaso e as imagens nela pintadas é uma necessidade para a análise da documentação imagética, pois o autor cria a mensagem de maneira global e de acordo com a forma da superfície e dos esquemas de composição conhecidos que dispõem para executar o desenho (Bérard, 1983: 5-10). Para nós, a necessidade de se ter toda a superfície pintada de um vaso está associada a um domínio, por parte do pintor, acerca do conhecimento da superfície e do espaço os quais ele possui para enunciar a sua mensagem global. É através dos axiomas da matemática e da geometria no plano, por exemplo, que tinham como termos *hóros* e *péras* - ambos os termos significam *limite* - que permitem o estabelecimento de presenças e ausências, isto é, o que pertence e o que está fora do conjunto (Gardies, 1997: 31-34). Porém, no caso de não possuímos toda a superfície pintada de um dado vaso, a decodificação de seus signos se fará através da observação de um repertório comum de elementos oferecidos pelo conjunto do *corpus* da documentação imagética e pela temática a qual ele se refere.

Com base neste pressuposto, passamos a interpretar a imagem pintada no friso do *lékythos*, atribuído a Amásis. Temos, neste friso, uma cena de dança em coro. Podemos nos perguntar: qual é a mensagem que o pintor nos quer transmitir ao associar a tecelagem e a dança? F. Lissarrague nos auxilia na resposta a esta questão. Segundo o autor, essas duas atividades são complementares, pois com frequência o imaginário grego assinalou analogias entre o movimento no tear e o das dançarinas (Lissarrague, 1993: 252).

⁶ Duas personagens – localizadas à direita do tear – realizam a etapa da pesagem da lã. Elas depositam a lã no prato direito da balança, que é mantida pela primeira personagem. Esta operação é supervisionada por uma terceira personagem que gesticula com ambas as mãos. Entre esta última personagem e o tear vertical estão representadas seis outras personagens divididas em três pares. O grupo central possui duas mulheres dobrando a peça já concluída e colocando-a sobre o banco abaixo, enquanto os dois pares paralelos demonstram mulheres tecendo. A personagem sentada e a acompanhante oposta à ela utilizam um fio mais grosso e empregam um fuso primitivo; elas puxam a lã do *kálathos* e de um monte no chão. Já a personagem em pé, e também a mulher oposta a última fiandeira, faz uso de um fuso padrão, na preparação de um fio muito fino.

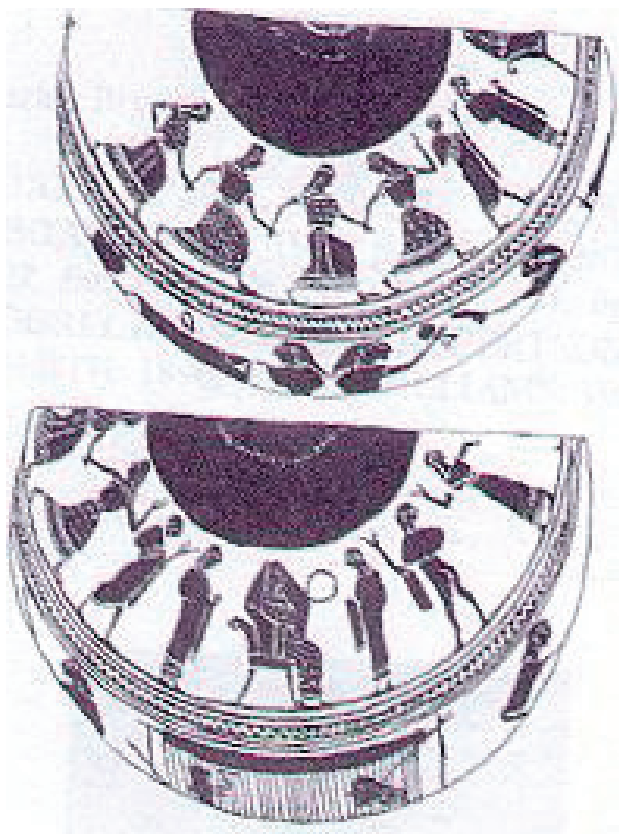


Figura 3

Outro aspecto a ser salientado, e que possui uma conexão estreita com a dança, é a música. As mulheres também cantavam para aliviar a monotonia das tarefas cotidianas. Elas cantavam, por exemplo, enquanto trituravam cereais, adormeciam os bebês, teciam e fiavam; inclusive, as tecelãs possuíam suas próprias canções. Segundo M.L. West, os gregos antigos entenderam bem o valor da música como uma *auxiliar* para a realização das atividades cotidianas e para o movimento corporal (West, 1992: 27-28).

Nesta imagem⁷ nos encontramos frente a uma conexão entre as temáticas da tecelagem, dança e casamento. Esta relação revela, na visão

⁷ No centro da imagem vemos uma mulher sentada com véu, representando uma jovem recém casada. Atrás da personagem sentada, um homem e uma mulher seguidos por quatro mulheres que se dão as mãos e executam um passo bastante vivo, o que pode ser atestado pela abertura das pernas das personagens. Diante da mesma personagem sentada, dois homens – com idades diferenciadas, um mais velho e outro mais jovem – seguidos de quatro mulheres que também se dão as mãos e executam passos mais calmos do que as anteriores (Delavaud-Roux, 1994: 95; Calame, 1977: 137-138). De acordo com a interpretação de D. von Bothmer, a mulher sentada seria uma deusa ou uma sacerdotisa (Bothmer, s/d: 186-187).

dos atenienses, os momentos essenciais da atividade feminina (Lissarrague, 1993: 252). Há discussões quanto à identificação da personagem sentada: esta personagem seria Athená que receberia o péplos ou uma jovem recém casada que recebe o véu. O mais provável é ser esta personagem uma jovem que ainda está em casa dos pais antes do cortejo nupcial e um coro de jovens lembra este cortejo em dois momentos: um mais lento e outro mais rápido, estando os passos dependentes das mãos dadas (Delavaud-Roux, 1994: 95; Calame, 1977: 137-138).

Nas duas próximas imagens estarão em destaque etapas específicas do processo da produção de fios de lã. Na primeira imagem⁸ pintada em um *oinochóe*,⁹ atribuído ao pintor Brygos, temos uma cena de fiação.¹⁰ Como na imagem anterior, a personagem foi representada em perfil e a cena é certamente de interior.

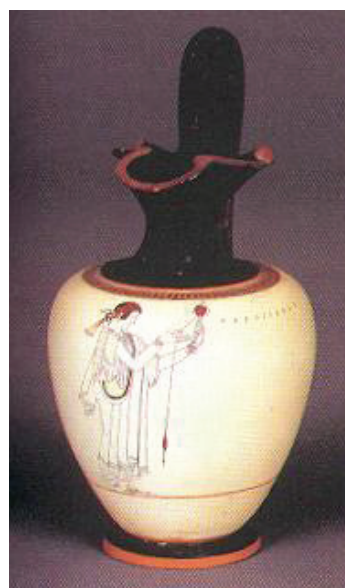


Figura 4

⁸ No centro da imagem temos uma mulher de pé, segurando com a mão esquerda a roca - *elakáte*. O polegar e o dedo indicador da mão direita seguram o fio - *elákata* - enquanto o fuso - *átrakto* - gira de modo a puxá-lo para baixo. Observamos que a ponta do fio foi amarrada a um peso, de modo a mantê-lo em constante tensão. Percebemos, também, que a sua cabeça está ligeiramente inclinada para a frente, estando seus olhos voltados cuidadosamente para o fio, demonstrando compenetração na execução da atividade (Williams, 1984: 94-95; Pedley, 1993: 269).

⁹ Usado para apanhar o vinho de uma *kratér* ou *stamnos* e despejar em um *kántharos* ou na taça dos convivas (Sparkes, 1991: 84).

¹⁰ Localização: *The British Museum*, London, inv. D 13; proveniência: Locri; forma: *oinochoe*; estilo: fundo branco; pintor: Foundry; data: 490 a.C.. Consultar em: Barber, 1992: 105, fig. 64; Jenkins, 1990: 22, fig. 22; Pedley, 1993: 271, fig. 8. 46.



Pelas vestimentas – *chitón* e *himátion* bordado - e os adereços – brincos e pulseiras - utilizados pela personagem que se encontra representada no centro da imagem, e também pela inscrição onde aparece o termo *kalé*, podemos concluir ser a personagem “bem-nascida”. Fica claro a euforização por parte do pintor da fiação, atividade doméstica realizada no interior do *oîkos*, e da *téchne* feminina para o desenvolvimento de tal tarefa.

Na próxima imagem temos representada uma personagem feminina executando uma *téchne* para a obtenção de um fio mais fino para a tecelagem.¹¹ No medalhão desta taça de Berlin temos uma cena interior.¹² A presença dos instrumentos de trabalho e da mobília doméstica nos permitem sustentar tal hipótese, enquanto no exterior desta mesma taça figura um cortejo de convivas, adultos e barbados. Nesta taça, destinada ao banquete masculino, nos encontramos diante de uma organização espacial: o universo feminino está representado no interior; enquanto o masculino, no exterior. Logo, mais uma vez nos deparamos com a bipolaridade interior/exterior ou privado/público. Não nos esqueçamos de que a imagem se exprime no espaço e aborda os problemas do espaço (Frontisi-Ducroux & Lissarrague, 1998: 137).



Figura 5

¹¹ Duas personagens femininas estão presentes em cena e foram representadas em perfil. À esquerda, temos uma personagem sentada, estando com a perna direita descoberta e apoiando o calcanhar em um pequeno cavalete. Ela está cardando a lã sobre o joelho. Frequentemente, a perna era protegida para esta atividade com um *epinetron* (Keuls, 1997: 231). Do *kálatos* colocado à sua frente, ela retira uma longa torcida de lã, que rola na tíbia para obter um fio mais fino. A segunda personagem, de pé, não se encontra, momentaneamente, engajada na atividade da fiação. Ela arruma o *chitón* e seu *kálatos* preocupação está colocado sobre um banco à direita. O gesto dessa segunda personagem denota uma estética (Lissarrague, 1993: 253).

¹² Localização: Berlin, Antikenmuseum Berlin, inv. F 2289; proveniência: Vulci; forma: taça; estilo: figuras vermelhas; pintor: Douris; data: cerca de 490 a.C.. Consultar em: Keuls, 1997: 383, fig. 14; Lissarrague, 1993: 253.

Concordamos com F. Lissarrague que o gesto da segunda personagem representada na imagem denota uma preocupação estética (Lissarrague, 1993: 253). Logo, além da atividade feminina da lã, também é euforizada pelo pintor a estética peculiar ao universo feminino. As vestimentas das personagens – *chitón* plissado -, o tipo de cabelo – preso com *sakkós* – e, ainda, a mobília e os instrumentos de trabalho presentes em cena, nos possibilita afirmar ser as personagens esposas legítimas e “bem-nascidas”.

Diferente da interpretação de F. Lissarrague, Eva Keuls defende que o gesto se suspender uma das pontas do *chitón*, por parte da personagem que se encontra de pé, pode ser entendido como uma referência à retirada do véu pela noiva – *anakálypsis*. Neste sentido, a imagem representada nessa taça faz alusão a duas das tarefas de uma esposa: a atividade têxtil e ao sexo com o propósito de procriação (Keuls, 1997: 231-232).

Além das mulheres, os homens também pareciam ter uma grande consideração pela arte da tecelagem. Podemos pressupor que a imagem de uma mulher tecendo teria, para um público masculino, significado em vários contextos: a esposa virtuosa, devotada para o bem-estar da família e completamente atarefada com o *oîkos*, mantendo-se distanciada do espaço externo (Blundell, 1998 A: 67).

Na última imagem que selecionamos cuja temática é o espaço interno do *oîkos*, mas precisamente o gineceu, recuperamos a convivência em grupo feminina. Mas o universo temático excede o da tecelagem. Nesta *pýxis*, proveniente de Atenas, os signos de privacidade são mais evidentes: coluna, porta, espelho, mobília e instrumentos de trabalho.¹³ Eva Keuls argumenta que o universo da tecelagem é frequentemente reproduzido pelos pintores para recuperar a vida cotidiana ateniense na Antigüidade (Keuls, 1997: 232).

¹³ Localização: London, British Museum, inv. E 773; proveniência: Atenas; forma: *pýxis*; estilo: figuras vermelhas; pintor: Chikago; data: cerca de 460 a.C.. Consultar em: Lissarrague, 1993: 242.



Figura 6

As seis personagens estão agrupadas duas a duas e representadas em perfil. Em sua maioria, seus nomes são mitológicos. A comunicação estabelecida em cena se restringe às duplas, mas as ações acontecem de forma concomitante.¹ A representação do *kálathos* servia como uma chave pictórica para a oficina doméstica têxtil, e provavelmente também carregava a conotação simbólica da oficina e a continência regularmente associadas à tecelagem (Keuls, 1997: 232). O perfume e o espelho, presentes na imagem, nos remetem à relação de identidade e alteridade, mas a sua representação associada à tecelagem é importante para argumentarmos a hipótese de que a vaidade e a sedução não se encontram dissociadas do universo das esposas legítimas dos cidadãos atenienses. As referências à vaidade feminina não se encerram aqui; isto porque, na imagem, ainda contamos com a representação de Cassandra, que está a compor o seu *chitón*, e de Ifigênia a arrumar os cabelos com uma fita. Todos os signos presentes na imagem – espelho, *alábastros*, coroa, fita e o gesto de Cassandra – pertencem à iconografia do adorno feminino e às relações intimistas, cujo o cenário era o gineceu. Certamente, as personagens apresentadas nesta *pýxis* compõem um grupo de parentes ou de amigas.

Consideramos a realização dessas atividades como uma das oportunidades para uma esposa “bem-nascida” estabelecer códigos de fidelidade pessoais, através das relações de *phília*, como uma tática para a criação de um lugar social feminino no interior da sociedade *políade*.

¹ À direita, uma referência à tecelagem. Helena está sentada a fiar lã diante de um cesto – *kálathos*. No mesmo espaço da tecelagem, temos a presença de um espelho e dos perfumes, através do *alábastros* que a personagem Clitemnestra estende para Helena. Na próxima dupla temos uma personagem estendendo um cesto para Cassandra, que está a compor o seu *chitón*. À esquerda, Dánae retira uma coroa de um cofre e dirige-se para a porta semi-aberta, que deixa entrever Ifigênia a arrumar os cabelos com uma fita (Lissarrague, 1993: 242).

Concluindo, não podemos também deixar de mencionar, assim como Marie-Madaleine Mactoux, que o papel social do “trabalho” das mulheres livres se faz mais determinante do que nos deixaram supor os indícios textuais. Certamente, isto é o resultado da recusa masculina em reconhecer a dimensão social do “trabalho” feminino (Mactoux, 1994/95: 314). Aqui tivemos por objetivo verificar a organização do espaço social feminino a partir da participação das esposas nas tarefas cotidianas que pressupõem a reciprocidade e a formação de grupos.

BIBLIOGRAFIA

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

ARISTOPHANES. *The Lysistrata, The Thesmophoriazusae, The Ecclesiazusae*. Trad. B. Bickley Rogers. London: Harvard University Press, 1996, vol III.

ARISTOTLE. *Politics*. Trad. H. Rackham. Cambridge: The Loeb Classical Library, 1990.

PLATO. *The Laws*. Trad. R.G. Bury. London: William Heinemann, 2 vols., 1984.

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

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

BIBLIOGRAFIA INSTRUMENTAL E ESPECÍFICA

BARBER, E.J.W. “The Peplos of Athena”. IN: NEILS, J. *Goddess and Pólis: The Panathenaic Festival in Ancient Athens*. New Jersey: Princeton University Press, 1992.

BERARD, Cl. “Iconographie-Iconologie-Iconologique”. IN: *Étude de Lettres*. Paris: 1983.

BLUNDELL, S. *Women in Classical Athens*. London: Bristol Classical Press, 1998A.

_____. “Women in Classical Athens”. IN: SPARKES, B.A. *Greek Civilization: An Introduction*. Blackwell, 1998 B.

BOTHMER, D. *The Amasis Painter and His World*. New York: Thames and Hudson. S/d.

BROCK, R. “The Labour of Women in Classical Athens”. IN: *The Classical Quarterly*. Oxford: Oxford University Press, 1994, vol. XLIV.



- BRULÉ, P. *Les Femmes Grecques à l'Époque Classique*. Paris: Hachette, 2001.
- BYL, S. "Le Stéréotype de la Femme Athénienne dans Lysistrata". IN: *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*. Bruxelles, Tome LXIX, 1991.
- CALAME, Cl. *Les Choeurs de Jeunes Filles en Grèce Archaïque*. Rome: Ed. Dell'Ateneo & Bizzarri, 1977.
- COX, C.A. *Household Interests: Property, Marriage Strategies and Family Dynamics in Ancient Athens*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- DELAUVAUD-ROUX, M.H. *Les Danses Pacifiques en Grèce Antique*. Provence: Université de Provence, 1994.
- FRONTISI-DUCROUX, F. & LISSARRAGUE, F. "Signe, Objet, Support: Regard Privé, Regard Public". IN: *Ktema*. Strasbourg: n°. 23, 1998.
- GARDIES, J-L. *L'Organisation des Mathématiques Grecques de Théétète à Archimède*. Paris: J. Vrim, 1997.
- GINER, J.C. *La Amistad: Perspectiva Antropológica*. Barcelona: Icaria, 1996.
- HERFST, P. *Le Travail de la Femme dans la Grèce Ancienne*. Utrecht: A. Oosthoek, 1922.
- JENKINS, I. *Greek and Roman Life*. London: British Museum, 1990.
- KEULS, E.C. *Painter and Poet in Ancient Greece: Iconography and the Literary Arts*. Stuttgart and Leipzig: B.G. Teubner, 1997.
- _____. *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens*. Califórnia: University of California Press, 1993.
- KONSTAN, D. *Friendship in the Classical World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- LISSARRAGUE, F. "A Figuração das Mulheres". IN: DUBY, G. & PERROT, M.(org.). *História das Mulheres no Ocidente*. Trad. M.M.M. Silva. Porto: Afrontamento, v. I, 1993.
- MACTOUX, M-M. "Autour du Travail au Féminin". IN: *Metis: Revue d'Anthropologie du Monde Grec Ancien*. Paris-Athènes, vol. IX-X, 1994-1995.
- PEDLEY, J.G. *Greek Art and Archaeology*. London: Laurence King, 1998.
- PEKRIDOU-GORECKI, A. *Come Vestivano I Greci*. Milano: Prima Edizione Gennaio, 1993.
- SOIHET, R. "História, Mulheres, Gênero: Contribuições para um Debate". IN: AGUIAR, N. *Gênero e Ciências Humanas*. Rio de Janeiro: Record / Rosa dos Tempos, 1997.
- SPARKES, B.A. *Greek Pottery: An Introduction*. Manchester and New York: Manchester University Press, 1991.
- TILLY, Louise A. "Gênero, História das Mulheres e História Social". IN: *Cadernos Pagu: desacordos, desamores e diferenças*. Campinas: PAGU/UNICAMP, 1994, v. 3.
- WEST, M.L. *Ancient Greek Music*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- WILLIAMS, D. "Women on Athenian Vases: Problems of Interpretation". IN: CAMERON, A. & KUERT, A. *Images of Women in Antiquity*. London and Sydney: Croom Helm, 1984.
- YUVAL-DAVIS, N. *Gender & Nation*. London: SAGE Publications, 1997.



MAGIA DO KATÁDESMOS: TÉCHNE DO SABER-FAZER

Maria Regina Candido

Profa. Dra. de História Antiga do Departamento de História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Resumo:

A magia pertence a uma zona ambígua, ele faz uso das tradições religiosas da polis, proclamando obter melhores resultados, principalmente quando usada através das lâminas de chumbo.

Palavras-Chave: Magia, impreciação, ritos de morte.

Abstract:

Nobody could imagine that the Athenian people would be able to do the katádesmos' magic. This magic practice was made in curse tablets with binding spells inscribed normally on thin metal, but the lead remained as a symbol which expressed the desire to enlist supernatural aid in bringing another person, usually considered as an enemy, under control.

Mots-clé: Magic, katádesmos, curse.

Este artigo é resultado da pesquisa de Doutorado que realizamos no Programa de Pós-Graduação em História Social (PPGHIS) da UFRJ sob orientação da Profa. Titular Dra. Neyde Theml.

O critério de originalidade de uma pesquisa não depende só da investigação de documento inédito, mas também da colocação de questões novas elaboradas a partir da documentação já existente. Seguindo este princípio nos propomos analisar as práticas mágicas dos atenienses a partir dos tabletes de impreciação denominados de *katádesmoi* que têm sido objeto de

estudo de arqueólogos, antropólogos e filólogos, porém, pouco analisado pelos historiadores. Ao compararmos as pesquisas provenientes de profissionais das Ciências Humanas, constatamos que os resultados das abordagens têm contribuído para aumentar o conhecimento técnico sobre as finas lâminas de chumbo como o estabelecimento do período destas lâminas, a descrição minuciosa dos lugares em que foram encontradas e informações sobre os artefatos que as acompanhavam e a análise do texto que compõem a superfície do tablete resultando na elaboração de catálogos com quase todos os *katádesmoi* descobertos até o momento.

Entretanto, como historiadores interessados nas práticas sociais, percebemos a ausência de uma explicação que nos permita compreender o que teria levado Atenas, uma sociedade do *lógos*, organizada com ênfase em preceitos tradicionais, ritos dos ancestrais e na coesão cívica, promover as práticas individuais, estabelecer uma relação estreita com a morte e com o uso de maldições que visavam *fazer mal ao inimigo*?

Acreditamos que a análise do contexto social de Atenas nos possibilita elaborar possíveis explicações sobre a opção de prejudicar o inimigo a partir da maldição efetuada pela magia. Para atingir nosso objetivo, delimitamos o princípio da guerra do Peloponeso¹ como marco inicial do

¹ Todas as datas são anteriores a Cristo (a. C.) salvo aquelas por nós especificadas.



processo de transformação do comportamento dos atenienses em relação à morte. No século seguinte, podemos delimitar indícios de diversas mudanças e acentuados desvios que ratificam o processo de emergência dos interesses individuais *ta idía*. Temos por suposição que a imprevisibilidade e a intercambialidade dos acontecimentos passaram a ser percebidos por aqueles que os vivenciaram. Nesta dinâmica do acontecer, a magia, que durante um tempo foi considerada como prática integrante dos ritos oficiais, tornou-se desviante por um certo período, porém, percebemos que ela retorna como parte do cotidiano dos atenienses. Estes, que tinham seus comportamentos, crenças e aspirações assegurados pela comunidade cívica, defrontam-se com situações novas pelas quais a *pólis* não lhes garantia respostas efetivas às suas necessidades.

A magia encontrada nos *katádesmoi* tem despertado o interesse dos pesquisadores nos últimos tempos, porém, com a ausência de uma explicação que relacionasse o artefato arqueológico ao contexto social que o produziu. Nossa proposta de análise nos leva a selecionar um *corpus* de lâminas, cujas imprecações seriam contra as atividades de comerciantes, as testemunhas no tribunal e os rivais de relações amorosas. Consideramos interessante identificar as lâminas referentes às maldições contra os comerciantes por *imprecação contra os ofícios* pelo fato de constatarmos que era a atividade da forja ou de artesanato, entre outras, que estava sendo amaldiçoada nas lâminas de chumbo. As maldições visavam atingir tanto as atividades de trocas e competição no mercado quanto as disputas efetivadas no tribunal. Optamos por usar o termo *imprecação contra os processos* para indicar a especificidade das lâminas contra os envolvidos em demandas jurídicas decididas nos tribunais. As maldições denominadas por rivalidades amorosas, decidimos nomeá-las de *imprecação amorosa*.

Em grego, os tabletes de imprecação são denominados de *katadesmoi* e aparecem no dialeto ático como *katadeo* e tem por significado *amarrar, prender, imobilizar, atar alguém em-*

baixo da terra (C.Faraone:1991,11). A palavra também tece aproximações com o termo *kataduo* que tem o sentido de *afundar, enterrar, ocultar*. O termo *katado* integra o repertório de maldição expressando o ato de cantar alto visando conjurar alguém, enfeitiçar através de encantamentos. O termo latino *defixios*² parece ser a terminologia utilizada tanto pelos pesquisadores quanto pelos epigrafistas, arqueólogos e antropólogos que, geralmente, usam-no como sinônimo de tablete de maldição que tem por fim *fazer mal ao inimigo*.

Tornou-se tradição entre os pesquisadores iniciarem a abordagem sobre as práticas da magia partindo da análise tripartida de Sir James Frazer que estabeleceu a distinção entre magia, religião e ciência. Ciência foi definida como um conhecimento verificável através dos experimentos; religião pertenceria a categoria do saber dogmático, cuja verdade era aceita sem verificação empírica pelo fato de basear-se na crença e na fé; a magia seria considerada como *ciência bastarda* ao oferecer um conhecimento operacional que controlava a natureza visando atingir, sem intermediação, objetivos concretos (Versnel, 1991:178).

Frazer pertenceu ao grupo de antropólogos britânicos do final séc. XIX, assim como Edward Taylor e E. Leach; e estabeleceu uma relação de tensão entre magia e religião em que a magia seria uma *religião mal entendida* considerada *superstição* (Luck, 1995: 10). Defendia a seguinte hipótese: a crença na magia nada mais era do que uma tentativa, ilusória e falsa de intervir na ordem do mundo. Segundo esta corrente antropológica, o *homem primitivo*, ignorante das leis da natureza e subjugado pela sua impotência diante dela, atribuiria ao pensamento mágico a capacidade de produzir sobre a realidade os efeitos desejados (P.Monteiro,1986:5). O lugar comum entre a magia e a religião seria o fato do

² Defixios é o termo latino de finas lâminas de chumbo que tinha o sentido de fixar algo embaixo da terra. Os prefixos *de/defixios* e *kata/katádesmos* sugerem um movimento de ligar solidamente alguém no mundo subterrâneo. Estas lâminas de chumbo são de dimensão reduzida, algumas apresentam o formato arredondado devido a ação da água que provoca o desgaste de sua superfície, outras apresentam a peculiaridade de serem atravessadas por estacas de ferro ou bronze.



qual ambas fazem referências aos poderes e as forças sobrenaturais.

Christoph Daxelmüller retomou, recentemente, esta discussão afirmando que tornou-se problemático analisar as práticas mágicas sob a ótica de J.G.Frazer, ou seja, definir as práticas mágicas como uma etapa preliminar da religião e da ciência. Para o pesquisador, a teoria que se oculta nesta abordagem *evolucionista* da magia, situa-se nas análises *preconcebidas* do século XIX e do uso de definições modernas para categorizar antigos sistemas religiosos (Daxemüller, 1997:50).

Estas abordagens nos permitem afirmar que o conjunto de fenômenos que estabelece relações com potências sobrenaturais, considerada fora do padrão estabelecido pelo saber vidente se converte em ações de desvio. Estas, frequentemente, são identificadas como práticas mágicas disforizadas, como podemos observar na análise formulada W.J.Goode que mantém uma perspectiva agrária para abordar as práticas mágicas através do estabelecimento de critérios, os quais possibilitam distinguir a magia dos ritos da religião oficial. Possivelmente a oposição entre religião e magia está no fato das sociedades antigas, no caso a grega, acreditarem na ação eficaz e imediata da magia. Algumas destas práticas mágicas faziam parte de ritos e cerimônias religiosas que visavam o benefício da coletividade. De acordo com Carlos Espejo Muriel estas cerimônias constituem-se de rituais de purificação coletiva *kathaírein*. O rito de purificação tinha a conotação de limpeza mágica, preparação para a inserção da nova colheita, dos primeiros frutos definidos como a reafirmação da relação entre os homens e os deuses (C.E.Muriel, 1990: 39).

Por outro lado, consideramos a magia grega como atuante de zona ambígua pelo fato da apropriação tanto dos atributos dos deuses cultuados pela coletividade quanto dos ritos e orações do culto na *pólis*. Logo, a magia tem mostrado uma estreita relação com a religião da *pólis* tendo por fim objetivos sociais em benefício da comunidade/*koinonía* como os rituais mágicos para obter uma boa colheita, fertilidade

do gado, nascimento de filhos sadios e o êxito nos negócios.

A base da polaridade entre magia e religião está na discussão do conceito de *sociedade primitiva* e *sociedade avançada* ou entre o pensamento pré-científico e o científico. Segundo G.E.R.Lloyd esta discussão perpassou o século XIX e chegou ao século XX após um período de relativa latência, foi retomada pelos antropólogos e filósofos da atualidade (G.E.R.Lloyd, 1990:14). A contribuição do debate foi modificar a nossa maneira de analisar os procedimentos mágicos, passando a compreendê-los como práticas integrantes de sociedades distintas e, por conseguinte, a necessidade de apreendê-los através da relação de alteridade. Isto porque as sociedades antigas ou contemporâneas, simples ou complexas detêm a sua especificidade na maneira de pensar, de agir diante de fenômenos como as crenças, valores e tradição.

Lloyd acrescenta que o fato do pensamento mágico integrar a religião de sociedades tradicionais como a *pólis* de Atenas, inviabiliza as afirmações dos seguidores de Frazer que partem do princípio de que a ciência suplantou a magia na Grécia antiga e, como resultado, o pensamento racional ocupou o espaço do mito entre o VI e IV séculos. As afirmativas de Frazer fazem parte de uma tradição que se consolidou na história da Filosofia, que considera os pré-socráticos da Jônia, definidos como os *phusikoi* do VI século, como os iniciadores do pensamento filosófico grego e da especulação tipicamente racional. Tal abordagem defende a crença no triunfo da Razão sobre o Mito.

Compreendemos que esta vertente teórica tem por fim analisar o pensamento especulativo em Atenas, buscando determinar o impacto da religião com o pensamento científico e filosófico no VI século. Devemos ressaltar que as análises dos textos pré-socráticos e filosóficos nos indicam que, neste contexto social, o pensamento e as crenças tradicionais não haviam desaparecido (G.R.Loyd, 1990:18). No território ático a relação *mito* e *razão* tornaram-se, por vezes, complementares como nos indicam as reformas territoriais de Clístenes, que permitiu



ao cidadão adquirir a possibilidade de sua expansão como pessoa,³ desarticulando os laços de sangue que o mantinha submetido ao *gênos* e/ou *oikía* e a *phratría* e/ou tribo.

A iniciativa pessoal já estava nitidamente em processo de formação na *pólis* no final do VI a.C. (J.P.Vernant,1988: 33), permitindo ao cidadão fazer escolhas e ter opções. Este fenômeno tem relação com a expansão econômica, a conquista do Mediterrâneo, o impulso ao desenvolvimento do comércio e do artesanato (W.Burkert,1991:23). Atenas permitiu o enriquecimento de outros setores econômicos situados no espaço urbano que buscavam a afirmação social através do uso da escrita e da centralização dos cultos religiosos na área da *ásty* de Atenas, porém devemos acrescentar que durante todo este período as ações coletivas prevaleceram.

A autonomização do cidadão acentua-se a partir do V a.C. tendo como um dos resultados a emergência do pensamento especulativo relacionado às crenças nos deuses *políade*. As reflexões filosóficas do VI e V a.C. buscavam explicar os fenômenos naturais afastados da vertente mítica e, por vezes, negavam alguns preceitos estabelecidos pela tradição da *pólis* dos *áristoi*. Tais constatações nos levam a pensar que os cidadãos atenienses, que especulavam sobre os saberes tradicionais, perceberam que os valores defendidos e sustentados pela coletividade cívica já não desempenhavam uma efetiva satisfação as suas crenças, aspirações e necessidades.

Para a análise da sociedade clássica grega, a dicotomia entre práticas mágicas, ciência e o sagrado foi objeto de estudo de E.R. Dodd em *Os gregos e o Irracional*. Nessa obra o autor define a presença do *irracional* entre os helenos como uma forma específica de pensar a organização do *cosmos*. Dodds acrescenta que as crenças e as práticas mágicas integravam o universo dos helenos desde o período homérico através das ações mágicas de Círc e Medéia, ambas profundas conhecedoras no uso de raízes e ervas,

na preparação de drogas mágicas⁴ visando qualquer fim (E.R.Dodds,1988, *passim*). A análise das ações das protagonistas nos levam a afirmar que as práticas mágicas não defendiam, exclusivamente, as relações do prazer, mas, um conhecimento, isto porque a magia era considerada como um tipo de *sophia*, um saber, tendo em vista que se sustentava através dos postulados básicos que a fundamentava, como a lógica da contigüidade, da similaridade e do contraste (J.G.Frazer,1982; A. Bernand, 1991:*passim*).

De acordo com A. Jeffers, a relação entre magia e religião *políade* ainda permanece como alvo de discussão para alguns pesquisadores. Alguns afirmam ser a magia uma superstição religiosa ou vestígio de religiões antigas retido na memória dos atenienses; outros defendem ser uma degeneração e/ou corrupção da religião cívica (A.Jeffers,1996:1). Para nós, torna-se muito difícil estabelecer uma diferença entre magia, religião e ciência para as sociedades tradicionais, tendo em vista que o praticante da magia recorria aos deuses, aos ritos que integram os espaços consagrados pela religião oficial e conheciam os resultados das ervas e raízes.

Por outro lado, havia ritos mágicos presentes nas cerimônias religiosas oficiais, tais como nos ritos fúnebres, no ritual da fertilidade, assim como no ritual de cura no Templo de Asklépio. Rituais que não eram nem secretos e nem proibidos, mas, eram práticas mágico-religiosas públicas em benefício da coletividade *políade*. Tais abordagens nos levam a concluir que devemos estabelecer outros critérios para definir as práticas da magia consideradas desviantes da religião *políade*.

Reafirmamos que a magia pertence a uma zona ambígua. Ela faz uso das tradições religiosas da *pólis*, proclamando obter melhores resultados que esta; e, por outro lado, devemos acrescentar que nem os legisladores, nem os sacerdotes e nem os filósofos conseguiram definir - de maneira precisa - quais eram as práticas religiosas proibidas e, dessa forma, estabelecer

³ Definimos pessoa como aquele ser dotado de vontade livre e de responsabilidade para consigo e que decide viver na companhia de outros segundo as normas e os valores definidos por sua sociedade, ver M. Chauí. Convite a Filosofia. Ática,1998, p.117.

⁴ Para maiores esclarecimentos ver John Scarborough em *The Pharmacology of Sacred Plants, Herbs, and Rites*; p. 138-160 In: *Magika Hiera*. FARAONE, Christoph.Oxford,1991.



os limites entre religião e o que se definia como sendo magia (G.Luck,1995:11).

De acordo com Versnel, o sociólogo E. Durkheim definiu a magia como uma prática imoral, anti-social e desviante pelo fato de suas ações visarem interesses pessoais e por não ter um *caráter positivo* de coesão social e de solidariedade próprios da religião cívica (Versnel,1991:178). Partindo de tais considerações, criam-se esteriótipos de serem as práticas mágicas atitudes do desvio, uma ação que não pertencia às práticas *políades*.

Entretanto, devemos ressaltar que a magia tem a sua prática exercida por pelo menos dois indivíduos: o solicitante e o *magos*⁵ também denominado de *mýstês*, detentor de um saber específico que o permitia manter contato com seres sobrenaturais. Ambos seriam integrantes da sociedade dos atenienses, cidadãos ou não cidadão, o que nos permite afirmar que não agiam de maneira isolada. A magia era oculta e diferente do modelo que predominava na comunidade *políade*, apresentava especificidade na maneira de usar, o que denotava ser uma prática do desvio, porém, estava incrustada no social pelo fato de pertencer ao pensamento e atitude de uma época, como as associações de cultos à divindades estrangeiras que interagiam com parte dos integrantes da comunidade *políade*.

Os praticantes da *mageía* detêm um conhecimento e um poder, cuja ação só faz sentido porque mantém o conceito de eficácia. A crença no seu poder existe pelo fato de sua força ser atribuída pela própria sociedade a qual está inserida (P.Monteiro,1986:60). A eficácia das práticas mágicas só existe quando sustentada por uma crença coletiva em seus benefícios efetuados através das bebidas, das infusões, dos un-

güentos, dos fluídos a serem ingeridos ou nos amuletos produzidos pelo *magos*.

Devemos ressaltar que tanto o solicitante quanto o *magos* têm objetivos diferentes ao executar a magia, a saber: o solicitante buscava, através das práticas mágicas, atender suas aspirações individuais como, por exemplo, vencer o adversário através de uma disputa utilizando os recursos da maneira de fazer os *katádesmoi* e/ou eliminar o adversário interessado em prejudicá-lo. O solicitante exigia, por intermédio do *magos*, que as potências sobrenaturais paralisassem as atividades dos oponentes, trazendo um prejuízo ao ofício dos adversários na praça de mercado ou no tribunal. Consideramos que o solicitante exigia, por vezes, não só a paralisação das atividades do inimigo, mas, também a sua destruição total, ou seja, decretava a sua morte por considerá-lo um obstáculo a ser removido.

O *magos* que aceitava praticar a magia do *katádesmos*, tinha por objetivo demonstrar o seu saber e o seu poder, realizando com o uso das potências sobrenaturais o desejo do solicitante. Somente através das práticas mágicas o *magos* adquiria respeito e prestígio. Porém, ao atender o desejo de levar a morte ao inimigo do solicitante, o *magos* adquiria a possibilidade de ter a sua disposição mais um instrumento para fazer valer as práticas da magia dos *katádesmoi*, aumentando assim o seu poder. Nos referimos a posse de mais uma alma errante - *psyké* de um *biathanatos*⁶ ou de um *aoroi*. Reafirmamos que a realização do desejo do solicitante conferia prestígio e aumentava o poder do *magos*, devido ao controle de mais um ser sobrenatural que, através de ritos e palavras mágicas, permaneceria subordinado às suas ordens.

⁵ De acordo com Heródoto, a palavra *magia* estaria relacionada ao termo *magos* definido como indivíduo pertencente à tribo dos *medas* (Heródoto,I,101). O historiador acrescenta que os *magos*, formadores de seitas secretas, prestavam serviços reais. Eles teriam domínio no estabelecimento do contato com o sobrenatural, exercendo funções relacionadas à execução de sacrifícios para o envio de presságios favoráveis (Heródoto,VII,113 e 191), ritos fúnebres (Heródoto,VII,43), leituras de presságios de acordo com os fenômenos naturais (Heródoto,VII,37) e a interpretação de sonhos (Heródoto,I,107). Através da análise da localização da tribo dos *medos*, o grego a situava em região estrangeira e fora do espaço cívico e cultural dos helenos.

⁶ Albrecht Dieterich - 1866-1908, lançou a idéia de reunir todos os papiros com as imprecizações em adição única, porém o trabalho só foi concluído pelo seu aluno Richard Wünsch e seguido por Karl Preisendanz 1883-1968. Após a guerra e a morte de Preisendanz em 1968 uma segunda edição de textos foi preparada pelo papirólogo Albert Heinrichs em 1973. Hans Dieter Betz, em 1985, produziu o catálogo *The Greek Magical Papyri in translation*. Outros pesquisadores integraram o quadro de expansão dos *defixiones/katádesmoi* catalogados, a saber: Auguste Audollent em 1904, E.G. Kagarow em 1918, E. Ziebarth em 1934, G.W. Elderkin em 1936; W.Peek em 1941; D.R.Jordan em 1978 e 1985, e recentemente Maria del Amor López Jimeno em 1999.



Consideramos os *katádesmoi* como o domínio da *téchne* do *saber-fazer* o que lhe era solicitado. Os *magoi*, por vezes chamados de feitiçeiros, faziam uso deste conhecimento para representar e alterar a realidade que eles próprios haviam construído. No mundo mágico o objeto era substituído pela imagem; o ato de proferir o nome substituída a pessoa e a voz era criadora porque detinha o poder de tornar presente o que era invisível. Na ação mágica, objeto e símbolo se confundiam misteriosamente e apresentavam-se como um processo total de transferência de poderes do ser e do fazer do magos.

O pensamento mágico, sendo integrante de uma forma específica de conceber a organização do universo, necessitava da formulação de outras abordagens, diferente das desenvolvidas pela Antropologia do período de Frazer e das atuais análises descritivas das fórmulas mágicas. Isto porque, tais abordagens suprimem a voz dos praticantes da magia, e/ou constroem-lhe um outro significado. Neste sentido a magia ocupa o *lugar do outro*, o diferente, o não inteligível pela ordem estabelecida, torna-se a prática do desvio, e como tal torna-se objeto de violência simbólica através da disforização (desvalorização) de sua ação.

Devemos apreender a magia como um fenômeno integrante à vida social de uma dada comunidade e buscar uma aproximação com o lugar e o significado da sua prática junto à sociedade dos atenienses do período clássico. Acreditamos que esta pesquisa venha a contribuir para ampliar o conhecimento da magia que fazia uso do *katádesmos* para fazer mal ao inimigo. Nossa abordagem situa a *maneira de fazer*⁷ dos *katádesmoi* como sendo uma operação mágica presente no cotidiano dos atenienses.

Visamos construir a historicidade de um tema antropológico. Para atingir este objetivo, nos afastamos das abordagens que elaboram

um modelo geral para adequar-se ao conjunto de práticas e ritos observados e analisados. Buscamos explicar o significado das maneiras de usar e das maneiras de fazer a magia de um determinado tempo, no caso, o período do V ao III⁸ e no território cívico dos atenienses. Acrescentamos ainda que não consideramos as práticas mágicas dos atenienses como sendo uma operação externa à organização *políade*, partimos do princípio de que seus usuários apropriam-se e manipulam os espaços e os ritos da *pólis* a partir de dentro, dando-lhes um sentido inverso ao estabelecido pela organização *políade*.

Os praticantes da magia que faziam uso dos *katádesmoi* não deixaram vestígios que nos permita identificar *quem fala*, porém, a análise do destes suportes de informação nos permite apreender *o que se fala* e *para quem se fala* e *de quem se fala*, a saber:

~ *quem fala*: ausente

~ *o que se fala*: seriam as motivações de como eliminar um concorrente em uma rivalidade de atividades de ofício ou amorosa; disputa jurídica empreendida antes do veredicto de um juiz e das competições esportivas e teatrais.

~ *para quem se fala*: os deuses relacionados ao mundo dos mortos: Hermes, Hécate, Hades, Perséfone e as potências sobrenaturais do mundo subterrâneo: *aoroi biathanatoi*

~ *de quem se fala*: presença de nomes dos inimigos e adversários a serem imprecados.

O ateniense utiliza o espaço *políade* para viver, para fazer circular suas idéias, para criar referências e lugares de memória. Esse critério de utilização de espaço pode ser empregado para dar conta das diferentes formas de apropriação e fazer circular uma mensagem de acordo com o seguinte processo de comunicação, a saber:

⁸ Os *katádesmoi* apresentam a peculiaridade de escassez de informações proveniente da documentação textual do período clássico. As finas lâminas de chumbo de acordo com os antropólogos são classificadas em diferentes categorias como a classificação sugerida por Christopher Faraone (que segue as indicações de A. Audollent *Defixionum Tabellae*, Paris, 1904) que apresenta 4 categorias de imprecção, a saber: 1. rivalidade nas competições teatrais e esportivas; 2. rivalidade amorosa; 3. imprecções judiciárias; 4. maldição comercial. As imprecções judiciárias e comerciais são típicas do período clássico dos atenienses, as amorosas pertencem ao final do IV século e meados do III séc. a.C. e as imprecções contra os atletas e atores tornam-se mais abundantes no final do III século e durante o II d.C. (C. Faraone, 1991:10).

⁷ Maneira de fazer definida como formas específicas pelas quais os usuários da magia reapropriam-se do espaço consagrado pela religião *políade* que tem por finalidade a coesão sócio-cultural de seus integrantes (M. de Certeau, 1996, p.41). Os usuários da magia manipulam os espaços do território cívico e seus respectivos ritos de maneira inversa e subversiva.



Emissor	Mensagem	Receptor
Poeta	valores/ética	publico diversificado
Orador	denúncia	cidadão ateniense
Arauto	leis	cidadão ateniense
Filósofo	reflexão/saber	cidadão qualificado

A magia dos *katádesmoi* articula o seu espaço no interior destes lugares sociais e organiza, silenciosamente, as maneiras de usar as palavras, os ritos, as orações através da apropriação e inversão de sentido. Compreendemos os tabletes de imprecação como uma outra forma de mensagem enviada às potências do mundo subterrâneo. Como mensagem de maldição, os tabletes de chumbo seguem o mesmo processo de comunicação definido acima:

EMISSOR / MENSAGEM / RECEPTOR

MAGUS (EMISSOR)/ IMPRECAÇÃO (MENSAGEM)/ DEUSES CTÔNICOS (RECEPTOR)

SOLICITANTE (EMISSOR)/ AÔROI -BIOTHÁNATOI (RECEPTOR)

Consideramos que a magia define-se como um *poder* e um *saber*. Um *poder* específico que necessita ser explicado pelo fato de fazer uso de determinados mecanismos *políade* que possibilita a circulação de sua mensagem e um saber que ratifique a autoridade da sua fala. Para tal objetivo, a magia apropria-se da *língua oficial* - *falada e escrita* - dos *helenos* como veículo de comunicação prospectivo, isto é, a mensagem do *katádesmos* era escrita em finas lâminas de chumbo endereçada às potências do mundo subterrâneo e só elas deveriam ter conhecimento de seu conteúdo, sendo suas informações vedadas aos vivos.

Tanto M. de Certeau quanto Pierre Bourdieu (P.Bourdieu, 1982:32) afirmam a existência de um lugar de poder como um dos mecanismos necessários que a língua legítima faz uso para se impor. Para as sociedades dos atenienses, os

mecanismos institucionais pelos quais a organização *políade* assegurava os seus valores e crenças eram através da convocação do cidadão, trazendo-o para participar das assembleias, dos tribunais, das festas públicas, em geral, das representações teatrais e das cerimônias religiosas nos *demoi*. Estes mecanismos reforçam a autoridade e o poder daqueles que defendem a manutenção da ordem política. Através do uso da língua oficial, eles detêm o poder de construção do discurso legítimo onde revivem na memória dos atenienses, os códigos, os valores morais e as normas de conduta fundamentais à preservação da organização *políade*.

A imposição da *língua oficial* faz parte da estratégia do poder político para definir e assegurar o seu *lugar de fala* e a produção e reprodução de um domínio. Através de mecanismos institucionais, o *lugar de poder* fazia reconhecer junto à comunidade de cidadãos atenienses, os discursos, cujo conteúdo tinha por objetivo fazer circular a sua definição de ordem e de representação do mundo social.

Os mecanismos de manutenção da ordem contribuem para unificação social e política dos atenienses. O uso da *língua oficial*, a subordinação aos mesmos deuses, as leis e a participação do cidadão nas festas públicas deixavam transparecer o estabelecimento de uma sociedade una e isonômica. Falar o grego, mesmo considerando as variações regionais como o jônico e o ático, significa falar a *língua oficial* considerada única e legítima, produzida e difundida por autores com autoridade para escrever e divulgar os preceitos *políade* tais como os trágicos, os oradores e os políticos.

O ato de falar o grego tornara-se, também, um meio de fazer circular as informações e o padrão de comportamento em diferentes situações como as festas públicas das *Panatenéias*, as representações teatrais e festas privadas como os *Simpósia*.⁹ Atenas, definida como uma comunidade de cidadãos, tem a sua estrutura

⁹ Para uma melhor informação sobre o tema ver: LIMA, A.C.C. *Cultura popular em Atenas no V século a. C.* Héliade: Supl. I. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2000.



de organização fundamentada no uso da *língua comum* entendida e praticada pelos atenienses e seus agregados como os estrangeiros, os metecos e os escravos. Falar o grego tornava-se fator de comunicação social entre cidadãos e não cidadãos; considerada a forma única e legítima de expressão. Entretanto, os autores com autoridade para escrever e divulgar os preceitos *políade*, também fazem uso deste mesmo poder para tornar público a presença de transgressões, críticas, descontentamentos e desvios. Indicamos os *Katádesmoi* como práticas da magia de fazer mal ao inimigo, cujas ações eram consideradas desviantes e fora da *paideia* dos atenienses, acrescida dos recursos das táticas, cujos lances tornam-se proporcionais às situações. A astúcia - *métis* recorrente nos textos antigos, nos indica as diversas formas de manipulações internas à ordem estabelecida e que atua em outro sentido social para aqueles que conhecem esta linguagem.

Apesar das medidas estratégicas da ordem visando suprimir a sua ação, a magia de fazer mal ao inimigo ganhou terreno e se infiltrou no espaço do outro, subverteu a ordem a partir de dentro. Deixa de ser uma ação complementar à religião da *pólis* para se configurar em uma prática oculta e com procedimentos específicos. Seus usuários faziam-na funcionar em outro registro não compreendido pela ordem *políade*. Esta capta a sua presença através das finas lâminas de chumbo, ou seja, os tabletes de imprecação - porém, não decodifica o seu significado e a sua maneira de usar o que indica esta outra dimensão de sentido a circular na *pólis*.

A presença da magia como práticas sociais desviantes nos leva a questionar a homogeneidade da religião *políade*, mostrando que o uso da língua comum e dos mesmos deuses permitia a formulação de diferentes maneiras de apreender e representar o mundo social. Os valores normatizados pela sociedade *políade*, de um lado, agiam como estratégias da ordem sobre a comunidade de cidadãos e não cidadãos definindo as maneiras de falar, de agir e de expressar as suas crenças. Do outro lado, este mesmo

conjunto de normas agia de forma a alterar o processo do desvio. Tais valores definidos como legítimos disforizam (desvalorizam) as crenças e práticas mágicas de fazer mal ao inimigo; estas são identificadas como sendo *fora da ordem*, o que justifica minimizar ou extinguir a sua fala e atuação no espaço social da *pólis*.

O espaço social é o espaço das diferenças e nele se desenham lugares que tendem a se constituir simbolicamente como espaço dos estilos de vida, isto é, de grupos distintos caracterizados por atitudes e crenças diferentes (P.Bourdieu,1982:144). O lugar definido pela ordem para atuar contra os inimigos era nos tribunais. Plutarco menciona o empenho dos atenienses junto aos processos de impiedade impetrados contra *Aspásia* e *Fídias* no V sec. (Plutarco. Péricles,XXXII:1). Esta ação nos indica que qualquer comportamento realizado fora do padrão estabelecido configurava-se numa transgressão, num delito cívico e jurídico, passível de punição por converter-se em ação fora da ordem. Partindo deste princípio, indicamos as práticas mágicas de imprecicar um inimigo como um discurso estabelecido *fora da ordem*, e parte dos atenienses, considerava que tal procedimento gerava impureza que poderia despertar a ira dos deuses e trazer prejuízo para a comunidade. Segundo Antífonte, *o miasma causado pela impureza produzia má colheita e fazia quebrar os negócios* (Antífonte II,2b:11). A *pólis*, através dos *nómoi* e dos *heliastái*, fazia valer a ordem estabelecida, possuía estratégias para fazer valer a *díke*, tornando a punição um ato legal e legítimo.

Os praticantes da magia que faziam uso dos *katádesmoi* expressavam uma maneira distinta de crer e de agir. Tal procedimento indica uma outra maneira de pensar os espaços, gestos e rituais da *pólis* que correspondiam aos procedimentos das táticas dos usuários da magia em se apropriarem dos mecanismos *políade* alterando-lhes o sentido. Os procedimentos mágicos dos *katádesmoi* indicam ser uma apropriação astuciosa (M. de Certeau, 1996: 38) pelo fato de formar um deslocamento de sentido dando-



-lhes outro significado ininteligível para os defensores da ordem estabelecida; silenciosa por ser praticada às ocultas e de maneira *prospectiva* (M.I.Finley,1991:129). Os *katádesmoi* eram endereçados às potências do mundo dos mortos, só elas deveriam ter conhecimento de seu conteúdo e suas informações eram vedadas aos vivos.

As práticas mágicas que fazem uso de finas lâminas de chumbo, por serem um outro procedimento mágico, tornaram-se uma referência estranha e alvo de críticas dos defensores da ordem como os filósofos, os poetas e os oradores. Elas traçam trajetórias indeterminadas, aparentemente desprovidas de sentido por não serem coerentes com os preceitos da estrutura da *pólis*, nem com os espaços por ela criados e nem por onde se movimentavam (M. de Certeau,1996:97).¹⁰ Os usuários da magia utilizam frases ininteligíveis, indecodificáveis, palavras não reconhecidas e fora do vocabulário dos atenienses, compreendidas por nós como uma atitude de astúcia de seus usuários. Mas, para alguns integrantes da *pólis*, entre eles citamos Heródoto (Heródoto,II,50), as palavras não reconhecidas foram entendidas como sendo um indicativo de práticas mágicas estrangeiras, ou seja, formada fora da *paideia* dos atenienses ou dos helenos em geral.

A *pólis* consegue captar os objetos usados pelas práticas mágicas que estão disseminados e dissimulados nos espaços físicos sacralizados pela religião *políade*. Entretanto, não consegue apreender as suas formas e o seu conteúdo, contabiliza o suporte utilizado e não as maneiras de uso. O resultado, desta não compreensão, transforma os tabletes de chumbo em

materiais vazios de significação, cujo conceito passa a ser construído a partir da relação de oposição com os preceitos *políade*, mas, a sua força mantém-se devido a crença de seus usuários na sua eficácia. Aconselho aos interessados em compreender magia de fazer mal ao inimigo, buscar as explicações sobre a sua prática através do uso das finas lâminas de chumbo - os *katádesmoi*, que ainda estão na obscuridade, ou seja, pouco explorado pelos historiadores. Indico ser fundamental a necessidade de analisar o contexto social de produção entre os atenienses na qual este fenômeno foi identificado pelas escavações arqueológicas.Consideramos que a partir da guerra do Peloponeso, Atenas tornara-se propícia aos desvios e inovações que permitiram a emergência da crença nas práticas mágicas e individuais que visavam prejudicar o inimigo pelo fato deste significar um obstáculo a ser transposto visando a realização do desejo do solicitante.

BIBLIOGRAFIA

DOCUMENTAÇÃO EPIGRÁFICA

ELDERKIN, G.W. Two Curse Inscriptions. *Hesperia*. Athens: American School of Classical Studies at Athens, 1937, vol. VI, Athens, p.382-395.

JORDAN,D.R.Defixiones from a well near the southwest corner of the Athenian Ágora. *Hesperia*, Athens:American School of Classical Studies at Athens, 1985,vol. III, p.205-255.

_____ A survey of Greek Defixiones not included in the special Corpora, *Greek Rome and Byzantine Studies*, v.26, no1, 1985, p.151-197.

_____ *Two Incrined lead tablets from a well in Atenian Kerameikos*. Miteilugen.Berlin:Gebr. Mann Verlag,1980, band 95, p.225-239.

_____ Ekatikav. *Glota*. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht,1980, band LVIII, p.62-65.

_____ and Susan I. Rotroff. A curse in a Chytridion: a contrubuition to study of Athenian Pyres. *Hesperia*. Athens: American School of Classical Studies at Athens, 1999, vol. 68:2, p.147-154.

LATTIMORE, R. *Themes in Greek and Latin ephitaphs*, Illinois Studies, 1942.

¹⁰ A análise do conteúdo dos *katádesmoi* e os espaços por onde transitavam nos permite afirmar que o seu lugar de uso estava disseminado nos espaços consagrados pela religião cívica de Atenas. Os espaços onde foram localizados os *katádesmoi* ratifica esta nossa concepção de ser uma apropriação dispersa no território ateniense. Eles foram encontrados em locais como o fundo dos poços d'água situados na Ágora, no interior das sepulturas, no cemitério do *Cerâmico*; nos leitos dos rios; em profundas fendas situadas nos muros de santuários e templos de deuses *ctônicos*. A religião *políade* fazia uso de tais espaço visando promover a integração do cidadão à comunidade e difundir os valores da *pólis* e os usuários da magia, para atender aos interesses particulares.



PEEK, Werner, *Inschriften Ostraka Fluchtafeln*. Berlin: Walter de Gruyter&CO, 1941.

ROBERT, L. *Épigraphie et Antiquités Grecques*, in: *Opera Minora Selecta*, Amsterdam: Adolf M. Hakkert Editeur, Tome VII, 1990, p.2-44.

_____. *Collections Froehner. Inscriptions Grecques*. Paris: Editions des Bibliothèques Nationales, 1936.

SHEAR, T. Leslie An Athenian Maledictory inscription on lead. *Hesperia*, Athens: American School of Classical Studies at Athens, 1936.vol. V, p.42-49.

_____. The Campaign of 1933. *Hesperia*, Athens: American School of Classical Studies at Athens Vol. IV, 1935, vol. IV, p324-325.

THOMPSON, Homer A Excavations in the Athenian Agora. 1948 In: *Hesperia*. Athens: American School of Classical Studies at Athens, 1949, vol. XVIII:3, p.211-227

_____. Stoa and City Walls on the Pnyx. *Hesperia*: Athens: American School of Classical Studies at Athens, 1943, vol. XII, p.280-363.

YOUNG, Rodney S. Industrial District of Ancient Athens. *Hesperia*. Athens: American School of Classical Studies at Athens, 1951, vol. XX, p.220-227.

BIBLIOGRAFIA GERAL

BOURDIEU, P. *O Poder Simbólico*. Lisboa: DIFEL, 1989.

_____. *A Economia das Trocas Lingüísticas: O que Falar quer Dizer*. São Paulo: EDUSP, 1982.

BURKE, Peter *O Mundo como Teatro*. Trad. Vanda Maria Anastácio. Lisboa: DIFEL, 1992.

BURKERT, W. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Lisboa: Caloustre Gulbenkian, 1993.

_____. *Homonecans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. California and Berkeley, California University Press, 1983.

_____. *Antigos Cultos de Mistérios*. trad, Denise Bottman. São Paulo: EdUSP, 1991.

_____. Causalité Religieuse: la faute, les signes, les rites. *METIS*. Paris-Athènes: EHESS, 1994-1995, vol. IX-X

_____. Le secret public et les mystères dits privés. *Ktema*. Strasbourg: Université Marc Bloch de Strasbourg, 1998, nº23

CANDIDO, M.R. A Hybris de Fedra. *Phoënix* 1995. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1995, p.131-136.

_____. Medéia: Ritos e Magia. *Phoënix* 1996. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996, p.229-234.

_____. Os Cíclopes e a Natureza. *Clássica*. Araraquara: SBEC, 1993, supl.3, pag. 145-150.

CAREY, Christopher. *Trials from Classical Athens*. London&New York: Routledge, 1997.

CARTLEDGE, Paul. *The Greeks : A Portrait of Self and Others*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1993.

CASSIN, Barbara [et alii]. *Gregos, Bárbaros, Estrangeiros: A Cidade e seus Outros*. Rio de Janeiro: Edições 34, 1993.

GAGER, John G. *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

GAILLARD-SEUX, P. Secrets des plantes et Magie chez les Romains. *L'Histoire*. Paris: 1998, nº 215.

GARLAND, Robert. *Religion and the Greeks*. London: Bristol Classical Press, 1994.

_____. *The Piraeus*. London: Duckworth & CO.Ltd, 1987.

_____. *Introducing New Gods*. London: G.Duckworth&Co., 1992.

GARLAND, Yvon. *Guerra e Economia na Grécia Antiga*. Campinas: Papirus, 1991.

MARTIN, Thomas R. *Ancient Greece: from prehistoric to Hellenistic times*. Michigan: Ann Arbor, 1996.

MAYHEW, Henry. *Prostitutes: of Prostitution in ancient states*. Disponível na Internet via www.perseus.tufts.edu/. Arquivo consultado em 05/2001.

MAZEL, J. *As Metamorfoses de Eros: O Amor na Grécia Antiga*. Trad. A.P. Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

MEIER, Christian. *De la Tragedie Grecque Comme Art Politique*. Paris: Les Belles Lettres, 1991.

MIKALSON, J.D. *Religion in Hellenistic Athens* (1998). Disponível na Internet via www.rdg.ac.uk/classics. Arquivo consultado em 08/2000.

MEYER, Marvin W. *The Ancient Mysteries: A sourcebook*. New York: Harper&Row, 1987.

MOMIGLIANO, A. *Os Limites da Hellenização*. Trad. Claudia M.Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

MONTEIRO, Paula. *Magia e Pensamento Mágico*. São Paulo: Ática, 1986.



PAULO DE TARSO E O JUDAÍSMO NO CONTEXTO DOS ESTUDOS SOBRE O FENÔMENO DO HELENISMO

Monica Selvatici

Mestre em História Social pela UFRJ

Resumo:

Neste artigo, discutiremos o processo de helenização dos judeus e do Judaísmo, dentro do recorte espaço-temporal do Mediterrâneo Oriental no século I d. C., com base na produção recente da historiografia sobre o tema. Uma vez apresentada tal discussão, nós teremos instrumentos para questionar a abordagem que enxerga Paulo o apóstolo cristão como o resultado da interação, em termos genéricos, entre o Judaísmo e a cultura helênica, ou ainda como um membro do Judaísmo helenístico na linha de Filon de Alexandria.

Palavras-Chave: Paulo de Tarso, Cristianismo, Judaísmo, Helenismo.

Abstract:

In this article, we intend to discuss the process of Hellenization of the Jews and Judaism based on what recent scholarship has produced about the subject. Once such discussion is presented, we will have tools for questioning the approach that establishes Paul the Christian apostle as a result of the interaction between Judaism and a Hellenistic culture or as a member of the Hellenistic Judaism of the Diaspora like Philo of Alexandria.

Keywords: Paul of Tarsus, Christianity, Judaism, Hellenism.

Um estudo formal sobre o fenômeno do ‘helenismo’ começa em meados do século XIX, quando o historiador alemão J. G. Droysen define, pela primeira vez, a época helenística em termos eruditos e cunha o próprio termo ‘Hellenismus’. Este passava, então, a significar a *fusão*

de culturas que se seguiu às conquistas de Alexandre. Esta noção os antigos não reconheceriam em seu tempo embora o verbo *hellenízein* fosse já usado por Aristóteles para se referir ao domínio/mestria da língua grega e o próprio termo *hellenismós* (em sua forma nominal) dotado do mesmo sentido seja atribuído a Teofrastes, discípulo do filósofo (COLLINS & STERLING, 2001: 2). Além disso, o uso mais genérico do termo para se referir à cultura e costumes gregos ocorre pela primeira vez já no segundo livro dos Macabeus, onde é afirmado que a construção do ginásio em Jerusalém pelo sumo sacerdote Jasão levou a ‘um extremo de helenismo’ (*acmé tis hellenismou*). O uso do termo em 2Macabeus diz respeito especificamente à noção da cultura grega como algo estranho ao Judaísmo. Segundo J. J. Collins e G. E. Sterling, “este foi o significado da palavra ‘helenismo’ até o trabalho de Droysen” (2001: 2).

Não coincidentemente, o primeiro registro conhecido da palavra *ioudalismós* também se encontra em 2Macabeus. Tal como o ‘helenismo’, este termo também se refere a uma cultura e a um modo de vida e, dentro do texto, representa o seu contraponto, de acordo com a formulação do autor antigo. Antes disso, o termo *ioudaioi* significava o ‘habitante da Judéia’, dizendo respeito também à questão da etnia. Por isso, os judeus na Diáspora recebiam, de igual maneira, a designação *ioudaios*, pois



eram identificados como um grupo étnico que se mantinha unido e reproduzia seus costumes ancestrais. Pode-se perceber que, embora o termo 'Judaísmo' tenha sido cunhado no período da dinastia dos hasmoneus, a questão de seu modo de vida particular já estava estabelecida muito antes desta época. Segundo aponta Collins (2001: 39), isto tem explicação no fato de que *"a dimensão étnica tornou-se menos decisiva no período hasmoneu"* em favor da idéia de cultura.

Considerados os termos em questão e o seu aparecimento neste momento, torna-se possível para nós definir o conceito '*cultura*' da forma que melhor se aproxima da noção partilhada pelos judeus no final do período do Segundo Templo. Entendemos '*cultura*', dentro deste contexto, como um modo de vida, um conjunto de costumes ou práticas reproduzidas que identificam um grupo em relação a outro. Dentro deste modo de vida, está obviamente incluída a esfera da religião que, sabemos, não se separava, para os judeus, dos outros aspectos da vida social. Ao contrário, ela se mantinha relacionada a eles na medida em que regulamentava a maioria deles (porém não todos), e acima de tudo, na medida em que lhes conferia *sentido*.

De volta a Droysen, este compreendeu o período helenístico em termos de um período transitório. No seu entender, a *pólis* clássica, ao entrar em contato com o Oriente, perdeu sua pureza e integridade e produziu estruturas políticas helenísticas 'enfraquecidas'. De igual maneira, faltava ainda a esta sociedade helenística a potência militar característica dos romanos, que posteriormente dariam mostra de seu vigor ao submeter os reinos sucessores de Alexandre. Percebe-se como por trás da formulação de Droysen reside a noção da história como uma trajetória de sucessivos apogeus e declínios, e conseqüente a isso, está o evidente juízo de valor negativo que o autor faz da época em questão.

Susan E. Alcock atenta para o fato de que esta primeira abordagem foi colorida pelas crenças e comportamento imperialistas, típicos do século XIX:

Iluminismo para as massas do passado, o dom do governo superior, adoção de uma língua comum (o grego koiné), estímulo econômico: 'o fardo dos homens brancos' europeus foi transferido para (...) os gregos e macedônios. (1994: 171)

E assim em diante, o triunfo da cultura grega, civilizando as populações "orientais" (entendidas de forma indiferenciada), após a vitória de Alexandre, continuou a dominar muitos estudos acerca do helenismo. A conseqüência disso foi a ignorância (com exceção da cultura e do pensamento judaicos) das inúmeras sociedades e tradições nativas que compreendiam os reinos greco-macedônios. Além disso, criou-se a percepção do mundo helenístico como um fenômeno relativamente unitário. Em suma, *"muito da história helenística é fundamentalmente história colonialista"*, resume a autora (1994: 173). Um exemplo desta compreensão do mundo helenístico (já no período romano) pode ser encontrado no trabalho de Norbert Brox, que afirma que

a cultura helenística em religião e pensamento (filosofia) marcava de forma unitária, por cima das diferenças nacionais, étnicas e histórico-religiosas, quase todo o âmbito do império. (1986: 41. O grifo é nosso)

Outro motivo mais importante (aliás, essencial para nossa discussão) levou Droysen a compreender a época helenística como um período de transição: segundo ele, nela aconteceu a fusão entre elementos gregos (leia-se pagãos) e orientais (ou em outras palavras, judaicos somente) que constituíram a *"avenida para o Cristianismo"* (apud ALCOCK, 1994: 171). É possível entender agora porque apenas a cultura judaica recebeu destaque em meio às culturas e sociedades dominadas pelas dinastias helênicas. Droysen procurou explicar o fenômeno do Cristianismo - entendido por ele como a bem sucedida e forte Igreja cristã, que desde o século IV dominava o Ocidente - através de uma análise teleológica simplista. Ele buscou na chamada cultura helênica e na tradição judaica as raízes, ou melhor, as sementes, que unidas (pela fusão) resultariam no embrião do Cristianismo.



A formulação elaborada por Droysen influenciou muitos trabalhos acerca das 'origens cristãs'¹ e do Judaísmo antigo, de tal modo que os trabalhos que se atêm à relação entre a cultura helênica e a judaica são tão antigos quanto o próprio estudo da história judaica.² A análise através do binômio Judaísmo/cultura helênica permanece ainda hoje o enfoque principal dos estudos sobre o Cristianismo antigo. O trabalho de Martin Hengel, autor da obra considerada um marco nos estudos sobre o processo de helenização do Judaísmo palestino - *Judaism and Hellenism* - é tributário da interpretação de Droysen, embora avance o argumento simplista deste na medida em que dá continuidade ao estudo discutindo o "*conflito entre o Judaísmo palestino e o espírito da idade helenística*" (apud COLLINS, 2001: 38). Este conflito fora suscitado pela reação dos Macabeus às medidas extremas adotadas por Antíoco IV Epifanes em Jerusalém (a proibição do culto judaico e a dedicação do templo a um deus pagão, Zeus Olímpico) no século II a. C.. Desta forma, Hengel atenta para a reação a tal crise na Judéia, "*que quebrou o sincretismo, fixou o desenvolvimento intelectual sobre a Torá [através do grupo farisaico] e evitou a crítica fundamental do culto e da lei*", segundo as breves palavras de J. J. Collins (2001: 38).

Ainda assim, Hengel afirma que "*quando analisando o conceito de helenização, nós temos que distinguir entre componentes muito diferentes*" (apud BARCLAY, 1995: 93). Por isso, embora um movimento de reação tenha sido suscitado, a cultura helenística não foi nem completamente absorvida nem totalmente rejeitada na Palestina, aos olhos do autor. De fato,

¹ Expressão comumente utilizada na historiografia de língua inglesa para designar o primeiro século de vida do Cristianismo. Ver, por exemplo, a obra de Christopher Rowland, *Christian Origins. An account of the setting and character of the most important messianic sect of judaism*.

² Vide o trabalho de E. Bickerman, *Der Gott der Makkabäer*, publicado na Alemanha em 1937 e traduzido para o inglês em 1979 como *The God of the Macabees*. Este, segundo Levine (1998: 6), é pioneiro no que se refere ao estudo sobre o processo de helenização na Palestina e sobre os judeus no período greco-romano. Bickerman se atêm ao período da dinastia Selêucida (século II a.C.) e ao papel-chave dos '*helenizadores judeus*' nas perseguições do soberano Antíoco IV Epifanes em 167 a.C. Este estudo assinalou o surgimento de trabalhos posteriores, todos relacionados à questão dos contatos e influências helenísticos sobre os judeus e o Judaísmo

na referida obra *Judaism and Hellenism*, Hengel propagou a tese de que, assim como o Judaísmo da Diáspora de fala grega, o Judaísmo palestino (em Jerusalém, principalmente) desde o terceiro século a. C. - quando do domínio sobre a região da dinastia dos Ptolomeus do Egito - também pode ser chamado de Judaísmo helenístico, "*e que isto é ainda mais verdadeiro para a era romana desde Herodes*" (HENGEL, 2001: 7). Para o autor (2001: 28), foi a partir da 'cultura judaico-helenística' de Jerusalém que "*emergiu um movimento judaico que, por fim, conquistou o Império Romano*": o Cristianismo.

Como podemos observar, Hengel se mantém na tradição de Droysen. No entanto, diferentemente da análise generalizante que este último faz, Hengel atenta para o fato de que a cultura helênica foi uma entidade com múltiplas inserções sobre o Judaísmo. Tal constatação foi uma das primeiras na historiografia do tema que, desde então, tem se voltado para as especificidades que ficaram perdidas na análise de Droysen e seus seguidores.

De fato, os trabalhos mais recentes têm como princípio a preocupação para com a desconstrução dos modelos binários pelos quais o Ocidente categorizou as civilizações orientais. Por isso a historiografia atual acerca do tema do 'helenismo' têm procurado apreciar o mosaico cultural complexo do mundo helenístico. Segundo S. Alcock (1994: 173), a historiografia atual observa agora ter sido o impacto da conquista grega no Mediterrâneo oriental mais forte em termos econômicos e demográficos do que propriamente culturais. Enfim, há segundo a autora uma nova preocupação em relação à real composição da 'sociedade helenística' e a noção da inerente improbabilidade de uma fusão cultural profunda. Um estudo, dentro desta linha, que procura minimizar a extensão da influência grega sobre o Judaísmo é o de Edouard Will e Claude Orrieux (1986), que caracterizam o período entre Alexandre e Tito como o tempo em que apenas "*uma minoria judaica conheceu a tentação helênica*" (1986: 228) e destacam a presença do movimento farisaico na Palestina, afirmando que



desde a época pompeiana (...) a união da maioria do povo judeu em torno desta ortodoxia viva [o farisaísmo] representa o resultado, fruto de uma longa maturação, do enfrentamento cultural entre o Judaísmo e o helenismo e a verdadeira condição de sobrevivência do judaísmo ... (1986: 227)

Esta preocupação para com o resgate da diversidade cultural do mundo mediterrâneo sob domínio helênico perpassa não somente os trabalhos que se atêm ao período helenístico, mas também aqueles que têm por objeto o imperialismo romano. Uma tendência forte dentre os estudos mais recentes acerca de regiões específicas do Mediterrâneo romano é a análise empreendida dentro do contexto de uma teoria pós-colonial, que vem fazer frente a análises colonialistas/imperialistas como a de Droysen. Definindo o termo *Imperium Populi Romani* como uma unidade apenas nos aspectos político, administrativo e jurídico, a teoria pós-colonial tem por objetivo principal enxergar o Império Romano em suas diversidades locais. O procedimento utilizado é a análise do discurso colonial de modo a, dentre outros objetivos, desconstruir “a definição dos modelos binários pelos quais o Ocidente categorizou os outros”, observa Norma M. Mendes (1999: 309).

Colocando em questão a natureza do discurso ocidental sobre o Oriente, ou de forma mais geral, sobre o diferente, o outro, a historiografia recente tem procurado resgatar as diversidades locais (dentro do quadro mais amplo dos impérios helenístico e romano) e os diferentes *níveis de contato e trocas culturais* estabelecidos. Não se fala mais em fusão cultural e mesmo o termo ‘influência’ (ainda que ele sirva para descrever boa parte do processo) é agora preterido em favor da noção de trocas e interações entre culturas.

Além disso, recentemente, Yaron Eliav (2000: 421) observou a existência de prismas diferentes denotando respectivas abordagens do encontro das culturas judaica e helênica - uma abordagem que analisa este encontro a partir das noções de impacto/colisão e conflito

anterior à absorção de elementos³ e outra que privilegia as noções de interação, adoção progressiva e síntese de elementos.⁴ A consciência destes dois prismas de análise - conflito ou confluência - também já está presente no trabalho de Lee I. Levine (1998).⁵

Neste trabalho, Levine contraria a afirmação de Alcock de que o impacto da conquista grega sobre o Mediterrâneo oriental não foi tão visível em termos culturais. Seu estudo não se alinha ao quadro dos trabalhos dentro da teoria pós-colonial, mas obviamente tem o cuidado de considerar os resultados obtidos pelas pesquisas a partir desta perspectiva de análise. Com efeito, o autor discute os conceitos de helenismo e helenização, definindo-os propositalmente de forma abrangente, em razão da questão por ele levantada de que o grau de influência helenística fora diferenciado segundo as regiões do Mediterrâneo oriental, os segmentos sociais e considerando-se os planos material e religioso (1998: 23). Assim, Levine afirma que, no que concerne à cultura material, os judeus foram fortemente devedores e, em muitos casos, dependentes daquela produzida pela cultura contemporânea reinante: “os judeus nunca se vangloriaram de tradição artística ou de arquitetura própria (a não ser, talvez, por um limitado conjunto de símbolos que afluíram apenas na antiguidade tardia)” (1998: 5).

A análise de Levine parece bastante exagerada, mas serve para mostrar o quão importante foi o impacto da helenização sobre a cultura material das comunidades judaicas do Mediterrâneo e também aquela na Palestina. Quanto à língua, mais ainda pode ser dito, na medida em que se sabe que o grego era a língua falada pelos judeus na Diáspora, e sua influência na

³ Um exemplo desta perspectiva seria o próprio trabalho de Hengel, principalmente na questão da nobreza sacerdotal que rapidamente se adaptou aos padrões culturais do mundo helenístico e passou a integrar o grupo helenizante no período anterior à revolta dos Macabeus.

⁴ Como Eliav propõe que seja seu estudo sobre a apropriação dos banhos romanos por parte dos judeus.

⁵ Que tem por título *Judaism and Hellenism in Antiquity. Conflict or Confluence?*



Palestina pode ser mensurada pela quantidade de palavras gregas e também latinas que ultrapassa o número de 3000 na literatura rabínica (LEVINE, 1998: 7).

No entanto, em relação à esfera da religião que, como sabemos, abarcava quase a totalidade das práticas judaicas, Levine afirma que “*há muito poucos casos de judeus abandonando sua identidade religiosa e étnica de forma a integrar a sociedade greco-romana maior*” (1998: 28). Na realidade, o autor, seguindo a linha de Hengel, procura demonstrar a complexidade do fenômeno: ele enxerga uma multiplicidade de respostas por parte dos judeus da Palestina e da Diáspora ao processo de helenização, e não apenas uma definida dicotomia, como outros trabalhos mais antigos costumam apontar.⁶

Entretanto, a consciência do fenômeno complexo que foi o processo de helenização leva Levine a enfatizar demais uma abordagem que considere a diversidade de aspectos que interferem e denotam os diferentes graus de helenização dos judeus no Mediterrâneo oriental. Esses diferentes graus de helenização, aliados à consideração da multiplicidade de leituras da Torá que havia no Judaísmo do século I d. C. - algo que fazia dele um complexo multifacetado - acabam por fazer o autor definir a religião não como uma fé única, mas como um movimento plural, isto é, enquanto diversos *judaísmos*. Assim, na Judéia, por exemplo, as diversas ‘escolas filosóficas’ (utilizando o termo preferido por Josefo), que tinham interpretações e formas de leitura próprias do texto sagrado da Torá, constituiriam vários ‘judaísmos’.

J. Barclay em seu estudo sobre os judeus na Diáspora mediterrânea (1995) e (1996) analisa o pensamento e os valores veiculados nos textos judaicos (dentre eles as epístolas de Paulo) produzidos na Diáspora helenística. Este autor

também chega à conclusão de que não houve condições típicas para os judeus na Diáspora, mas na realidade, diversidade. Porém, fazendo um contraponto ao argumento de Levine, Barclay afirma que perfis judaicos diferentes não representam necessariamente diferentes ‘judaísmos’, uma vez que o resultado de sua pesquisa é a identificação de um elo maior entre os judeus residentes em meio gentílico. A palavra que melhor define este elo é *etnicidade*, a combinação do aspecto do parentesco com aquele do costume, a reprodução dos rituais ancestrais. Tal combinação de fatores é o que criava o sentido de *identidade judaica* nas cidades do Mediterrâneo nos períodos helenístico e romano. Esses critérios também eram o que identificava os judeus na percepção dos não-judeus.⁷

Além disso, Barclay afirma que mais importante que os diferentes aspectos da helenização é o significado e a importância atribuídos a eles pelos diferentes grupos judaicos (1995: 93), e que neste sentido, a distinção entre judeus da Diáspora (onde eles compunham minoria) e judeus da Palestina (onde eram maioria) ainda se faz pertinente. Concordamos com o argumento do autor em relação ao aspecto de uma forte identidade mantida entre os judeus na Diáspora, em detrimento do conceito de diversos ‘judaísmos’ de Levine, que parece só se aplicar ao Judaísmo presente na Palestina.

J. J. Collins (1997), conhecido por seu pormenorizado trabalho de pesquisa sobre o Judaísmo helenístico da Diáspora, também analisa uma seleção de textos produzidos neste meio (como a ‘Carta de Aristeas’, os ‘Oráculos Sibílicos’, e as obras de Filon de Alexandria). O autor conclui, de igual maneira, que as respostas deste Judaísmo são várias conforme os assuntos em questão: a circuncisão, o culto ao templo, os holocaustos (sacrifício de animais em louvor a Deus), mas ao invés de enfatizar os laços de identidade entre os judeus na Diáspora como faz Barclay, ele afirma que em linhas gerais o

⁶ Esta dicotomia refere-se à noção de um Judaísmo amplamente helenizado na Diáspora mediterrânea e outro ‘puro’ ou ‘imune’ a tal processo, de tendência totalmente rabínica, na Palestina. O representante mais importante desta visão dentro da historiografia de língua inglesa foi George Foot Moore, em sua obra de 1927, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*.

⁷ Vide os comentários de caráter negativo ou não acerca dos costumes e herança judaicos por parte dos diversos autores gregos e latinos em M. Stern (1976).



que aproxima os textos analisados é a questão da *apologia do Judaísmo* em meio gentílico, e a rejeição da idolatria pagã. Para Collins (1997: 217), “a maioria dos textos (...) mostra um desejo de partilhar e ser aceito nos estratos mais sofisticados filosoficamente da cultura helenística”. O autor privilegia, assim, esse aspecto universalizante do Judaísmo da Diáspora (que, de fato, existia) em detrimento do particularismo praticado por ele (que Barclay enfatiza).

A questão atual nos estudos sobre a helenização do Judaísmo é a dos limites deste processo, isto é, até onde ele chega, ou melhor, até onde lhe é permitido chegar. O que denota as diferenças entre os estudos que compreendem esta nova tendência são mudanças nos critérios adotados para a análise do processo de helenização dos judeus, ou seja, diferentes taxonomias.

Barclay (1995) e (1996) adota o que ele chama de os ‘três principais tipos de helenização’, ou seja, os conceitos de *assimilação*, *aculturação* e *acomodação* dos judeus à cultura helênica. O primeiro é entendido no sentido restrito de ‘integração social’, ou em outras palavras, significa “tornar-se semelhante a seu vizinho” em termos das relações e práticas sociais (p. 93). Assim, os indivíduos (no caso, os judeus) totalmente assimilados são aqueles completamente integrados à sociedade (maioria) em que vivem e que, para tanto, abdicaram das práticas e costumes particulares de sua comunidade (minoridade). A segunda noção - *aculturação* -, também entendida em seu sentido restrito, refere-se “aos aspectos não-materiais, e especialmente, educacionais da exposição cultural”. Neste caso, o judeu totalmente aculturado é aquele que adquiriu os diversos “recursos da herança literária e linguística da cultura dominante” (p. 95). A terceira e última noção - *acomodação* - diz respeito à forma “como os judeus utilizaram a aculturação que eles adquiriram, [ou seja,] ao grau que eles permitiram que ela moldasse sua compreensão de sua herança judaica” (p. 97).

Já Sandra R. Shimoff, em seu artigo sobre os limites da helenização a partir do estudo do caso

dos banquetes helenísticos na Palestina, adota como critérios de análise conceitos ligeiramente diferentes: os conceitos de ‘assimilação’ (à cultura dominante), ‘rejeição’ (desta cultura) e ‘acomodação’ a ela. Este terceiro conceito significa, na definição da autora, a manutenção da identidade e integridade cultural judaicas a partir da adoção de formas superficiais de helenização. Por formas superficiais de helenização a autora compreende serem todas as adaptações helenísticas exteriores à esfera do ritual religioso, como a língua, e mais superficialmente, o padrão de beleza e certas práticas sociais da cultura dominante (1996: 440).

J. J. Collins (2001) também acredita que os limites da helenização para o caso do Judaísmo se expressam de melhor forma através da distinção entre *culto* e *cultura*. O autor analisa o evento da revolta dos Macabeus e conclui que esta só é deflagrada no momento em que Antíoco IV Epifanes persegue a religião judaica, proibindo a prática do culto ritual e obrigando os judeus a fazerem sacrifícios aos ídolos. Tais medidas extremas foram a forma de punição de Antíoco ao início de rebelião que a população de Jerusalém promovera ao saber que o sumo sacerdote ilegítimo Menelau usurpara o tesouro do templo para pagar um tributo prometido a ele. Por isso, para Collins, a revolta não tem antecedentes nas reformas helenísticas implementadas anteriormente em Jerusalém por Jásão. Ela é consequência da perseguição religiosa por parte do soberano selêucida. Neste sentido, o autor defende a distinção entre *culto* e *cultura*, na medida em que a insistência de separatismo pelos judeus se fazia apenas nas questões relativas ao culto e à adoração. É necessário notificar que este autor tem uma concepção de ‘cultura’ diferente daquela que adotamos: ele separa o aspecto da religião (culto e práticas rituais) do resto das práticas sociais que, no seu entender, correspondem à cultura (literatura, arquitetura, padrão de beleza, etc.).

Como podemos verificar, em meio a tantas e diversas abordagens do processo de helenização dos judeus no Mediterrâneo oriental



(Palestina e Diáspora), um certo consenso é encontrado na historiografia atual no que se refere aos limites deste processo. A consciência de que, assim como o helenismo, o Judaísmo foi uma entidade múltipla na qual nem todos os aspectos mantinham o mesmo grau de importância é quase universalmente partilhada. Os autores sabem atualmente que, em muitos aspectos, como aqueles ligados à literatura ou à arquitetura, a adoção do estilo helenístico em nada prejudicava a sua identidade. Em relação a estas questões, *“os judeus não eram obrigados a escolher entre sucumbir ou resistir”*, na observação perspicaz de Erich Gruen (*apud* COLLINS, 2001: 40).

A esfera da religião, especificamente, o culto e os rituais ancestrais, era outro assunto, proibido, sagrado. Nela, a resistência era necessária frente à imposição de práticas que violassem a tradição. A prática muito política e pouco religiosa (se é que esta consideração pode ser feita) de prestar culto aos deuses da *pólis* ou do estado imperial sempre foi repudiada pelos judeus, que só podiam viver dentro do Império Romano na medida em que detinham seu *status* legal particular, conferido por César e ratificado por Augusto: estavam isentos de tais cultos. Já no início do período helenístico, o historiador grego Hecateus de Abdera havia comentado a respeito deste particularismo praticado pelos judeus. Para ele, a observância das leis separatistas da Torá fazia do Judaísmo uma religião *“de certa forma, anti-social e hostil a estranhos”* (*apud* COLLINS, 2001: 41). Ao que parece, esta impressão acerca dos judeus vigorou ao longo de todo o período helenístico e também ao longo do período romano.

Discutidos os critérios utilizados pela historiografia atual para o processo de helenização dos judeus e do Judaísmo, temos base para analisar o paralelo frequentemente estabelecido entre Paulo e Fílon de Alexandria. Ambos judeus do século I, Paulo e Fílon são considerados ainda hoje, por uma historiografia que enxerga no Judaísmo da Diáspora helenística as raízes do Cristianismo, duas figuras exemplares

de tal Judaísmo (que compreenderia em si um aspecto universalizante e, assim, pouco preso à obediência das leis rituais). Colocado de lado o aspecto notório de que os dois falavam o grego e eram oriundos de importantes cidades helenizadas do Mediterrâneo Oriental - Tarso e Alexandria -, tal comparação é levantada em razão da declaração de ambos de que a circuncisão não tinha importância. Paulo afirmava que para adentrar a comunidade dos cristãos bastava a fé em Jesus como o Messias, o Cristo ressuscitado, e que a circuncisão verdadeira deveria ser aquela *“do coração, segundo o espírito”* (metáfora que ele utiliza em Romanos 2, 29 para relacionar a tradição de seus ancestrais ao pensamento cristão que ele desenvolve). Já Fílon, num contexto diverso, acerca dos prosélitos (gentios convertidos ao Judaísmo, conversão que se fazia através da circuncisão e talvez do batismo ritual) afirma, em *Perguntas e Respostas sobre Êxodo II 2*, que

o que faz um prosélito não é a circuncisão, já que os israelitas não foram circuncidados até que eles comessem a vagar no deserto; o que interessa de fato é voltar-se para Deus para se chegar à salvação (*apud* GOODMAN, 1992: 63).

Realmente, a semelhança do pensamento de ambos, guardados os contextos específicos das declarações é grande. Entretanto, M. Goodman⁸ ressalta o fato de que Fílon é extremamente claro (por exemplo em De Mig. Ab. 89-93) ao afirmar que não acredita que todos os judeus homens não devam ser circuncidados. O filósofo judeu defende, ao contrário, a posição de que todos (judeus ou não judeus) devem fazer ou acreditar em algo específico de modo a serem judeus e piedosos. Paulo, similarmente, tem um pré-requisito para aqueles que adentram suas *ekklesiai* (assembléias/comunidades) cristãs de maioria gentílica: nomeadamente, a fé no Cristo. Tentando identificar um paralelo entre o pensamento dos dois judeus em questão, Goodman afirma que os sistemas criados

⁸ Comunicação pessoal em e-mail datado de 07/2001.



por ambos são ‘universalistas’, pois ambos adotam requisitos para a entrada na comunidade, que é potencialmente universalista. A diferença entre eles residiria, então, nos seus diferentes requisitos de entrada.

Já Barclay (1995: 91) afirma que *“a tendência em se criar paralelos em pensamento [de ambos autores] tem sido exagerada”* na medida em que Paulo não faz uma leitura das Escrituras como faz Fílon, ou seja, utilizando a alegoria como meio para interpretar a história de Israel. E nem Fílon prega a integração social defendida por Paulo para suas comunidades. Muito ao contrário, o filósofo judeu está profundamente comprometido com sua comunidade judaica em Alexandria e é um grande defensor das Escrituras, acusando outros judeus de terem interpretado ‘alegoricamente’ demais os preceitos da Lei (como a circuncisão) a ponto de não mais segui-los. Como podemos observar, os paralelos entre o pensamento de ambos judeus residentes na Diáspora param na questão da reprodução das leis rituais. Fílon as disfarça num primeiro momento, porém as afirma na prática. Paulo, ao contrário, as nega.

Quando constatamos que os aspectos fundamentais do parentesco e da reprodução das práticas religiosas ancestrais eram o que mantinha a identidade judaica no Mediterrâneo, percebemos o quanto Paulo foi um *judeu diferente* dos demais. Ele leva ao extremo a sua pregação da integração social (assimilação) entre judeus e gentios nos aspectos materiais (em relação à negação da circuncisão, das leis dietéticas, etc.); mas, por outro lado, não revela alto nível de aculturação em termos educacionais, nem procura acomodar a tradição judaica ao sistema de valores presente no meio cultural helênico. Paulo não relê a tradição de seus pais através de “olhos helenísticos”, como fazem os judeus alegorizadores criticados por Fílon. Muito ao contrário, ele mantém sua visão de mundo balizada pelas categorias judaicas escriturais, sustentando a noção de que o mundo não judaico, tal como ele é, corresponde ao lugar das trevas, do vício e da idolatria e que suas comunidades cristãs são, em sentido inverso, o verdadeiro lugar da salvação.

Desta forma, nas palavras de Barclay (1995: 108), *“muitas foram as tentativas sem sucesso de leitura da antropologia tão idiossincrática de Paulo como produto da helenização”*. O universalismo cultural de Paulo se mostra um universalismo de caráter negativo, invertido, na medida em que ele não submete as tradições judaicas às categorias morais e teológicas do meio helênico, mas todas as culturas contemporâneas - judaica ou gentílica - com uma crítica que evidencia sua comum escravidão em relação ao pecado. Citando Barclay uma última vez, pode-se dizer que o pensamento de Paulo *“não representa uma fusão cultural com os valores helenísticos”*⁹ *“mas uma total reavaliação tanto da tradição judaica quanto da helenística a partir de um novo ponto, criado por sua cristologia”* (1995: 109), resultado de sua crença em Jesus como o Messias de Israel e das nações.

Onde devemos, então, procurar as raízes do pensamento *sui generis* elaborado por Paulo? Como legítima representante e defensora da História, acredito que a helenização e a vida em meio helênico constituem apenas uma pequena parte dos fatores que determinaram/conformaram a pregação e a teologia do tão freqüentemente chamado ‘helenizador’ do Cristianismo. Diferentemente, penso que só através de um exame mais pormenorizado da formação judaica do apóstolo, do momento de sua conversão e de sua trajetória cristã (em seus embates com as comunidades judaicas do Mediterrâneo que viviam, por sua vez, momentos difíceis dentro do Império Romano), enfim, apenas através da *história* de Paulo, é que se pode melhor compreender a teologia cristã que ele desenvolve. E é, com efeito, esta teologia tão peculiar aquela que fornecerá posteriormente as bases sobre as quais se construirá o edifício da ortodoxia dentro da Igreja cristã.

⁹ Se os autores posteriores contribuíram para esta fusão, isto é outra história.



DOCUMENTAÇÃO E BIBLIOGRAFIA

1. TEXTOS ANTIGOS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. (1994) *Novo Testamento*. São Paulo: Paulus.

NESTLE-ALAND. (1993) *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

2. TEXTOS ESPECÍFICOS.

ALCOCK, S. E. (1994) "Breaking up the Hellenistic World: Survey and Society", in: MORRIS, I. (ed.). *Classical Greece. Ancient Histories and Modern Archaeologies*. New York: Cambridge University Press, pp. 171-190.

BARCLAY, J. M. G. (1995) "Paul among Diaspora Jews: Anomaly or Apostate?" *Journal for the Study of the New Testament* 60, pp. 89-120.

_____. (1996) *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)*. Edinburgh: T. & T. Clark.

_____. (1998) "Paul and Philo on Circumcision: Romans 2, 25-9 in Social and Cultural Context". *New Testament Studies* 44/4, pp. 536-56.

_____. (2001) "Diaspora Judaism", in: COHN-SHERBOK, D. & COURT, J. M. (eds.). *Religious Diversity in the Graeco-Roman World. A Survey of Recent Scholarship*. New York: Sheffield Academic Press, pp. 47-64.

BROX, N. (1986) *Historia de la Iglesia Primitiva*. Barcelona: Editorial Herder.

CHEVITARESE, A. L. (2000) "Interações Culturais entre Gregos e Judeus nos Períodos Arcaico, Clássico e Helenístico", in: CHEVITARESE, A. L., ARGÔLO, P. F. & RIBEIRO, R. S. (orgs.). *Sociedade e Religião na Antiguidade Oriental*. Rio de Janeiro: Fábrica de Livros – SENAI, pp. 112-29.

COLLINS, J. J. (1997) "A Symbol of Otherness: Circumcision and Salvation in the First Century", in: *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*. Leiden and New York: Brill, pp. 211-35.

_____. (2001) "Cult and Culture: The Limits of Hellenization in Judea", in: COLLINS, J. J. & STERLING, G. E. (eds.). *Hellenism in the Land of Israel*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, pp. 38-61.

COLLINS, J. J. & STERLING, G. E. (eds.). (2001) *Hellenism in the Land of Israel*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

DAVIES, W. D. (1972) "Paul and Jewish Christianity according to Cardinal Daniélou: a suggestion", in: *Judéo-Christianisme. Recherches de Science Religieuse*. Paris: Éditions Beauchesne, pp. 69-79.

_____. (1999) "Paul: From the Jewish Point of View", in: HORBURY, W., DAVIES, W. D. & STURDY, J. *The Cambridge History of Judaism, 3: The Early Roman Period*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 679-730.

DUNN, J. D. G. (2001) "Diversity in Paul", in: COHN-SHERBOK, D. & COURT, J. M. (eds.). *Religious Diversity in the Graeco-Roman World. A Survey of Recent Scholarship*. New York: Sheffield Academic Press, pp. 107-23.

ELIAV, Y. Z. (2000) "The Roman Bath as a Jewish Institution: Another Look at the Encounter between Judaism and the Greco-Roman Culture". *Journal for the Study of Judaism* 31, pp. 416-54.

GOODMAN, M. (1992) "Jewish Proselytizing in the First Century", in: LIEU, J., NORTH, J. & RAJAK, T. *The Jews among Pagans and Christians In the Roman Empire*. London and New York: Routledge, pp. 53-78.

GRUEN, E. S. (2001) "Jewish Perspectives on Greek Culture and Ethnicity", in: COLLINS, J. J. & STERLING, G. E. (ed.). *Hellenism in the Land of Israel*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, pp. 62-93.

HENGEL, M. (1979) *Acts and the History of Earliest Christianity*. London: SCM Press, pp. 35-126.

_____. (2001) "Judaism and Hellenism Revisited", in: COLLINS, J. J. & STERLING, G. E. *Hellenism in the Land of Israel*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, pp. 6-37.

JAEGER, W. (1991) *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*. Lisboa: Edições 70, p. 13-65.

LAMP, J. S. (1999) "Paul, the Law, Jews, and Gentiles: A Contextual and Exegetical Reading of Romans 2, 12-16". *Journal of the Evangelical Theological Society* 42/1, pp. 37-51.

LEVINE, L. I. (1998) *Judaism and Hellenism in Antiquity – Conflict or Confluence?* Seattle & London: University of Washington Press.

MENDES, N. M. (1999) "Romanização: Cultura Imperial". *Phoênix*. Rio de Janeiro: Sette Letras, pp. 307-24.

MÍGUEZ, N. O. (1995) "Paulo, o compromisso da fé. Para uma 'Vida de Paulo'". RIBLA (20): *Paulo de Tarso – Militante da Fé*. Petrópolis: Vozes, pp. 7-29.

MOMIGLIANO, A. (1991) *Os Limites da Hellenização. A Interação Cultural das Civilizações Grega, Romana, Céltica, Judaica e Persa*. Rio de Janeiro: Zahar.

ROWLAND, C. (1985) *Christian Origins. An account of the setting and character of the most important messianic sect of judaism*. Cambridge: SPKC Press.



SHIMOFF, S. R. (1996) "Banquets: the Limits of Hellenization". *Journal for the Study of Judaism* 27, pp. 441-52.

STERN, M. (1976) "The Jews in Greek and Latin Literature", in: SAFRAI, S. & STERN, M. *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*. Assen: Van Gorcum, vol. 2, pp. 1101-159.

TCHERIKOVER, V. (1999) *Hellenistic Civilization and the Jews*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2nd ed. (1st edition: 1959).

WILL, E & ORRIEUX, C. (1986) *Ioudaïsmos-Hellénismos: essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique*. Nancy: Presses Universitaires de Nancy, pp.177-228.



HOMOSSEXUALIDADE E POLÍTICA NAS COMÉDIAS DE ARISTÓFANES

Rachel Correia Lima Reis

Mestre em História Social pela UFRJ

Resumo:

O poeta cômico Aristófanes se utiliza de metáforas sexuais, em especial a relação homossexual, para condenar uma forma de governo democrático, a demagogia..

Palavras-Chave: Homossexualidade, Democracia, Aristófanes.

Abstract:

The comic poet Aristophanes criticize as homosexuality as demagogy like vicious morals behaviours, because they have their basic on corruption and, then, they must be combated like harmful to democracy.

Keywords: Homosexuality, Democracy, Aristophanes

As considerações apresentadas neste artigo fazem parte do terceiro capítulo de nossa Dissertação de Mestrado intitulada: *Erastés, erómenos e os Aristocratas Atenienses*. Esta dissertação foi defendida no Programa de Pós-Graduação de História Social (PPGHIS) da UFRJ sob orientação da Professora Titular Doutora Neyde Theml e apoio financeiro da Capes.

Em Aristófanes o que nos chamou a atenção foi o fato de o poeta cômico contrariar a visão amplamente difundida de que a homossexualidade era aceita e até mesmo valorizada pela sociedade dos atenienses no período clássico,

portanto que se tratasse de uma relação entre um jovem rapaz ainda sem barba, o *erómenos*, e um homem adulto, o *erastés*, e que esta relação estivesse voltada para a educação do jovem, não sendo puramente sexual. Esta posição tem sido defendido pela historiografia, que corrobora esta hipótese com base em vários documentos, como os poetas líricos da época arcaica, que continuavam a ser lidos no período clássico; as imagens dos vasos de cerâmica, tanto as de figuras negras do séc. VI a. C., quanto as de figuras vermelhas do séc. V a. C.; e algumas das obras de Platão e Xenofonte do séc. IV a. C.. Todavia, no que se refere a Aristófanes as práticas homoeróticas são representadas desvalorizadas, não só aquelas desconsideradas pelos historiadores e pelos autores e pintores antigos, mas também as práticas valorizadas entre *erastés* e *erómenos*.

De modo a compreender esta perspectiva aristofânica nos vincularemos a proposta de análise de Shutton Jr. (1992: 32-33) e Shapiro (1992: 71-72). Sendo assim, procuraremos entender as representações da homossexualidade em Aristófanes inserindo-as em seu contexto histórico, em que, a partir da ascensão da democracia “radical”, os valores relacionados a homossexualidade aparecem disforizados (desvalorizados) demonstrando o acirramento dos



conflitos políticos entre aristocratas e democratas.¹ As peças de Aristófanes, escritas posteriormente, por volta dos anos de 425-388 a.C. e que estavam voltadas para um público mais amplo, envolvendo toda a comunidade, têm como tema central a homossexualidade. A homossexualidade, quando aparece, é representada de forma desvalorizada (Shutton: 1992: 32-33).

Se a comunidade política é formada por variados grupos políticos, iremos priorizar duas facções aristocráticas rivais: os Alcmeônidas e os Filaidas², cada uma delas tendo a base que legitima sua autoridade em valores distintos. A primeira ligada ao *dêmos* e a outra ligada às *phratríai*. A liderança que ainda exercia a aristocracia em plena democracia começou a se modificar a partir de alguns fatores ocorridos nos anos de 460 a.C.³

De início, o que possibilitou a Péricles se contrapor ao poder e prestígio de Címon, foi a fundação do “Império ateniense”, em 454 a. C.,

¹ Sendo assim, a transformação dos valores, que ocorre, em grande parte do tempo, mais ou menos gradualmente e sem ser premeditada, produz a autoridade e também a destrói. Esse processo contínuo só pode ser explicado e compreendido se autoridade for vista na perspectiva da capacidade para elaboração racional de aceitação ou adesão coletiva, já que o raciocínio é, pelo menos em parte, baseado em julgamentos de valor. Esses julgamentos de valor, fenômenos subjetivos, não devem ser confundidos com valores, que são fenômenos objetivos. A autoridade depende dessa existência. A tradição é também um fator de eficácia da autoridade. Uma tradição forte proporciona uma base firme para a autoridade. Mas se tal tradição for debilitada, a autoridade desintegra-se (Friedrich: 1974: 70). Daí a relação entre a euforização das práticas culturais de um determinado grupo social e a autoridade que este grupo visa legitimar.

² A escolha dos Alcmeônidas e dos Filaidas recaiu na própria abundância de referências sobre estas duas famílias que encontramos na documentação utilizada. Além disso, a atuação e lutas políticas entre ambas nos pareceu relevante para a compreensão das modificações operadas a partir da ascensão da democracia “radical” e do modo como os valores relativos à homossexualidade foram sendo transformados.

³ Assim, a autoridade é o resultado de mudança nos valores e o seu colapso resulta do desaparecimento deles pela escolha coletiva de outros. Na transformação e substituição gradual de valores (e das crenças), a autoridade de certos homens ou grupos é enfraquecida, enquanto a de outros é aumentada. Essas mudanças raramente constituem um “abismo”, embora sob condições extraordinárias se possa verificar tal abismo, especialmente na forma de guerra ou de revolução (Friedrich: 1974: 62). Mas o que significa ser leal para algo que está continuamente mudando? O dado básico da política é o fato de que os homens dão valor não só a sua vida física, mas também a sua vida comunitária com todos os valores que ela implica e procura garantir. Essa vida não é necessariamente o valor mais elevado, mas é o valor sem o qual não há possibilidade de tornar reais os outros valores (Friedrich: 1974: 68).

com a transferência do tesouro da ilha de Delos para a acrópole de Atenas. Na disputa entre os dois grupos de aristocratas, Címon possuía uma fortuna considerável e dispunha dela provendo o sustento de inúmeros membros de seu *dêmos*, inclusive deixando suas terras sem cercas para que qualquer um que desejasse pudesse ir diariamente obter provisões. De modo a contrapor-se a fortuna de Címon e como não possuía igualdade de recursos, Péricles institui a *misthophoría*, isto é, o pagamento pela participação nos cargos públicos, conseguindo assim um prestígio ainda maior que o de Címon (Aristóteles: *Constituição de Atenas*: XXVII 3-4). Este episódio entre Címon e Péricles deve ter ocorrido por volta de 463 ou 461 a. C., após o retorno de Címon para Atenas da Trácia e de Tassos e do primeiro julgamento enfrentado pelo aristocrata em 463 a. C. Os recursos necessários para o pagamento do *misthós* vieram do tesouro apropriado por Atenas da Liga de Delos. Segundo Tucídides 460 talentos de tributos anuais eram entregues pelos membros da Liga, enquanto o tesouro permanecia na ilha de Delos (*História da guerra do Peloponeso*: I 96). Depois da transferência do tesouro para a acrópole de Atenas em 454 a. C. o historiador grego cita um discurso de Péricles que nos fala de 600 talentos anuais depositados pelos aliados no tesouro da acrópole (*História da guerra do Peloponeso*: II 13). M. A. Levi (1991: 69) nos chama a atenção que aparecem nas listas da acrópole 230 talentos pagos em metais preciosos, o que abria para Atenas a possibilidade de uma política de grandes despesas, investimentos e “empregos”.

O prestígio obtido por Péricles e pelos democratas junto a população ateniense mais pobre, os *thêtta*, possibilitou outros dois golpes decisivos contra a facção aristocrata, ou seja, o ostracismo de Címon em 461 a. C., como já vimos um dos maiores expoentes do grupo aristocrático, e a manobra de Efíaltes no sentido de diminuir o poder do *Areópago* (Aristóteles: *Constituição de Atenas*: XXV 1-4), órgão público com funções judiciárias e de vigilância da aplicação das leis (*nomophylaxía*), exercidas de modo favorável aos grandes proprietários de terra, os *eupátridas*, na medida em que seus membros eram



escolhidos somente no interior da categoria dos eupátridas (Levi: 1991: 87-88). O objetivo de Efiltes era não somente a diminuição do poder dos aristocratas, mas também o fortalecimento da assembléia popular, a *Eklésia*, pois as atribuições do *Areópago* passaram para a *Eklésia*.⁴

A instituição da *misthophoría* e as novas atribuições da *Eklésia* contribuíram para aumentar a participação política dos *thétta*, base de apoio do poder dos Alcmeônidas, família da qual faziam parte Clístenes e Péricles, ligados ao regime democrático. A democracia “radical” representou, então, uma aliança entre dêmos e os Alcmeônidas, sustentada por uma troca de interesses: o pagamento dos *misthós* para exercer funções públicas, ampliando desta forma a participação dos *thétta*; que antes desta medida não possuíam tempo livre suficiente para participar dos cargos públicos, visto que necessitavam trabalhar para prover seus recursos diários. A tomada do poder dos Alcmeônidas, em detrimento dos Filaidas, na qual Címon estava vinculado⁵ acirra as oposições. Embora estes

acontecimentos não sejam contemporâneos das peças de Aristófanes não se pode negar a presença da censura e crítica das representações da homossexualidade, que já nos haviam chamado a atenção Shutton Jr. (1992) e Shapiro (1992) em relação a produção de vasos com imagens sobre a homossexualidade, que foram substituídas pelas imagens que valorizavam o papel da mulher cidadã, a partida do guerreiro ou os ofícios.

Resta-nos observar até que ponto esta nova percepção da pederastia relacionada à democracia irá afetar as obras de Aristófanes, sem esquecer que a partir da época do poeta cômico, após a morte de Péricles, começa a ganhar paulatinamente espaço outro grupo social, os “oligarcas”, que têm presença marcante nas peças de Aristófanes. São os novos ricos cuja riqueza vinha não da propriedade da terra, mas de atividades como o comércio a longa distância e o artesanato. Assim, buscaremos ao mesmo tempo perceber os conflitos e acontecimentos contemporâneos na obra do poeta sobre as representações da homossexualidade.

De acordo com K. Dover (1994) o comediógrafo tinha como finalidade provocar o riso, através da exposição do ridículo. A distinção entre o *éros* homossexual carnal, aquele dirigido para o corpo, para a satisfação dos prazeres físicos; e o *éros* espiritual ou puro, em que os aspectos corporais ficam relegados a um segundo plano, visto que este tipo de amor interessa-se sobretudo pela alma do menino, que podemos encontrar em alguns textos gregos de moralistas e filósofos, como Xenofonte e Platão, mas não está presente nas comédias de Aristófanes. Sem dúvida, o *éros* espiritual enaltecido por Platão e Xenofonte é uma forma idealizada de descrever as práticas homossexuais vivenciadas pelos atenienses, o que podemos perceber ao confrontarmos suas descrições com aquelas feitas por Aristófanes, que seguindo as palavras de Dover (1994: 206; 201), observa-se a “*constante redução do éros homossexual aos termos físicos mais grosseiros*”, sendo tratado “*simplesmente como um desejo de penetração anal*”, como por exemplo quando o Velho nas *As mulheres que celebram as Tesmofórias* (59-62) de Aristófanes diz ao Escravo de Agatão que está apto a

⁴ Dentro deste quadro, a noção de dissensão tal como a entende C. Friedrich (1970) é fundamental. A comunidade, embora baseada em valores comuns, produz dissensões. Uma comunidade onde não haja dissensão, que não contenha elemento algum de oposição radical aos compromissos da ordem implantada, incluindo os mitos, os símbolos e as utopias, não será uma comunidade na medida em que nunca acontece coisa alguma (Friedrich: 1970: 112). Existe um perigo quando procuramos exagerar o que há de comum nos valores, interesses e costumes. Se exagerarmos a ordem na estruturação e organização da comunidade, ela se torna logo autoderrotada. Numa comunidade viva em que os propósitos se relacionam com os valores, interesses e costumes, sempre haverá vigorosa dissensão ou conflitos (Friedrich: 1970:113). Em meio às dissensões e conflitos de ambos os grupos aristocratas, cada um deles pretendia colocar os valores sobre os quais apoiavam sua autoridade como prioritários, visto que possibilitavam o “bem comum”. Os Filaidas pretendiam a manutenção dos mecanismos políticos pelos quais os *áristoi* conservavam o controle do poder, como por exemplo o fato de os cargos das altas magistraturas serem ocupados apenas por indivíduos advindos da aristocracia até meados do V século a. C.. Para tal, seus valores expressavam que eram os *áristoi* que, por seu nascimento e sua educação, estavam mais bem preparados para conduzir os negócios (*chrématoi*) da *pólis*. Já os Alcmeônidas, com uma série de reformas, conflitos e dissensões, contribuíram para mudança no cenário político, com o estabelecimento de uma ordem democrática “radical”.

⁵ Se não é possível mostrar que existe valores mais elevados do que os outros, podemos dizer que há hierarquia de valores em determinadas sociedades. Esta hierarquia é conhecida pela sociedade e suas mudanças têm muito a ver com as mudanças na autoridade política. Isso pelo fato de que aquilo que é uma elaboração racional eficaz numa constelação de valores poderá fracassar em outra. Por isso, não há uma preferência universal por alguns valores quando se trata de homens organizados politicamente. As contradições resultantes não só produzem muitos conflitos nas comunidades políticas, mas também rivalidades no que se refere à autoridade. Pode acontecer que as pretensões à autoridade poderão ser baseadas num bom raciocínio, nos valores comunais, sem serem conclusivas (Friedrich: 1974: 69).



penetrar seu pênis nele e em seu precioso poeta. Em Aristófanes o éros homossexual não é só encarado com servil aos prazeres do corpo, mas também como “mercenário”, uma vez que suscetível a presentes, posição política influente e qualquer espécie de troca de favores voltada a interesses específicos, com a “compra” da satisfação sexual por parte do *erastés* e a obtenção de ganhos materiais por parte do *erómenos* (Dover: 1993: 205). Não há aqui, conforme nas relações “nobres” de *philía*, uma relação desinteressada.

Porém, concordamos com Bella Zweig (1992) que na comédia não estava em jogo apenas a provocação do riso pela exposição do ridículo. O teatro inseria-se num contexto de celebração de Dionisos, deus ligado a rituais de fertilidade, sexualidade e vida, por isso as comédias estão repletas de cenas com linguagem sexual abusiva, insultos e obscenidades. Como nos diz a autora sobre as relações heterossexuais, as mulheres eram tratadas nas comédias como meros objetos sexuais dos homens, muitas das personagens sendo apresentadas nuas, ou seminuas, e mudas, como a jovem tocadora de flauta nas *Vespas* que Philocléon carrega junto de si no cortejo público (1326 e seg.). Alexandre Lima (2000: 66) nos chama a atenção que os pintores do Cerâmico (*dêmos* de Atenas) não representaram, em seus vasos, mulheres nuas durante os cortejos públicos (*kômoi*), mas Aristófanes explicita a falta de moderação (*sophrosýne*) de Philocléon. Neste sentido, como o objetivo do comediógrafo não era somente expor o ridículo e o grotesco⁶, muitos estudiosos defendem que

esses papéis voltados para o estímulo da sexualidade eram representados não por homens travestidos de mulheres, mas por mulheres escravas ou *hetaíras*⁷, prostitutas associadas ou ao deleitoso e desejável ou, o mais comum, à “depravação, vício e corrupção” (Zweig: 1992: 77).

Quanto ao relacionamento homossexual, além de sua representação desqualificada, com ambos os parceiros, tanto o *erastés* como o *erómenos*, sendo tratados como passivos, interessados apenas na satisfação dos desejos sexuais e em ganhos materiais, podemos observar que a homossexualidade não foi o foco principal de atenção de Aristófanes, acompanhando a tendência da cerâmica após 460 a. C., que centrava sua temática na heterossexualidade. Por exemplo, encontramos apenas uma referência à homossexualidade em *As Vespas* (575-580), *Lysistrata* (165), *as Aves* (138-145) e na *Paz*, duas passagens (11; 724). Mas ao contrário das imagens na cerâmica, as comédias não ressaltavam o papel das mulheres cidadãs. Há até em certo sentido uma equiparação como nos chama a atenção B. Zweig (1992: 77) entre as cidadãs e as *hetaírai*, ambas sendo suscetíveis de serem abusadas sexualmente pelo homem, de estarem à mercê de seu impulso sexual, elas serviam para serem controladas e usadas pelos homens.

As peças de Aristófanes, escritas após a ascensão da democracia “radical” de Péricles, não só apontam para a tendência a partir daí em

⁶ Como nos chama a atenção Monique Trédé (*Le rire des anciens*: 1998, 7-9), mesmo o que é tornado ridículo, de forma a provocar o riso, não é privado de senso, se pode rir de tudo, do amor, da guerra, da religião, da morte, da política; porque o riso depende do contexto, da perspectiva, do olhar, e sendo a própria caricatura e deformação, característica constante das comédias de Aristófanes, operada a partir da liberdade que se toma em relação ao real. Neste sentido, temos um dos pontos de vinculação com a proposta de Carl J. Friedrich, da “(re)estruturação dos valores” tradicionais ligados a homossexualidade em novos valores democráticos. Na medida em que as comunidades políticas se caracterizam por uma multiplicidade de propósitos, de metas, de objetivos e de projetos de ação coletiva, essa multiplicidade levanta com frequência o problema da prioridade. Para determinar essa prioridade é preciso que haja na comunidade uma forma de procedimento para chegar a uma decisão, e isso, por sua vez, força a estruturação e a organização. Deve haver argumentos para como chegar a uma determinada decisão pela

qual um certo conflito de valor seja decidido. Essa tendência das comunidades políticas serem estruturadas ou organizadas aumenta na proporção que elas crescem em tamanho e em complexidade (Friedrich: 1970: 110-111). Com a instituição da *misthophoría* por Péricles e o esvaziamento das atribuições do Areópago com Efialtes por volta de 460 a. C., o grupo dos *áristoi*/anti-*dêmoi* sofre um sério revés. O aumento da participação e do poder popular possibilita aos *pró-dêmoi*, que haviam realizado tais reformas, uma sólida base de sustentação de sua autoridade. Após esta divisão de autoridade entre o grupo dos aristocratas, o grupo democrata transfere os mecanismos de decisão dos *áristoi*/anti-*dêmoi* para a *Eklésia*. Os valores aristocráticos que tinham permanecido hegemônicos mesmo depois das reformas democráticas de Clístenes e o aumento do poder dos *thêtta* na marinha com Temístocles, juntamente com a conservação da autoridade aristocrática, são reestruturados e reorganizados de acordo com os valores democráticos emergentes, ligados a novos valores urbanos, artesanais e comerciais.

⁷ Nem todos os pesquisadores concordam com esta tese de que nas comédias alguns personagens femininos eram representados por mulheres e não por homens.



censurar e criticar as representações do homoerotismo, mas também sofriam em certa medida uma direção mais contundente da censura democrática. Diferentemente dos diálogos sócráticos de Platão e Xenofonte citados anteriormente, as comédias não estavam voltadas para um público mais restrito formado por aristocratas antipáticos ao governo democrático, porém para um amplo público no qual tomavam grande parte grupos mais heterogêneos da população, que se beneficiavam da democracia, além de fazerem parte de uma festa pública oficial. Sem dúvida, este fato não impediu a crítica por parte do poeta das instituições democráticas; dos “demagogos”, que conduziam a política não de acordo com os interesses de toda a comunidade, mas de seus interesses particulares; dos pagamentos dos *misthoí*, que levava os que tinham menos recursos a ocuparem cargos públicos mais voltados para a obtenção de seu sustento, sendo conduzidos pelos “demagogos”. No entanto, concordamos com Finley (1963: 92-93) que isto não significou que Aristófanes fosse contra a democracia, pois se assim o fosse, tomando parte de um concurso em que os jurados, escolhidos entre os simples cidadãos, elegiam as melhores peças (Coulet: 1996: 75), o poeta cômico não teria ganho quatro primeiros prêmios, três segundos e um terceiro durante a sua carreira, constituindo aparentemente, segundo Finley, o maior recorde da “comédia antiga”, o que nos sugere que muitos de sua platéia não o consideravam inimigo do povo ou da democracia. Além disso, Finley ainda nos chama a atenção que apesar das críticas de Aristófanes, as comédias eram representadas pela iniciativa do Estado, desde a escolha inicial das peças até a coroação do dramaturgo vencedor.

Havia uma certa licenciosidade para que a comédia pudesse dirigir críticas à democracia. Esta permissão decorria do fato de as comédias inserirem-se numa festa em honra ao deus Dionisos, ligado a transgressão das normas e subversão da ordem, e também por não se tratar de uma festa cotidiana, ao contrário, o dia-a-dia cedia lugar a estes grandes festivais cívico-religiosos que aconteciam até mesmo em períodos de guerra e de crise, diversas atividades

da *astý* paravam e a vida passava a se centrar em torno do teatro (Coulet: 1996: 71-72; 74). Este espaço aberto de licenciosidade permite a liberação do riso, através da exposição do grotesco, da deformação, da caricatura, dos excessos, da “depravação sexual”, do ridículo, mesmo porque o próprio riso supõe certa distorção em relação ao real (Trédé: 1998: 8-9). Dentro desta perspectiva, como nos diz Dover, interessa a comédia fazer rir a sua audiência, oferecendo-lhes um momento de liberdade das restrições impostas pelas leis, pela religião e convenções sociais, com as personagens realizando feitos inacreditáveis e, neste processo, chegam a insultar, ludibriar e triunfar sobre homens políticos e militares, intelectuais e até divindades. Porém, como pano de fundo de modo que a platéia possa compreender uma piada, podemos detectar usos e costumes sociais (Dover: 1994: 26-27). Dentro das peças de comédia podemos constatar tanto a noção de cômico grotesco, que corresponde ao fantástico, ao imaginário a uma realidade diferente, próxima ao não senso, quanto a noção de cômico simples, que se refere aos laços que estreitam a peça com a realidade cotidiana, e domina nos jogos de cena da sátira, da paródia, das personagens zombadas e uma grande parte do cômico verbal (Thiercy: 1986: 14). Assim, desta forma, o riso não é totalmente privado de senso (Trédé: 1998: 9), e neste contexto a crítica a vida política contemporânea ganha sentido como sendo algo necessário para o bom funcionamento da democracia (Coulet: 1996: 77), já que, para Aristófanes, a soberania do povo (*dêmos*) deveria se basear na *eubolía* (prudência), *eunomía* (a boa ordem fundamentada no respeito as leis), *euphrosýne* (alegria, prazer), na *parresía* (liberdade de falar) (Komornicka: 1997: 402) e em muitos casos, no seu entender, os políticos responsáveis pela vida pública agiam tomando como parâmetro a injustiça e a *hýbris*. Como o poeta mesmo diz, a sátira aos maus não é algo odioso, pois com ela se rende homenagem aos bons (Aristófanes: Os cavaleiros: 1274-1275).

Voltando a questão do público alvo, devemos considerar que as comédias eram feitas e representadas por e para homens (Zweig: 1992: 75).



A partir daí podemos compreender por que, numa sociedade em que o homem tem um *status* superior ao da mulher, as mulheres que aparecem nas comédias com voz ativa, como a personagem Lysistrata, eram investidas de características propriamente masculinas, e quando interpretam papéis sexuais são tomadas como puro objeto sexual dos homens (Zweig: 1992: 76-77). Todavia isto nos leva a questionar por que havia uma desvalorização da relação homossexual, pois de acordo com uma vasta gama de estudos dedicados ao homossexualismo masculino helênico, trabalhos consagrados como os de Dover (1994), Foucault (1990), Marrou (1990), entre outros, com base numa vasta análise documental, a relação *erastés/erómenos* quando dirigida para a educação do jovem era aceita e valorizada pela sociedade. As comédias de Aristófanes, diferente das demais fontes documentais sobre o assunto, como já dissemos tinha como receptores não só grupo de *áristoi* que ainda se encontrava ligado a práticas culturais aristocratas, mas uma camada mais ampla da população. A homossexualidade inserida nos moldes da cultura aristocrática exigia que o parceiro mais velho, o *erastés*, perseguisse o mais jovem, enquanto o *erómenos* resistia as investidas do *erastés*, até que ele pudesse provar o seu valor, que não está apenas interessado em satisfazer seus apetites sexuais, mas que sente uma verdadeira *philía* (amizade/amor) pelo amado e que tem algo de bom para lhe ensinar. Esta relação, portanto, estava voltada para a educação do futuro cidadão, que ainda não tinha seu *status* formado e, por isso, podia desempenhar um papel sexual até certo ponto considerado passivo em relação ao mais velho. Esta relação era honrosa para o *erómenos*, visto que ser cobiçado por muitos *erastés* era sinal de seu valor e poder ser iniciado sexualmente por um homem adulto era mais digno do que por uma mulher. Os homens só tinham acesso as mulheres cidadãos após o casamento, que ocorria por volta dos trinta anos de idade, pois o ideal para as mulheres pertencentes ao grupo aristocrático era ter uma vida mais reclusa no *oîkos* e para alguns

historiadores no *gynaikôn*⁸, sendo preparadas para o casamento, de modo que os homens não tivessem acesso a elas, para garantir a reprodução saudável do herdeiro e do cidadão.

Isto não ocorria, porém, com os grupos sociais com menores recursos, aos quais estavam destinadas as peças de Aristófanes. O teatro era uma festividade aberta a todas os grupos sociais,⁹ diferentemente do ambiente mais restrito dos banquetes aristocráticos, e a larga participação da população era garantida pelo preço do teatro, de dois óbolos, bastante acessível, e pelo fato de o Estado pagar a entrada para os mais pobres (Coulet: 1996: 72). Para tais pessoas, por terem necessidade de trabalhar para ganhar a vida, havia mais acesso às mulheres destes grupos, que precisavam ajudar os maridos e os pais com o orçamento familiar, muitas vezes se tornando vendedoras na *agorá*. Segundo Dover a segregação estrita das esposas, filhas, guardiães e viúvas de cidadãos atenienses só era possível na medida em que o chefe e família fosse capaz de manter escravos em número suficiente para realizar todas as tarefas fora de casa. Por um lado, entre os homens adultos e jovens pertencentes as camadas mais abastadas, as oportunidades para casos de amor com moças de seu próprio grupo social eram mínimas, e se eles quisessem gozar do triunfo da sedução, em vez da satisfação imperfeita do amor comprado, teriam de seduzir um menino. Por outro lado, dentre os mais pobres a segregação não poderia ser tão estrita, visto que as mulheres freqüentemente precisavam ir ao mercado

⁸ PARIS, P. e ROQUES, G.- *Lexique des antiquités grecques*- Paris: Albert Fontemoing editer, 1909, p. 78. Lugar da casa reservado às mulheres, encontra-se atrás do *andronites* e compreendia: uma sala comum de trabalho, o quarto do casal (*thálamos*), o quarto das jovens moças (*amphi thálamos*), o quarto das escravas mulheres e o quarto dos dependentes. Mas as mulheres não ficavam restritas ao *gynaikôn*, circulavam por outros aposentos da casa e na rua.

⁹ De acordo com Corinne Coulet (1996: 73), entre os espectadores dos espetáculos teatrais estavam o conjunto dos cidadãos homens, as mulheres, crianças, *métokoi* e até escravos se seus senhores fossem suficientemente generosos, estrangeiros de outras *pólis*, quando se trata das Grandes Dionisiacas. Embora Platão cite o número de trinta mil espectadores para o teatro de Dionisos de Atenas, Coulet (1996: 72) considera esta cifra exagerada se levarmos em conta a estrutura do edifício do teatro, parecendo-lhe mais razoável pensar em algo em torno de dezessete mil lugares.



e vender seus produtos agrícolas ou artesanais, além de terem que trabalharem no campo (Dover: 1994: 208). Os homens não dispunham de tempo livre, a *scholé* dos *áristoi*, para que pudessem ir ao ginásio, à palestra e aos banquetes, onde os jovens eram encontrados reunidos e cortejados. Ao mesmo tempo os rapazes, assim como as moças, necessitavam trabalhar, e às vezes até ao lado delas, não estando livres para se dedicarem a tentativas de conquista e sedução de rapazes, às vezes longas e demoradas, se o jovem envolvido em relacionamentos homossexuais desejasse assegurar o seu *status* para a vida adulta. Como nos diz Dover, apaixonar-se e perseguir o objeto desta paixão é um luxo, um passatempo e investimento de esforço numa atividade que, mesmo se bem sucedida, não servirá em nada para vestir e alimentar o amante (Dover: 1994: 209). Para o cidadão ateniense comum envolver-se em casos de amor homossexuais significava muitas vezes uma perda de tempo que interessava mais a jovens ociosos (Dover: 1994: 210). As personagens principais enfocadas nas comédias normalmente estavam de acordo com o público mais amplo das peças teatrais, não se tratavam somente de homens pobres, mas também não eram exclusivamente ricos, e a maior parte da audiência que Aristófanes buscou expressar através de suas personagens era aquela que conhecia mais acerca das possibilidades heterossexuais oferecidas pela vida urbana ou rural (Dover: 1994: 209).

Nas comédias de Aristófanes percebemos que a sexualidade inseria-se dentro da necessidade de provocar o riso, e assim, de um modo geral, é enfocada de modo ridículo, grotesco, desmedido e depravado. De acordo com Sazanne Saïd, como o universo mostrado por Aristófanes se insere dentro do quadro de transgressão dos interditos do *kômos* e do culto dionisiaco de certos festivais, as regras que limitam de ordinário as regras sexuais são provisoriamente colocadas entre parênteses, reinando em suas comédias uma sexualidade em estado puro, sem inibições e sem regras, um amor “depravado” (*tò erotikòn akólaston*). O *éros* de Aristófanes é um festeiro, um adúltero, um pederasta. O riso nasce da própria onipresença da sexualidade,

até mesmo a vida pública pode ser traduzida em termos de metáforas sexuais, expondo um caráter quase mecânico do desejo, que se manifesta tanto no corpo cômico, em que os atores levam para a cena as marcas do sexo, quanto na utilização da linguagem grosseira livre. O que a comédia apresenta ao olhar é a imagem nua de um desejo físico, que é, por sua vez, uma resposta imediata à visão da beleza, descrita também em termos crus. A sexualidade é então ligada a liberalização de um inconsciente que pode se livrar das amarras das convenções no interior do quadro de uma utopia (Saïd: 1998: 68-69; 72). Dentro desta perspectiva, as mulheres são passivas, controladas e usadas pelos homens; os homens que se relacionam com mulheres ou com outros homens não colocam freios para seu desejo sexual. Sazanne Saïd (1998: 75-76) nos chama a atenção do fato de que este desejo físico é indiferente, podendo se voltar para mulheres, homens ou prostitutas(as), não distinguindo entre amores permitidos e os interditos. Podemos, entretanto, constatar que há diferença entre a relação homossexual e heterossexual no que se refere ao comportamento dos homens. No homossexualismo, tanto o *erastés* como o *erômenos* são representados como passivos, até mesmo caracterizados como mulheres, barbeados, vestidos como mulheres, submissos sexualmente. Nas relações nobres de *homophilía*, apesar de o jovem ser penetrado no ato sexual, o coito ocorre entre as coxas do *erômenos*, o chamado sexo intercrural, ou seja, se o amado desempenha o papel passivo por ser o penetrado, sua passividade é compensada pelo fato do adulto, para levar a efeito o ato sexual, era aquele que precisava flexionar as pernas, o que poderia ser interpretado como sinal de moleza do corpo, moleza esta característica daqueles que se comportam como fracos e passivos. Ao mesmo tempo, porque o jovem no sexo intercrural não demonstra sentir prazer ao ser penetrado, como se estivesse gostando de ter um papel passivo. Nas peças de Aristófanes, ao contrário, o sexo é realizado principalmente por via anal, o que pressupõe a necessidade daquele que é penetrado em se curvar para aquele que penetra, desempenhando um papel sexual totalmente passivo,



a medida que ele não só é o penetrado como é aquele que se curva, e isto ocorre indiscriminadamente seja com aqueles que deveriam representar o papel de *erastés*, como no caso do Velho nas *As mulheres que celebram as Tesmofórias*, que, vestido de mulher e representando o papel de mulher, estava prestes a ser penetrado por Eurípides, que é o mais jovem nesta relação (1121-1125), seja entre aqueles que são *erómenos*, o caso de *Paz*, em que o besouro que se alimenta de fezes, prefere as fezes de um *paídós* e do menino amado de Zeus, Ganymedes¹⁰, por estarem mais trituradas (11; 724), fazendo uma implícita referência ao sexo anal. Já nas relações heterossexuais encenadas pelo poeta cômico, apesar de o homem ser desregrado no seu desejo, ele não é representado nu, mudo, como mero objeto sexual, mas seu papel é ativo, ele é aquele que penetra, que controla, que usa seu parceiro no ato sexual. Postura muito diferente, por exemplo, daquela apresentada por Theógnis, autor ligado aos valores aristocráticos que divulga e euforiza (valoriza) a pederastia. Ele nos diz que apesar do amor por belos rapazes submeter o homem a “escravizantes constrangimentos” (Theógnis: *Poemas Elegíacos*: II: 1343), ele ainda assim é justificável na medida em que o próprio Zeus, “rei dos imortais, ama o belo Ganymedes” (Theógnis: *Poemas Elegíacos*: II: 1346). Daí se pode observar que embora a comédia não represente a ascensão da mulher no que se refere ao homem, há a valorização do homem nas relações heterossexuais em relação às homossexuais, pois ele é caracterizado como mais homem, mais viril, desempenhando uma posição ativa. Assim, nas comédias ocorre a valorização, ao menos no que toca à sexualidade, de uma “cultura popular” que se encontrava,

com já vimos, em ascensão após a instauração de um ordem democrática mais “radical” com Péricles.

Quem acaba sofrendo duramente as críticas dirigidas à homossexualidade é o lado passivo da relação, o *erómenos*. Em suas comédias, o poeta cômico constantemente atribui a caracterização de “prostituído” ao mais jovem dos parceiros. Um dos exemplos significativos em relação a tal postura foi a comédia *Pluto* (144-159), em que a personagem Cárion apresenta os jovens *paídás* como aqueles que “se prostituem” (*pórnous*), comparando-os com as *hetairas* de Corinto, que oferecem o ânus (*proktón*) somente aos mais ricos (*plóúsios*), que podem lhes recompensar (*drán*) com dinheiro (*argýrion*). Ele atinge com suas reprovações inclusive aqueles que se pretendem bons (*chrestoí*) *erómenoí*, no caso dos que disfarçam seu mau comportamento, “se prostituem” não por dinheiro (*argýrion*), mas por presentes, uns por cavalos de boa qualidade e outros por bons cães de caça. Segundo Dover (1994: 37-38) a associação com a prostituição se dá através da utilização do vocabulário, de palavras derivadas de “*pórne*”, “*hetairas*”, comumente usadas para mulheres que aceitavam dinheiro em troca do corpo e do sexo; ou de verbos que designam “*prostítuir*, *vender o corpo*” como “*proagogeúo*”. Neste caso, devemos considerar a problemática da “troca de favores” que ocorre entre *erastés* e *erómenos*. Da mesma forma que na amizade-hospitalidade (*xenía*), estudada por Gabriel Herman (1989), as trocas de favores entre *erastés* e *erómenos* poderiam fazer estas relações às vezes aparecerem como princípios antiéticos que estruturavam a dialética das rivalidades políticas. Segundo o autor, havia dois sistemas de moral envolvidos que se chocavam: um arcaico e pré-político, o outro proveniente da estrutura *políade*, e o conflito era sentido em termos da contraposição entre “velho e novo”, “individual e comunitário”, “moralidade e leis”, “amizade e cidadania”. O que nos interessa neste momento para entendermos melhor a questão da “troca de favores” é a oposição entre “individual e comunitário” e entre “amizade e cidadania”. Isto porque a pederastia não somente fazia parte

¹⁰ Neste caso, o mito de Ganymedes perdeu a sua justificação, o seu papel explicativo e normativo, ou seja, em que os comportamentos apresentados pelos deuses e heróis do mito devem ser repetidos e reproduzidos a fim de manterem a ordem do mundo. O papel do mito existe no interior de um quadro ideológico e religioso dado que o permite compreender e lhe dar a razão de ser. Se este quadro vem a se modificar, como foi o caso dos rituais de iniciação para a vida adulta ligados a homossexualidade que o mito de Ganymedes visava representar, ao menos no meio mais popular aos quais as comédias de Aristófanes se dedicavam, o mito perde sua justificação e sua função essencial, subsistindo a sua estrutura narrativa, que cada qual interpreta de acordo uma nova leitura (Christol: 1998: 21-22).



de antigas relações entre os *áristoi*, em que ao menos temos notícias desde o período arcaico. Individual por se tratar de um relacionamento de sexo e/ou amor/amizade entre dois indivíduos e não entre todo um grupo ou entre a comunidade, o que não significa que isto tenha impossibilitado ambos de participarem juntos em atividades de seu grupo, em que se inter-relacionavam uns com os outros, por exemplo, o envolvimento de amante e amado em simpósios aristocráticos. O jovem *paîs* Autólico é convidado para um *simpósio*, quando tem a oportunidade de interagir com outros homens, por seu próprio amante, Cálias (Xenofonte: *Sim-pósio*: I 4). Mas esta marca de individualismo em certos casos ganha um toque desvalorizado. Jacqueline de Romilly (1995: 44) cita uma anedota contada por Plutarco (*Alcibiade*: IV 5), em que o ciúme de Anytos o levou a acusar Sócrates nos tribunais, com a conseqüente condenação à morte do filósofo, porque Anytos se sentiu desprezado por seu amado Alcebíades em prol de Sócrates. Por não serem relações essencialmente políticas, embora este fato não invalide os amantes de se envolverem em ações políticas, como foi o caso de Harmódios e Aristógiton (Ésquines: *Contra Timarco*: I 132; Tucídides: *História da guerra do Peloponeso*: I 20; VI 53-59) que, segundo outra anedota popular, livraram a *pólis* dos atenienses da tirania de Hiparco para defesa do amor que o tirano estava ameaçando, sendo, por isso, Harmódios considerado bem amado em *Os Acarnenses* (1093).

Chegado a este ponto, vale assinalar algumas observações sobre a questão da troca de presentes e favores entre *erastés* e *erómenos*. Certos pesquisadores, como Dover (1994), levantaram a problemática do dar e receber que circunda as trocas a partir da linha tênue que separa a prostituição e *homophilía*, e desta forma distingue as relações disforizadas das euforizadas. A aceitação de presentes aparece em determinados documentos, como nas obras de Aristófanes, como um modo do mais velho obter a “compra” dos prazeres corporais do erómenos. A atitude destes jovens em ceder ao erastés com base em presentes é considerada repugnante, como um ato de prostituição e mercenarismo.

Para compreendermos a ligação entre essas questões, ressaltamos a afirmação de Gabriel Herman (1989) em que presente aparece como suborno, implica a noção de interesses da comunidade e a recusa a troca de presentes era marca do bom cidadão; aquele que aceitava suborno atentava contra os interesses da comunidade. Neste sentido, segundo Neyde Theml (1998: 18-19), na *pólis* dos atenienses o que deveria prevalecer na concepção de uma ordem política fundada no estado da *díke* não eram especificamente os governantes e governados, mas a organização da totalidade da comunidade cívica. Embora os atenienses da *pólis* tivesse consciência de que o homem não se confundiam com o exercício e o poder das instituições, os cidadãos consideravam a política era parte central de sua vida, ultrapassando outras formas de relação, como as relações domésticas, de parentela, de vizinhança, de amizade. A identidade política representava a integração da comunidade cívica, em contraposição às relações individuais e de amizade. O bom cidadão deve ter a coragem de se expor ao perigo pela grande maioria e até mesmo as inimizades pessoais não devem ser indiferentes aos interesses do Estado, pois só os que pensam nos interesses comuns (*koinôn*) são os que tornam a *pólis* grandiosa e livre (Andócides: *Contra Alcebíades*: 1). Por isso, a solidariedade e a integração entre os cidadãos dependiam de tornar públicos e políticos os seus negócios. A responsabilidade da coisa pública e a consciência de exercer as funções políticas, em nome do conjunto da coletividade, eram a força motriz da legalidade, da legitimação da atividade política e da solidariedade social. A *pólis*, como uma sociedade politicamente organizada, se constitui, para Neyde Theml (1998), com base no sentido de público, *koinón*, implicando a predominância dos interesses públicos em detrimento dos pessoais¹¹.

¹¹ Aristóteles, seguindo o raciocínio de que o homem é por natureza um ser político (*Política*: livro I, I 9), afirma que “na ordem da natureza, o Estado se coloca antes da família e antes de cada indivíduo, pois que o todo deve, forçosamente, ser colocado antes da parte” [...] “aquele que não pode viver em sociedade, ou que de nada precisa por bastar-se a si próprio, não faz parte do Estado; é um bruto ou um deus. A natureza compele assim todos os homens a se associarem.” (Aristóteles: *Política*: livro I, I 11).



Dai a troca de presentes e favores entre amigos ser em muitos casos associada a relações de interesse pessoal em prejuízo das relações comunitárias.

Além das peças de Aristófanes, o discurso do orador Ésquines, *Contra Timarco* (I 29)¹², se constitui um bom exemplo em que aceitar presentes e dinheiro para satisfazer o desejo sexual foi, para a educação do futuro cidadão, o atual *erómenos*, não somente um ato de prostituição (*hetairései*) do próprio corpo, como também uma ameaça de corrupção futura para a política pública da *pólis*, visto que aquele que prostitui a si mesmo não hesitaria mais tarde em vender os interesses da *pólis*, e Ésquines (I 11) não deixa de chamar a atenção para o valor da educação na formação de bons cidadãos¹³, como faz

¹² Ao longo de nossa pesquisa procuramos, utilizando o método proposto por Umberto Eco (1995), estabelecer os possíveis vínculos com outros autores de época. Para Eco um texto está sujeito a sofrer variadas interpretações, que se afastam das intenções iniciais do autor. Cada texto é produzido não para um único destinatário mas para uma comunidade de leitores, o autor sabe que esse texto será interpretado não segundo suas intenções porém segundo uma complexa estratégia de interações que co-envolve também os leitores, juntamente com a competência destes em relação à língua como patrimônio social, sendo o patrimônio social não apenas um conjunto de regras gramaticais, mas também as convenções culturais que aquela língua produziu e a história das precedentes interpretações de muitos textos, entre os quais se inclui o texto que o leitor está lendo no momento (Eco: 1995: 84). Desta forma, um texto “aberto” continua, ainda assim, sendo um texto, e um texto pode suscitar uma infinidade de leituras sem, contudo, permitir uma leitura qualquer. É impossível dizer qual a melhor interpretação de um texto, entretanto é possível dizer quais as interpretações erradas. Assim, depois que um texto foi produzido, é possível fazê-lo dizer muitas coisas. Frequentemente os textos dizem mais do que os seus autores pretendiam dizer. No entanto, é impossível fazê-lo dizer o que não diz (Eco: 1995: 81). Sendo assim, embora o destinatário possa elaborar inúmeras hipóteses conflitantes, existem certos critérios “econômicos” com base nos quais determinadas hipóteses serão mais interessantes do que outras. Para convalidar sua hipótese, o destinatário deverá, no mínimo, adiantar conjecturas preliminares sobre o possível remetente e sobre o possível período histórico no qual o texto foi produzido. Isso nada tem a ver com uma pesquisa sobre a intenção do remetente, mas tem, sim, a ver com uma pesquisa sobre o quadro cultural no qual se insere a mensagem (Eco: 1995). Baseando-se na diferença de contexto em que as obras de Théognis e Aristófanes foram escritas, podemos compreender por que o primeiro apresenta a relação homossexual de modo valorizado, enquanto o segundo busca os traços negativos. A partir daí também podemos entender o que levou as representações euforizadas da homossexualidade passarem de um espaço público, para um espaço privado, no interior dos banquetes aristocratas, como nas obras do século IV a. C. “Banquete” e “Simpósio” de Platão e Xenofonte respectivamente, e as representações disforizadas passarem a um espaço público, como nas comédias de Aristófanes.

¹³ Neste sentido, a educação das crianças e adolescentes não deve apenas ser voltada para interesses particulares, como também para a formação de homens públicos (Ésquines: *Contra Timarco*: I 7). Tal princípio está de acordo com os pressupostos expostos acima por Neyde Theml (1998) em relação a *pólis* democrática, acerca da oposição “público x privado”, diversamente dos valores aristocráticos que muitas vezes colocavam os interesses pessoais e de grupo acima dos públicos democráticos.

Aristófanes em *As Nuvens*, em que a imoralidade dos prostituídos tem a ver com uma má educação dos jovens.

Em a *Paz* (11) e em *Pluto* de Aristófanes aquele que qualifica o menino de prostituído é um escravo, neste caso a desqualificação do futuro cidadão é ainda mais violenta, por ser feita por alguém de um *status* inferior, pertencente à camada social mais baixa da sociedade. Aristóteles (*Política*: livro I, II 7) chama a atenção para a concepção de “escravo” em oposição ao homem livre, como aquele que não pertence a si mesmo, mas a outro, que é por “natureza” o seu senhor. Por ser uma coisa possuída, um instrumento de uso, separado do corpo ao qual pertence, o escravo e *erómenos* prostituído se tornam semelhantes, ou melhor, a via da prostituição torna o *erómenos* análogo ao escravo. A identidade entre ambos forjada pela prostituição é o que possibilita ao poeta cômico colocar personagens escravos falando pejorativamente daquele hierarquicamente superior, destinado a se tornar um homem livre e futuro cidadão. Esta semelhança entre o prostituído e o escravo é descrita no caso de Timarco, que se envolve com um homem de condição servil, segundo Ésquines, algo infame, desonroso e repugnante para um cidadão, mas Timarco considera antes o dinheiro do que sua honra, se tornando por isso servil para e como um escravo (*Contra Timarco*: I 54).

Todavia, a identidade do *erómenos* com o escravo marca, por outro lado, a perda da liberdade e da cidadania que o *erómenos* poderia auferir enquanto cidadão. A noção de escravidão por “natureza” em Aristóteles, em que uns nascem “naturalmente” para mandar e outros para obedecer (*Política*: livro I, II 8), resulta da distinção entre corpo e alma. A alma deve governar o corpo e os seus instintos, os que assim procedem são destinados pela “natureza” à autoridade. Os homens corrompidos, tais como os *erómenoi* prostituídos, ou predispostos à corrupção, nos quais o corpo governa o espírito, são viciados e desviados da natureza (Aristóteles: *Política*: livro I: II 10). O exemplo de Timarco, simbolizando um *erómenos* prostituído, foi representado durante a sua adolescência, se entregando aos prazeres desmedidos (*hýbris*),



como a bebida em excesso e lutas de galo, pagos com o dinheiro dos outros (Ésquines: *Contra Timarco*: I 53; 58; 75). Mas, a obediência, tanto quanto a autoridade, deve também ser parte do espírito do senhor, pois é esta medida, esta harmonia, que permite o desenvolvimento da razão e da inteligência, assegurando a obediência do corpo ao espírito. A igualdade de governar, de mandar e de autoridade entre “escravos e senhores”, “justos e desregrados” seria, nestes termos, considerada funesta (Aristóteles: *Política*: livro I, II 9, 11). Quando é o próprio sujeito que realiza e sofre a ação “se prostituir” (*proagogeúon*), como por exemplo acontece nas *Nuvens* (979), de Aristófanes, e com Timarco, que faz tráfico “voluntário” de seu corpo (Ésquines: *Contra Timarco*: I 87), temos a redução do erómenos a uma situação degradante, na medida em que a passividade neste caso é total, um consentimento físico e moral, nos dando a idéia de que o jovem sente prazer ao ser passivo, uma ação vergonhosa, de acordo com Ésquines (*Contra Timarco*: I 2). Como nos diz Dover (1994: 196; 198-199), Aristófanes constantemente ainda reforça a idéia de passividade ao utilizar em suas comédias palavras tais como *eurypróktos*, que significa “ânus largo” e *katapýgon*, em que a anatomia do ânus é modificada pelo hábito de sujeitar-se a penetração, que implica uma passividade submissa no decurso do ato sexual. O poeta Agatão é chamado de *katapýgon*¹⁴ pelo Velho (*As mulheres que celebram as Thesmofórias*: 200) e o seu aspecto efeminado nos remete à sua passividade sexual. Sua passividade, então, o transforma em escravo, em “propriedade de outro”, corrompido por presentes e dinheiro, torna sua alma escrava do seu corpo, pela impossibilidade de resistir aos prazeres, passividade essa que não pode mais ser resgatada, como a passividade passageira de um estágio da vida como era considerada em relação aos *erómenoi* entre os aristocratas. Assim, pelas suas qualidades morais incompatíveis com as funções de cidadão, o prostituído não

pode exercer nenhum cargo público, nenhuma magistratura (Ésquines: *Contra Timarco*: I 19) e, no caso de Timarco, ele foi levado a julgamento por falar na assembléia depois de ter tido semelhante conduta (Ésquines: *Contra Timarco*: I 74). Aristóteles corrobora o ponto de vista do orador Ésquines, ao afirmar que aquele que não é sóbrio e nem justo não poderá bem ordenar e o viciado e vadio não cumprirá nenhum dos seus deveres (*Política*: livro I: IV 10). Neste caso, o riso provocado por esta situação é do tipo em que voluntariamente se rechaça e rejeita o indivíduo, excluindo-o do grupo dos cidadãos, diminuindo seu *status* social e rebaixando sua *timé* (Arnould: 1998: 13).

O indivíduo que assim procedesse durante a sua juventude deveria até mesmo perder os direitos da cidadania, pois da mesma maneira que ele foi capaz de entregar o seu corpo a outro homem, se submetendo de livre vontade a uma condição inferior, humilhante e degradante, em prol de sua ganância material, ele não teria força moral de repelir subornos que lhe oferecessem os inimigos da *pólis*, vindo a se tornar, quando cidadão adulto, uma ameaça para toda a comunidade *políade*. Timarco, que vendeu seu próprio corpo por trocas materiais, não hesitaria em vender os interesses da *pólis* aos seus inimigos (Ésquines: *Contra Timarco*: I 29). Neste caso, porém, nos parece que novamente devemos considerar os distintos valores e atitudes democratas e aristocratas, que contrapõem os interesses públicos e privados. De acordo com Gabriel Herman (1989), na esfera comunitária, ao contrário da esfera privada das relações entre aristocratas, o não aceitar presentes era uma das marcas do bom cidadão, uma vez que significava colocar os interesses comuns à frente dos pessoais, uma das mais importantes vitórias da comunidade *políade* sobre o herói. O presente se transforma em suborno (*dorodókema*)¹⁵ quando relacionado com a noção de interesse da comunidade, por isso que

¹⁴ No dicionário a tradução para *katapýgon* é de “lascivo, sensual” (Pereira: *Dicionário grego-português e português-grego*: 308), enquanto Dover (1994: 198) nos chama a atenção de que a palavra “*pýgon*” tem a mesma origem que “*pygé*”, que significa “nádegas”.

¹⁵ Esta palavra, como chama a atenção G. Herman (1989), pode ser usada no duplo sentido de “presente” ou “suborno”, bem como o caso de outras palavras derivadas do mesmo radical: *dôron*, *dorodókia*, *doreá dórema*, entre outras. As palavras que normalmente aparecem em Aristófanes para designar suborno e corrupção são o verbo *dorodokein* e *místhós* (Oliveira: 1997: 491-493).



os oradores áticos do V e IV século a. C. tentam freqüentemente ganhar a simpatia dos júris populares contra seus rivais ao alegarem que os acusados aceitaram *doreá* contra o *dêmos*.

A condenação do homossexual como prostituído e passivo em Aristófanes pode ser mais bem compreendida se nos detivermos na análise proposta por David Halperin (1990) sobre a relação entre a prostituição masculina e os valores democráticos. Segundo o autor, a prostituição de um cidadão é vista como outros atos que levam à perda dos direitos à cidadania, ou seja, a *atimía*. Isto porque a prostituição ultrapassa a esfera da vida privada do indivíduo, já que o impede de cumprir com as obrigações para com a comunidade (Halperin: 1990: 95). Os valores que serviam de base para o governo democrático estavam pautados, em teoria ao menos, no sufrágio masculino universal. Neste sentido, embora houvessem disparidades econômicas entre os cidadãos que não podemos deixar de considerar, todo cidadão homem era habilitado a participar em termos de igualdade frente a comunidade, obedecendo suas regras. A transição para a democracia “radical” requer uma série de medidas destinadas a sustentar a dignidade e autonomia de todo cidadão homem, apesar da sua situação econômica. Entre as regulamentações da democracia estavam os pressupostos de que o cidadão não poderia ser escravizado por dívida e que ele não podia ser torturado ou maltratado, como no caso dos escravos e estrangeiros, a pessoa do cidadão era inviolável. Estes crimes seriam não somente contra o corpo dos indivíduos, mas contra o corpo social e de acordo com este princípio de igualdade, isto era uma *hýbris*, usar um homem livre como escravo, um crime antidemocrático por excelência (Halperin: 1990: 96). O prostituto, por sua servilidade e ganância, se rebaixa da posição dominante de homem/cidadão/livre para a posição inferior de receptivo no ato sexual se equiparando a mulher, ao escravo e estrangeiro, se trata neste caso de uma voluntária efeminização e escravização (Halperin: 1990: 97). A contrapartida seria de que um homem para se tornar homem e cidadão deveria ser ativo no ato sexual e ser mestre do prazer (Halperin: 1990: 103). Por

isso, não havia em si punição contra quem se prostituía, apenas proibição de exercer a cidadania (Halperin: 1990: 98).

Sendo assim, a troca de presentes e favores entre *erastés* e *erómenos* aparece em Aristófanes mais próxima daquelas representações disforizadas, em que a troca sinaliza para o suborno e o jovem é apresentado como sendo de “natureza servil e corrompida”, algo bem diferente das representações imagéticas. Uma maior compatibilidade com a conduta exigida do cidadão poderia surgir, então, a partir da postura ativa do *erastés*, a tal ponto que Richard Sennet (1997: 46) interpretou o pronunciamento da oração fúnebre por Péricles (Tucídides: *História da guerra do Peloponeso*: II 35–46), quando o estadista buscou fazer com que os atenienses sentissem orgulho de sua terra e trabalhassem para mantê-la e fazê-la crescer, como uma forma de incitar os atenienses a se tornarem *erastés* da *pólis*.

No entanto, a caracterização de prostituído para o *erómenos* ganha feições mais nítidas pela caracterização do *erastés*, o outro lado da relação, como corruptor. Enquanto em alguns casos Aristófanes representa os homens adultos como efeminados¹⁶, portanto, também

¹⁶ Podemos citar dois exemplos que Aristófanes nos apresenta de homens efeminados: Clístenes e Agatão. Clístenes aparece em várias comédias. Em “Acarnenses” (118) ele está vestido como eunuco, que por ser um homem castrado perde o símbolo máximo da virilidade e masculinidade. Nos “Cavaleiros” (1373-1374) o Salsicheiro associa Clístenes ao menino imberbe que vadiam na praça (agorá). Esta passagem pode ser relacionada a outra que é mostrada nas “Nuvens” (1054-1055), em que os jovens que passam o tempo na agorá, discutindo ao mesmo tempo de se exercitarem nas palestras, que ficam vazias, são aqueles criticados pelo Argumento Justo por serem “prostituídos”. Em outro trecho das “Nuvens” (135), as nuvens se transformam em mulheres quando vêem Clístenes. Em “Lysistrata” (1092) Clístenes é tomado como opção sexual enquanto as mulheres estão fazendo greve de sexo. Em “As mulheres que celebram as Thesmofórias” (574-581) lhe é permitido entrar numa festa exclusiva para as mulheres, as Thesmofórias. Nas “Rãs” (45-50) Clístenes e seu filho, assim como Agatão em “As mulheres que celebram as Thesmofórias” (191), se depilam, uma característica das mulheres, conforme aparece em “Assembléia das mulheres”, barba (70) e sovacos espessos (62-64) eram características dos homens, enquanto a navalha, que pressupõe a depilação, era parte do acessório das mulheres (65). Agatão ainda tem outras formas femininas, como por exemplo a pele clara (As mulheres que celebram as Thesmofórias: 191), ao passo que as mulheres da “Assembléia das mulheres” (62-64), de modo a se parecerem mais com os homens, se plantam ao sol para que sua pele fique bem morena. Porém, essas duas personagens não são apenas representadas como mulheres, elas também são colocadas como objeto sexual passivo: Agatão, tal como Clístenes em as “Nuvens”, é relacionado a uma prostituta, Cirene (As mulheres que celebram as Thesmofórias: 98); em as “Rãs” (48) Clístenes aparece como sendo “montado” por Dionisos.



passivos tanto quanto o *erómenos* prostituído, em outros casos em que o mais velho desempenha seu papel ativo, mais de acordo com sua idade, nem por isso há, no entanto, a valorização do *erastés*, pois o amante, ávido pela obtenção do prazer com o menino, chega a ponto de corrompê-lo a fim de atingir seu objetivo. Assim, a visão apresentada por Aristófanes sobre o *erastés* é diferente daquela de Richard Sennet (1997): como Hesesandro, um dos amantes de Timarco, que prostitui um prostituído (Ésquines: *Contra Timarco*: I 70), Aristófanes se auto-elogia por não ter corrompido os jovens (*paídas*) (Aristófanes: *Paz*: 763). Da mesma forma que podemos comparar a situação do *erastés* e *erómenos*, enquanto prostituído e corruptor, com o discurso de Ésquines acerca da situação de um cidadão que se prostituiu, outros indícios de identidade entre aqueles que se envolvem numa relação homossexual e os que se ligam em comportamentos de suborno e corrupção, não somente sexual, mas também político, podem ser encontrados na obra do poeta no que se refere à crítica dirigida aos líderes demagogos.

Depois da morte de Péricles com a peste que assolou Atenas, têm-se a ascensão dos “demagogos”, termo que ganha um sentido pejorativo, considerados como políticos desonestos, constantemente criticados nas peças de Aristófanes, que enganavam e manipulavam o povo para aprovar medidas que diziam respeito não aos interesses de toda a comunidade, mas sim aos seus interesses particulares, ou mesmo que se deixavam levar pelos caprichos do *dêmos*. Eram os chamados “novos ricos”, cuja riqueza provinha não da propriedade da terra, como no caso dos *áristoi*, mas de outras atividades como o comércio e o artesanato. Como nos diz Francisco Oliveira (1997: 499), a demagogia era definida em Aristófanes como primazia dos interesses particulares e em termos de manipulação política, o que nos remete à corrupção do *dêmos*. Em *As Vespas*, Aristófanes nos dá um exemplo de crítica a esse tipo de político, Cléon, que aumentou o pagamento do júri popular de um para três óbulos, de maneira a conquistar o apoio do *dêmos* para as suas propostas

políticas, enquanto isso, o “demagogo” recebia rendimentos muito maiores (655-664; 666-679; 683-712). Esta mesma visão, de que após Péricles ocorre a ascensão dos “demagogos” que levam à “ruína” da *pólis*, está presente em outros autores da época, como Tucídides na sua *História da Guerra do Peloponeso* (II, 66) e Aristóteles (*Constituição de Atenas*: XXVIII 1; 3-4). Aristófanes traça um paralelo entre a relação *dêmos*/demagogo com a *erómenos/erastés*, já que, tal como o *erómenos*, o *dêmos* é visto como sendo de “natureza passiva” por se deixar corromper pelo *erastés*/demagogo; do mesmo modo que Timarco aceita submeter seu corpo a penetração de outro homem por dinheiro; o *dêmos* de Atenas aceita os miseráveis óbulos em troca de corroborar as propostas do demagogo, e neste caso, ambos perdem a sua liberdade de agir, característica própria do cidadão, numa troca desigual e não *mésoi*, tornando-os escravos e não *ísoi* com seus parceiros. Um dos exemplos mais significativos neste sentido foi o trecho de *Os Cavaleiros* (737) em que a personagem *Dêmos*, que é na verdade a representação figurada do próprio *dêmos* (povo) de Atenas, é comparada aos *erómenoi*, que ao invés de escolherem os homens honestos (*kaloús te kagathoi*), não os aceitando como amantes; preferindo os maus, assim como o *dêmos* prefere como líderes os sapateiros, mercadores de lanterna e de couro. Muitas destas atividades eram exercidas pelos que foram considerados demagogos na época, sendo o próprio amante de *Dêmos* chamado de *Paphlagonio*, que quer dizer “mercador de couro”. A associação entre a relação *dêmos*/demagogo com a *erómenos/erastés* vai ainda além, na medida em que, na mesma comédia, o criticado parceiro preferido por *Dêmos* é, como já dissemos, Paphlagonio, que se trata na realidade do demagogo Cléon. A relação do povo ateniense com seus dirigentes se traduz em termos de homossexualidade, o que, segundo Suzanne Saïd (1998: 70), se explica em parte porque *dêmos* é uma palavra do gênero masculino. Em *A Paz* (11) de Aristófanes, os jovens prostituídos (*paidòs hetairekótos*) submetem-se sexualmente aos seus parceiros, ao fazerem o sexo anal. O *Fedro* (230 e-234 c) de Platão também associa



a tentativa do *erastés* de convencer seu *erómenos* com uma atitude comum no meio político, ou seja, o uso da retórica pelos demagogos e oradores, argumentada persuasivamente, para convencer o *dêmos* a aceitar suas propostas, levando-se em consideração que não é sem sentido que o *erastés* do diálogo de Platão em questão se tratava de Lísias¹⁷, um conhecido orador da época, e tanto Platão quanto Aristófanes fazem crítica à retórica, pelo fato de muitas vezes não apoiar argumentos verdadeiros¹⁸ e que não visavam o bem comum, mas apenas interesses pessoais.¹⁹

De acordo com Dover (1994: 205) a suposição da submissão homossexual por dinheiro é análoga a outra característica típica da comédia de Aristófanes, ou seja, a pressuposição de que todos os que ocupam cargos públicos apropriam-se indevidamente dos bens públicos e, conseqüentemente, a ausência de qualquer referência ao civismo, integridade e devoção ao dever de cidadão por parte dos políticos existentes. Por isso, Dover (1994: 196; 200) nos chama a atenção de que palavras como *eurypróktos* e *katapygon* são freqüentemente utilizadas como forma de desqualificação para referirem-se tanto para homossexuais passivos, quanto para homens envolvidos na vida pública, como no caso de *As Nuvens* (1085-1104), em que os “advogados públicos” e oradores bem como os trágicos e espectadores são designados de *euryprókton*. Na interação entre *erómenos* e *erastés* e entre *dêmos* e demagogo, a troca de favores representa, em Aristófanes, a submissão de um parceiro a outro, já que um se torna dependente do outro e ainda, devido ao comportamento desregrado que os caracteriza, tornam-se submetidos aos prazeres e escravos das vontades inferiores do corpo. Daí, o Argumento Justo (*dikaíos lógos*)

¹⁷ Lísias (440-380 a. C.), *métoikos* e orador, não é estranha a sua presença num diálogo socrático, já que ele e Sócrates eram amigos.

¹⁸ De acordo com a análise de Jesper Svenbro (1988: 233-234), para Platão a escrita só seria boa se fosse controlada, isto é, testada e submetida à verdade.

¹⁹ Esta mesma postura é encontrada entre outros autores, como Ésquines que nos diz que é preferível votar a favor de um orador medíocre mas com habilidades na guerra e justo do que o contrário (*Contra Timarco*: I 180-181).

aconselha ao jovem Fidípides que ele deve se abster de prazeres, inclusive de meninos, se quiser se tornar corajoso e equilibrado (*As Nuvens*: 1072). A postura ativa do *erastés* e do demagogo acaba por se anular, na medida em que ambos devem se submeter aos caprichos de seus pares se quiserem conquistar a sua preferência com relação aos demais rivais. Da mesma forma que o *erastés* se submete a vários tipos de humilhações para conquistar seu *erómenos*, como por exemplo descreve Theógnis (*Poemas Elegíacos*: livro II: 1341-1344); o demagogo, como o caso mostrado por Aristófanes em *Os Cavaleiros* (730-1250) da personagem Paphlagonio/Cléon, disputa com outro concorrente, o Salsicheiro, a preferência de Dêmos e com isso tem de suportar todos os caprichos do Dêmos a fim de obter sua predileção e esta condição submetida do demagogo é confirmada pelo próprio posto ocupado por ele na peça, a de um servo do Dêmos. Desta forma, o riso que é evocado nestas condições advém do ridículo em que *erastés*/demagogo se submetem, ao invés de se tornarem os mestres da situação, pela sua posição de ativo/líder de seus parceiros. Eles terminam por ficar numa situação de revés, de fracasso, não têm mais domínio de seus movimentos, mas parecem joguetes de forças exteriores, ocorrendo, então, a inadaptação ao verdadeiro papel que eles deveriam desempenhar (Arnould: 1998: 14; 16). Vale dizer que este contra-senso é fundado sobre o costume e, por isso, toma valor edificante, ao se deslocar a partir do cômico, por denunciar uma advertência ou condenação, nos remetendo para um exemplo moral sério (Arnould: 1998: 16-17). O ridículo desta postura é mais bem delimitado e reforçado na medida em que, em oposição a este modelo, temos o ideal de herói cômico em Aristófanes que, semelhante ao Salsicheiro de *Os cavaleiros*, mesmo iniciando a história por baixo, sabe virar a situação a seu favor (Lamberterie: 1998: 33).

No entanto, os malefícios trazidos por esta troca de favores não se constitui uma via de mão única, acarretando prejuízos também para o outro lado da relação, o *erómenos* ou *dêmos*, visto que eles terminam por ficar acostumados a ser atendidos em seus desejos sem que seja



preciso que façam algum esforço penoso, e levam uma vida se prostituindo para obter recursos, buscando apenas facilidades e prazeres e, portanto, vícios e desregramento, ao invés de “trabalharem arduamente”. Como nos diz Dover (1994: 209), nas comédias de Aristófanes, chamar alguém de “trabalhador árduo” (*ergátes*) é um elogio (*Os Acarnenses*: 611).²⁰ O Argumento Justo (*díkaios lógos*) reclama que os jovens ficam tagarelando na *Agorá* enquanto as palestras ficam vazias (Aristófanes: *As Nuvens*: 1055), onde eles deveriam estar treinando pesadamente para tornarem o corpo mais forte e a alma mais corajosa, para lutarem na guerra, por exemplo.²¹

Aristófanes não se adequa na proposta de D. Halperin (1990: 90) no que se refere a afirmar que a prostituição era vergonhosa apenas para o prostituto e não para o cliente. A adulação conduz a uma espécie de escravidão moral ao adulado, ao mesmo tempo que torna o adulator um parasita (Demont: 1997: 461). Embora fosse o prostituto o atingido com a perda dos direitos cívicos, a corrupção pela prostituição também é uma via dupla, atingindo não somente o *erómenos* e o *dêmos*, na medida em que o *erastês* quer receber os favores sexuais do *erómenos* facilmente, isto é, comprando-o ao invés de ter esforço penoso de conquistá-lo por seus bons feitos; o demagogo compra o *dêmos* com o trióbulo, para que então possa se apropriar do tesouro público (*Os Cavaleiros*: 823). Por isso, para cumprirem seus propósitos mútuos, o orador Ésquines diz, por exemplo, que os libertinos usam sem medida os jovens depravados (*Contra Timarco*: I 194). Como nos diz David Halperin (1990: 94), como o jovem cidadão, se quisesse

garantir o seu *status*, deveria senão evitar qualquer ato sexual com outro homem, ao menos se portar como uma presa difícil de seduzir; os homens que não queriam perder tempo buscavam os prostituídos. Porém, de acordo com Dover (1994: 203), em Aristófanes a diferenciação entre prostituição e éros, importante para a posição política e social daqueles envolvidos em relações homossexuais, efetivamente era negada.

Esta relação de trocas de favores, de humilhação para receber benefícios fáceis fica bem expressa em uma passagem de *Os Cavaleiros* (1101-1116) em que Paphlagonio pede desesperado que Dêmos não o abandone; ele promete lhe alimentar. Por seu turno, o Dêmos diz que entregará as rédeas da Pnyx a quem o melhor tratar; enquanto o coro afirma que o Dêmos adora ser lisonjeado e enganado. O poeta cômico associa o político demagogo, como Cléon, à prostituição, desregramento (*Os Cavaleiros*: 104; 880; 1054; 1400-1403) e ainda mais com a covardia (*Os Acarnenses*: 659-664). Dover (1994: 197) chama a atenção que o ponto de vista adotado nas comédias de Aristófanes era freqüentemente dirigido ao cidadão de meia-idade cada vez mais ressentido com os jovens que aparecem, enérgicos e desrespeitosos. Esses jovens começam a dominar a assembléia e a serem eleitos para os postos administrativos e militares. Este ressentimento se deve porque esses jovens políticos continuam a se comportar na vida pública da mesma forma que na privada, como *erómenos* prostituídos. Em *Os Acarnenses* Aristófanes mostra a personagem Diceópolis chamando a todos de prostituídos e invertidos (*Os Acarnenses*: 79) e se indigna com o fato de jovens como Lamacos receberem soldo para serem embaixadores ao passo que trabalhadores grisalhos nada recebem para lutarem na guerra (*Os Acarnenses*: 610-620), e afirma que deve haver mais respeito aos mais velhos, que não devem ser condenados por jovens prostituídos e covardes (*Os Acarnenses*: 701-716). Pois assim como Cléon e Lamacos, jovens como ele são covardemente sustentados no serviço (*Os Acarnenses*: 601). Em *As Nuvens* o poeta associa corrupção, prostituição e a

²⁰ Sobre a associação entre suborno do *dêmos* pelo pagamento do *misthós* para exercer as funções políticas, sem qualquer trabalho árduo, ver também Francisco Oliveira (1997: 493).

²¹ Dentro da cidade, a *agorá* não era somente um centro religioso e comercial, mas também, no caso de uma *pólis* democrática como Atenas, um espaço eminentemente democrático, de debate político, aberto a todos, freqüentado por muitos oradores e sincofantas, quando desejavam ter uma certa audiência ou espalhar alguma calúnia. Por isso, Aristófanes, defensor do pequeno povo, tanto quanto Platão, que se posicionava favorável a aristocracia, se mostravam críticos da *agorá*. A condenação da discussão na *agorá* representou, desta forma, senão uma crítica a democracia, uma crítica ao modo como a democracia vinha sendo conduzida (Coulet: 1996: 56-61).



oratória, conforme já dissemos uma característica marcada dos políticos demagogos: o Raciocínio Injusto (*ádikos lógos*) aparece como corruptor da juventude (927); defensor dos prostituídos (1103) e representante da nova educação sofisticada, na qual um dos fundamentos é o ensinamento da oratória e da retórica (935). Sobre este ponto, vale dizer que Ewen Bowie (1998: 54-55) contra-argumenta uma afirmação de Dover, que diz que os sofistas não eram bem conhecidos do grande público que freqüentava o teatro de Dionisos, isto porque os sofistas eram profissionais que exigiam pagamento por seus serviços e desta forma uma grande parte da população não teria acesso ao que eles ensinavam. Para Bowie não haveria sentido Aristófanes demonstrar tanta preocupação com o tipo de instrução que os sofistas passavam se eles não fossem suficientemente conhecidos, além de ser uma das marcas de Aristófanes colocar em cena em suas comédias características conhecidas e reais das personalidades vivas que ele parodiava, de modo que o público pudesse entender o que a comédia estava tratando e rir do fato encarado.

Ao mesmo tempo, segundo nos parece, numa sociedade fundamentada nos princípios de honra e vergonha como era a dos atenienses, a comédia era uma forma de controle da conduta dos cidadãos e políticos, principalmente os mais proeminentes, que muitas vezes eram *áristoi*. Eram estes aristocratas, devemos lembrar, que estavam ligados as práticas homossexuais, e justamente pela posição proeminente que ocupavam, de proximidade com o poder e com os discursos que circulavam no interior da sociedade, que esses indivíduos deveriam ser mais vigiados, pois estavam mais suscetíveis a serem tentados a apoderarem-se do poder em prol, não da comunidade, mas de seus interesses particulares. Os indivíduos mais notórios da sociedade que se recusassem a superar a posição de *erómenos* eram alvo de ataques agressivos que os ridicularizavam, associando-os a posição “passiva” propriamente feminina, como o caso do poeta trágico Agatão traçado nas *As mulheres que celebram as Tesmofórias*, que é descrito por Eurípides como “belo, de pele clara,

barbeado, com voz de mulher” (191 e seg.). Isto por sua vez poderia fazer com que a opinião pública se voltasse contra estas pessoas, podendo acontecer que inimigos aproveitassem a ocasião propícia para abrir processo judicial de *atímia* contra tais indivíduos, como aconteceu no caso de Timarco, acusado pelo orador Ésquines (*Contra Timarco*). Desta forma, o riso e a caricatura contribuem para esvaziar o poder e o prestígio daqueles que eram alvos destes processos. Isto porque o cômico o reenvia o público, a sua própria cultura e a sociedade, a presença destes grupos de identidade social. O Cômico é um jogo de alternativas entre a solidariedade –*rir com* e de exclusão –*rir de*, com isso, afasta do grande público, que eram destinadas as comédias, a homossexualidade e a demagogia. Isto ocorre ao fazer associações e generalizações com práticas disforizadas, tais como a prostituição, a corrupção, a depravação, o vício, o excesso, em suma, a ausência de moralidade. Por outro lado, com o desdém, a transgressão e a subversão, o rir reforça os grupos e marca as identidades e as alteridades (Defays: 1996: 1, 6). A partir de um processo de descrédito e diminuição de determinadas personagens e práticas, verifica-se a dificuldade em separar ou estabelecer distinções entre moral e política e a prática do homoerotismo em meio aos atenienses da época de Aristófanes (Oliveira: 1997: 483) e esta moralidade passa muito pela questão do respeito às leis.

Sendo assim, de um lado o poeta trata os novos ricos como “demagogos”, aqueles que se utilizam da força de persuasão de suas palavras para convencer o povo “ignorante” de que seus interesses particulares constituem os interesses da maioria, o bem da *pólis*. Como nos chama a atenção Finley (1963: 68), é de se estranhar que os políticos desonestos como os “demagogos” só tenham aparecido, de acordo com os críticos antigos, depois da morte de Péricles. De outro lado ao ridicularizar aqueles aristocratas que ainda se encontravam ligados às práticas e costumes aristocratas, como no caso dos homossexuais na forma de efeminados, passivos e corruptíveis por bens materiais.



DOCUMENTAÇÃO E BIBLIOGRAFIA

DOCUMENTOS

ARISTOPHANE- *Les acharniens*- In: Aristophene- tome I- Trad. de Hilaire Van Daele- Paris: Les Belles Lettres, 1948, Collection des Universités de France

_____ - *Les cavaliers*- In: Aristophene- tome I- Trad. de Hilaire Van Daele- Paris: Les Belles Lettres, 1948, Collection des Universités de France

_____ - *Les nuées*- In: Aristophene- tome I- Trad. de Hilaire Van Daele- Paris: Les Belles Lettres, 1948, Collection des Universités de France

_____ - *Les Guêpes*- In: Aristophene- tome II- Trad. de Hilaire Van Daele- Paris: Les Belles Lettres, 1948, Collection des Universités de France

_____ - *La Paix*- In: Aristophene- tome II- Trad. de Hilaire Van Daele- Paris: Les Belles Lettres, 1948, Collection des Universités de France

_____ - *Les Oiseaux*- In: Aristophene- tome III- Trad. de Hilaire Van Daele- Paris: Les Belles Lettres, 1928, Collection des Universités de France

_____ - *Lysistrata*- In: Aristophene- tome III- Trad. de Hilaire Van Daele- Paris: Les Belles Lettres, 1928, Collection des Universités de France

_____ - *Les Thesmophories*- In: Aristophene- tome IV- Trad. de Hilaire Van Daele- Paris: Les Belles Lettres, 1946, Collection des Universités de France

_____ - *Les Grenouilles*- In: Aristophene- tome IV- Trad. de Hilaire Van Daele- Paris: Les Belles Lettres, 1946, Collection des Universités de France

_____ - *The plutus*- Trad. de Benjamin B. Rogers- Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1999

ARISTOFANES- *Las asambleaístas*- Trad. de Antonio L. Eire- Barcelona: Bosch, 2ª edição, 1986, Col. Erasmo: textos bilingües

ARISTÓFANES- *As mulheres que celebram as Tesmofórias*- Trad. de Maria de Fátima S. Silva- Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 2ª edição, 1988, col. Textos Clássicos- 3

_____ - *As nuvens*- In: Sócrates- vol. II- São Paulo: Abril Cultural, 1972, col. Os Pensadores

_____ - *Pluto (a riqueza)*- Trad. de Américo da C. Ramalho- Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1982, Col. Textos Clássicos- 11

ARISTÓTELES- *A constituição de Atenas*- Trad. de Francisco M. Pires- São Paulo: Hucitec, 1995.

_____ - *A política*- Trad. de Nestor Silveira Chaves- São Paulo, 7a ed., 1960, Col. Athena, Série Biblioteca Clássica

ESCHINE- “Contre Timarque”- In: *Discours*- Paris: Les Belles Lettres, 2a ed., 1952

PLATON- Phèdre- In: “*Oeuvres complètes*”- tome IV- 3a partie- Trad. de Léon Robin- Paris: Les Belles Lettres, 4a ed., 1954

TUCÍDIDES- *História da Guerra do Peloponeso*- Trad. Mário da G. Curi- Brasília, DF: Universidade de Brasília, 3ª edição, 1999.

DICIONÁRIOS

BAILLY, A.- *Dictionnaire Grec-Français*- Paris: Hachette, 1950

PARIS, P. e ROQUES, G.- *Lexique des antiquités grecques*- Paris: Albert Fontemoing editer, 1909, p. 78.

SEBASTIAN, Yarza- *Diccionario griego- español*- Barcelona: Editorial R. Sopena, 1972

BIBLIOGRAFIA

ARNOULD, Dominique- “Le ridicule dans la littérature grecque archaïque et classique”- In: *Le rire des anciens*- Org. M. Trédé et P. Hoffmann- Paris: Presses de L'École Normal Supérieure, 1998

BOWIE, Ewen- “Le portrait de Socrate dans les Nuées d'Aristophane”- In: *Le rire des anciens*- Org. M. Trédé et P. Hoffmann- Paris: Presses de L'École Normal Supérieure, 1998

CANTARELLA, Eva- *Bisexuality in the ancient world*- London/New Haven: Yale University Press, 1992

CHRISTOL, Alain- “Lecture comique de mythes oubliés”- In: *Le rire des anciens*- Org. M. Trédé et P. Hoffmann- Paris: Presses de L'École Normal Supérieure, 1998

COULET, Corinne- *Communiquer en Grèce ancienne: écrits, discours, information, voyages...*- Paris: Les Belles Lettres, 1996

DEFAYS, Jean-Mar- *Le comique*- Paris: Seuil, 1996

DEMONT, Paul- “Aristophane, le citoyen tranquille et les singeries”- In: *Aristophane: la langue, as scène, la cité. Actes du colloque de Toulouse 17-19 mars 1994*- Paris: Levanti, 1997

DOVER, K. J.- *A homossexualidade na Grécia antiga*- São Paulo: Nova Alexandria, 1994

ECO, Umberto- *Os limites da interpretação*- São Paulo: Perspectiva, 1995.



FINLEY, Moses I.- *Os gregos antigos*- Lisboa: Edições 70, 1993

FOUCAULT, Michel- *História da sexualidade II- o uso dos prazeres*- Rio de Janeiro: Graal, 7ª ed., 1994

FRIEDRICH, Carl J.- “A gênese da autoridade: valor”- In: *Tradição e autoridade em ciência Política*- Trad. Fernando de C. Ferro- Rio de Janeiro: Zahar, 1974, pp. 62-70

FRIEDRICH, Carl J.- *Uma introdução à teoria política*- Trad. L. Xausa e L. Corção- Rio de Janeiro: Zahar, 1970

HALPERIN, David M.- *One hundred years of homosexuality*- London: Routledge, 1990

HERMAN, Gabriel- *Ritualised friendship and the Greek city*- Cambridge: Cambridge University Press, 1989

KOMORNICKA, Anna M.- “Le pouvoir en question dans les comédies d’Aristophane”- In: *Aristophane: la langue, la scène, la cité. Actes du colloque de Toulouse* 17-19 mars 1994- Paris: Levanti, 1997, pp. 397-411

LAMBERTERIE, Charles de- “Aristophane, lecteur d’Homère”- In: *Le rire des anciens*- Org. M. Trédé et P. Hoffmann- Paris: Presses de L’École Normal Supérieure, 1998

LEVI, Mario A.- *Péricles: um homem, um regime, uma cultura*- Trad. Antonio A. B. de Lemos- Brasília, DF: UnB, 1991

LIMA, A.C.C. *Cultura popular em Atenas no V século a. C.* Rio de Janeiro: Sette Letras, 2000.

OLIVEIRA, Francisco- “Tipologie de l’invective politique chez Aristophane”- In: *Aristophane: la langue, la scène, la cité. Actes du colloque de Toulouse* 17-19 mars 1994- Paris: Levanti, 1997, pp. 481-505

SAÏD, Suzanne- “Sexe, amour et rire dans la comédie grecque”- In: *Le rire des anciens*- Org. M. Trédé et P. Hoffmann- Paris: Presses de L’École Normal Supérieure, 1998

SENNETT, Richard- *Carne e pedra: o corpo e a civilização ocidental*- Trad. de Marcos Aarão Reis- São Paulo/Rio de Janeiro: Record, 1997

SHAPIRO, H.- “Éros in Love: Pederasty and Pornography in Greece”- In: *Pornography and Representation in Greece & Rome*- New York/Oxford: Oxford University Press, 1992

SUTTON Jr., Robert- “Pornography and Persuasion on Attic Pottery”- In: *Pornography and Representation in Greece & Rome*- New York/Oxford: Oxford University Press, 1992

THEML, Neyde- *O público e o privado na Grécia do VIII ao IV século a. C.: o modelo ateniense*- Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998

THIERCY, Pascal *Aristophane: fiction et dramaturgie*. Paris: Les Belles Lettres, 1986

TRÉDÉ, Monique- “Avant-propos”- In: *Le rire des anciens*- Org. M. Trédé et P. Hoffmann- Paris: Presses de L’École Normal Supérieure, 1998

ZWEIG, Bella- “The mute nude female characters in Aristophanes’ plays”- In: *Pornography and Representation in Greece & Rome*- New York/Oxford: Oxford University Press, 1992

Imagem da Capa: Antalya Archaeological Museum. Red figure pottery with the face of a woman. Fotografia de Wolfgang Sauber. Disponível em: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Antalya_Museum_-_Vase_Frauenkopf.jpg?uselang=pt-br>. Creative Commons 3.0.



www.helade.uff.br