VOLUME 4
NÚMERO 3
2018

ISSN: 1518-2541

HÉLADE

HOMENAGEM AO MUSEU NACIONAL DA UFRJ

NEREIDA PPGH uff

HÉLADE

Volume 4, Número 3 - Dezembro de 2018

Universidade Federal Fluminense (UFF)
Instituto de História (IHT)
Programa de Pós-graduação em História (PPGH)
Núcleo de Estudos de Representações e de Imagens da Antiguidade (NEREIDA)

REVISTA HÉLADE - ISSN: 1518-2541
Ano 4, Volume 3 - Número 1
Dezembro de 2018

Editores
Prof. Dr. Alexandre Santos de Moraes (UFF)
Profa. Dra. Adriene Baron Tacla (UFF)
Prof. Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima (UFF)
Profa. Dra. Talita Nunes Silva Gonçalves (UFF)

Assistentes de Edição
Profa. Thaís Rodrigues dos Santos (UFF)
Grad. Geovani dos Santos Canuto (UFF)
Profa. Beatriz Moreira da Costa (UFF)

Conselho Editorial
Profa. Dra. Ana Livia Bomfim Vieira (UEMA)
Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves (UFG)
Profa. Dra. Claudia Beltrão da Rosa (UNIRIO)
Prof. Dr. Fábio Faversani (UFOP)
Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa (UFRJ)
Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva (UFES)
Prof. Dr. José Antônio Dabdab Trabulsi (UFMG)
Profa. Dra. Maria Beatriz Borba Florenzano (USP)
Profa. Dra. Monica Selvatici (UEL)
Prof. Dr. Pedro Paulo de Abreu Funari (UNICAMP)

Conselho Consultivo
Prof. Dr. Álvaro Alfredo Bragança Júnior - Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Prof. Dr. Alvaro Hashizume Allegrette - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)
Prof. Dr. Antonio Brancaglion Júnior - Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Prof. Dr. Andrés Zarankin - Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)
Sir Barry Cunliffe - Universidade de Oxford (Inglaterra)
Profa. Dra. Elaine Hirata - Universidade de São Paulo (USP)
Dr. Elif Keser Kayaalp - Universidade Mardin Artuklu (Turquía)
Prof. Dr. Fábio Duarte Joly - Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP)
Prof. Dr. João Lupi - Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)
Profa. Dra. Luciane Munhoz de Omena - Universidade Federal de Goiás (UFG)
Profa. Titular Lynette G. Mitchell - Universidade de Exeter (Inglaterra)
Profa. Dra. Márcia Severina Vasques - Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)
Profa. Dra. Maria Aparecida de Oliveira Silva - Universidade de São Paulo (USP)
Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP- Franca)
Profa. Dra. Maria Cristina Nicolau Kormikiari Passos - Universidade de São Paulo (USP)
Profa. Dra. Maria de Fátima Sousa e Silva - Universidade de Coimbra (Portugal)
Profa. Dra. Maria Isabel d'Agostino Fleming - Universidade de São Paulo (USP)
PD Dr. Philipp W. Stockhammer - Universidade de Heidelberg (Alemanha)
Profa. Dra. Renata Senna Garraffoni - Universidade Federal do Paraná (UFPR)
Profa. Dra. Violaine Sebillotte Cuchet - Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Professor Emérito Wolfgang Meid - Universidade de Innsbruck (Áustria)

A responsabilidade pelas opiniões emitidas, pelas informações e ideias divulgadas são exclusivas dos próprios autores.

SUMÁRIO

EDITORIAL
HOMENAGEM AO MUSEU NACIONAL DA UFRJ ..... p. 4
Alexandre Santos de Moraes

NOTAS DE APOIO AO MUSEU NACIONAL DA UFRJ ..... p. 9

Tema Livre:
DA EPIGRAFIA PARA A INVESTIGAÇÃO HISTÓRICA ..... p. 60
José d'Encarnação

AGOSTINHO DE HIPONA E OS DISCURSOS ASCÉTICOS E DE GÊNERO NOS TRATADOS *DE BONO CONJUGALI* E *DE SANCTA VIRGINITATE* ..... p. 72
Fabiano de Souza Coelho

ARQUEOLOGIA DO ANTIGO EGITO: COMPARANDO UM SÍTIO URBANO A UM SÍTIO FUNERÁRIO ..... p. 91
Lucas G. Freire

ANTÍGONA: UM ESTUDO SOBRE OS LIMITES DA LIBERDADE FEMININA NA GRÉCIA ANTIGA ..... p. 99
Maria Clara Pivato Biajoli
Anelise Zaninetti Zaqueo

DE BELLUM CATILINAE: A GUERRA EM SALÚSTIO (63 A.C.) ..... p. 109
Natália de Medeiros Costa

DIONISO E A REPRESENTAÇÃO FEMININA NA TRAGÉDIA GREGA ..... p. 129
Lidiana Garcia Geraldo

CULTURA MATERIAL E IMAGEM: UM ESTUDO DA ICONOGRAFIA DAS ÂNFORAS PANATENAICAS ..... p. 147
Camilla Miranda Martins

O MITO DO ANDRÓGINO NO BANQUETE DE PLATÃO ..... p. 170
Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes

NO REGIME DO CÓDIGO HOMÉRICO DE ULYSSES, MOLLY REENCENA A AMBIGUIDADE DE PENÉLOPE ..... p. 182
Clarissa Catarina Barletta Marchelli

O MITO DE ATALANTA. UMA MULHER NO MUNDO MASCULINO ..... p. 200
Daniela Pereira

NORMAS DE PUBLICAÇÃO ..... p. 210

HOMENAGEM AO MUSEU NACIONAL DA UFRJ

Alexandre Santos de Moraes[1]

No dia 2 de setembro de 2018, por volta das 19:30h, o fogo começou a consumir o Museu Nacional da UFRJ. Foram seis horas de incêndio. A notícia correu as redes sociais e ocupou o noticiário dos principais canais de rádio e televisão. Milhares de pessoas, no Brasil e no exterior, acompanhavam o trabalho do Corpo de Bombeiros e torciam para que a destruição do prédio e do acervo não correspondesse às imagens destruidoras que presenciavam. Parecia que o passado, que queimava diante de nós, impunha seu peso e fazia aquelas horas ressoarem como uma eternidade.

Difícil imaginar que alguém tenha passado imune ao acontecimento. O Museu Nacional da UFRJ, fundado em 1818, é um dos locais icônicos da cidade do Rio de Janeiro. Trata-se do mais antigo museu do país. Com área útil de 13.616 m^2, possui 122 salas que abrigavam exposições de antropologia biológica, arqueologia, etnologia, geologia, paleontologia e zoologia. Parte significativa dos cariocas andou por seus corredores, além de visitantes de outros estados e países. Diversos estudantes, em especial das escolas públicas, conheceram o espaço e se encantaram não apenas com vestígios de diversos passados criteriosamente organizados, mas também com a imponência, beleza e importância histórica de um prédio em que outrora vivera a Família Real e que nas últimas décadas servia ao povo.

1 Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Membro do Núcleo de Estudos de Representações e de Imagens da Antiguidade (NEREIDA/UFF) e colaborador do Laboratório de História Antiga (LHIA/UFRJ). E-mail: asmoraes@gmail.com.

O incêndio do Museu Nacional da UFRJ evocou em muitos de nós um sentimento de luto. Em meio à comoção, era como testemunhar a morte da História. Após seis meses, os trabalhos de busca nos escombros persistem incansáveis. Parte do interior do prédio tombou, o que ajudou a danificar muitos itens. Alguns, por sua natureza, resistiram às chamas, como o famoso *Meteorito Bendegó*, uma massa compacta de ferro e níquel de aproximadamente 5 toneladas. Outros, apesar da fragilidade, também estão sendo recuperados, como o crânio de Luzia, que morreu aos 25 anos de idade há aproximadamente 13 mil anos e é, até o momento, o fóssil humano mais antigo da América do Sul. É grande a expectativa de que outros itens possam ser recuperados, tão grande quanto a confiança depositada nos especialistas que trabalham nos escombros.

Meteorito Bendegó. Bahia, 1784.
Dimensões: 2,15 x 1,5 x 0,65 m. 5,36 toneladas.
Ref.: http://www.museunacional.ufrj.br/dir/exposicoes/geologia/geo012.html

Crânio humano de indivíduo feminino conhecido como "Luzia". Lapa Vermelha IV, Município de Pedro Leopoldo (MG), 1970.
Ref.: http://www.museunacional.ufrj.br/dir/exposicoes/antrop_bio/antrbio002.html

Os estudiosos da Antiguidade também sofreram duramente com o incêndio. O Museu Nacional da UFRJ era uma oportunidade raríssima de entrar em contato presencial com vestígios daquelas sociedades no Brasil. A coleção egípcia abrigava aproximadamente 700 itens, a maioria adquirida pelo Imperador D. Pedro I no leilão de 1816. Outras, como o esquife de Sha-amun-em-su, foram doadas ao Imperador D. Pedro II ou adquiridas pelo próprio no século XIX. Diversos itens merecem menção, como a Múmia Kherima (séc. I-III d.C.), o gato mumificado (séc. I a.C.) e a Estela de Raia (1300-1200 a.C.). No caso da Antiguidade Clássica, a célebre Coleção Imperatriz Tereza Cristina, também com aproximadamente 700 itens, contava com objetos de vidro, bronze e terracota. Diversas estatuetas e cerâmicas greco-romanas, em sua maioria provenientes de escavações em Pompeia, Herculano e Veio, asseguravam a guarda do maior acervo de Antiguidade Clássica da América

Latina. As referências à cultura clássica também estavam presentes nas paredes do prédio. A conhecida "Sala do Trono", por exemplo, "se tornou um dos maiores símbolos do Segundo Reinado. Com pinturas do italiano Mario Bragaldi nas paredes e no teto, a decoração sugere a imagem de um templo grego sustentado por pinturas de ouro, imitando as colunas da Antiguidade"[2]. É importante que se note que tais acervos foram e seguem sendo objeto de inúmeras pesquisas acadêmicas em Arqueologia e História Antiga.

Cratera italiota de figuras-vermelhas (séc. V a.C.)
Ref.: http://www.museunacional.ufrj.br/dir/exposicoes/arqueologia/culturas-mediterraneo/arqcmed006.html

Gato mumificado (séc. I d.C.).
Ref.: http://www.museunacional.ufrj.br/dir/exposicoes/arqueologia/egito-antigo/arqegit011.html

Algumas perdas são irreparáveis, mas diversas iniciativas merecem destaque para que as chamas não tenham sido capazes de soterrar efetivamente essa história. Os aportes financeiros que estão sendo propostos, bem como as doações para a reconstrução do prédio e do acervo, permitirão que os servidores, funcionários e estudantes consigam mitigar parte dos danos provocados pelos anos de contingenciamento de verbas que redundaram nessa tragédia. Os esforços para a construção de uma memória fotográfica do acervo também precisam ser destacados, a começar pelo próprio Museu Nacional da UFRJ, que disponibilizou uma página para que os visitantes façam um upload das fotografias que tiraram e que pode ser acessado clicando aqui. A Wikimedia Commons também estimulou os usuários a adotarem o mesmo procedimento

2 Disponível em <http://www.museunacional.ufrj.br/casadoimperador/salas/trono.html>. Acesso em 21 de janeiro de 2019.

e já conta com centenas de fotografias. Estudantes de Museologia UFRJ também se dispuseram a criar um acervo digital das coleções. As contribuições podem ser enviadas por e-mail[3].

Nos dias imediatamente posteriores ao incêndio, a quantidade de manifestações de apoio, solidariedade e pesar impressionaram pelo volume. Diversas associações, institutos, partidos políticos, universidades, escolas e museus se posicionaram para defender o patrimônio e lamentar o acontecimento. Muitas dessas notas, publicadas quase que exclusivamente nos *sites* e redes sociais, já não são possíveis de encontrar pelo ritmo fugaz da própria internet. Nas próximas páginas, tomamos a liberdade de reproduzir algumas que seguem acessíveis. As mensagens foram inclusas através de *print screens* ou pela inserção dos arquivos PDFs no corpo do texto. Publicar todas as notas ainda visíveis pelos sites de busca seria um projeto inexequível, já que excederia o limite razoável de páginas e tornaria o arquivo da revista de difícil *download*. Por essa razão, limitamo-nos a reproduzir 60 manifestações de apoio e solidariedade, além de indicar os *links* de outras 60, totalizando assim 120 moções que mostram, cada qual com sua ambição, estratégia discursiva e objetivo particular, o nível de mobilização e comoção social provocado pelo incêndio do dia 2 de setembro do ano passado. Também aproveitamos o ensejo para ratificar nosso apoio aos servidores, funcionários, estudantes e professores da Universidade Federal do Rio de Janeiro, que dedicam seus esforços para o renascimento dessa importante instituição. E, sobretudo, manter viva a memória dessa tragédia para que nunca mais aconteça e para que nós, cientes do compromisso com a educação púbica, gratuita e de qualidade, jamais nos esqueçamos.

3 tgh.museu@gmail.com; lusantosmuseo@gmail.com; e isabeladfrreitas@gmail.com.

Notas de Apoio ao Museu Nacional da UFRJ

Índice

Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro ..... p. 11
Arquivo Nacional ..... p. 11
Associação Brasileira de Centros e Museus de Ciência ..... p. 12
Associação Brasileira de Ciência Política ..... p. 12
Associação Brasileira dos Reitores das Universidades Estaduais e Municipais ..... p. 12
Associação Nacional de Dirigentes das Instituições de Ensino Superior ..... p. 13
Associação Nacional de História ..... p. 14
Associação Nacional de Pós-graduandos ..... p. 16
Faculdade de História - UNIVILLE ..... p. 16
Federação Nacional de Arquitetos e Urbanistas ..... p. 17
Fundação Oswaldo Cruz ..... p. 17
Instituto Brasileiro de Museus ..... p. 18
Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional ..... p. 19
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia (RJ) ..... p. 19
Ministério da Educação ..... p. 20
Ministério do Turismo ..... p. 20
Ministério Público Federal ..... p. 21
Museu da Abolição ..... p. 22
Museu do Amanhã ..... p. 22
Museu Histórico Nacional ..... p. 23
Museu Paraense Emílio Goeldi ..... p. 23
Povo Indígena Puri ..... p. 24
Sindicato Nacional dos Docentes das Instituições de Ensino Superior ..... p. 26
Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos ..... p. 27
Sociedade Brasileira de História da Ciência ..... p. 28
Sociedade Brasileira de Paleontologia ..... p. 29
Sociedade Brasileira de Sociologia ..... p. 29
Sociedade de Arqueologia Brasileira ..... p. 30
UERJ - Departamento de Arqueologia ..... p. 31
UERJ - Departamento de História ..... p. 32
UERJ - Programa de Pós-graduação em Ciênc ias Sociais ..... p. 33
UERJ - Reitoria ..... p. 33
UFABC - Reitoria ..... p. 34
UFAC - Reitoria ..... p. 34
UFBA - Programa de Pós-graduação em Antropologia ..... p. 35
UFF - Instituto de Arte e Comunicação Social ..... p. 35
UFF - Instituto de História ..... p. 36
UFF - Programa de Pós-graduação em Antropologia ..... p. 37
UFF - Reitoria ..... p. 38
UFG - Museu Antropológico ..... p. 38
UFMG - Programa de Pós-graduação em Antropologia ..... p. 39
UFMG - Reitoria ..... p. 40
UFOPA - Programa de Antropologia e Arqueologia ..... p. 41
UFPB - Departamento de Ciências Socieas e Programa de Pós-graduação em Antropologia ..... p. 42
UFPE - Programa de Pós-graduação em Antropologia ..... p. 43
UFPel - Reitoria ..... p. 44
UFRGS - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social ..... p. 44
UFRJ - Reitoria ..... p. 45
UFS - Programa de Pós-graduação em Arqueologia ..... p. 46
UFSC - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social ..... p. 47
UFSJ - Reitoria p.47
UFSM - Reitoria p.48
UNESC - Programa de Pós-graduação em Ciências Ambientais ..... p. 49
UNICAMP - Reitoria p.50
UNIFESP - Reitoria p.50
UNIRIO - Reitoria p.51
USP - Museu de Arqueologia e Etnologia p.52
USP - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social p.55
USP - Programa de Pós-graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia p.56
USP - Reitoria p.56

Links para outras notas ..... p. 58

Nota sobre o Museu Nacional

0

Compartilhe Tweetar Curtir 3 G+ Imprimir Relatar erro

A Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro une-se ao povo de sua cidade no imenso pesar pelo incêndio que, ontem à noite, destruiu o Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, na quinta da Boa Vista, bairro de São Cristóvão.

A Igreja Católica, por princípio de fé e esperança no conhecimento como garantia de liberdade e desenvolvimento, lamenta a perda desse imenso e importante acervo histórico e científico.

O Museu Nacional é uma das mais importantes instituições do gênero na América Latina. Patrimônio educacional e cultural de todos nós.

Nossas orações, neste momento, são dirigidas aos funcionários, historiógrafos, pesquisadores, museólogos e professores que atuavam na instituição, bem como, ao povo de nossa cidade e do Brasil, todos em luto pela inestimável perda.

Rio de Janeiro, RJ, 03 de setembro de 2018.

Orani João, Cardeal Tempesta, O.Cist.

Arcebispo Metropolitano de São Sebastião do Rio de Janeiro, RJ

Nota de solidariedade ao Museu Nacional

Escrito por Arquivo Nacional | Publicado: Domingo, 02 de Setembro de 2018, 21h36

G+ Tweetar Curtir 16 mil

O Arquivo Nacional lamenta o incêndio que atingiu o Museu Nacional na noite deste domingo, 02 de setembro, e se solidariza com a equipe do museu, os pesquisadores e demais usuários da instituição. Dentro de suas possibilidades o Arquivo Nacional ficará à disposição do Museu Nacional para colaborar com sua recuperação.

Nota da ABCMC sobre a imensa perda do nosso primeiro museu

A Associação Brasileira de Centros e Museus de Ciência – ABCMC, reunida na Plenária do seu III Congresso Nacional, no Museu do Amanhã, no Rio de Janeiro, em 14/9/2018, decide por fazer esta carta aberta à população, em defesa da universidade pública e gratuita, dos museus universitários e do IBRAM, instituto que contribuiu enormemente para o desenvolvimento do campo museológico brasileiro nos últimos anos.

A nossa percepção é que o descaso é antigo, mas que ainda se agravou muito com os cortes absurdos para ciência, tecnologia e cultura, que fazem parte do pacote do desmonte promovido nos últimos anos, que ainda congela essa situação pelos próximos 20 anos, como prevê a Emenda Constitucional 95, que precisa ser imediatamente revogada pelo próximo governo.

Além da qualidade de todas as suas contribuições para a ciência e para a cultura, o valor simbólico do Museu Nacional para a população brasileira é algo imensurável e por isso merece que lutemos com todas as forças pela sua reestruturação.

Não bastasse esse incêndio devastador, que foi a gota d'água para expor a grave situação em que vive grande parte dos museus de ciências brasileiros, sem recursos para garantir suas atividades em condições mínimas de qualidade e segurança ou mesmo tendo suas atividades encerradas, ainda foi imposta, sem nenhum debate com a comunidade universitária e museológica, uma nebulosa Medida Provisória que cria a Agência Brasileira de Museus – ABRAM, que ameaça de extinguir o IBRAM e retirar o Museu Nacional da UFRJ, fazendo o mesmo com os outros museus universitários, o que afronta a autonomia universitária e indica claramente fazer parte do processo de desqualificação da universidade pública. Em sentido contrário, reiteramos a visão da indissolubilidade do Museu Nacional e da UFRJ.

O retrocesso civilizatório a que assistimos hoje no Brasil é assustador e merece o nosso repúdio e a nossa resistência. Até mesmo mestres consagrados e símbolos da inteligência brasileira, como Paulo Freire, são tratados com desprezo e mesmo ódio.

- Museu Nacional vive!
- Pelo não fechamento de museus!
- Pela preservação da autonomia universitária!
- Pela manutenção dos museus universitários!
- Pela não culpabilidade dos diretores e reitores!
- Pela não aprovação da MP 850!

Nota da ABCP sobre o incêndio do Museu Nacional

Publicada em segunda-feira, 3 de Setembro de 2018 - 17:43

A Associação Brasileira de Ciência Política manifesta seu mais profundo choque e tristeza com a destruição do acervo do Museu Nacional, um dos mais preciosos patrimônios científicos e culturais do Brasil. Manifestamos nossa solidariedade aos docentes, pesquisadores, funcionários técnico-administrativos, aos estudantes e bolsistas. Essa tragédia nos faz refletir sobre a situação de descaso pela ciência e pela cultura em nosso país. Neste triste momento, destacamos a necessidade de que o Estado brasileiro reconheça a enorme relevância de instituições como o Museu Nacional por meio de investimentos que permitam a manutenção de suas instalações e do trabalho de pesquisa e preservação.

PATRIMÔNIO CULTURAL E INTELECTUAL

Nota Oficial sobre o Incêndio no Museu Nacional

04/09/2018 15:58:20
por Hemilia Maia

Foto por: Divulgação

O presidente da Associação Brasileira dos Reitores da Universidades Estaduais e Municipais (Abruem), reitor Haroldo Reimer divulgou uma nota oficial hoje (4) a respeito do incêndio que destruiu o Museu Nacional no último domingo (2) com a qual a Unemat também comunga, se solidariza e faz ecoar: "Preservar, conservar e restaurar tornam-se hoje palavras de ordem!"

Nota

É com grande pesar que testemunhamos estarrecidos - por meio das mídias - o incêndio catastrófico que, no domingo, 2 de setembro, destroçou o Museu Nacional, o maior da América Latina no segmento de História Natural e a mais antiga instituição científica do Brasil. Localizado na cidade do Rio de Janeiro e instalado no Palácio de São Cristóvão, o Museu foi fundado em 1818 por Dom João VI e computava um extraordinário acervo de mais de 20 milhões de itens, inestimáveis para a compreensão histórica e socioantropológica do País.

Vinculado à estrutura administrativa da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), o Museu Nacional acolhia preciosos documentos de ordem e interesse variados, compilados ao longo de dois séculos. O trágico acontecimento revela muito do pouco investimento, ou mesmo do descaso, que tem assolado a educação e a ciência no Brasil. Isso a se agudizar com a decisão recente de congelamento de investimentos públicos por 20 anos. A falta de políticas públicas arrojadas e com financiamento apropriado tem sucateado a maioria dos equipamentos culturais brasileiros e as Universidades, que os administram, porque ano após ano sua capacidade de investimento vem sendo reduzida e sua manutenção, sucateada.

A falta de recursos, sensibilidade humanística e de preparo do poder público fez sucumbir um patrimônio cultural e intelectual inestimável para a humanidade. Quantos outros museus, teatros ou bibliotecas ainda serão destruídos no Brasil por motivos injustificáveis? A memória nacional sofre um duro golpe que precisa ser responsabilizado, porque não há substituição àquilo que é único.

Sentindo-nos aviltados com o doloroso descaso, motivo de inúmeras denúncias já realizadas há anos pela direção da Instituição, manifestamos nossa irrestrita solidariedade - em face da irreparável perda - a todos homens e mulheres que fazem o Museu Nacional e a Universidade Federal do Rio de Janeiro, colocando-nos à disposição para qualquer necessidade técnica correlata e existente nas Instituições de Ensino Superior que compõem a Associação Brasileira dos Reitores das Universidades Estaduais e Municipais - Abruem.

Preservar, conservar e restaurar tornam-se hoje palavras de ordem!

Aroldo Reimer

Nota sobre o incêndio no Museu Nacional

1 semana atrás - 03/09/2018 Notícias

Os reitores e reitoras das universidades federais, por meio da Associação Nacional dos Dirigentes das Instituições de Ensino Superior – Andifes lamentam profundamente o incêndio que destruiu completamente o Museu Nacional, um dos maiores patrimônios culturais do país, vinculado à Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), onde estavam abrigadas mais de 20 milhões de peças que faziam parte de um acervo de valor inestimável para a história e para a cultura do Brasil e do mundo.

A Andifes, mais uma vez, conclama a urgente necessidade de políticas públicas de estado que valorizem e resguardem a cultura e a história do nosso País. Essa tragédia havia sido prenunciada, outras estão sendo encubadas, em função da insuficiência de recursos para preservar instalações físicas e acervos.

A Associação Nacional dos Dirigentes das Instituições de Ensino Superior se solidariza com a comunidade da UFRJ e com todos os brasileiros e brasileiras por essa perda de valor inestimável e irreparável.

Os governantes sabem que decisões econômicas têm consequências sociais. Por sua vez, a sociedade deve entender que a escolha de prioridades, ideias e valores definem o mundo em que queremos viver. Que tão logo seja superado o luto pela perda do passado, a sociedade exija dos governantes o compromisso com o futuro.

Texto: Andifes

ANPUH
ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE HISTÓRIA
Fundada em 1961 - CNPJ 54.327.069/0001-53

A ANPUH-Brasil e outras entidades manifestam sua indignação com o descaso com a memória, a cultura, a história e o patrimônio nacional

A Associação Nacional de História (ANPUH-Brasil), conforme está expresso no seu Estatuto, tem por missão "a proteção, o aperfeiçoamento, o fomento, o estímulo e o desenvolvimento do ensino de História em seus diversos níveis, da pesquisa histórica e das demais atividades relacionadas ao ofício do historiador". Em cinquenta e sete anos de existência, a ANPUH-Brasil vem sendo uma aliada firme e permanente de diversas sociedades científicas nacionais e internacionais, que apoiam e lutam contra o abandono governamental na manutenção do patrimônio histórico.

O incêndio que, no dia 2 de setembro p. p., consumiu o Museu Nacional, no Rio de Janeiro, é uma catástrofe de largas proporções, que evidencia o descaso, a incúria e o menosprezo das autoridades públicas brasileiras por instituições científicas e culturais de elevada relevância social não apenas para o Brasil mas para a humanidade.

Sucessivos episódios vêm sendo apontados pelos pesquisadores para denunciar o quadro de desamparo em que se encontram parte dos acervos públicos (patrimoniais, museais, arquivísticos e culturais), sediados no Brasil. A causa para tal situação de descalabro, a exemplo do incêncio catastrófico ocorrido no Museu Nacional, consiste, sobretudo de restrições de natureza orçamentária, fruto de políticas governamentais de orientação neoliberal. Cabe mencionar que o atual governo federal brasileiro impôs ao país medidas de austeridade pelos próximos vinte anos.

Setor importante da elite dirigente brasileira não reconhece a importância do patrimônio histórico para a consolidação de uma cidadania inclusiva e expressão da diversidade populacional, importante característica da formação do país. Tais políticas não são ações de governo em tempos de crise econômica, são escolhas de longo prazo, contra as instituições públicas brasileiras e, em última análise, contra o povo brasileiro. O incêndio no Museu Nacional – tragédia irreversível em suas consequências materiais – aponta para uma triste realidade: ao não se investir e se preocupar com a salvaguarda do acervo de um dos principais museus nacionais, que abrigava coleções formadas ao longo dos últimos dois

Av. Prof. Dr. Lineu Prestes, 338 – Térreo do Departamento de História – 05508-000- USP
Tel/Fax: + 55 11 3091-3047 – secretaria@anpuh.org - http://www.anpuh.org

ANPUH
ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE HISTÓRIA
Fundada em 1961 - CNPJ 54.327.059/0001-53

séculos de pesquisa, os governantes brasileiros demonstram não compreender a importância da cultura.

Neste momento, impõem-se a necessidade de união do conjunto de associações científicas, exigindo das autoridades que assumam a responsabilidade de garantir acesso à integridade do patrimônio cultural e da memória no Brasil.

São Paulo, 8 de setembro de 2018

Joana Maria Pedro
Presidenta da Associação Nacional de História

ANPUH
ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE HISTÓRIA

Av. Prof. Dr. Lineu Prestes, 338 – Térreo do Departamento de História – 05508-000- USP
Tel/Fax: + 55 11 3091-3047 – secretaria@anpuh.org - http://www.anpuh.org

Nota de pesar – Museu Nacional do RJ

Voltar para: Notícias

A Associação Nacional de Pós-graduandos vem a público manifestar seu profundo pesar pelo incêndio criminoso ocorrido neste dia 2 de setembro no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
O Museu Nacional é a instituição científica mais antiga do país, foi criada por D. João VI, em 6 de junho de 1818. Com 200 anos de História e uma importância histórica, científica, cultural e afetiva inestimáveis para o país, o Museu possuía um acervo da ordem de 20 milhões de peças, incluindo o maior acervo de história natural e arqueologia da América Latina. Ainda abrigava nove cursos de pós-graduação, alguns entre os mais bem avaliados do país com vinculação a centenas de pesquisas documentadas e em andamento.

O incêndio não foi um acidente ou uma fatalidade.Foi um crime. Representa toda a negligência e irresponsabilidade do poder público com as instituições públicas e o patrimônio histórico-científico-cultural do Brasil. Está diretamente ligado ao abandono das universidades públicas e ao total descaso do governo federal atual com a Ciência e Tecnologia. Uma tragédia que já se anunciava pelos crescentes cortes e contingenciamentos de recursos necessários à sua manutenção.

Não é de hoje que a ANPG vem denunciando os sucessivos cortes aplicados às universidades públicas brasileiras e à ciência. Estes, por sua vez, têm reverberado em consequências reais, comprometendo funções básicas à manutenção dessas Instituições e dos equipamentos científicos vinculados, conduzindo a uma situação de extrema vulnerabilidade. Falta dinheiro para o trivial: água, luz, limpeza e pequenas reformas.

As políticas de austeridade implementadas pelo governo Temer têm conduzido a uma destruição concreta da Universidade Pública no país e da Ciência brasileira. A Emenda Constitucional 95 materializa-se nesse incêndio como a consolidação cruel e nefasta da asfixia das instituições públicas no Brasil pós-golpe.

Junto com as chamas no Museu concretamente se vão anos e anos da História de um Brasil e acervo científico que construímos coletivamente e que virou cinzas graças ao descaso e abandono do poder público. Com elas, também se restringem as possibilidades para o futuro.

Que a nossa dor no dia de hoje torne-se símbolo de luta em defesa do Brasil, da ciência e das nossas universidades públicas. E que saibamos reconstruir nossos caminhos.

Hoje iremos às ruas manifestar nosso luto, indignação, a defesa do Brasil, da ciência e das nossas universidades públicas. Manifestaremos em defesa do Museu Nacional, dos museus brasileiros, pela Universidade Pública e pela revogação da EC 95.
Associação Nacional dos Pós-Graduandos, 03 de setembro de 2018

Faculdade de História - Univille
2 de Setembro às 21:47 ·

Nota oficial.

É com imensa tristeza que a coordenação do curso de História da Univille acompanha o incêndio que está a destruir o Palácio da Quinta da Boa Vista/Museu Nacional, localizado na cidade do Rio de Janeiro.

Enquanto as diversas forças políticas disputam hegemonia no país e desqualificam, através do charlatanismo e da mentira, o saber histórico produzido dentro e fora da academia; rotulam historiadores e professores de "doutrinadores" e "marxistas culturais", o patrimônio histórico nacional está sendo sistematicamente destruído.

O incêndio no Museu Nacional é mais um triste capítulo de uma história de tragédias em torno do patrimônio histórico.

A coordenação do curso de História reforça sua disposição em enfrentar esta situação de destruição do patrimônio histórico, que ocorre em diversos lugares do país, em que museus estão abandonados, acervos estão comprometidos, entre outras mazelas.

Rogamos aos candidatos aos poderes executivo e legislativo que insiram em suas pautas políticas a preservação e a fruição do patrimônio histórico, um assunto tão importante, porém tratado com tanto desleixo.

Prof. Me. Wilson de Oliveira Neto
Coordenador do curso de História da Univille.

Federação Nacional dos Arquitetos e Urbanistas

O Brasil e a história da humanidade perderam, na noite deste domingo (02/09), uma importante fonte de registro e pesquisa. O incêndio que atingiu o Museu Nacional, localizado na Quinta da Boa Vista, no Rio de Janeiro (RJ), destruiu milhares de obras e relíquias da civilização que transcendem os 200 anos da edificação histórica que foi residência de Dom Pedro I e palco da assinatura da Independência. Criado por Dom João VI em 1818, o museu era a maior referência em história natural e antropológica da América Latina.

A perda tem valor inestimável para a pesquisa científica mundial e expõe a frágil conservação dos acervos nacionais, relegados ao abandono assim como boa parte dos projetos culturais e sociais desse país. Com repasses federais limitados, o prédio do Museu Nacional apresentava problemas estruturais e enfrentou cortes orçamentários que agravaram a situação. Algumas salas estavam fechadas, incluindo as que abrigavam o primeiro dinossauro de grande porte já montado no Brasil, por exemplo. O acervo do museu incluía ainda uma coleção de múmias egípcias e meteoritos raros.

Em face da gravidade dos fatos, a Federação Nacional dos Arquitetos e Urbanistas (FNA) e seus sindicatos vêm a público repudiar a política de abandono do patrimônio público e histórico brasileiro. O episódio do Museu Nacional é mais um exemplo do descaso e da falta de políticas públicas eficientes. Mais do que atingir o patrimônio da humanidade, o fogo desta noite no Museu Nacional no Rio de Janeiro transforma em cinzas a confiança do povo brasileiro em relação ao poder público.

Um governo que não cuida de seu povo, da saúde, da segurança e, tampouco, de sua história.

03/09/2018

Fiocruz divulga nota de solidariedade à UFRJ pelo Museu Nacional

Recomendar Gosto 1,8 mi Tweet

Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz)

A Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) manifesta sua irrestrita solidariedade à comunidade da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e, em especial, do Museu Nacional, diante da tragédia que atingiu a instituição.

Este lamentável episódio do incêndio do Museu Nacional nos remete à reflexão sobre as condições que afetam as políticas públicas de preservação do patrimônio histórico, da cultura, da educação e da ciência mas, além disso, o setor público como um todo. Fruto da dedicação de profissionais durante os 200 anos de existência do Museu, as coleções lá existentes inspiraram gerações de brasileiros e visitantes de todo o mundo, possibilitando a pesquisa e a geração de conhecimento, centrais para a humanidade e para consolidação de nossa posição enquanto nação.

Dentre as causas desta tragédia, estão as políticas de austeridade fiscal, que atingem diretamente instituições públicas como as universidades, resultando no abandono de áreas tão sensíveis e fundamentais para o desenvolvimento do Brasil.

Neste momento de profunda tristeza e indignação, devemos denunciar com mais vigor as precariedades motivadas pelas restrições de recursos e as dificuldades de gestão, que geram obstáculos à administração de áreas de tamanha complexidade como é a área de patrimônio científico.

A história da Fiocruz, em certa medida, confunde-se com a trajetória do Museu Nacional. Ao longo dos anos, estabelecemos parcerias visando à divulgação científica por intermédio de exposições como *A ciência dos viajantes*, *Roquete Pinto um Brasiliano*, entre muitas outras, além de diversas ações comuns no campo da pesquisa e formação de pessoas. Temos portanto, o dever e a obrigação de estar ao lado dos servidores e da sociedade como um todo, alertando para a necessidade primordial de um setor público que tenha nas políticas de ciência e tecnologia, educação e cultura, pilares de um país dono de seu destino.

Não podemos assistir passivamente à destruição de políticas públicas gerada no rastro da PEC do Teto dos Gastos, em favor de interesses que flagrantemente geram cada vez mais concentração de renda, desemprego e abandono de setores estratégicos como a saúde, a educação e a ciência e tecnologia, fundamentais para a construção de um Brasil justo, democrático e soberano.

NOTA

O incêndio que destruiu o Museu Nacional, da UFRJ, é a maior tragédia museológica do país. Uma perda incalculável para o patrimônio científico,histórico e cultural. Tamanha perplexidade que toma a todos, nos defronta com o maior desafio dos museus: consolidar e implementar uma política pública que garanta, de forma efetiva, a manutenção e conservação de edifícios e acervos do patrimônio cultural brasileiro.

O Instituto Brasileiro de Museus manifesta solidariedade aos servidores e pesquisadores do Museu Nacional nesse triste registro de sua história.

ibram

Nota Oficial: Incêndio no Museu Nacional

publicada em 03 de setembro de 2018, às 09h40

O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) manifesta sua mais profunda indignação frente à tragédia de repercussão internacional que, em função do terrível incêndio ocorrido neste 2 de setembro, colapsou as instalações do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, comprometendo definitivamente seu precioso acervo. A indignação resulta da maneira como a **Memória Nacional** vem sendo tratada pelo Estado brasileiro ao longo de sucessivos governos, sempre insensíveis a um olhar estratégico e prioritário para com a Cultura.

A presidente do Iphan, no âmbito das competências institucionais, já está no Rio de Janeiro para, além de acompanhar a situação, atuar na elaboração de estratégias para o processo de resgate e recuperação do que for possível, tanto do imóvel quanto do seu acervo.

O Iphan, ao longo de 81 anos, vem lutando pela preservação do Patrimônio Cultural e, num momento de tanta dor, se solidariza com a Direção do Museu Nacional e com os servidores da bicentenária Instituição.

A ação mais recente do Iphan neste sentido foi a realização do Seminário Internacional Gestão de Sítios Culturais do Patrimônio Mundial no Brasil, que aconteceu em agosto desse ano em Goiás (GO), que reuniu gestores de cidades históricas. O encontro resultou no **Compromisso de Goiás**, um documento que define as diretrizes de uma futura política transversal que trata o Patrimônio Cultural como ativo econômico, que gera renda, empregos e inclusão social. O seminário foi elaborado já em função da preocupação do Iphan de buscar um compromisso com os governantes do país em manter linhas de financiamento voltadas para o Patrimônio Cultural, buscando evitar situações muitas vezes irreversíveis como a tragédia que chocou o mundo.

Cabe lembrar também que, a partir de um amplo debate em julho de 2017, o Iphan, em conjunto com os Corpos de Bombeiros de todo país e o Ministério Público Federal, iniciou a construção conjunta da Normativa de Prevenção e Combate a Incêndio e Pânico em Edificações Protegidas. Esse instrumento busca o consenso para compatibilizar o mínimo impacto sobre os elementos arquitetônicos e artísticos existentes e as melhores soluções para prevenção e combate a incêndio em edificações tombadas.

Mais informações para a imprensa
Assessoria de Comunicação Iphan
comunicacao@iphan.gov.br
Fernanda Pereira - fernanda.pereira@iphan.gov.br
Adélia Soares - adelia.soares@iphan.gov.br
(61) 2024-5511 - 2024-5513 - 2024-5531
(61) 99381-7543 - 999929966
www.iphan.gov.br
www.facebook.com/IphanGovBr | www.twitter.com/IphanGovBr
www.youtube.com/IphanGovBr

INSTITUTO FEDERAL
DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E TECNOLOGIA
Rio de Janeiro

O Instituto Federal do Rio de Janeiro (IFRJ) vem a público se solidarizar com a Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e lamentar a tragédia que envolveu um incêndio que destruiu o acervo do Museu Nacional, na noite de 02 de setembro, queimando mais de 200 anos de historia institucional.

O valor da perda das obras e dos acervos bibliográficos, científicos e de materiais arquivísticos milenares é incalculável!

A Comunidade Acadêmica do IFRJ solicita às autoridades que sejam apuradas as causas desta tragédia, considerada a maior tragédia Cultural e Científica do país e que terá impactos na educação e preservação cultural.

O Museu Nacional é uma das principais instituições de custódia nacional que representa a identidade e a memória científica, arqueológica, cultural e histórica do mundo e do Brasil.

Não há dúvida da necessidade de investimentos do Governo Brasileiro na cultura e na educação, visto que nos últimos meses se fortalecia esta necessidade quando a sociedade civil e a comunidade acadêmica da UFRJ já suplicavam por investimentos para melhoria das condições físicas e estruturais da instituição.

O Brasil somente evitará tragédias como esta no momento que a administração pública perceber que os investimentos em educação, ciência, tecnologia e cultura devem ser inseridos na prioridade do desenvolvimento nacional.

Rafael Barreto Almada
Reitor do Instituto Federal do Rio de Janeiro - IFRJ

MEC lamenta incêndio no Museu Nacional do Rio de Janeiro

Domingo, 02 de setembro de 2018, 21h51

G+ Tweetar Compartilhar

O Ministério da Educação lamenta o trágico incêndio ocorrido neste domingo no Museu Nacional do Rio de Janeiro, criado por Dom João VI e que completou 200 anos neste ano.

O MEC não medirá esforços para auxiliar a Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) no que for necessário para a recuperação desse nosso patrimônio histórico.

Assessoria de Comunicação Social

Nota à imprensa - Incêndio no Museu Nacional

Publicado: Domingo, 02 de Setembro de 2018, 22h43
Última atualização em Domingo, 02 de Setembro de 2018, 22h48

G+ Tweetar Curtir 472 Compart

O Ministério do Turismo lamenta profundamente o incêndio que atingiu no início da noite deste domingo (02), o Museu Nacional, no Rio de Janeiro. Mais do que um atrativo turístico e um cartão postal da cidade, o museu criado por Dom João VI guarda a rica história de nossa nação e de nosso povo. Desde já, o Ministério do Turismo se coloca à disposição para trabalhar em parceria com outros órgãos do governo no intuito de auxiliar na recuperação da história e da memória desse importante bem para o povo brasileiro.

NOTA PÚBLICA

O Ministério Público Federal, ao expressar seu profundo pesar pelo incêndio ocorrido no Museu Nacional, que praticamente destruiu todo o acervo da instituição, acumulado ao longo de duzentos anos de história, vem, na oportunidade, realçar os seguintes pontos:

1 – Nos dias 29 e 30 de junho de 2017, a Câmara do Meio Ambiente e Patrimônio Cultural realizou, na sede da Procuradoria-Geral da República, Encontro Técnico sobre Prevenção de Incêndios em Bens Culturais Protegidos, com a presença de representantes dos Corpos de Bombeiros de todo o Brasil, Ibram e Iphan, buscando um efetivo trabalho preventivo, voltado à produção de norma pelo Iphan que compatibilize as exigências do Corpo de Bombeiros com aquelas inerentes ao patrimônio cultural. Seria um termo de referência para os denominados Projetos de Prevenção e Combate de Incêndio e Pânico.

2 – Infelizmente, passado mais de um ano do evento, as instituições públicas federais responsáveis não publicaram a referida norma, padronização mínima para atuação dos bombeiros e outras instituições em todo o Brasil, o que impossibilitou, até o momento, uma ação nacional, devidamente orientada para as atividades de prevenção de incêndios relacionada ao patrimônio cultural.

3 – Para além deste ponto, as restrições orçamentárias afetam diretamente a preservação do patrimônio cultural. A drástica redução de investimentos já consumia o Museu Nacional. O congelamento dos orçamentos dos órgãos públicos, agravado em 2016 pela aprovação da Emenda Constitucional 95, já imobilizava o devido cuidado com o importantíssimo acervo e imóvel, irrecuperáveis. O loteamento político de cargos de gestão da cultura, sem a necessária qualificação técnica, inviabiliza as possibilidades de sucesso nos projetos nacionais, regionais e locais.

4 – A perda é irreparável e a falta de estabelecimento de prioridades das políticas públicas na área cultural afetam não somente o Brasil mas toda a humanidade. A reconstrução do seu prédio apenas preservará o referencial arquitetônico daquele monumento, mas jamais os tesouros que compunham seu acervo.

5 – O Ministério Público Federal, nesse primeiro momento, preocupa-se com o necessário isolamento do local, com o resgate dos poucos bens culturais que possam ter se salvado das chamas, para que não sejam alvo de pilhagens, fato infelizmente muito comum após desastres relacionados com o patrimônio cultural. Nesse sentido, solicitou a atuação da Polícia Federal e está em contato com o Corpo de Bombeiros e com a direção do museu.

6 – O MPF também requisitou, na data de hoje, inquérito policial com o fim de apurar as causas e as responsabilidades pelo dano causado ao imóvel e ao acervo.

7 - Na Procuradoria da República do Rio de Janeiro, tramita o Inquérito Civil nº 1.30.001.001911/2016-25, no qual se apura precisamente as condições precárias de segurança do prédio. No âmbito deste inquérito, a direção do Museu Nacional informou, em novembro de 2016, que apresentou projeto junto ao BNDES para captação dos recursos necessários à contratação e execução de plano contra incêndio. Não há notícia de que tais recursos tenham efetivamente sido liberados, tendo o MPF requisitado do Ministério da Cultura e do BNDES informações sobre o motivo da demora.

3 de setembro de 2018
Grupo de Trabalho Patrimônio Cultural
Colegiado da Câmara de Meio Ambiente e Patrimônio Cultural do Ministério Público Federal (4CCR/MPF)
Secretaria de Comunicação Social
Procuradoria-Geral da República
(61) 3105-6406 / 6415
pgr-imprensa@mpf.mp.br
facebook.com/MPFederal
twitter.com/mpf_pgr

Disponível em <http://www.mpf.mp.br/rj/sala-de-imprensa/noticias-rj/nota-oficial-museu-nacional>

Nota de Pesar

O incêndio que acometeu o Museu Nacional da UFRJ é a maior tragédia da história e da cultura do nosso país. Uma perda imensurável por tudo o que representa para a sociedade brasileira. A equipe do Museu da Abolição expressa sua solidariedade com todos os servidores, pesquisadores e trabalhadores daquela instituição, lamenta por todas as perdas, materiais e imateriais. O maior desafio que os museus brasileiros enfrentam é a conservação dos seus edifícios, pois são eles que abrigam as coleções, as histórias, a nossa cultura. Ressaltamos, todavia, que é imperioso a abertura de um diálogo entre a sociedade e os poderes públicos em todas as esferas, diante da experiência desastrosa vivida pelo Museu Nacional neste último domingo. O caso do Museu da Abolição é exemplar. Para além da conservação do Sobrado Grande da Madalena, que abriga o museu, as consequências da construção do Túnel da Abolição, que integra o corredor Leste-Oeste da cidade, é de maior gravidade: o projeto eliminou em definitivo a entrada do estacionamento da instituição (rua Real da Torre), deixando, até o momento, o museu sem acesso ao seu estacionamento. Em caso de incêndio, como o corpo de bombeiros irá agir? Mas isto ainda é um detalhe. Mesmo com o estacionamento acessível, não há hidrante nas redondezas de um edifício histórico tombado por lei federal. Estas questões precisam ser tratadas com a urgência que o caso requer, pelos órgãos e instituições envolvidas. A solidariedade é importante neste momento, mas necessitamos de ações que venham prevenir que as cinzas substituam o nosso patrimônio e a nossa memória.

Que país queremos construir para as próximas gerações? Não podemos falar em Amanhãs possíveis sem dar importância à nossa memória, ao patrimônio histórico e cultural.

Na semana em que assistimos impotentes à destruição do primeiro Museu de Ciências do país, que acaba de completar 200 anos, o Instituto de Desenvolvimento e Gestão - IDG e o Museu do Amanhã expressam profunda consternação e total solidariedade ao Museu Nacional diante do trágico incêndio deste final de semana.

Trata-se de um prejuízo irreparável para o país que une na dor as comunidades científicas, acadêmicas e museológicas, nessa mesma reflexão sobre a preservação do nosso patrimônio histórico.

Como brasileiros e profissionais da cultura, estamos todos profundamente penalizados com esta tragédia

O Brasil e a Cultura Nacional estão de luto. Nossa solidariedade a todos os colaboradores e pesquisadores do Museu Nacional.

Instituto de Desenvolvimento e Gestão - IDG

Museu do Amanhã

Museu Histórico Nacional
2 de Setembro às 21:33 ·

NOTA | O Museu Histórico Nacional vem à público esclarecer que o incêndio de grandes proporções que neste momento acontece no Rio de Janeiro (RJ) atinge o Museu Nacional e não o Museu Histórico Nacional.

Estamos profundamente perplexos com o acontecido em uma instituição que, em 2018, celebra 200 anos de criação, e lamentamos a perda de um acervo inestimável para a ciência e cultura brasileiras.

Assim como todo o país, estamos solidários com os servidores e pesquisadores do Museu Nacional e com a luta permanente em defesa do patrimônio cultural brasileiro.

Nota sobre a destruição no Museu Nacional

Publicado: 03/09/2018 12h41

G+ Curtir 638 Compartilhar

Com um incêndio de proporções gigantescas, o mais antigo museu brasileiro, um dos símbolos da constituição da nação, o nosso Museu Nacional tombou como resultado da falta de investimentos na cultura, ciência e educação. A imagem das chamas consumindo patrimônio, história e conhecimento nos levou ao choque e a desoladora sensação de perda. O pior pesadelo para quem trabalha com pesquisa e formação de acervos tornou-se realidade mais uma vez, lembrando o golpe sofrido pelo Instituto Butantan (2010), Museu da Língua Portuguesa (2015) e Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro (1978).

A história do Museu Paraense Emílio Goeldi – MPEG, criado em 1866, o segundo museu de ciências mais antigo no Brasil, está imbricada com a do Museu Nacional. As trocas de pesquisadores, acervos, documentos e técnicas progrediram no decorrer das décadas. A destruição de grande parte dos acervos do Museu Nacional leva junto também alguns testemunhos da história institucional do Museu Goeldi, como mais de 100 peças arqueológicas coletadas por Domingos Soares Ferreira Penna no século XIX. O ocorrido deixa a todos em alerta e aumenta a responsabilidade das autoridades na elaboração de políticas públicas de fomento e gestão de ciência, cultura e educação no País.

Cada museu tem sob a sua salvaguarda objetos e valores fundamentais da sociedade a que servem. O seu desaparecimento apaga o esforço de gerações, some com testemunhos únicos, afeta a capacidade de construir e consolidar o conhecimento e de narrar histórias locais, regionais, nacionais ou mundiais. Não podemos aceitar essas perdas como algo natural. A política de corte de investimentos no setor público nos deixou a todos com os olhos e a boca cheios de cinzas.

A comunidade do Museu Goeldi se solidariza com a comunidade do Museu Nacional e reforça publicamente o compromisso de continuar lutando pela conservação do patrimônio cultural e ambiental nacional e pelo avanço do conhecimento.

MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI / MCTIC

NOTA DO POVO INDÍGENA PURI SOBRE O INCÊNDIO NO MUSEU NACIONAL - UFRJ

Nós, indígenas remanescentes da etnia Puri, queremos manifestar publicamente nossa dor e indignação pelo incêndio do Museu Nacional, ocorrido na noite do último domingo, dia 02 de setembro de 2018;

Por toda a perda de incontáveis peças e documentos de inigualável valor histórico, arqueológico, antropológico e cultural.

Por toda a História e memória incineradas.

Por todas as narrativas que se perderam pra sempre.

Entre as áreas nas quais a instituição é importante referência, destacamos a Antropologia e a Linguística; pesquisas de valor inestimável foram e vinham sendo desenvolvidas nessas áreas, a partir do incomparável acervo que continha registros históricos, antropológicos e lingüísticos datando desde o século XVI, acerca dos povos que ocupavam territórios que atualmente correspondem ao Brasil. Estudos realizados inclusive por estudantes indígenas, com resultados necessários e positivos na vida e na garantia de direitos dessas comunidades étnicas – entre eles a demarcação de terras.

A destruição do acervo da instituição é um duro golpe contra a educação, a cultura e a pesquisa científica neste país; a nós indígenas, reflete como uma continuidade da destruição empreendida contra nós e a tudo que se relaciona à nossa gente há 518 anos.

Entre as irreparáveis perdas ocorridas nessa tragédia estão o arquivo Curt Nimuendaju, contendo o original do mapa étnico-histórico-linguístico com a localização de todas as etnias do Brasil datado de 1945; registros únicos de história, cultura e cosmovisão de muitos povos indígenas; registros únicos da língua de nosso povo Puri e outros. Isso soa como o terceiro ato de uma ópera de destruição que começou com o genocídio dos falantes dessas línguas, e foi seguido pela proibição de que os poucos sobreviventes as falassem, as mantivessem vivas; agora assistimos as chamas consumirem os registros dessas línguas, que em alguns casos é a única coisa que restou de povos já extintos. Agora apagados de vez da História.

Na contramão da tentativa de aniquilação do nosso povo, nós Puris, que oficialmente estamos listados pela Funai como etnia extinta, lutamos para reestrurar nossa cultura, vítima do etnocídio perpetrado pelo Estado Brasileiro, e nessa luta a retomada da língua tem um papel basilar. Para uma língua como a nossa, proibida, interrompida por um espaço de tempo, a pesquisa dos registros de nossa língua ancestral, é fundamental para que se empreenda a revitalização do idioma. Uma das principais bases da pesquisa que nós Puris vimos realizando sobre a língua na última década vem do acervo de Curt Nimuendajú, etnólogo alemão que percorreu terras indígenas brasileiras por mais de quarenta anos, legando registros de valor incalculável; esse legado foi transformado em cinzas.

Enquanto alguns de nós, presentes no momento do incêndio, assistíamos impotentes à destruição do Museu Nacional e toda a História e memória que ele abrigou, uma Puri levava as mãos à cabeça num gesto de incredulidade, e pranteava pelas urnas funerárias indígenas que estavam sendo destruídas pelas chamas:

“Nos negligenciam e nos destroem em vida e ainda depois de mortos.”

Restos mortais de nossos ancestrais, retirados de seus locais de origem dos ritos funerários, profanados, por fim incinerados pelo desprezo do Estado Brasileiro.

Nos solidarizamos com a indignação dos funcionários do museu que bradavam inconformados com a chegada tardia do 1º caminhão pipa dos bombeiros, somente após toda uma grande parte do prédio, antes intacta, já ter sido devastada pelas chamas.

Nos solidarizamos com a indignação da comunidade científica frente ao descaso dos governantes, que independentemente de siglas e orientações ideológicas foram omissos, ao longo de vários anos, frente ao desmonte de um dos mais importantes espaços de

conhecimento do País, que há 14 anos já vinha expondo sua precariedade, que desde 2014 não recebia o repasse de verba necessário à sua manutenção, que em 2015 chegou a fechar as portas e este ano recorreu a uma "vaquinha virtual" para arrecadar recursos ao seu pleno funcionamento.

Nos solidarizamos com vários cidadãos e cidadãs deste país, que também amargam a angústia da impotência diante dos desmandos de seus dirigentes e supostas elites, aos quais importam investimentos mais rentáveis às empreiteiras e aos donos do capital.

Nos solidarizamos com todos os enlutados pelo nosso passado e nosso futuro.

Desejamos que aqueles e aquelas com quem nos solidarizamos sejam igualmente solidários à dor indígena diante daquelas chamas:

elas nos lembram as armas de fogo usadas no assalto à nossa terra e vida;

elas nos lembram os incêndios de aldeias, que assolaram nossos povos;

elas nos lembram o destino de nossas florestas, que foram nosso lar e alimento durante séculos;

elas nos lembram das nossas crianças e parentes queimados vivos ainda hoje;

elas nos fazem concluir que a sanha destruidora que nos assola há cinco séculos permanece viva.

Rio de Janeiro, 04/09/2018.

Associação Regional da Comunidade Remanescente de Índios Puris Padre Brito
GEIPÓ - Grupo de Estudos Indígenas Povos Originários
Movimento de Ressurgência Puri
Movimento Resistência Puri
Movimento Txemim Puri

NOTA DA DIRETORIA DO ANDES-SN SOBRE O INCÊNDIO DO MUSEU NACIONAL

O ANDES-SN, convoca todo(a)s o(a)s professore(a)s para estarem presentes no ato em defesa da educação pública, dia 3 de setembro (segunda-feira), às 9hs no Museu Nacional e às 16h na Cinelândia.

Uma tragédia anunciada acomete neste exato momento um dos principais redutos da Ciência, das Artes e da Tecnologia no Brasil. Um incêndio consome o Museu Nacional, que longe de ser um acidente, marca como as ações do poder público têm se desdobrado nos últimos anos para com o patrimônio simbolizado e edificado nesta unidade da UFRJ.

Assim, o ANDES-SN vem a público denunciar o descaso para com as diversas manifestações dos curadore(a)s, pesquisadore(a)s e demais interessado(a)s sobre a manutenção e conservação do Museu Nacional. Entidade interligada à Universidade Federal do Rio de Janeiro, suas denúncias referentes às negligências por parte do poder público federal revelam o descaso para com parte da história da ciência, das artes e da tecnologia no Brasil. Espaço que até então celebrava seus 200 anos em meio à ausência de investimento, resistia por conta do labor de professore(a)s, pesquisadore(a)s, aluno(a)s e amigo(a)s que viam no Museu Nacional um dos embriões da necessidade de compreender a ciência e a tecnologia no Brasil como vetores de desenvolvimento e justiça social. Incalculáveis elementos referenciais nas mais diversas áreas do saber estão sendo incinerados num momento em que estamos prestes a vivenciar o que há de mais nefasto na vida social brasileira: a Emenda Constitucional 95/2016.

Em meio a um cenário de lamentos e de indignação, reiteramos a necessidade da luta organizada para denunciar a ausência de investimentos na área de Ciência e Tecnologia, bem como de Educação e Cultura. O Museu Nacional não foge a este chamado, sendo fundamental que sua comunidade científica, ainda que abalada pela lástima ocorrida, lidere o processo de denúncia do descaso para com este espaço fundamental de ciência, tecnologia, arte, cultura e educação, referência na América Latina. Somos solidário(a)s e estaremos ombro a ombro na luta pela defesa deste espaço, acreditando que a restauração de sua estrutura celebre a repactuação da Ciência, da Tecnologia, da Educação e das Artes como vetores de combate à dependência tecnológica, bem como ao combate à pobreza e à miséria que assolam nossa nação.

Somos Tod@s Museu Nacional!

Rio de Janeiro, 2 de setembro de 2018

NOTA OFICIAL DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE ESTUDOS CLÁSSICOS
SOBRE O INCÊNDIO DO MUSEU NACIONAL

A Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, em profundo pesar, manifesta sua indignação diante do ocorrido ontem, dia dois de setembro de 2018, no Museu Nacional, no Rio de Janeiro. No ano em que completa 200 anos, nosso Museu, o mais antigo do Brasil, vítima há anos do descaso das autoridades governamentais para com o patrimônio histórico, cultural e científico, da política predatória de contingenciamento econômico do Governo Federal e do sucateamento crescente das instituições públicas de ensino, pesquisa e cultura, foi praticamente destruído. Nosso Paço de São Cristóvão, sede do Museu, abrigava milhões de itens de natureza e datação diversas, adquiridos ao longo de séculos, entre eles, a coleção de peças egípcias iniciada pelo imperador D. Pedro I; a coleção de artefatos gregos e romanos da imperatriz Teresa Cristina; as coleções de antropologia, paleontologia, etnologia, zoologia, biologia. O incêndio ocorrido ontem destruiu grande parte desse patrimônio, incluindo-se a Biblioteca Francisca Keller, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, ali sediado.

O Palácio da Quinta da Boa Vista era não só sede de um museu com um dos mais importantes acervos históricos do mundo e um dos principais centros de pesquisa do Brasil, mas também, e sobretudo, um espaço de frequentação popular, onde o saber erudito e acadêmico encontrava-se com a população mais diversa num ambiente que soube tornar-se a casa de todos e o lar de muitos. Gerações e gerações tiveram sua formação marcada pelas visitas ao Museu Nacional, que, apesar dos problemas estruturais decorrentes da falta de verbas cada vez mais entregue à política desrespeitosa travestida em editais democráticos, sempre manteve suas portas abertas ao público. Esta Sociedade de representação não aceita que o compromisso e o dever do Estado sejam suplantados por uma política sórdida encoberta por editais de "livre" concorrência pessoal. Cada um de nós e cada um de nossos filhos e netos encerram uma memória afetiva de parte desse Museu: dos murais de Pompeia, das múmias e sarcófagos egípcios, dos vasos gregos, dos objetos do cotidiano do Mundo Antigo e das Américas, do rosto de Luzia reconstituído, dos dinossauros, dos fósseis de plantas extintas, do acervo de história natural de Bertha Lutz; da história das línguas indígenas do acervo de Curt Nimuendajú; dos meteoritos; do trono de Adandozan, rei africano de Daomé (presente tão significativo ao nosso último Imperador); do mobiliário, das pinturas do tempo do Reinado e do Império. A Pré-História, o Velho e o Novo Mundos, as diversas culturas, encontravam-se ali reunidos aos olhos de todos, estudantes, pesquisadores, visitantes, dos que tinham curiosidade e dos que aprendiam ali.

Em 2011, assistimos ao incêndio da Capela de São Pedro de Alcântara, construção de 1860, realizada pelo projeto idealista do Conde Clemente Pereira e localizada no Fórum de Ciência e Cultura da UFRJ, ao qual, estatutariamente também pertence o nosso amado Museu Nacional.

Hoje nos caem mais lágrimas, choro que se repete, mas que nos alerta para o cuidado para com os tesouros que a Nação ainda nos confia, a nós, os acadêmicos, como, por exemplo, a seção de obras raras da Biblioteca do Centro de Ciências da Saúde e o prédio da Real Academia Militar, depois Escola Politécnica e hoje Instituto de Filosofia, Ciências Sociais e de História da UFRJ. Este último, ameaçado como o Museu, e bem no coração do Rio de Janeiro, sob os olhos de todos.

A Diretoria da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC),
em 03 de setembro de 2018.

NOTA DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE HISTÓRIA DA CIÊNCIA SOBRE O INCÊNDIO DO MUSEU NACIONAL

A SBHC, em nome da comunidade brasileira de historiadores da ciência, e junto com todos os profissionais envolvidos com o estudo, a preservação e a divulgação do patrimônio científico brasileiro, amanheceu de luto.

De luto e impotente diante das imagens e da trágica materialidade do incêndio que destruiu o Museu Nacional, no ano de seu bicentenário.

Não há nota de indignação ou manifestação de rua que consiga trazer de volta o gigantesco e inestimável patrimônio histórico e científico efetivamente destruído pelas chamas na noite do dia 2 de setembro. Há que se notar que patrimônio imaterial também foi destruído, junto com os resultados de incontáveis pesquisas realizadas ao longo desses duzentos anos para identificar, organizar, inventariar, restaurar, exibir e divulgar suas coleções. Para não falarmos dos projetos de pesquisa em andamento, inclusive, mas não apenas em História da Ciência, baseados em qualquer uma de suas ricas e em muitos casos únicas coleções, de botânica, zoologia, arqueologia, paleontologia, antropologia, mineralogia – projetos que agora terão que ser abortados, deixando experientes e jovens pesquisadores virtualmente perdidos e compreensivelmente revoltados.

A SBHC manifesta solidariedade a todos os servidores do Museu Nacional, e assim também aos pesquisadores que se debruçaram sobre seus acervos. Estaremos unidos na tentativa de recuperação e divulgação dos registros de suas coleções e patrimônio arquitetônico. E sobretudo, no protesto cotidiano – e esperamos cada vez mais ruidoso – contra décadas de descaso, e a deliberada política do atual governo em cortar gastos diminuindo os recursos necessários à ciência, tecnologia e à preservação de sua rica memória no Brasil.

Rio de Janeiro, 3 de setembro de 2018.
A Diretoria e Conselhos da SBHC.

Sociedade Brasileira de Paleontologia
2 de Setembro às 21:24 ·

Nota de pesar

É com muita tristeza que a SBP toma conhecimento sobre o incêndio que acometeu o Museu Nacional do Rio de Janeiro. São 200 anos da história brasileira que têm seus registros possivelmente debilitados pela perda nesse incêndio. É um momento muito triste. Não são apenas os 200 anos dessa instituição que são abalados mas as coleções científicas associadas a esse tempo que estão sendo perdidas e que tem seu registro possivelmente desaparecidos. Um dia triste demais. A Sociedade Brasileira de Paleontologia expressa profunda tristeza mas quer demonstrar seus sentimentos e condolências pelo ocorrido.
Diretoria SBP

Sbs Sbsociologia
3 de Setembro às 10:22 ·

NOTA DA SBS - MUSEU NACIONAL
O Brasil assistiu na noite deste domingo o efeito dramático de uma tragédia anunciada. O Museu Nacional, no ano de celebração de seus duzentos anos, foi consumido pelas chamas criminosas em menos de duas horas. Toda a tragédia se expunha aos olhos aterrorizados e impotentes de todos: parte substancial da cultura, da história e da ciência brasileiras se extinguia diante da ação ineficaz dos que pretendiam interromper. A Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS), patrimônio das Ciências Sociais brasileiras, vem a público denunciar o descaso da esfera pública com o que é patrimônio nacional que custa aos que se dedicam à cultura e à ciência anos inteiros de dedicação, sofrimento, esforço, empenho e luta por sua manutenção. Assistimos ao desespero dos funcionários, dos pesquisadores, dos professores e estudantes derrotados diante da destruição de um patrimônio e de suas próprias vidas como profissionais dedicados à construção e consolidação da ciência no Brasil. Um país que teima em queimar sua memória está condenado a repetir incessantemente gestos de incúria, descaso e irresponsabilidade com seu próprio processo de humanização e civilização. A SBS como toda a comunidade acadêmica brasileira está de luto e de prontidão para lutar pela preservação do que importa na edificação de uma sociedade e de uma nação.

Sociedade de Arqueologia Brasileira
3 de Setembro às 00:13 ·

NOTA DA SOCIEDADE DE ARQUEOLOGIA BRASILEIRA SOBRE O INCÊNDIO NO MUSEU NACIONAL

As lágrimas correm em nossos rostos enquanto os dedos trêmulos procuram as teclas para expressar tamanha dor e indignação em poucas palavras. Não temos como manifestar o sentimento de perda e a profunda tristeza que tomam conta de todas e todos nós. Gostaríamos que as lágrimas pudessem apagar o incêndio em nossa própria casa, o endereço oficial da Sociedade de Arqueologia Brasileira, no Rio de Janeiro, ali na belíssima Quinta da Boa Vista.

A história da Arqueologia Brasileira, e de tantos outros campos do conhecimento científico, se fundem e se confundem com a do Museu Nacional. Coleções e mais coleções, acervos e mais acervos, bibliotecas, milhões de peças etc., todos de valor incomensurável à humanidade, ardem em chamas e viram cinzas. Bombeiros tentam apagá-las. Tudo parece em vão. "Está tudo perdido", dizem colegas do Rio de Janeiro nas redes sociais. Emissoras de TV mostram o incêndio ao vivo, jornais divulgam mais e mais matérias sobre o assunto e muitos de nós, à distância, não sabemos o que fazer para ajudar a reverter a situação.

O que dizer sobre isso tudo isso no calor da hora? Misturas de dor, indignação e tristeza tomam conta de nossos corações. Ali foi a residência de um rei, sabemos, mas também a casa de tantas outras pessoas que por lá passaram em busca de conhecimento, formação acadêmica e tantos outros propósitos. Somos testemunhas do clamor dos colegas do Museu Nacional por apoio e recursos para restaurar o prédio e melhor salvaguardar tudo aquilo que abrigava. São duzentos anos de história. Vivenciamos ali a formação altamente qualificada de tantos profissionais e de estudos em andamento, os quais agora estão comprometidos. Luzia, um dos mais antigos esqueletos humanos encontrados nas Américas, estava lá. Múmias egípcias, fósseis, documentos escritos, artefatos de origem indígena e tudo o mais, tudo em cinzas.

Sem mais palavras, a Sociedade de Arqueologia Brasileira, ainda profundamente abalada, entristecida e enlutada, manifesta total solidariedade à Instituição e a todos os colegas de lá, repudia toda forma de negligência por parte de autoridades governamentais, as quais desde longa data tomaram ciência da necessidade de restauração da Instituição e praticamente nada fizeram, e ainda registra a disposição inabalável para somar naquilo de estiver ao seu alcance para somar na luta do Museu Nacional.

Um país que não valoriza sua memória e seu patrimônio cultural está fadado à desgraça, ao atraso, à dominação e o seu povo a não saber de onde veio, quem é e para onde deve caminhar rumo à construção de um país mais solidário, justo e feliz.

Somos todas e todos Museu Nacional!

Brasil, 03 de setembro de 2018.

Direção da Sociedade de Arqueologia Brasileira

(Gestão 2018-2019)

NOTA DO DEPARTAMENTO DE ARQUEOLOGIA DA
UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
SOBRE INCÊNDIO NO MUSEU NACIONAL/UFRJ

Nós, Professores e Alunos do Departamento e Curso de Arqueologia da UERJ estamos sofrendo e chorando junto com nossos companheiros do Museu Nacional/UFRJ, pelo incêndio devastador de ontem que, rapidamente, consumiu mais de 200 anos de história e pesquisa. Hoje, acordamos torcendo para que tudo não tivesse passado de um terrível pesadelo. Mas, era realidade, uma triste realidade. A fuligem, inclusive, cobria os corredores da UERJ, para provar que havia sido real.

Todos nós, de certa forma, devemos parte de nossa formação ao Museu Nacional/UFRJ. Alguns de nossos Mestres estiveram ou estão lá. Nossos alunos já vêm estagiando ali. O prejuízo é incomensurável. Como medir o valor do que se perdeu? Como avaliar o prejuízo de vidas de pesquisa? Como aferir o conhecimento que se perdeu? Não há como. O que se perdeu, está perdido.

Não há palavras para externar nossa tristeza, nossa dor, nossa sensação de impotência. Temos certeza que, para aqueles que ali trabalham ou trabalharam, estudam ou estudaram, pesquisam ou pesquisaram, o Museu Nacional/UFRJ representa muito mais do que um local de trabalho. Ela entrou em suas vidas, está em suas peles, está em suas memórias, em seu presente e, queremos, em seu futuro. Está em seus risos e em seus choros. Está em seus sonhos e em seus referenciais. Quantos sacrifícios, quantas lutas, quantas alegrias e quantas vitórias nossos colegas vivenciaram ali.

Como membros de uma comunidade de Universidade Pública, nós, Professores e Alunos do Departamento de Arqueologia da UERJ, conhecemos o descaso, o descompromisso, o desrespeito com que somos tratados pelas autoridades, que somente nesses momentos lembram-se de nós e, normalmente, apenas para lamentar o ocorrido. Sonhamos, e certamente nos irmanamos neste sonho, com o dia em que a cultura, a história, o patrimônio e a educação sejam tratados de outra forma, com dignidade, como o respeito que merece nossa memória e as pessoas que a resgatam e a preservam. Saber e cuidar de nossas origens, de nosso passado, de nossa trajetória, significa compreender de fato como chegamos até aqui, qual nosso papel nesse mundo e nesse tempo. É construir barreiras contra dominações e ao mesmo tempo nos integrarmos solidarizarmos como povo. Aliás, o dono de tudo que se queimou é o povo brasileiro.

Fica aqui, portanto, um abraço fraterno em cada um de nossos colegas do Museu Nacional/UFRJ, nossa solidariedade e nossa consternação. Estamos à disposição, professores e alunos, para o que for preciso. Sua luta é nossa luta!

O Museu Nacional/UFRJ, assim como a UERJ, resiste!

Prof. Paulo Roberto Gomes Seda
Profa. Nanci Vieira
Profa. Gláucia Malerba Sene
Profa. Camilla Agostini
Prof. Vlademir Luft
Profa. Carina Martins Garuda (DHIS)
Profa. Clarissa Coimbra Canedo (IBRAG)
Prof. Hermínio Ismael de Araújo (FGEL)
Prof. Luiz Edmundo Tavares (DHIS)
Profa. Maria Antonieta da Conceição Rodrigues (FGEL)
Profa. Maria Teresa Toríbio Brittes Lemos (Pesquisadora Visitante)
Alunos do Curso de Arqueologia (Turmas 2014, 2015, 2016, 2017 e 2018).

Rua São Francisco Xavier, 524
Pavilhão João Lira Filho
Sala 9005b, Bloco D
20.550-900 – Rio de Janeiro - RJ

Nota de pesar

Os docentes, técnicos administrativos e discentes do **Departamento de História** da Universidade do Estado do Rio de Janeiro vem por meio desta manifestar o enorme pesar causado pelo incêndio do Museu Nacional, na noite de dois de setembro de 2018, bem como remeter nossa solidariedade a toda a comunidade de trabalhadores, estudantes, cidadãs e cidadãos cuja relação com aquela casa ultrapassava os laços institucionais.

O episódio da noite passada é injustificável e a perda causada é insuperável, não apenas para a nação brasileira, mas para o mundo. O acervo sob a guarda do Museu Nacional é um patrimônio mundial e agora as gerações futuras estarão privadas do conhecimento cuja produção, sistematização e conservação foram garantidos através do trabalho e empenho de muitas gerações de mulheres e homens.

Neste, que foi o ano do bicentenário do Museu Nacional, tantas instituições de ensino, cultura e patrimônio foram atacadas, seja politicamente ou através de massivos cortes orçamentários. O descaso com o patrimônio público e com o futuro das próximas gerações se comprova a cada vez que os governos federais, estaduais e municipais priorizam os interesses de grandes conglomerados e do capital financeiro em detrimento dos direitos da população, como o direito à educação, ao conhecimento, à história.

Recentemente, a UERJ atravessou um dos períodos mais difíceis de sua história, exatamente porque o governo do estado do Rio de Janeiro não cumpriu com seus deveres constitucionais e impôs à universidade uma asfixia por meses, causada pela ausência do repasse das verbas de manutenção de suas atividades.

Em um país com problemas sociais estruturais como o Brasil, o Estado não pode se eximir na manutenção dos direitos do cidadão, como o direito do povo ao conhecimento e ao seu passado.

O Museu Nacional ainda existe. Está indelevelmente atingido pelo incêndio, mas está vivo. Precisamos lutar por ele e por todas as instituições que, como ele, sofrem com o descaso dos poderes públicos. Exigimos que as autoridades nacionais se posicionem face ao ocorrido, e que assumam a responsabilidade pelo futuro da educação, ciência e tecnologia no país.

Rio de Janeiro, 03 de setembro de 2018.

Departamento de História
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Nota de Luto e Repúdio ao Incêndio que destruiu o Museu Nacional

O Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPCIS) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro vem por esta nota manifestar sua tristeza e revolta diante do incêndio criminoso que destruiu a mais antiga instituição de conhecimento e ciência no Brasil. O Museu Nacional, instituição que abrigou a família real brasileira, e que se transformou em patrimônio histórico e cultural e espaço de desenvolvimento de vários campos da ciência brasileira, viu-se exumado pelas chamas incontroladas e destrutivas. Golpeados, uma vez mais, instituições, pesquisadores, estudantes, professores, amantes da ciência, da cultura e da história viram-se impotentes diante da avalanche implacável do fogo. Desfazia-se aos olhos da nação um acervo de milhões de documentos, obras de arte, acervo arqueológico e paleontológico, laboratórios e programas de pós-graduação de excelência, com destaque ao Programa de Antropologia Social responsável pela formação de boa parte dos antropólogos brasileiros, entre eles, professores e pesquisadores do PPCIS. Duzentos anos se desfazem em duas horas. O PPCIS se associa aos demais programas de pós-graduação do Brasil e do exterior, comprometidos com a cultura, o desenvolvimento científico e a história brasileira no luto por uma perda de que só o tempo dará a dimensão mais exata de sua extensão. E se mantém ao lado das instituições e dos movimentos sociais comprometidos com a luta pela preservação e valorização da ciência e da cultura brasileiras violentamente atacadas pelo descaso, incúria e irresponsabilidade pública diante do nosso patrimônio nacional.

Coordenação do PPCIS

Pelos professores e estudantes do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPCIS) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Home | Institucional | Ensino | Pesquisa | Extensão | Comunidade Uerj | Unidades de Saúde | Campi

Home » Notícias do portal

Nota sobre o incêndio no Museu Nacional (UFRJ)

A Universidade do Estado do Rio de Janeiro vem expressar à Universidade Federal do Rio de janeiro (UFRJ) e à população em geral seu mais profundo pesar diante da tragédia que levou à destruição do Museu Nacional. Como instituição irmã, em propósitos e vocações, uma perda dessa magnitude nos atinge fortemente. Suscita também, em nossa comunidade acadêmica, um conjunto de sentimentos profundamente incômodos: consternação pela perda irreparável; revolta pela desatenção de governantes com a história e o patrimônio nacionais; e uma imensa preocupação com o futuro da cultura, da ciência e da tecnologia em nosso País. O descaso do poder público, com o Museu Nacional e com as demais instituições públicas, especialmente as de cunho social, está na origem dessa tragédia. Não podemos aceitar passivamente a histórica indiferença de nossos governantes e suas escolhas equivocadas para o financiamento do bem público.

Queremos também manifestar nossa irrestrita solidariedade com os pesquisadores, professores, alunos e funcionários do Museu Nacional e nos colocar à sua disposição para auxiliar na busca de soluções que viabilizem a manutenção, no curto prazo, de suas atividades de ensino e pesquisa.

Reitoria da UERJ

Notícia publicada em: 03/09/2018

Nota da Reitoria da UFABC sobre o incêndio no Museu Nacional

Publicado: Quarta, 05 de Setembro de 2018, 11h45

UFABC presta solidariedade ao Museu Nacional e à UFRJ e conclama por mobilização em prol dos acervos culturais, históricos e científicos do Brasil

A Universidade Federal do ABC (UFABC) manifesta consternação diante da destruição do Museu Nacional, em razão do incêndio ocorrido no último domingo (2). Trata-se de uma irreparável perda material e simbólica ao nosso país.

O Museu Nacional, localizado no Rio de Janeiro, é a mais antiga instituição científica do Brasil e o aniquilamento de seu precioso acervo, composto por milhões de peças e registros científicos, históricos e culturais, representa um prejuízo colossal à ciência brasileira e mundial.

Para muito além do prédio histórico e do valioso material exposto à visitação pública, as chamas que destruíram a riqueza de referências científicas contidas no acervo perdido, queimaram, também, muitas possibilidades de continuação de pesquisas já iniciadas e de se promover outras novas, nas mais diversas áreas do conhecimento.

A UFABC se solidariza profundamente com toda a comunidade da UFRJ e do Museu Nacional e se coloca à inteira disposição dos pesquisadores e programas de pós-graduação, oferecendo todo o respaldo possível para garantir a continuidade dos projetos de pesquisa em andamento daquela instituição.

Ainda, nossa Universidade declara preocupação com a situação de outros acervos nacionais e conclama pela urgente mobilização de toda a sociedade em prol de políticas de conservação desses indispensáveis patrimônios artísticos, históricos e científicos.

Reitoria

Veja também: Nota da ANDIFES sobre o incêndio no Museu Nacional

---

Universidade Federal do Acre

Nota sobre incêndio do Museu Nacional

Publicado: 03/09/2018 13h02,
Última modificação: 03/09/2018 13h02

A comunidade científica e cultural brasileira está de luto. O incêndio que destruiu o Museu Nacional, localizado na Quinta da Boa Vista, no Rio de Janeiro, é uma tragédia brutal para a nação. O museu foi a primeira instituição científica do Brasil, tendo completado 200 anos no mês de junho.

A Universidade Federal do Acre (Ufac), em solidariedade à Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), à qual o museu é vinculado, associa-se à profunda dor de docentes, técnico-administrativos e discentes de pós-graduação, pesquisa e extensão daquela instituição.

Nada é suficiente para expressar o sentido da perda de coleções de entomologia, de botânica e de outros domínios do saber que levaram anos para serem construídas, bem como exemplares únicos de múmias e de peças arqueológicas.

As imagens do Museu Nacional em chamas entristecem toda a comunidade da Ufac e todos os brasileiros que militam no mundo científico.

Nota de Pesar e Solidariedade

ENVIADO POR PPGA EM TER, 04/09/2018 - 10:24

A coordenação do Programa de Pós-Graduação de Sociologia e Antropologia (UFBA) vem manifestar sua profunda consternação com o incêndio do Museu Nacional e com a irreparável perda de acervos, coleções, pesquisas, bibliotecas e memórias do Brasil e da ciência brasileira. Neste triste momento manifestamos nossa solidariedade e apoio a todos os colegas do Museu Nacional, alunos, pesquisadores e funcionários.

Cecilia McCallum

Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Universidade Federal da Bahia"

IACS - UFF
2 de Setembro às 23:45 ·

Nota de solidariedade do Instituto de Arte e Comunicação Social/UFF ao Museu Nacional/UFRJ

Com imensa tristeza, vimos destruírem-se, em chamas, 200 anos de história, um acervo incomensurável, uma perda sem medidas para o patrimônio da humanidade, para a pesquisa científica, para a educação e para a cultura deste País.

Vinculado à Universidade Federal do Rio de Janeiro, o Museu Nacional é a mais antiga instituição científica do Brasil e dos maiores museus de história natural e de antropologia das Américas. Sua destruição representa o descaso do poder público com a cultura e com a educação brasileiras.

Infelizmente, uma morte anunciada. A direção do Museu Nacional veio a público diversas vezes informar sobre a necessidade de obras emergenciais e falta de recursos para executá-las.

O Instituto de Arte e Comunicação Social da Universidade Federal Fluminense, por meio de sua Direção, se solidariza com os funcionários, professores e pesquisadores do Museu Nacional e da UFRJ, neste momento de tragédia.

A Direção

Universidade Federal Fluminense

NOTA DE PESAR

O **Instituto de História** da Universidade Federal Fluminense manifesta seu profundo pesar pelo incêndio que destruiu o Museu Nacional na noite do dia 02 de setembro de 2018. Criado em 06 de junho de 1818, abrigava um acervo de valor histórico incalculável para o Brasil e para o mundo. Além dos vinte milhões de itens devastados pelo fogo, foi destruído o palácio que acolhia espaço destinado à pesquisa e extensão acadêmicas de reconhecida excelência. Lamenta-se, com igual pesar, que não mais esteja disponível o local que recebeu tantos visitantes, em especial estudantes da Educação Básica que o frequentavam em atividades escolares. Além da necessidade de apurar as responsabilidades, cumpre registrar o alto preço que está sendo pago pelo contingenciamento dos gastos públicos que obstaculiza os esforços de manutenção das Instituições Federais e abre uma janela de oportunidade para que fatos desse tipo aconteçam, prejudicando o futuro da ciência em várias áreas do conhecimento. Por fim, prestamos nossa solidariedade e apoio aos colegas da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Norberto O. Ferreras, Diretor do Instituto de História

Niterói, 03 de setembro de 2018.

Luto

Nós, professores do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense nos solidarizamos com nossos colegas professores e pesquisadores, funcionários e estudantes do Museu Nacional que ontem tornou-se cinzas após um incêndio que consumiu o edifício principal.

Esse CRIME contra o nosso patrimônio, história e legado não será passado em branco.
Estamos com o Museu no luto e na luta.

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia - PPGA-UFF

Nota de pesar pelo incêndio no Museu Nacional

SET
03
2018

Escrito por gabinete

A Universidade Federal Fluminense acompanha com imensa tristeza as notícias sobre o incêndio no Museu Nacional localizado na Quinta da Boa vista. A perda histórica é incálculável e aconteceu no momento em que o museu comemorava os seus 200 anos. Nesta noite de domingo, obras, documentos e incontáveis peças de valor arqueológico, antropológico, botânico, zoológico e cultural foram consumidas pelas chamas. Uma calamidade para a ciência brasileira e uma perda irreparável para a memória nacional, já inteiramente abalada por drástica redução de investimentos.

A Universidade Federal Fluminense solidariza-se com a comunidade acadêmica do Museu Nacional e a Reitoria da UFRJ, disponibilizando todo o apoio necessário que possamos prestar.

Sidney Mello
Reitor

Antonio Claudio Lucas da Nóbrega
Vice-Reitor

Nota de Repúdio acerca do Incêndio no Museu Nacional

Atualizada em 11/09/18 09:23.

Nós, professoras/es e estudantes do PPGAS e servidoras/es do Museu Antropológico da UFG, vimos a público prestar solidariedade às/aos colegas da museologia, antropologia, geologia, paleontologia, botânica, zoologia, arqueologia, pesquisadores, funcionárias/os e gestoras/es, que faziam da conservação do Museu Nacional uma luta diária. O luto que é de todas/os nós, ao assistirmos a destruição de uma parte significativa de nossa história, de nossa memória social e dos conhecimentos zelosa e rigorosamente acumulados e ofertados à sociedade brasileira. Vimos também manifestar a nossa indignação e repúdio à irresponsável política de cortes orçamentários que levou o Museu Nacional ao colapso.

É um momento de profunda consternação pela perda inestimável para a história das ciências, para o ensino e para a pesquisa, para o patrimônio do Rio de Janeiro, do país e do mundo. Com recém completados duzentos anos de história, o Museu Nacional acumulava um acervo milenar, guardava exemplares preciosos da história de diversas populações e peças raras da fauna e da flora do país.

Há alguns anos, o Museu Nacional vem sofrendo com cortes abusivos no seu orçamento, intensificados com o golpe jurídico-parlamentar de 2016. Sua estrutura vulnerável, fruto de paulatino sucateamento, encontrou as chamas ontem à noite como uma catástrofe anunciada. O que cintila das chamas do Museu Nacional é o deliberado desmonte da educação, da cultura e das ciências no país, que agora atinge em cheio sua primeira instituição científica.

A experiência de outros países que enveredaram pelo ajuste fiscal em períodos muito mais curtos demonstrou que a cada ano de congelamento seguiram-se 3 anos para a retomada aos níveis anteriores de investimento. A PEC 95 com seu congelamento de 20 anos, inédito no mundo, jogará o Brasil em 80 anos de recessão. A destruição do Museu Nacional no segundo ano de vigência da PEC 95 é apenas o início de um processo que precisa ser freado com a imediata revogação desta.

Estendemos nosso abraço solidário às/aos colegas, posicionamo-nos contrárias/os ao congelamento dos investimentos públicos e fazemos ressoar nosso grito de indignação com o desejo de que o incêndio no Museu Nacional nos leve a reconhecer o intolerável da situação em que vivemos e potencialize a luta em defesa das universidades públicas, das instituições de cultura, ensino e pesquisa de todo o país.

Fonte: Museu Antropológico da UFG

PPGAN_UFMG

Belo Horizonte, 03 de Setembro de 2018.

CARTA DE APOIO AO MUSEU NACIONAL

Noite de uma tragédia anunciada. Nas chamas do Museu Nacional não é apenas o insubstituível acervo cultural formado ao longo de 200 anos que se consumiu, mas nossas esperanças de ver a Educação e a Cultura serem colocadas no seu lugar de direito. Não bastaram os apelos seguidos de gestores da UFRJ, do Museu e da própria imprensa que denunciam há tempos não apenas o descaso com a instituição, mas com a Cultura, com a Educação, com a Pesquisa e com a Universidade Pública de maneira geral no Brasil. O Brasil não perde apenas objetos inestimáveis, mas perde também a chance de fomentar cidadania. A tragédia do Museu Nacional é o retrato de como as instituições que buscam gerar conhecimento e criar senso crítico são tratadas. Mas o que podemos esperar em tempos de congelamento de gastos com Educação, Saúde, Pesquisa e Cultura, onde docentes, discentes e técnicos têm que mendigar por verbas para pesquisa, por salários justos, por melhores condições de trabalho e infraestrutura? Educação e Cultura não fazem parte das agendas do governo que apoia o aumento descabido de juízes, mas veta o incentivo à Pesquisa. O cenário é preocupante. Vamos lembrar que o Museu da Língua Portuguesa e a Cinemateca Brasileira também se incendiaram no passado recente, o Museu Paulista está fechado por risco de desabamento e o Museu Goeldi quase fechou este ano por falta de verba. Neste cenário as chamas no Museu Nacional não são um acaso, mas sim o resultado das políticas do governo que sistematicamente estão sucateando as instituições de educação e pesquisa no País. Nós do Programa de Pós Graduação em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal de Minas Gerais, consternados pelo incêndio que consumiu parte de nossa história, nos colocamos ao lado dos docentes, discentes e funcionários do Museu Nacional e oferecemos toda nossa solidariedade. Nos colocamos à disposição para tudo que for necessário neste momento de pesar e de luta. Não podemos deixar que a falta de responsabilidade deste e de outros governos continuem incendiando nossa Cultura e Educação. Que esta tragédia reveladora do descaso para com a Ciência e a Universidade Pública do Brasil sirva como momento de reflexão e despertar para ações concretas de apoio à pesquisa e salvaguarda da memória histórica e cultural brasileira.

José Roberto Pellini
Coordenador PPGAN\UFMG

Andréa Zhouri
Sub-Coordenadora PPGAN\UFMG

Av. Antônio Carlos, 6.627 – Caixa Postal 253 – Cidade Universitária – Pampulha
31270-901 – Belo Horizonte – MG/e-mail: antro-pos@fafich.ufmg.br - FONE/FAX: (31) 3409-5029

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Gabinete da Reitora

Nota de pesar

A Reitoria da UFMG manifesta pesar e presta solidariedade à comunidade científica, em especial à Universidade Federal do Rio de Janeiro, pela tragédia ocorrida na noite de ontem quando um incêndio destruiu a mais antiga instituição científica do país e o mais antigo museu do Brasil, o Museu Nacional.

O edifício, que abrigava a instituição fundada por Dom João VI, em 1818, guardava o quinto maior acervo do mundo, com mais de 20 milhões de peças, obras que reuniam parte considerável da história antropológica e científica da humanidade e da memória nacional.

O acervo sob a guarda do Museu Nacional, referência para pesquisadores das mais diversas áreas do conhecimento, se perdeu em meio às chamas. As perdas são irrecuperáveis e irreversíveis. A destruição do palácio, que serviu de residência à família real portuguesa de 1822 a 1889 e sediou a primeira Assembleia Constituinte Republicana, é um golpe severo para a ciência, a história e a cultura do país.

A tragédia nos faz refletir sobre as causas da destruição. Ela nos obriga a repensar a necessidade e a premência de políticas permanentes e assertivas de preservação de nosso patrimônio. E nos faz demandar urgentemente uma política de Estado sustentável que privilegie a educação, a ciência e a cultura.

Estamos, todos nós, em luto! À UFRJ, todo nosso apoio e solidariedade!

Belo Horizonte, 3 de setembro de 2018.

Sandra Regina Goulart Almeida
Reitora

Alessandro Fernandes Moreira
Vice-Reitor

Avenida Antônio Carlos, 6627 · 31270-901 · Belo Horizonte · Minas Gerais
+55 31 3409-4127 · chefia@gabinete.ufmg.br · www.ufmg.br

UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA SOCIEDADE
PROGRAMA DE ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA

Nota do Programa de Antropologia e Arqueologia (PAA) sobre o incêndio no Museu Nacional

Nós, professoras, professores, técnicas, técnicos e estudantes do Programa de Antropologia e Arqueologia (PAA) da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA) vimos por meio desta expressar nosso profundo pesar pelas perdas irreparáveis causadas pelo incêndio que tomou conta das instalações do Museu Nacional na Quinta da Boa Vista, Rio de Janeiro.

Nos solidarizamos com colegas, professores, pesquisadores e estudantes do Museu Nacional – que abriga um dos mais antigos e importantes programas de pós-graduação em antropologia e arqueologia do país – e Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), que viram seus materiais e infraestrutura de trabalho serem destruídos. Exigimos que o governo federal disponibilize recursos para que os programas de pós-graduação abrigados pelo Museu possam ser reestruturados o mais breve possível, assim como, medidas de proteção e restauração dos restos deste inestimável acervo, possam ser tomadas urgentemente.

Consideramos as tentativas de culpabilizar a UFRJ, ou mesmo os Bombeiros que atuaram no combate ao fogo, um desvio de atenção. A falta de investimento nas últimas décadas que evidencia o descaso governamental para com a ciência, educação, pesquisa e cultura no Brasil levaram a este desastre sem tamanho. Assistimos a este descaso diariamente também aqui na UFOPA, onde dia após dia fica mais difícil trabalhar com os recursos cada vez mais escassos.

Manifestamos também nossa tristeza sem tamanho com relação aos povos indígenas e de descendência africana, aos pesquisadores atuais e à memória dos que já se foram, que tiveram parte do seu patrimônio cultural e seu legado destruído pelas chamas.

A entrada dos estudantes cotistas na pós-graduação, e o acesso que passaram a ter às coleções, também estavam dando nova vida a esta instituição bicentenária. Parte deste patrimônio etnográfico, arqueológico e biológico, inclusive, veio do Oeste do Pará. Vislumbrávamos um futuro próximo em que pesquisadores indígenas do Oeste do Pará visitariam o Museu para estudar suas coleções.

Necessitamos de providências imediatas, pois o Museu Nacional era apenas uma das instituições públicas brasileiras que diversas vezes veio a público denunciar o descaso.

Professores, estudantes e técnicos do Programa Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará

Santarém, 03 de setembro de 2018

Universidade Federal do Oeste do Pará – Unidade Amazônia - Av. Mendonça Furtado, nº 2946, sala 448 e 454 (4º piso) Fátima
CEP 68040-470 - Santarém, Pará, Brasil – Fone: 2101-6544
E-mail: arqueologia.ics@ufopa.edu.br **e** antropologia.ics@ufopa.edu.br

Os Departamentos de Ciências Sociais do CCHLA/UFPB e do CCAE/UFPB e o Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba vêm por meio desta solidarizar-se com todos os colegas, profissionais e estudantes do Museu Nacional do Rio de Janeiro em virtude da tragédia ocorrida ontem (02/09/2018) em suas dependências. É com muito pesar que lamentamos a completa destruição de imensa diversidade de acervos importantes para a Antropologia e para outras áreas do conhecimento. Ontem, um grande patrimônio da História humana e natural foi irreversivelmente perdido. Isso decorre diretamente de um longo processo de sucateamento das instituições científicas no Brasil. A drástica redução dos investimentos públicos que atinge hoje todas as instituições de ensino e pesquisa tem propiciado a ocorrência de tragédias como essa. Trata-se de um projeto político de ataque triplo à memória, ao patrimônio e, sobretudo, ao conhecimento. Provocando, assim, o apagamento de memórias passadas e com elas das possibilidades de reconstrução de novos horizontes para ciência e, especialmente, para as populações ali referidas.

DAM DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA

PPGA UFPE Programa de Pós-Graduação em Antropologia

O conjunto de docentes, discentes e técnicos do Departamento de Antropologia e Museologia, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco e do Curso de Graduação em Museologia, exprime a sua profunda indignação ao receber a notícia do incêndio no Museu Nacional, ocorrido na noite de 2 de setembro de 2018.

As notícias circuladas nas últimas horas alimentaram tal sentimento. A incomensurável perda dos objetos conservados no Museu, se junta à destruição de um dos mais relevantes símbolos da cultura brasileira. Como profissionais que operam no campo da preservação, dos estudos de culturas, e das ciências sociais como um todo, esta consternação se torna objeto de raiva à luz das políticas públicas voltadas à preservação do patrimônio cultural, que sistematicamente visam a desvalorização do patrimônio existente. Políticas que são perpetuadas através da progressiva redução de financiamentos e, ainda de modo mais relevante, com evidente e escancarada falta de prioridade e planejamento em relação à preservação. Nos últimos anos, temos assistido com imensa preocupação o volumoso deslocamento de recursos públicos das instituições comprometidas com a pesquisa e o debate sobre políticas de preservação e constituição do patrimônio cultural – das quais o Museu Nacional é destacado exemplo – para novos equipamentos fortemente pautados no estímulo do mercado de turismo pouco comprometido com a prática cotidiana da cultura.

Com esta nota queremos exprimir a nossa profunda solidariedade com o conjunto de docentes, discentes, funcionários, e com todas as pessoas que mantêm uma relação afetiva com os espaços do Museu Nacional. Solidarizamo-nos com essa perda, também tão nossa, e nos disponibilizamos para suportar uma rápida e efetiva restauração do Museu Nacional naquilo que ela possa vir a ser, bem como conjunto de espaços, coleções, e centros de pesquisa. Que esse luto converta-se, portanto, em força para reorientar as prioridades do Estado e fortalecer os laços inquebráveis entre o povo brasileiro e sua cultura.

Programa de Pós-Graduação em Antropologia - CFCH - UFPE
Cidade Universitária – Recife – Av. Prof. Moraes Rêgo, 1235
CEP – 50670-901- Fax(081) 2126 8286 E- mail:
antropologiaufpe@gmail.com / ppga@upe.br

UFPel emite Nota sobre a destruição do Museu Nacional

A UFPel está publicando Nota sobre a destruição do Museu Nacional. Veja abaixo.

A Universidade Federal de Pelotas expressa o seu profundo pesar na perda irreparável provocada na memória da nação brasileira pelo incêndio que destruiu o Museu Nacional.

Perdeu-se um acervo de valor incomensurável e uma edificação que foi palco de importantes acontecimentos históricos da construção da nação brasileira. O Palácio de São Cristovão, que foi sede do Museu Nacional desde 1892, antes foi residência da família real portuguesa e abrigou a família imperial brasileira no período de 1808 a 1889. Também sediou a primeira Assembleia Constituinte Republicana de 1889 a 1891.

O Museu Nacional é a instituição de pesquisa mais antiga do Brasil. O então Museu Real, fundado por D. João VI em 1818, foi reconhecido ainda no século XIX, como o mais importante museu de história natural da América do Sul. Desde 1946 é vinculado à Universidade Federal do Rio de Janeiro e, como museu universitário, caracteriza-se por seu perfil acadêmico e científico, desenvolvendo pesquisas de excelência e disseminando conhecimentos nas áreas de ciências naturais e antropológicas.

As coleções de geologia, paleontologia, botânica, zoologia, antropologia biológica, arqueologia e etnologia conformaram um acervo de 20 milhões de itens. Ao longo de mais de dois séculos, o acervo foi ampliado por intermédio de coletas e escavações, permutas, doações e compras. Se este número parece incalculável, alguns exemplos do que ali estava exposto talvez possam melhor dimensionar a sua importância. No Museu Nacional, detentor de uma das maiores coleções de meteoritos existentes, o meteorito de Bedengó ganhava destaque por ser o maior do Brasil e um dos maiores do mundo. Também estavam sob a guarda do Museu Nacional os remanescentes do esqueleto de Luzia, o mais antigo fóssil humano já encontrado nas Américas, datado de cerca de 11.500 a 13.000 anos atrás. No acervo de Arqueologia estavam reunidas peças de grande importância provenientes de diversas civilizações que habitaram as Américas, a Europa e a África, desde o Paleolítico até o século XIX. Os esquifes, sarcófagos e múmias, que tanto interesse despertava nos visitantes, faziam parte de uma importante coleção de arqueologia egípcia.

Como um museu universitário, portanto, sede de ações acadêmicas importantes para muitas áreas do conhecimento, a perda dos seus acervos também significa imenso prejuízo à ciência brasileira. Como um museu histórico, com duzentos anos de existência completados em 2018, a sua destruição atinge a memória do país. Como um museu que abrigava coleções de diferentes naturezas, exemplares valiosos de culturas e espécies extintas, o mundo lamenta o desastre porque parte do patrimônio que ali estava dizia respeito à humanidade.

A Universidade Federal de Pelotas é solidária e apoiadora de toda e qualquer ação que possa contribuir para minorar tamanha perda e incentiva que se traga à luz das discussões acadêmicas a responsabilidade que todos, universidades e sociedade, precisamos ter com os nossos bens culturais.

Nota de pesar: Incêndio no Museu Nacional/UFRJ

O PPGAS/UFRGS expressa sua solidariedade aos colegas do Museu Nacional/UFRJ, atingido por um incêndio de proporções catastróficas. Dirigimo-nos sobretudo aos docentes, discentes e técnicos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, com o qual temos vínculos em muitas dimensões. A destruição do Museu Nacional é talvez o símbolo mais cruel das condições precárias que marcam a realidade de muitas instituições públicas no âmbito da educação e da cultura na atualidade de nosso país.

Nota sobre o Museu Nacional

A cultura e o patrimônio científico do Brasil e do mundo sofreram uma perda inestimável com o incêndio ocorrido no Museu Nacional da UFRJ. Há décadas que as universidades federais do país vêm denunciando o tratamento conferido ao patrimônio das instituições universitárias brasileiras e a falta de financiamento adequado, em especial nos últimos quatro anos, quando as universidades federais sofreram drástica redução orçamentária.

Em 2015, a atual Reitoria deu início a tratativas junto ao BNDES, justamente para adequar a edificação exclusivamente para exposições, garantindo a modernização de todo o sistema de prevenção de incêndio, um dos itens centrais do projeto. Os recursos aprovados para a primeira etapa foram da ordem de R$ 21 milhões e estavam em vias de liberação pelo banco. A UFRJ também vem reivindicando, junto à Secretaria de Patrimônio da União, a cessão de um terreno próximo ao Museu, para transferência de instalações, objetivando o deslocamento das atividades acadêmicas e administrativas da instituição para novas edificações.

Nos últimos meses, um amplo trabalho interno para formação de brigadas e compra de novos equipamentos vinha sendo implementado. Em relação ao acontecimento da noite de 2/9, será necessário averiguar as causas e o motivo da rápida propagação das chamas. A Reitoria solicitou apoio pericial à Polícia Federal e a especialistas da UFRJ, almejando um processo rigoroso de apuração das causas.

Urge, por parte do Governo Federal, uma mudança no sistema de financiamento das universidades federais do país. A matriz orçamentária existente no Ministério da Educacão não aloca nenhum recurso para os prédios tombados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) e para os museus universitários. O mesmo acontece com o Ministério da Cultura, que igualmente não prevê recursos para tais fins.

Este momento devastador deve ser um alerta para as forças democráticas do país, no sentido de preservação do patrimônio cultural da nação. O inadmissível acontecimento que afeta o Museu Nacional da UFRJ tem causas nitidamente identificáveis. Trata-se de um projeto de país que reduz às cinzas a nossa memória. Nós desejamos que a sociedade brasileira se mobilize junto à comunidade universitária e científica para ajudar a mudar o tratamento conferido à educação, à memória, à cultura e à ciência do Brasil.

A Reitoria se reunirá nesta segunda-feira, 3/9, com os ministros da Educação e da Cultura, e, por meio da bancada federal do Rio, solicitou audiência com a Presidência da República para que os recursos necessários possam estar na Lei Orçamentária Anual de 2019.

Reitoria da UFRJ

3/9/2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA (PROARQ)
MESTRADO E DOUTORADO EM ARQUEOLOGIA

Carta de apoio ao Museu Nacional

Laranjeiras, 03 de setembro de 2018,

Foi com consternação e profundo pesar que todos os membros do Programa de Pós-graduação em Arqueologia da Universidade Federal de Sergipe acompanharam o trágico incêndio ocorrido na sede do Museu Nacional no último dia 02 de setembro. Instituição basilar não apenas na gestão e preservação do patrimônio cultural nacional, mas também no desenvolvimento científico do país em diversas áreas do conhecimento, o Museu, e seus diferentes programas de Pós-graduação, se caracteriza enquanto um centro acadêmico referencial inegável, tanto no âmbito nacional, quanto internacional. Nesse momento extremamente difícil, com a perda irreparável e incalculável de seu vasto e riquíssimo acervo e respectiva documentação, bem como de suas instalações de ensino e pesquisa, o Proarq vêm prestar sua solidariedade a todos os profissionais dessa instituição e colocar-se à disposição para qualquer contributo que se faça necessário.

Certos de que o Museu Nacional e seus respectivos Programas de Pós-graduação continuarão seu papel social fundamental na sociedade brasileira,

Atenciosamente,

Leandro Domingues Duran
Coordenador do Programa de Pós-graduação em Arqueologia

Campus de Laranjeiras – Rua Samuel de Oliveira, S/N, Centro, CEP: 49.170-000, Laranjeiras-SE
E-mail: campuslar@ufs.br – Home Page: http://www.laranjeiras.ufs.br

Nota de pesar pelo incêndio no Museu Nacional

Publicado em 03/09/2018 às 13:19

O Museu Nacional protagonizou momentos críticos da Ciência no Brasil. Primeira Instituição científica do país, revolucionou a investigação de sua história e sua cultura para além da colonização. Suplantou o racismo científico com pesquisa qualificada no Brasil sobre o legado de africanos e indígenas para a ciência mundial. Confrontou a destruição dos povos ameríndios e seus territórios com políticas de compreensão e promoção da diversidade da vida no planeta. Concretizou a atuação da Ciência na defesa dos Direitos Humanos aliado aos mais diversos segmentos da sociedade nacional que sofreram opressão na construção da democracia no país. Participou da consolidação da ciência brasileira na comunidade acadêmica internacional e da recomposição dos museus como fóruns para a cidadania e a democracia, fortalecidos pela pesquisa de excelência e a abertura para o diálogo. E agora vive um triste momento, com a redução drástica de seu orçamento e o descaso com suas condições de existência, que resultaram no incêndio que destruiu dois séculos desse trabalho que fizeram seu (nosso) acervo.

O Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina se solidariza com os colegas do Museu Nacional, professores, estudantes, museólogos, arqueólogos, servidores e pesquisadores em geral, e com a ampla comunidade e com as populações que se reuniam em torno e participavam das atividades e da vida da instituição. Pela perda irreparável que sofremos, nos juntamos à luta por um futuro para a pesquisa no país, conclamando a sociedade à reconstrução urgente do investimento público na Ciência, na Educação, na Cultura e na Saúde no Brasil.

Florianópolis, 02 de setembro de 2018.

Nota de pesar pelo Museu Nacional

Tweet

A Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ) vem a público lamentar o incêndio que consumiu quase a totalidade do acervo do Museu Nacional na Quinta da Boa Vista, na noite de ontem, 2 de setembro, e presta solidariedade a cada um dos pesquisadores, trabalhadores, e demais colaboradores que perderam seus trabalhos na tragédia. O Museu é uma uma unidade acadêmica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) gerida pela Reitoria da instituição.

A UFSJ reforça o valor científico, social e humano da preservação de nossa história por meio de instituições como o Museu, ao mesmo tempo que alerta que a cultura, a ciência e a educação têm sofrido, nos últimos anos, cortes sucessivos de orçamento desde 2014.

A UFSJ entende que esse acontecimento é consequência da precarização das instituições públicas no Brasil, que têm recebido cada vez menos investimentos por parte do Governo Federal.

A UFSJ solidariza-se com a comunidade acadêmica da UFRJ e do Museu Nacional e se coloca à disposição para todo o apoio possível neste grave momento.

São João del-Rei, 03 de setembro de 2018

Reitoria da Universidade Federal de São João del-Rei

Nota de solidariedade ao Museu Nacional/UFRJ – Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

Com tristeza, a Universidade Federal de Santa Maria lamenta o profundo abalo para a ciência e a cultura de nosso país e do mundo, representado pelo incêndio no Museu Nacional, ocorrido neste domingo (2), no Rio de Janeiro. O maior museu de história natural da América Latina e mais antiga instituição científica do Brasil, com dois séculos de história e mais de de 20 milhões de itens em seu acervo, se perdeu em meio às chamas.

O episódio atinge não apenas a Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), que administra o Museu, mas a todas as universidades brasileiras, pesarosas com o impacto dessa inestimável perda. Para que a universidade pública possa cumprir o seu compromisso com a sociedade brasileira, preservando o patrimônio, que é de todos, são necessários investimentos por meio de políticas públicas.

Manifestamos nossa preocupação, com relação a todos os outros espaços que passam pelas mesmas dificuldades, seja em âmbito federal, estadual e municipal. Museus são espaços educativos, que fortalecem nosso pertencimento, preservam nossa memória e possibilitam a vivência da democracia.

Como instituição pública de ensino superior e também responsável pelo Museu Gama d'Eça e outros acervos históricos importantes, nos posicionamos a favor de uma política de estado que valorize a educação e a cultura, seu acesso e compartilhamento. O cuidado, a preservação, o restauro e a valorização do patrimônio cultural é assegurado pela Constituição Federal e estendido ao cidadão como direito.

A Universidade Federal de Santa Maria oferece seu apoio e solidariedade ao Museu Nacional e à Universidade Federal do Rio de Janeiro. Os professores, estudantes e técnicos das áreas correlatas da UFSM estão à disposição para ajudar a UFRJ no que for possível.

Trata-se de uma perda incalculável e irreparável para o Patrimônio Cultural e para a Ciência do nosso país.

Gabinete do Reitor
Santa Maria, 3 de setembro de 2018.

UNIVERSIDADE DO EXTREMO SUL CATARINENSE
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA
DIRETORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS AMBIENTAIS

Área de Concentração: ECOLOGIA E GESTÃO DE AMBIENTES ALTERADOS
Reconhecido pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES

NOTA DE APOIO AO MUSEU NACIONAL DO RIO DE JANEIRO

É com muito pesar que todos os membros do Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais da Universidade do Extremo Sul Catarinense, manifestam o sentimento de perda e a profunda tristeza que tomam conta de todos com o trágico incêndio ocorrido na sede do Museu Nacional, na Quinta da Boa Vista, no Rio de Janeiro.

O Museu Nacional representa a história brasileira, de diversos campos do conhecimento científico. Instituição importante na gestão e na preservação do patrimônio cultural nacional, responsável pelo desenvolvimento científico do País, com seus diferentes programas de pós-graduação, sendo um centro acadêmico de referência nacional e internacional. Um país que valoriza a memória e seu patrimônio cultural fortalece a construção de uma sociedade libertadora.

Em 03 de setembro de 2018.

Profa. Dra. PATRÍCIA DE AGUIAR AMARAL
Coordenadora Titular

Profa. Dra. VANILDE CITADINI ZANETTE
Coordenadora Adjunta

Avenida Universitária, 1105 – bairro Universitário – CEP: 88806-000 – CRICIÚMA/SC
Fone: (48) 3431-2595 E-mail: ppgca@unesc.net Site: www.ppgca.unesc.net
CNPJ: 83.661.074/0001-04

| 03, SET - 2018 | 15:54 | ATUALIDADES

Nota sobre Museu Nacional

| **Fotos** Antonio Scarpinetti

A Unicamp está de luto pela destruição do Museu Nacional do Rio de Janeiro provocada pelo incêndio ocorrido na noite deste domingo, 2 de setembro. Afora preservar a história e difundir a cultura do país, o Museu Nacional desempenhava papel fundamental para o avanço do conhecimento. A perda, lamentável e irreparável, da maior parte de seu acervo simboliza a situação de total descaso com a pesquisa no Brasil, cuja superação se faz obrigatória e urgente.

Reitoria da Unicamp

Campinas, 3 de setembro de 2018

Segunda, 03 Setembro 2018 21:53

Nota de pesar e solidariedade da Unifesp ao Museu Nacional

Imprimir | E-mail

São Paulo, 3 de setembro de 2018.

A Universidade Federal de São Paulo manifesta solidariedade a toda comunidade acadêmica pelo incêndio que consumiu o acervo de mais de 20 milhões de itens do Museu Nacional, localizado na Quinta da Boa Vista, no Rio de Janeiro. Especializado em história natural, era o maior centro desse tipo no Brasil e funcionava há 200 anos, completados no mês de Junho .

O Museu Nacional era um espaço de estudo e pesquisa, vinculado à Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), com foco em história natural, sendo o mais antigo centro de ciência do País, com coleções nas áreas de Geologia, Paleontologia, Botânica, Zoologia, Arqueologia, Antropologia Biológica e Etnologia. O Museu Nacional estava vinculado, desde 1946, à UFRJ, que sofre, juntamente com todas as outras Instituições Federais de Ensino Superior, de drástica redução de recursos. Em 2015, o Museu Nacional chegou a ser fechado por falta de repasses financeiros do governo federal.

A tragédia, ocorrida na noite de ontem (02), atinge fortemente a memória e a história do Brasil, e decorreu devido ao descaso do poder público com a ciência, com o ensino e a pesquisa, por intermédio da contínua e drástica redução orçamentária, prejudicando investimentos e manutenção de sua estrutura física.

Esperamos que o triste ocorrido sirva como alerta para a atenção que precisam os demais patrimônios públicos que se encontram vulneráveis por falta de investimento para manutenção.

É uma perda irreparável para o patrimônio brasileiro e mundial.

Reitoria da Unifesp

Nota de solidariedade pelo incêndio no Museu Nacional

por Comunicacao UNIRIO — publicado 03/09/2018 17h55, última modificação 03/09/2018 18h04

A Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) lamenta o prejuízo sofrido pela ciência, pesquisa e história do nosso país após o incêndio ocorrido no último domingo (02/09), no Museu Nacional, na Quinta da Boa Vista. Infelizmente, este fato mostra que o Brasil, neste momento, não tem condições de administrar um acervo que representa um patrimônio da humanidade. A perda histórica é incalculável, ocorrendo durante o ano em que se celebrava seu bicentenário.

A reitoria da UNIRIO se faz porta-voz do sentimento de sua comunidade acadêmica, solidarizando-se com os profissionais do Museu Nacional, e com a UFRJ, disponibilizando todo apoio necessário.

São Paulo, 3 de setembro de 2018

NOTA DE PESAR E INDIGNAÇÃO

O Museu Nacional no Rio de Janeiro ardeu em chamas ontem. Iluminou a Quinta da Boa Vista e o bairro de São Cristovão com a luz do fogo que consumia a mais antiga instituição de pesquisa científica do Brasil. O incêndio destruiu muito mais que o prédio histórico que abrigou a família real portuguesa, a família imperial brasileira, a primeira assembleia constituinte da República brasileira, pois sim, a Primeira Constituição Republicana foi assinada entre aquelas paredes! Ironia do destino ter sido o descaso histórico do poder público republicano justamente o agente acelerador deste incêndio?

Sim, por sorte e apenas sorte, ninguém morreu, e quem acompanhou incrédulo o prédio arder não pode ter dúvidas de que tivesse o incêndio ocorrido em horário de trabalho e visitação estaríamos chorando e lamentando a morte de colegas e amigos, de funcionários e visitantes.

Entretanto a ideia de que vidas não foram perdidas não poderia estar mais equivocada, pois que as vidas cotidianas de todos os que trabalham no Museu Nacional deixaram de existir em meras 3 horas. O resultado do trabalho de vidas inteiras dedicadas a produzir conhecimento e retornar este conhecimento à sociedade foi perdido. Trabalho tanto dos pesquisadores que atuam hoje no museu como de todos os pesquisadores que ao longo dos 200 anos de sua existência produziram conhecimento materializado nos diversos tipos de acervo lá abrigados.

Mais que o prédio, o fogo consumiu até à destruição total o coração do Museu Nacional: SEU ACERVO, o conhecimento nele depositado e a partir dele produzido. Se o prédio de algum modo se pode restaurar e reconstruir, o acervo não pode ser reposto, não pode ser recuperado, era único e insubstituível. Com a destruição do acervo perde-se todo o conhecimento que potencialmente ainda poderia ser produzido, perde-se o registro material de culturas que não mais existem, perde-se o conhecimento tradicional de diversos povos que se materializava nos objetos colecionados, perde-se patrimônio genético já extinto e que permanecia potencialmente preservado nos animais e plantas coletados ao longo dos seus 200 anos.

O Museu Nacional no Rio de Janeiro ardeu em chamas ontem. Ardeu como resultado do descaso do poder público, tanto por ação como por omissão na forma de contingenciamento de verbas, de redução de recursos para a cultura, a educação e a ciência, ou pelo menos para a ciência que não resulta em um produto comercializável, patenteável.

Causa indignação profunda a fala de vários políticos, do prefeito da cidade ao presidente da república, que agora dizem, como o protocolo o exige, o quanto

lamentam e como, com a perda do Museu, perde-se algo inestimável. Causa indignação também a vontade agora explícita às mídias sociais de que atuarão para "reerguê-lo das cinzas" no lugar comum, dito cheio de convicção, por um político hoje de manhã. Reerguer o que? Museu não é um prédio, mas sim a vida que nele se abriga como acervo e como conhecimento! Como reconstruir vida?

Se havia, entre aqueles que há décadas passeiam pelo governo em variadas instâncias, a noção de que a importância do Museu Nacional era inestimável porque ele pegou fogo afinal? Porque não havia água nos hidrantes? Porque tantos cortes de verba, porque tantos desmontes? Porque a inação completa do poder público ancorado em uma burocracia insana que retarda e impede ações emergenciais necessárias? Porque a direção do Museu Nacional precisou fechá-lo à visitação por várias vezes ao longo dos últimos anos, pois só assim podia atrair a atenção da mídia e, em consequência, obter o repasse de verbas atrasadas necessárias a limpeza e segurança, sim, limpeza e segurança?!

Se uma instituição pública bicentenária, que integra a memória e o patrimônio nacional e guarda patrimônio que é da Humanidade e não apenas do Brasil, possui um valor inestimável espera-se que receba cuidados melhores por parte do Estado. Mas o que se pode esperar de elites econômicas e políticas que se encantam com os museus do mundo afora enquanto ignoram e desprezam as esmeraldas que tem em casa, em um exemplar exercício prático da máxima popular que afirma que "a grama no quintal do vizinho é sempre mais verde"?

Parafraseando Garcia Marques, a noite de ontem nos mostrou a "Crônica de uma tragédia anunciada", tragédia forjada pela falta de investimento e cuidado do poder público com o que é de todos, com a cultura, com a educação. Mais uma tragédia que se junta a tantas outras nascidas do mesmo descaso. Quantas mais serão necessárias até que se diga basta? Qual será o próximo museu inestimável à arder devido ao descaso? Os irmãos pouco mais novos do Museu Nacional: Museu Paulista e Museu Paraense Emílio Goeldi, ambos centenários? Ou o Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE-USP), muito mais jovem, mas que integra em seu acervo coleções centenárias oriundas do Museu Paulista?

O Museu Nacional no Rio de Janeiro ardeu em chamas ontem e com ele ardeu o berço da Arqueologia Brasileira, porque foi lá que ela nasceu ainda no século XIX. Com a perda de seus acervos arqueológicos e etnográficos inestimáveis perde-se muito mais que a icônica e bela Luzia, ontem lembrada pela mídia a todo momento, perde-se a memória derradeira de povos e pessoas que não mais existem, que se mantinham no mundo dos vivos apenas através dos objetos e corpos que os invocavam, através do conhecimento que era produzido sobre eles, através do olhar admirado, ou curioso, ou espantado, ou mesmo, e porque não, as vezes indiferente de crianças e adultos que visitavam o "Museu da Quinta" para vê-los. Arderam todos nas chamas que devoraram ontem milhares de anos de história humana e 200 anos da História da Arqueologia Brasileira.

Agora estão definitivamente mortos, não nos hão de contar mais nenhuma de suas histórias, e nós, em nossa humanidade partilhada, morremos um pouco com eles.

Em nome do Programa de Pós-graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia, como sua coordenadora, mas inevitavelmente também como arqueóloga que descobriu a vocação visitando as múmias do Museu Nacional ainda na infância de carioca suburbana nascida em São Cristóvão, declaro nossa solidariedade aos colegas do Museu Nacional que perderam uma grande parte de suas vidas pelo fogo, sim, mas não por causa dele, que as perderam por causa do descaso do poder público.

O luto é de todos nós! Que ao final dele nos venha, em algum momento, a força de resgatar em nossas memórias e arquivos, cada farrapo de lembrança que ajude a trazer de volta um pouco do que se perdeu, e a força para continuar na sina de ser luzeiro na escuridão.

Veronica Wesolowski

Coordenadora do Programa de Pós-graduação em Arqueologia
Museu de Arqueologia e Etnologia
Universidade de São Paulo

MAE UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA

São Paulo, 10 de setembro de 2018

NOTA DE SOLIDARIEDADE

A Diretoria deste Museu de Arqueologia e Etnologia acompanhou com profunda tristeza a tragédia que se abateu sobre nossa instituição irmã, o Museu Nacional da UFRJ. Passada a primeira semana depois do incêndio, constata-se aos poucos que as coleções arqueológicas e etnográficas foram talvez as mais atingidas pelo fogo. Os laços que nos unem ao Museu Nacional são maiores que os puramente institucionais: temos lá amigos, parceiros de pesquisa e um grupo de colegas que são cientistas brilhantes com os quais vimos colaborando e aprendendo ao longo dos anos. Por sermos também docentes de um museu, temos exata dimensão da dor que agora sentem. Sabemos da responsabilidade que carregamos ao guardar esses objetos únicos, sem réplica, que são testemunhas de formas de vida e de conhecimento que em muitos casos já desapareceram. Sabemos do esforço que fizeram para, com muita luta, equipar laboratórios, formar coleções de referência, montar bibliotecas e reconstruir constantemente uma instituição que apesar de bicentenária continuava a crescer e se reinventar, cada vez mais aberta aos grupos cujos ancestrais produziram os objetos ali guardados. Dividimos com esses colegas a sensação de impotência e de vergonha com esta tragédia e sabemos tão bem quanto eles do abismo que se abre com a perda das coleções maravilhosas que o Museu guardava. Perdidas as coleções, no entanto, restam esses mesmos colegas, profissionais brilhantes e dedicados, cujas trajetórias inspiram a todos. Superado o desalento, se é que isso será totalmente possível, é a vocês que nos dirigimos para expressar nossa amizade e para dizer que aguardamos, respeitosamente, qualquer chamado de ajuda que possamos prestar para colaborar na tarefa difícil e desafiadora de reconstituição da instituição. O incêndio foi terrível, mas o Museu Nacional continuará existindo graças a vocês, cuja trajetória é motivo de orgulho para todos nós que fazemos ciência no Brasil.

Prof. Dr. Paulo DeBlasis - Diretor

Prof. Dr. Eduardo Góes Neves - Vice-Diretor

Nota Oficial do Corpo Discente PPGAS-USP sobre o incêndio ocorrido no Museu Nacional

É com imensa tristeza, preocupação e revolta que o corpo discente do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da USP apresenta seu pesar pelo incêndio ocorrido no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro na noite de ontem.

Tristeza, porque reconhecemos a importância inestimável do Museu na história da ciência brasileira: seu acervo único de dois séculos formado por mais de 20 milhões de itens de coleções de arqueologia, zoologia, antropologia, botânica, dentre outras. Seu papel no registro e visibilização da história de povos ameríndios e como lugar de formação e engajamento de muitos profissionais. O Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, que completa 50 anos, em 2018, por exemplo, é instituição fundamental ao desenvolvimento da disciplina no país.

Preocupação, porque não conseguimos sequer estimar a perda de tantxs professorxs, pesquisadorxs, técnicxs e demais profissionais que tinham o Museu como espaço de trabalho e seus recursos como fonte de pesquisa, que dele se beneficiavam tanto e nele investiam tanto. Pessoas marcadas pela história do museu e que lutavam para continuar construindo-a. Trabalhos de uma vida, trabalhos de vidas.

Revolta, porque é incontestável que não estamos diante de um acidente, mas do desenrolar de um esquema de desmonte e abandono da pesquisa e do ensino no país. A redução drástica do orçamento do Museu desde 2014 é apenas o elemento mais evidente de um projeto de desmonte das instituições de produção científica e cultural do Brasil, projeto que tem como consequência também, no âmbito da universidade, a considerável diminuição e suspensão de bolsas de pesquisa, o atraso de salários de professores e funcionários, além da precarização de suas condições de trabalho e o estímulo à privatização.

03 de Setembro de 2018.

NOTA DA UNIVERSIDADE SOBRE O INCÊNDIO OCORRIDO NO MUSEU NACIONAL

seg, 03/09/2018 - 13:53

A USP emitiu uma nota sobre o incêndio ocorrido, no dia 2 de setembro, nas dependências do Museu Nacional do Rio de Janeiro

Por Adriana Cruz - Editorias: Institucional, Sala de Imprensa

"Neste momento de consternação para a ciência e para a cultura brasileira, a USP se solidariza com o Museu Nacional e a Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

A ocorrência de uma tragédia como esta, que devastou parte de um patrimônio de valor imensurável, torna urgente que instâncias públicas e a sociedade civil ampliem os esforços para preservação das coleções brasileiras.

Os museus são espaços fundamentais para a preservação de nossa memória e identidade e essenciais para o desenvolvimento da pesquisa e das atividades de extensão para a população."

Nota do WWF-Brasil sobre o incêndio do Museu Nacional

04 Setembro 2018 | 0 Comments

Nós do WWF-Brasil lamentamos profundamente o incêndio que devastou o Museu Nacional, no Rio de Janeiro, na noite de dia 2 de setembro. Embora ainda não se saiba a causa inicial do incêndio, suas consequências são tão evidentes quanto desoladoras.

Como uma organização que trabalha em parceria com a Academia e ampara suas ações na Ciência, prestamos nossa solidariedade aos pesquisadores que viram dois séculos de estudos virarem cinzas. Deixamos também registrado aqui nosso reconhecimento à coragem e dedicação dos funcionários que trabalharam durante a madrugada em mutirão na tentativa de salvar algo do acervo.

A tragédia anunciada do Museu Nacional, cujos problemas de infraestrutura são públicos há anos, não é a primeira e certamente não é a única. O descaso e a falta de recursos para os milhares de museus, universidades e centros de pesquisa Brasil afora têm impactos negativos em todos nós, uma vez que o conhecimento é a base de qualquer desenvolvimento.

Que este triste episódio seja mais um alerta para a necessidade urgente de olhar com mais respeito e cuidado para a Ciência e todas as outras formas de saber no Brasil.

ADUFF-Ssind
AdUFRJ
ADUSP
ASPUV S. Sind.
Associação Brasileira de Antropologia (ABA)
Associação Brasileira de Educação em Ciência da Informação (ABECIN)
Associação Brasileira de Linguística
Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Música (ANPPOM)
BNDES
Câmara Municipal de Nova Friburgo - RJ
CEBRAP
Central Única dos Trabalhadores (CUT)
Club de Regatas Vasco da Gama
Confederação Nacional dos Trabalhadores em Estabelecimentos de Ensino (CONTEE)
Conselho de Arquitetura e Urbanismo do Brasil
Conselho de Reitores das Universidades Brasileiras (CRUB)
Conselho Estadual de Cultura de Santa Catarina
Conselho Nacional das Fundações Estaduais de Amparo à Pesquisa – CONFAP
Conselho Regional de Biblioteconomia 7ª Região
CPERS - Sindicato
Departamento de Recursos Minerais - RJ
Escola Alemã Corcovado
Federação de Sindicatos de Trabalhadores Técnico-administrativos em Instituições de Ensino Superior Públicas do Brasil
Fundação Edson Queiroz
Fundação Getúlio Vargas - CPDOC
Fundação Nacional de Artes (FUNARTE)
Grande Loja Maçônica do Estado de Rondônia
Grupo Tortura Nunca Mais/RJ
Instituto de Arqueologia Brasileira
Instituto de Desenvolvimento e Gestão
Instituto de Pesquisas Jardim Botânico do Rio de Janeiro
Instituto dos Advogados Brasileiros (IAB)
Instituto Mamirauá

Instituto Serrapilheira
O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)
Observatório das Metrópoles
Partido Comunista Brasileiro (PCB)
Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB)
Partido dos Trabalhadores (PT)
Partido Socialismo e Liberdade (PSOL)
Partido Socialista Brasileiro (PSB)
Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro
Prefeitura de Lagoa Santa
Prefeitura Municipal de Cachoeira Paulista
Projeto Pensar a Educação, Pensar o Brasil
PUC-PR - Curso de História
PUC-Rio - Centro Loyola de Fé e Cultura
Serviço Geológico do Brasil
SINASEFE
Sociedade Brasileira de Estudos Organizacionais
Sociedade Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia (SBEE)
Sociedade Brasileira de Genética (SBG)
Teatro Oficina
UEFS - Reitoria
UFCA - Reitoria
UFF - Programa de Pós-graduação em Geociências
UFMT - Reitoria
UFRB - Colegiado do Curso de Bacharelado em Museologia
UNCISAL - Reitoria
União Nacional dos Estudantes (UNE)

Tema Livre

DA EPIGRAFIA PARA A INVESTIGAÇÃO HISTÓRICA

José d'Encarnação[1]

Resumo: Os monumentos epigráficos revelam-se excepcionais fontes para a História, porque são originais, abarcam todos os domínios da actividade humana, em todos os tempos, desde a Idade do Ferro aos nossos dias. Especial destaque merecem, por exemplo, os grafitos, dado o seu carácter genuíno e espontâneo; assim como, na actualidade, o que está implícito na (aparentemente simples) atribuição do nome à rua duma localidade.
Palavras-chave: Epigrafia; grafitos; toponímia.

Exercem, sem dúvida, enorme fascínio sobre o Homem as «pedras com letras», mormente quando o texto vem expresso numa linguagem, à primeira vista, inacessível.

Da Idade do Ferro, em Portugal, subsistem inúmeras estelas redigidas mediante caracteres cujo significado, amiudadamente tentado, não se decifrou ainda. Quando, em 1989, se encontrou o «signário de Espanca» (Castro Verde), com uma sequência de signos em duas linhas, de imediato se pensou no que se passara com a Pedra de Roseta, onde, felizmente, o mesmo texto se encontrava escrito em caracteres hieroglíficos, em demóticos e… em grego! Do grego, portanto, Champollion logrou chegar à decifração do significado dos outros caracteres. No signário de Espanca, porém, temos, afinal, como que um abecedário, sendo a segunda linha uma cópia – diríamos de um aprendiz – do que estava em cima. Por isso, o mistério mantém-se.

São sobretudo os monumentos epigráficos da época romana que mais suscitam, no entanto, a curiosidade, não apenas porque usam siglas e abreviaturas a pôr à prova a inteligência do leitor, mas porque eles vêm complementar, de forma autêntica, o que os livros – aliás, chegados até nós não em versões originais, mas em cópias feitas ao longo dos séculos – nos deixavam entrever da vida nessas remotas eras.

1 Professor Catedrático da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. E-mail: jde@fl.uc.pt

Tão eloquentes eram que humanistas houve, como o nosso André de Resende e, mais tarde, Frei Bernardo de Brito, que não resistiram à tentação de forjarem epígrafes, inclusive em mármore, para confirmarem as suas teorias.

E essas 'visões' da Antiguidade não escaparam a uma outra tentação: a dos artistas! Célebre é, por exemplo, o quadro (**Figura 1**) patente no Museu Arqueológico de Odrinhas, que tem como legenda (em inglês e em italiano): «Interior de um compartimento antigo anexo às muralhas de Roma, dentro da Vinha Casali, no qual, no princípio do ano de 1701, se viam diversas urnas cinerárias e inscrições encontradas no decorrer das escavações da dita Vinha». Atente-se no pormenor com que são desenhadas as epígrafes, de tal modo que, hoje, observando o quadro, podemos identificar algumas que depois foram incluídas no *corpus* das inscrições de Roma CIL VI), como é o caso da que diz ANTESTIA / SEX(*ti*) l(*iberta*) HILARA / OSSA HIC SITA / SVNT (CIL VI 11 926), «Antéstia Hílara, liberta de Sexto. Os ossos jazem aqui». Ou estoutra: D(*is*) M(*anibus*) / VALERIAE G(*aii*) F(*iliae*) FIRM[AE] / VIXIT ANN(*os*) XXI M(*enses*) V / VALERIVS ONESIMVS / FILIAE DVLCIS[SIMAE] / ET D(*ecimus*) CAECILIV[S] / CONIVGI INCOM[PARABILI], transcrita em CIL VI 28 191 – em que a fidelidade é quase perfeita: no desenho, não se enxerga a invocação inicial aos deuses Manes e também terá escapado ao artista o número de meses que Valéria viveu. Acrescente-se, a título de curiosidade, que a tradução do epitáfio é a seguinte: «Aos deuses Manes de Valéria Firma, filha de Gaio. Viveu 21 anos e 5 meses. Valério Onésimo à filha dulcíssima e Décimo Cecílio à cônjuge incomparável».

Não poderiam, por isso, os membros da Academia Portuguesa da História ficar indiferentes a esse generalizado entusiasmo, que poderá ter assumido importância maior quando, após o terramoto de 1755, o Marquês de Pombal ordenou aos párocos que dessem conta do que de mais significativo, do ponto de vista histórico e monumental, existia nas suas paróquias (**Figura 2**). E esse movimento geral, que levou à concretização das *Memórias Paroquiais*, como se sabe, foi acompanhado pelos correspondentes da Academia, que amiúde ou enviavam relatos para serem publicados nos *Anais* ou vinham mesmo às sessões fazer comunicações que despertavam sempre o maior interesse.

1. Para uma história da Epigrafia em Portugal

Está feita a história dos estudos epigráficos em Portugal (vejam-se alguns títulos indicados na bibliografia que pus no final do texto). Não poderei, contudo, deixar de salientar a importância que começaram a ter –

não apenas a nível do País mas da Europa – na década de 70, mercê dos mais variados factores, entre os quais não será de somenos a criação da Association Internationale d'Épigraphie Grecque et Latine, fundada em Munique em 1972 e constituída em Constantza (Roménia), em 1977, uma consequência e uma causa, que cedo agregou a si quantos, nos vários países, se dedicavam a esta ciência, e que passaram a reunir-se em assembleia plenária de cinco em cinco anos, a partir, exactamente, de 1972, em Munique (está prevista para o final de Agosto de 2017, a XV edição, em Viena).

Entre nós, duas circunstâncias terão contribuído para acompanhar esse movimento: a publicação do II volume das *Fouilles de Conimbriga*, dedicado ao minucioso e exemplar estudo dos monumentos epigráficos da cidade, que serviu de modelo aos estudos posteriores; e o facto de, na reforma do programa do curso de Arqueologia da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, a Epigrafia ter passado a ser anual, quando, até aí, as universidades lhe atribuíam apenas um semestre, o que apenas permitia facultar aos estudantes os rudimentos da disciplina, o que não era bastante para lhes suscitar o necessário entusiasmo pela descoberta de epígrafes que abundavam pelas aldeias e até nos museus, sem haverem sido, até aí, objecto de estudo cuidado.

Na actualidade, os estudos epigráficos acompanham a regularidade doutros estudos científicos, mercê inclusive da publicação, desde 1982, do *Ficheiro Epigráfico*, suplemento da revista *Conimbriga*, destinado a dar a conhecer inscrições inéditas da Península Ibérica, de que, em Dezembro de 2018, se publicou o nº 179, onde a última inscrição estudada tem o nº 677.

2. A ciência epigráfica

Nunca se negou à Epigrafia o carácter de ciência, porque, na verdade, tem um objecto próprio (o estudo dos escritos em materiais duradouros); um método (a decifração do que está escrito); e um objectivo (a integração histórica dessa mensagem).

Tem-se discutido a utilização da palavra «duradouros» usada para acentuar o carácter permanente que subjaz à intenção do encomendante. Aliás, é sintomática, neste aspecto, a frase que retirei do ofício católico da encomendação das almas, uma passagem do livro de Job, que, um dia, me chamou a atenção e que, hoje, tem sido amiúde transcrita por colegas meus, conscientes precisamente do seu elevado alcance já desde os tempos bíblicos. Desabafa o profeta diante de Baldad (Job, 19, 23-24):

> «Oh quem me dera que se escrevessem as minhas palavras! E se consignassem num livro, gravadas por estilete de ferro numa lâmina de chumbo. Ou se esculpissem em pedra, para sempre!»

Lâmina de chumbo, pedra… Mas, claro, materiais menos perecíveis o são também a madeira, os metais em geral, a cerâmica… Excluem-se já: o papel e o pergaminho, porque aí cabem melhor ciências como a Paleografia e a Diplomática; e mesmo o papiro, porque alvo de uma ciência específica, a Papirologia. Dir-se-á que a Numismática, a Esfragística, a Medalhística também têm materiais duradouros como suporte; mas, aí, as inscrições são apenas um meio para melhor se compreender o interesse histórico do objecto e não é a decifração da epígrafe o objectivo primordial. É um meio e não um fim. De resto, aproveite-se para sublinhar que também a Epigrafia recorre à Paleografia, porque se chegou à conclusão de que houve, ao longo dos tempos, modas de desenhar as letras e, assim, teremos mais um argumento para se lograr uma datação.

Datação? Exacto. Esse é um dos problemas maiores do epigrafista que se ocupa da Antiguidade Clássica, porque, como são para durar sempre, não se inscreve uma data, que cingiria a uma época – e isso não se pretende, como proclamava Job: é para sempre! Uma das invulgares características dos epitáfios romanos é precisamente essa ausência da categoria «tempo»: não se diz quando é que a pessoa ali sepultada faleceu; diz-se os anos que ela tem. E o uso deste presente constitui igualmente um sintoma curioso, porque se escreve *hic situs est*, «aqui jaz», com X anos, e acrescenta-se, a partir de determinada altura, o voto «que a terra te seja leve!», *sit tibi terra levis*, também no presente, como se um diálogo houvesse entre o transeunte e o defunto. Por vezes, até há mesmo uma incitação a que esse augúrio se concretize: «Rogo-te, ó tu que passas, diz: que a terra te seja leve», *te rogo praeteriens, dic sit tibi terra levis!*

3. Da Epigrafia para a investigação histórica, porquê?

Tempo é, pois, de se esclarecer a razão do título proposto.

A uma das definições de Epigrafia que me é particularmente cara e que colhi dos ensinamentos do meu saudoso Mestre, Professor Giancarlo Susini (1982), dei eu a seguinte formulação: «Epigrafia é o estudo da forma como, em determinado momento, o Homem seleccionou ideias para as transmitir aos vindouros».

Tal como, hoje, ao redigirmos uma sms – motivados pela pressa, pela necessidade de ocupar pouco espaço e pelo facto de estarmos em sintonia (aspecto que nunca será de mais salientar) –, escrevemos as palavras essenciais, usamos siglas e abreviaturas, assim fazia o canteiro (ou, se preferirmos, o lapicida, aquele que, cortando a pedra, grava as letras) na época romana. Para isso, portanto, tal como nós, precisava de pensar, de seleccionar, tanto mais que tinha um espaço reduzido onde deveria implantar tudo o que o encomendante lhe ditara.

Uma primeira consequência de índole histórica pode salientar-se: o texto reflecte uma mentalidade, a do encomendante. Pode o lapicida 'dar-lhe um jeito'; mas a mensagem fundamental teve de se manter.

E o objectivo estava, necessariamente, bem presente: o que é que eu quero que os vindouros saibam de mim, da minha família, dos meus entes queridos, das minhas intenções, da minha maneira de encarar a vida?

A este aspecto acresce, obviamente, um outro: é que o 'documento' que nos chega às mãos é o original, tal qual saiu da oficina. Não conhecemos, a maior parte das vezes, o contexto específico para que aquela epígrafe foi pensada, porque os séculos passaram e a paisagem urbana e rural foi sendo transformada pelo Homem e pelas intempéries… Mas também aí entra o saber do epigrafista, porque as características formais, bem analisadas, podem fornecer pistas mais ou menos seguras: se era placa para embutir numa parede; se era estela a colocar no topo da sepultura; se era lintel de esplêndido monumento público; se altar para um santuário ou árula para figurar no larário familiar…

Já outras vezes o referi, mas creio que, para ilustrar o que se acaba de afirmar, o exemplo é deveras significativo: sobre uma campa num cemitério actual, surpreendeu-me ler, em grande destaque, o seguinte (**Figura 3**):

1 Pedro 1 : 3

Atos 24 : 15

Dado o contexto funerário, deduzi tratar-se seguramente de referência a passagens do Novo Testamento. Concretamente, seria da 1ª Carta de S. Pedro e, a segunda, dos Actos dos Apóstolos. Estranhei, porém, a grafia sem o c, quando ainda se não pensava em Novo Acordo Ortográfico. E, claro, fui saber que se exarara nesses textos:

Constitui a primeira o início da carta que o apóstolo dirige a todos os fiéis, incitando-os a terem esperança:

> Bendito seja Deus e Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, que na sua grande misericórdia nos regenerou pela ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos para uma esperança viva».

É a segunda, parte do discurso de defesa proferido por S. Paulo diante de Félix, governador da Judeia:

> «[…] E tenho a esperança em Deus, que eles também aceitam, de que há-de haver a ressurreição, dos justos e dos pecadores».

Compreende-se que, na lousa sepulcral, escrever os textos por completo não seria fácil; todavia, interessa interrogar-nos: «Quem compreenderia facilmente essa mensagem, sem ter a Bíblia à mão? Seriam essas, passagens amiúde citadas na religião professada pelo defunto?».

A estranha grafia da palavra Actos pode fornecer-nos aqui – se outros indícios não houvera – a solução do enigma: o defunto era militante das Testemunhas de Jeová, onde a crença na eternidade e na ressurreição dos mortos é um dos temas primordiais, e os livros por que os militantes se ilustram são… editados no Brasil! Daí, a grafia Atos!

A mensagem aí gravada destina-se, naturalmente, de modo especial, aos seus correligionários, que a compreendem perfeitamente, por se tratar, como se disse, de frases de menção (diríamos) quase quotidiana no seu seio.

4. Os grafitos

Creio não haver 'linguagem' mais livre – ou libertina, se se quiser – do que os grafitos, se atentarmos no panorama das nossas cidades e aldeias. Se, no Brasil, houve quem se tivesse dado ao cuidado de escrever um livro sobre «filosofia de pára-choque», a recolher as inúmeras frases, do mais diverso teor, que os camionistas mandavam gravar no pára-choques do seu camião, creio que, por exemplo, uma análise da mentalidade manifestada nos grafitos que enxameiam as casas-de-banho públicas (inclusive nos estabelecimentos universitários) daria – se é que já não deu – para uma tese, atendendo ao carácter espontâneo e «oculto» desses dizeres. E o sedutor poder espontâneo do grafito é de tal ordem que até as agências de publicidade se não privaram de a ele simuladamente recorrerem, com efeitos, sem dúvida, aliciantes (**Figura 4**).

Houve realmente grafitos em todos os tempos e também para o estudo da época romana, os epigrafistas a eles recorrem para reconstituir ambientes, preocupações, a vida quotidiana nos seus aspectos mais… secretos! Nas latrinas de Óstia, como é conhecido, foram pintados os sábios gregos na posição que habitualmente se adopta numa latrina e junto de cada um deles vem uma frase chistosa: «Ut bene cacare ventrem palpavit Solon»!... Também em Óstia, o porto que servia Roma, foi perscrutando os grafitos que cobriam as paredes do quartel dos bombeiros que aí faziam serviço que Robert Sablayrolles veio a ter conhecimento da identificação de grande número deles, que não apareciam sequer nas listas oficiais.

Baste-nos um singelo exemplo, retirado da epigrafia da cidade romana de *Eburobrittium* (sita perto da actual Óbidos), para nos darmos conta da importância, inclusive do ponto de vista económico, que um grafito pode ter.

Dois fragmentos de um tijolo, ajustáveis, apresentam a seguinte inscrição feita com estilete rudimentar, antes da cozedura (**Figura 5**):

VSQVE HIC / CCC *(trecenti)*

«Até aqui 300»! E nós imaginamos o operário encarregado da contagem dos tijolos prontos para entrar no forno, a fazer uma pausa, limpando o suor e pegando, quiçá, num pedaço de cana, escrever o resultado da contagem, para não se enganar. De seguida, recomeçaria do 1! Instantâneo de um labor de que, doutra forma, nem sequer se suspeitaria!

5. A toponímia

Embrenhados como estamos a considerar documentos epigráficos apenas os romanos, quiçá nos não apercebamos de que os houve em todas as épocas. Vamos ao Museu de Almodôvar e lá nos deixaremos encantar pelo enigma da «Escrita do Sudoeste». Passamos por Mértola e deparamos com epitáfios paleocristãos – e nesses sim, nesses vem a data em que ocorreu a morte de quem ali jaz, porque esse dia é o primeiro da verdadeira vida no Além, a vida eterna. Deambulamos pelos nossos templos vetustos ou pelos claustros dos nossos velhinhos mosteiros e que vemos? Epitáfios que por ali estão há séculos, pisados, frequentemente sem que, alguma vez, alguém se tenha interessado deveras por saber quem ali jaz, desde a Idade Média ou a

Época Moderna. Mas… nas ruas das nossas vilas e cidades não há epigrafia? Não é numa placa toponímica que está gravada a sua identificação?

E este, o da toponímia, é um bom exemplo para voltarmos atrás, ao que se dissera sobre o estádio anterior à gravação de uma epígrafe. O encomendante tem uma ideia; expõe-a ao canteiro (também designado lapicida, porque, para gravar as letras, tem de rasgar a pedra); discutem a paginação, os termos, o tipo de letra… E no caso do nome de uma rua? Compete, segundo a lei, à Junta de Freguesia propor a designação. Antes, porém, consulta os fregueses, indaga acerca de eventual nome tradicional, pergunta se algum notável local deverá ser assim homenageado. Um processo, portanto, não isento de pressões de variada ordem, inclusive política. E ao epigrafista compete saber desse processo e deduzir – caso não haja documentação explícita – porque é que se deu este nome e não outro.

Poderíamos, neste domínio, aduzir inúmeros exemplos, mormente os das ruas bilingues: porquê bilingue? Porque está em primeiro lugar o mirandês e em segundo o português?

Há, contudo, uma placa que, a meu ver, pode eloquentemente consubstanciar esta problemática (**Figura 6**). Existe, em Coruche, a Praça da Liberdade; antes, fora Praça 5 de Outubro e, no século XIX, quando por ali a burguesia deambulava nos seus negócios e regurgitava de gente, foi Praça do Comércio. 5 de Outubro, após a implantação da República; da Liberdade, após a Revolução de Abril. E o curioso está no facto de as três designações constarem na placa – a mostrarem não apenas uma continuidade mas, de modo muito perspicaz, a revelar que os responsáveis pelos serviços de toponímia da Câmara Municipal estão bem cientes do que é a tradição, a memória, as raízes, o património. E esta conclusão tira-a o cidadão ilustrado, mas é apanágio específico do epigrafista.

6. Conclusão

Presentes no nosso dia-a-dia, amiúde olhadas distraìdamente, as inscrições constituem, afinal, essas fontes históricas excepcionais.

Ao epigrafista não interessa apenas o que nelas está explícito; o implícito é, porventura, muito mais importante e é esse elemento, o que «está por detrás», que importa descobrir e valorizar.

E, afinal, ao enviarmos uma banal sms nada mais estamos a fazer do que a imitar os lapicidas de antanho!...

Abstract: Epigraphic monuments are, in fact, very special historic documents. They are original; in any historic period – from the Iron Age to our days – they can show to us the implicit mentality that determinate their erection. Also today isn't innocent at all the toponomy of our streets and this is another eloquent investigation theme.
Key-words: Epigraphy, graffiti, toponomy.

Referências Bibliográficas[2]

ALMEIDA, M. **Filosofia dos Pára-choques**. Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1963.

BARROCA, M. **Epigrafia Medieval Portuguesa (862-1422)**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2000.

ENCARNAÇÃO, J. A epigrafia do momento: grafitos… a comunicação sedutora. In: ANGELI BERTINELLI, M. G.; DONATI, A. (coord.). **Opinione Pubblica e Forme di Comunicazione a Roma: il Linguaggio dell'Epigrafia**. *Faenza:* Fratelli Lega Editori, 2009, pp. 15-28. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10316/11470>

ENCARNAÇÃO, J. **Epigrafia – As Pedras que Falam**. 2ª edição. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010[3].

SABLAYROLLES, R. **Libertinus Miles – Les Cohortes de Vigiles**. Collection de l'École Française de Rome, nº 224, 1996.

SOUSA, J. M. C. **Apontamentos de Epigrafia Portuguesa**. Coimbra: Instituto de Arqueologia, Coimbra, 1983.

SUSINI, G. **Epigrafia Romana**. Roma: Jouvence, 1982.

2 Procurei sintetizar as ideias principais do tema que me propus tratar. Preferi, por isso, manter o estilo oral, quase de ensaio, não interrompido por inoportunas notas de rodapé. Permita-se-me, pois, que assinale apenas as obras que se me afiguram mais sugestivas no âmbito do que procurei transmitir.

3 Manual para o estudo da Epigrafia, designadamente da Epigrafia Romana. Encara-se o monumento epigráfico como singular fonte histórica e dão-se exemplos.

Fig. 1 – O quadro do Museu de Odrinhas.

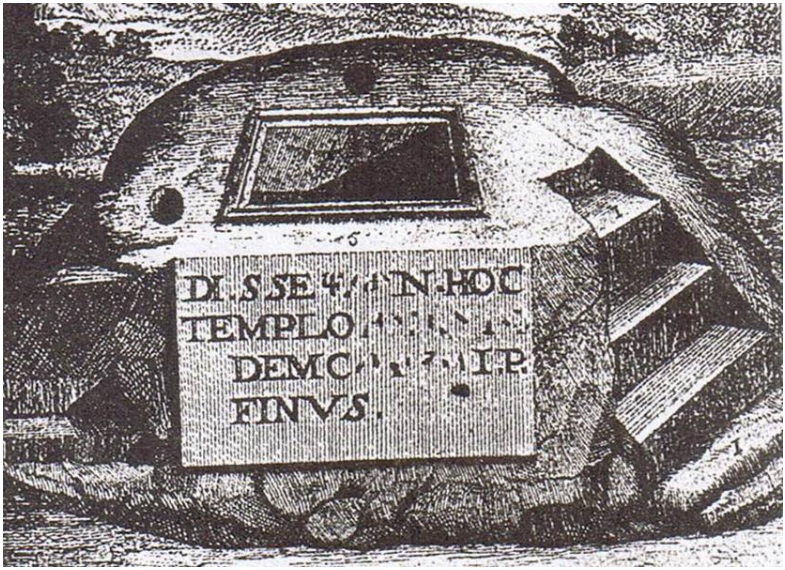


Fig. 2 – Desenho de uma das rochas do santuário romano de Panóias, por D. Jerónimo, Contador de Argote (1732).

Fig. 3 – Sobre uma sepultura actual.

Fig. 4 – «I love Maria».

Fig. 5 – «Até aqui 300!».

Fig. 6 – Os nomes da praça, em Coruche.

AGOSTINHO DE HIPONA E OS DISCURSOS ASCÉTICOS E DE GÊNERO NOS TRATADOS *DE BONO CONJUGALI* E *DE SANCTA VIRGINITATE*

Fabiano de Souza Coelho[1]

Resumo: No final do século IV E.C. no Império Romano do Ocidente tivemos uma polêmica e lutas de representações entre as experiências cristãs ascéticas. O monge Joviniano teceu críticas ao rigorismo monástico na Antiguidade tardia e, por consequência, teve adeptos e adversários, em especial, o bispo Agostinho. No começo do século V E.C., o Hiponense enfrentou as ideias desse monge por meio de dois tratados ascéticos e morais, que podemos ter uma nítida percepção da construção de comportamentos para os cristãos e as cristãs, exclusivamente, o gênero feminino.
Palavras-chave: Agostinho; casamento; mulheres.

Agostinho de Hipona (354-430 E.C.)[2] pode ser considerado como o último oponente da doutrina do monge Joviniano[3] uma década depois da condenação deste. Agostinho compôs dois pequenos tratados que também atacaram essa considerada heterodoxia. Assim, uma ampla conjuntura fez com que o bispo Agostinho repensasse as questões que versavam sobre o casamento, a continência sexual e a construção de uma alternativa das visões de Joviniano e Jerônimo (HUNTER, 2007, p. 269-277).

Agostinho não se envolveu e nem teve contato direto com a querela Jovinianista em sua primeira fase, em finais do século IV, diferente do monge de Estridão, Ambrósio e Sirício. Da mesma maneira, possivelmente, o bispo

1 Doutor em História Comparada (PPGHC/IH/UFRJ), orientado pelo Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese. Professor Substituto de História do Instituto Federal do Espírito Santo (IFES). E-mail: fabiano.souza23@gmail.com

2 Todas as datas deste artigo são da Era Comum (E.C.), salvo quando expresso em contrário.

3 Foi um pertinaz crítico das consequências religiosas e culturais geradas pelo movimento cristão ascético e de renúncia sexual na segunda metade do século IV. Joviniano fez ponderações à religião cristã que estava dividida entre uma elite de continentes ascéticos e os não celibatários casados. Dessa maneira, o monge Joviniano questionou a assimetria entre os cristãos batizados na congregação católica e da mesma forma teceu algumas críticas aos defensores da doutrina religiosa Mariana, referente à mãe de Jesus de Nazaré.

de Hipona não examinou os escritos *Commentarioli*[4], de Joviniano, contudo, mediante a repercussão existente sobre o desenrolar dessa controvérsia religiosa, sentiu-se na incumbência de apresentar à comunidade cristã no Império Romano uma visão alternativa e que não difamasse o casamento cristão.

Em meio às visões de Joviniano e dos maniqueus sobre o casamento e o ascetismo, o bispo Agostinho, nos anos 400, dirigiu uma resposta a essas duas tendências consideradas heterodoxias. Ademais, suas obras sobre o matrimônio e a virgindade também foram uma forma de reabilitar para o Cristianismo a ideia parcialmente negativa sobre o casamento, proposta por Jerônimo em *Adversus Jovinianum*. Em várias partes dessas obras de Agostinho, percebemos seu empenho em reestabelecer o valor do matrimônio que tinha sido deteriorado por Jerônimo. Em contrapartida, o bispo de Hipona reconheceu que era impossível refutar as ideias de Joviniano sem denegrir o matrimônio (HUNTER, 2007, p. 269-270; HUNTER, 1992, p. 22; MARKUS, 1997, p. 54).

Outrossim, salientou o bispo Agostinho, em *De Haeresibus*, sobre as ideias do monge Joviniano, nestes termos:

> [...]. Essa heresia nasceu, em nossa época, por meio de um monge chamado Joviniano, quando ainda éramos jovens. Dizia como os filósofos estoicos que todos os pecados são iguais; que o homem, depois de recebido o batismo, não poderia pecar, e que não servem de nada os jejuns e nem a abstinência de alguns alimentos. Negava a virgindade de Maria, dizendo que ao dar a luz não ficou intacta. De igual maneira, equiparava a virgindade das consagradas e a continência sexual dos religiosos que escolhem a vida celibatária aos méritos dos matrimônios castos e fiéis, de tal modo que, segundo dizem, algumas virgens consagradas e de idade já aprovada, na mesma cidade de Roma onde ensinava, casaram-se ao ouvi-lo. É verdade que ele mesmo nem tinha uma mulher. Sustentava que tudo isso não serviria para mérito algum maior diante de Deus no reino da vida eterna, mas para aproveitar a necessidade presente, ou seja, para que o homem não tivesse que suportar as moléstias conjugais. Entretanto, essa heresia foi oprimida e extinguida tão rapidamente que não pode conseguir enganar algum sacerdote [...] (AGUSTÍN, **Las Herejías** LXXXII).

Nesse catálogo de desvios ante a autoproclamada ortodoxia católica, o bispo Agostinho descreveu de forma sucinta o conjunto da doutrina de Joviniano; que essa heterodoxia tinha sido combatida e extinta na primeira metade do século V. Então, como relatamos previamente, o bispo de Hipona

4 Esse escrito foi produzido por Joviniano e circulou na cidade de Roma na segunda parte do quarto século e nele contêm as ideias principais desse monge considerado heterodoxo.

relembrou a proposição desse monge a qual negava a superioridade da virgindade e da continência sobre o estado matrimonial.

Ainda nos disse o bispo Agostinho, em suas *Retractationes*, sobre essa querela religiosa na comunidade cristã de Roma, com estas palavras:

> A heresia de Joviniano, ao igualar o mérito das virgens consagradas com a pudicícia conjugal, propagou-se tanto na cidade de Roma que se falava que muitas religiosas, cuja pureza nunca houve menor suspeita, dirigiram-se ao matrimônio [...]. Em vista disso, da mesma maneira, rompia-se o sagrado celibato dos varões santos com a menção e a comparação com os sacerdotes casados. A santa Igreja dali resistia a esse monstro com fidelidade e fortaleza [...] (AGUSTÍN, **Las Retractaciones** II, 22, 1).

Percebemos que o bispo de Hipona, nesse discurso, da mesma forma que outros oponentes dessa heterodoxia, imputou um carisma negativo a Joviniano, intitulando-o com o estigma de *monstro*, ou seja, representou-o como alguém que desvirtuava a ordem regular e ordinária das coisas e da natureza, uma pessoa malévola.

Na realidade, o final do século IV e início do V foram marcados pela busca da afirmação da identidade cristã na sociedade romana e, com isso, os considerados Padres da Igreja foram protagonistas desse processo cultura de reafirmação e repensar a identidade religiosa desse tempo. Nessa época, o martírio era algo singular no Cristianismo, entretanto, no Ocidente, paralelamente a esse personagem, surgiu a virgindade consagrada e os continentes como personagens expressivos do movimento ascético (EGUIARTE BENDÍMEZ, 2008, p. 51-53).

Com isso, perante esse contexto, o bispo Agostinho escreveu sua primeira obra específica a respeito do matrimônio – *De Bono Conjugali*[5]. Da mesma forma, continuou numa mesma perspectiva acerca das questões referentes ao casamento e abordou, num novo tratado, a temática sobre a virgindade consagrada e a continência sexual. O denominado escrito acerca da virgindade – *De Sancta Virginitate*[6] – foi um complemento feito pelo bispo de Hipona sobre

5 O livro *De Bono Coniugali* está dividido em vinte e seis capítulos e trinta e cinco números divisórios, organizado em duas partes fundamentais. A primeira trabalha sobre os bens do casamento – nos primeiros vinte capítulos – e a segunda sobre os estados de vida da virgindade consagrada ou celibatária (RODRÍGUEZ DÍEZ, 2007, p. 547).

6 O tratado *De Sancta Virginitate* contém cinquenta e seis capítulos e cinquenta e sete números divisórios e está segmentado em duas partes. Assim, a primeira centralizada na virgindade até o capítulo trinta; a segunda parte reúne uma discussão sobre a humildade, a contar do trigésimo primeiro capítulo (DE LUÍS, 2007, p. 694).

suas reflexões anteriores a respeito do casamento em que, nessa ocasião, dava ênfase à virgindade. Além do mais, nesse trabalho, continuou a réplica à controvérsia levantada pelo monge Joviniano e atacou os Pelagianos.

Esses tratados ascéticos agostinianos foram redigidos entre os anos 401 e 412. Eles formam uma estrutura complementar, ou melhor, uma reflexão se aloca com a outra, a primeira com a segunda e mutuamente. Por consequência, ancorado em uma espécie de um arranjo díptico.

No entanto, por ser um pensador e autoridade episcopal, especialista na arte da eloquência e defensor da autoproclamada ortodoxia católica, o bispo Agostinho nos explicitou o que o estimulou a produzir trabalhos morais em suas *Retractationum*, redigida na parte final de sua vida, entre os anos 413 e 426, desta maneira:

> [...] com a faculdade que Deus tinha me concedido, foi necessário sair em direção do veneno que se propagava ocultamente, sobretudo porque se jactavam de que não tinha sido possível refutar Joviniano, sem menosprezar o matrimônio cristão. Por essa razão, publiquei o livro, cujo título é *De Bono Conjugali* [...] (AGUSTÍN, **Las Retractaciones** II, 22, 1).

> Depois que escrevi *De Bono Conjugali* se esperava que elaborasse algo a respeito da *Sancta Virginitate*; não atrasei e demonstrei, em um livro, como é quão grande este dom de Deus; e com quanta humildade temos que conservá-lo [...] (AGUSTÍN, **Las Retractaciones** II, 23).

Essas obras tinham como fundamento contraditar aqueles negavam os bens do matrimônio e que colocavam os estados da virgindade, continência e do casamento numa isonomia de méritos. Desse modo, o bispo de Hipona se considerava uma autoridade em retórica e, sem dúvida, fez usos de recursos de interlocução para persuadir os seus destinatários a respeito de seu pensamento. Ademais, também Agostinho desejava deixar claro para sociedade romana da Antiguidade Tardia que tinha superado o conjunto de ideias religiosas dos maniqueístas, grupo que fez parte outrora de sua vida, e, conforme foi relatado anteriormente, era comum a troca de acusações das várias experiências religiosas cristãs contrárias nessa época[7].

Entretanto, acreditamos que o bispo Agostinho, mesmo sendo adepto da experiência cristã católica, ainda continuou a pensar o mundo numa realidade dualista, mas, por sua vez, essa foi requalificada por sua nova compreensão religiosa: o neoplatonismo cristianizado.

7 Tanto Joviniano quanto Juliano, bispo de Eclano, tinham acusado os católicos de Maniqueísmo (HUNTER, 1993, p. 57).

Ulteriormente, Agostinho de Hipona, no período de construção da sua magna obra *De Civitate Dei*[8], entendeu que a realidade secular estava dividida em duas perspectivas e, consequentemente, repleta de pessoas agradáveis e desprezíveis, de êxitos e fracassos, de escândalos e de heroísmo, de justiça e injustiças, de virtudes e vícios, de guerras e de períodos de paz, de ilustres pessoas e de míseros mortais etc. E para o Hiponense, somente com o fim dos tempos e no juízo final, os bons seriam separados dos maus (COELHO, 2012, p. 123), conforme descrito nas parábolas bíblicas do joio e do trigo (*Mateus* 13, 24-30.36-46) e da rede (*Mateus* 13, 47-50).

Nesse âmbito, concordamos com Georges Minois (2003, p. 23) que delineia a dualidade mesmo nas religiões que acreditam em apenas uma divindade, ao afirmar que "[...] todos os monoteísmos são, na realidade, dualismos encapotados, sejam quais forem os subterfúgios encontrados para fazer crer que o Deus do mal ocupa uma posição estruturalmente subalterna [...]".

Posto isso, os últimos anos da vida do bispo Agostinho foram dedicados à controvérsia pelagiana, especificamente com o debate com Juliano de Eclano, que criticou a interpretação agostiniana sobre o pecado original e, da mesma forma, acusou o bispo de Hipona de ser maniqueísta (PAGELS, 1989, p. 26).

Se retornarmos aos referidos tratados ascéticos de Agostinho, escritos no começo do quinto século, verificamos que o bispo de Hipona quis deixar bem claro para seus leitores que não era um maniqueu e tinha uma erudição competente para superar tal controvérsia e outras. Assim, essa questão é perceptível no tratado ascético sobre o matrimônio, pois ele, mesmo preferindo a continência, de forma retórica e veemente, exteriorizou que o casamento era algo bom e uma realidade positiva, tendo em vista os seus três fundamentos: a *prole*, *fides* e *sacramentum*.

O bispo de Hipona, no decorrer dos vinte e seis capítulos do *De Bono Conjugali*, pelo menos dezesseis vezes afirmou de forma direta que o matrimônio era algo salutar e um bem[9]. Por exemplo, Agostinho mesmo

8 Os XXII Livros da *Cidade de Deus* foram elaborados por Agostinho entre os anos 413 e 426. Classicamente, para o Hiponense, a sociedade humana estava dividida em dois amores. Ele nos descreveu, nessa obra, com estas palavras: "[...] Dois amores deram origem a duas cidades: o amor a si mesmo até o desprezo de Deus, a terrena; e o amor de Deus até o menosprezo de si, a celestial. A primeira se gloria em si mesma; a segunda se gloria no Senhor. A primeira está dominada pela ambição do domínio de seus príncipes ou as nações que a submetem; a segunda utiliza mutuamente a caridade dos superiores mandando e os súditos obedecendo [...]" (AGUSTÍN, ***La Ciudad de Dios***, XIV, 28).

9 O bispo Agostinho efetuou essa assertiva nos seguintes capítulos: III, V, VI, VIII, IX, X, XIX, XX, XXIII e XXIV.

nos descreveu assim, nessa obra: "[...] verdadeiro e ótimo matrimônio [...]" (AGUSTÍN, **La bondad del matrimonio** III, 3) e "[...] o casamento não era um pecado [...]" (AGUSTÍN, **La bondad del matrimonio** X, 11).

Conforme Agostinho, o matrimônio era um auxílio contra a fornicação e adultério e o estado de vida daqueles que eram incontinentes, para aqueles que não tinham o dom da castidade. Nessa perspectiva, o casamento era um remédio contra o pecado mortal. Assim ele nos relatou: "[...] afirmamos que o matrimônio é um bem, porque preserva os casados do adultério e da fornicação [...]" (AGUSTÍN, **La bondad del matrimonio** VI, 6).

Ainda, de acordo com Agostinho de Hipona, o casamento era somente para aqueles que não conseguiam observar a castidade perfeita. Fundamentado em textos paulinos, ele nos descreveu:

> [...] Estas palavras de Paulo me forçam em acreditar que nos tempos que estamos deveriam se casar somente aqueles que não podem guardar a continência, segundo a determinação do mesmo Apóstolo: *se não podem observar a castidade, casam-se, pois é melhor se casar do que ficar abrasado* (1 *Coríntios* 7, 9) [...] (AGUSTÍN, **La bondad del matrimonio** X, 10).

Percebemos que o bispo Agostinho representou os incontinentes casados numa categoria inferior em comparação ou relação com aqueles que eram continentes e as virgens, dado que para ele era muito melhor a observância da pudicícia, porque, diferente de outrora, o gênero humano, com surgimento dos Cristianismos, não necessitaria de realizar tal intento.

De fato, o bispo de Hipona pensou sobre o comportamento de homens e mulheres unidos como membros do corpo da sociedade, e os gêneros masculino e feminino casados formavam para ele a primeira sociedade humana (AGUSTÍN, **La bondad del matrimonio** I, 1). Dessa maneira, para o bispo Agostinho, o matrimônio cristão era fundamentalmente um agrupamento humano, tendo em vista a reprodução (BURKE, 1990, p. 279).

Quando Agostinho escreveu sobre a múltipla bondade do casamento, disse-nos que:

> [...] a união conjugal do homem e da mulher se assenta e reside um bem e que essa aliança conjugal de tal maneira e com tanta insistência a confia e estipula a divina Escritura, que não é lícito para uma mulher separada contrair novas núpcias enquanto seu marido estiver vivo; também, o marido abandonado por sua esposa não é permitido se vincular a outra mulher enquanto a sua esposa legítima viver. O que

> se trata de investigar, pois, é por que razão a bondade do matrimônio é chamada própria e justamente um bem; bem do matrimônio, que o Senhor mesmo ratificou em seu Evangelho, não só quando proibiu repudiar a esposa, a não ser *em caso de adultério* (*Mateus* 19, 9), mas, também, porque Ele mesmo aceitou ser convidado a uma boda (*João* 2, 2) [...]. (AGUSTÍN, **La bondad del matrimonio** III, 3).

Nesses trechos, verificamos que Agostinho compreendeu a união entre o homem e a mulher como um bem e algo salutar, fundamentado nos relatos bíblicos e na primeira comunidade humana. Entretanto, o bispo Agostinho nos apresentou que os cônjuges cristãos não poderiam se separar e aquele que fosse abandonado por seu companheiro não poderia contrair novas núpcias enquanto o outro estivesse vivo. Dessa maneira, o matrimônio gerava para os casais um vínculo temporal que os atava mutuamente e apenas era dissolvido pelo falecimento de um dos esposos.

Desta feita, Agostinho nos retratou sobre os deveres dos casados na religião cristã, desta maneira:

> [...] no cumprimento exato dos deveres que a união conjugal impõe aos casados, devem mútua e constante fidelidade, ainda quando nesse cumprimento tenha lugar um tanto de incontinência e intemperança. O apóstolo Paulo atribui a esta recíproca fidelidade uma importância jurídica tão decisiva que a denomina *poder* quando escreve, assim: *Porque a mulher casada não é dona de seu corpo, mas sim seu esposo. E do mesmo modo o marido não é dono de seu corpo, mas quem sim sua esposa (1 Coríntios 7, 4)*. A violação dessa fé mútua se chama adultério quando essa seja por um movimento instintivo da própria concupiscência, seja por consentimento ligada à intemperança; se quebra o pacto conjugal pelo concubinato [...]. Não obstante, como quer que seja, se essa fidelidade se viola logo temos um pecado muito grave [...] (AGUSTÍN, **La bondad del matrimonio** IV, 4).

Compreendemos que, para Agostinho, era essencial a honestidade e lealdade entre os esposos, como um dever recíproco desse estado de vida. Nesse discurso do bispo de Hipona, os cônjuges deveriam se esforçar para serem fiéis ao acordo matrimonial assumido, mas se eles violassem esse pacto mútuo, cometiam o chamado adultério, considerado como um grave pecado – em torno dessa proposição girava o intitulado bem da fidelidade.

Na realidade, a vida cotidiana da África da época de Agostinho foi repleta de frequentes relações extraconjugais, ou seja, embora fosse desejada e valorizada, a fidelidade era, na prática, desrespeitada. Em suma, tal postura era bastante comum no mundo romano na Antiguidade Tardia.

Destarte, Agostinho de Hipona, no decorrer de sua vida, teve uma experiência negativa a respeito do adultério no seio de sua família, pois vivera na sua própria casa uma situação de deslealdade por parte de seu genitor. Então, a infidelidade se tornou um dos mais sérios problemas do casamento cristão e o bispo Agostinho não tolerava tal conduta – realizava pregações sobre a fidelidade dos esposos e a condenação aos adúlteros.

Nessa sociedade na qual os homens eram privilegiados em relação ao gênero feminino, acreditamos que a maioria dos adultérios eram cometidos por figuras masculinas, pois, nessa época, ainda perdura o antigo ideal de dominação romana.

De acordo com Eva Cantarella (1994, p. 10), os homens romanos eram educados politicamente para serem dominadores e conquistadores, e seu lema era dominar o mundo. Esse ideal era associado a sua sexualidade e sua ética sexual estava ligada a sua ética política. Os romanos não se satisfaziam em apenas dominar sexualmente as mulheres – escravas, servas, prostitutas –, mas também queriam subjugar indivíduos do sexo masculino – escravos, servos, prostitutos.

Com isso, no mundo romano, a conduta dos seus cidadãos era medida a partir do prisma sexual da atividade ou passividade. Destarte, o homem deveria ser ativo em suas relações sexuais, qualquer que fosse o gênero de seus parceiros passivos. Por outro lado, a mulher teria que ser passiva sexualmente, ser apenas dominada pelos homens (VEYNE, 2008, p. 233-234).

Não obstante, em conformidade com o bispo Agostinho, para que os males do corpo fossem amenizados, o casamento transformava os cônjuges em mútuos servos, assim:

> [...] deverão em certo modo se converter em um servo do outro, para ambos se ajudarem a suportar as fraquezas da carne, de tal maneira que se um dos esposos decidir observar a continência não poderia realizar tal intento sem o consentimento do outro. Por isso nos foi dito que *a mulher não tem poder sobre o seu próprio corpo, mas sim o seu marido, e identicamente o marido não tem poder sobre seu corpo, mas sim sua esposa* (1 *Coríntios* 7, 4-6) [...] (AGUSTÍN, **La bondad del matrimonio** VI, 6).

O matrimônio cristão para Agostinho de Hipona era uma realidade que proporcionava uma servidão recíproca e, em consequência, libidinosa. Desse modo, os esposos, nessa realidade humana, perdiam o particular poder corporal e o autocontrole.

Por seu turno, no seio do casamento cristão, para Agostinho, as relações sexuais que visavam satisfazer as paixões humanas eram consideradas um pecado leve, mas o adultério e a fornicação eram classificados por ele como um grave pecado. Contudo, perante outra perspectiva, a abstinência sexual estava para o bispo de Hipona acima do casamento.

Assim, concordamos com Maria Beatriz Nader (2004, p. 83-84), uma vez que nesse artigo ela nos apresenta que o bispo Agostinho foi influenciado pelo pensamento dos escritores eclesiásticos anteriores e de seu tempo e revelou-nos uma repulsa ao sexo, cujo prazer associou à transmissão do pecado original.

Com isso, o bispo Agostinho, em sua fase madura, apresentou uma nova posição aos cristãos de seu século e dos futuros. Para ele, o gênero humano, depois da Queda, era escravo do pecado (PAGELS, 1989, p. 138).

No entanto, o casamento cristão para Agostinho era benéfico e um remédio para os pecados classificados como mortais. Assim ele continuou a nos descrever: "[...] afirmamos que o matrimônio é um bem, porque preserva os casados do adultério e da fornicação [...]" (AGUSTÍN, **La bondad del matrimonio** VI, 6).

De modo igual, a mortificação da libido para Agostinho de Hipona se dava no casamento: "[...] a concupiscência da carne se reprime e ordena-se com a união conjugal [...]" (AGUSTÍN, **La bondad del matrimonio** III, 3). Logo, mesmo que considerasse desnecessário o casamento e o coito conjugal um pecado venial, para Agostinho, na vida matrimonial, o gênero humano poderia moralizar a energia sexual latente nos seus corpos, tendo sempre em vista o que ele considerava como os excelsos bens do matrimônio.

Além do mais, sobre tal questão, relatou-nos Agostinho, desta maneira:

> [...] [se o casal] faz uso do débito conjugal somente com fim de satisfazer a concupiscência, mesmo que seja entre marido e mulher e para conservar a fé conjugal, a culpa não excederia de venial. Dessa maneira, o adultério, ao contrário, e a fornicação constituem culpa mortal. Em contrapartida, para concluir, o estado de continência é mais excelente e, desta maneira, mais preferível que o matrimônio mesmo quando esse tem por finalidade a procriação (AGUSTÍN, **La bondad del matrimonio** VI, 6).

No casamento cristão, existia o débito conjugal – os esposos deveriam cobrar um do outro as obrigações sexuais. Particularmente, os homens deveriam ser agentes ativos ante as mulheres que eram passivas. Esse dever dos

esposos deveria conter muita reserva, sem paixões, erotismo e com a finalidade de reproduzir (ARIÈS, 1986, p. 157).

Ademais, para Agostinho, o casamento era uma realidade temporal que estava ligada ao século e era algo passageiro. Ao contrário, a renúncia sexual para esse Padre da Igreja era um elemento que nunca iria se findar, especialmente com a vida pós-túmulo. Ele nos disse desta maneira: "[...] esta geração efêmera e mortal, que é o fim de todo matrimônio, irá se desfalecer também, enquanto que a continência que vem nesse mundo como uma imitação da vida bem-aventurada dos anjos, permanecerá pela eternidade [...]" (AGUSTÍN, **La bondad del matrimonio** VIII, 8).

A continência para o bispo Agostinho estaria relacionada com a escatologia. Desse modo, a renúncia sexual estava associada ao fim dos tempos em Agostinho. Assim ele nos mostrou:

> [...] Agradaria a Deus que todos ansiassem o bem da continência, sempre que a ele foram compelidos pela caridade que *nasce no coração puro, de uma boa consciência e de uma fé não fingida* (1 *Timóteo* 1, 5), porque assim se completaria muito antes a cidade de Deus e aceleraria mais rapidamente o final dos séculos. Que mais, na verdade, parece nos exortar o Apóstolo a realizar quando disse: *Desejaria que todos fossem como eu mesmo* (1 *Coríntios* 7, 7) [...] (AGUSTÍN, **La bondad del matrimonio** X, 10).

Os elementos persuasivos de Agostinho nesses discursos estão associados à ideia de que a abstinência sexual, simbolicamente, aproximaria a humanidade do retorno de Cristo, a divindade dos cristãos, em seu segundo advento – o intitulado Apocalipse. Destarte, esse tipo de pregação não era algo novo para aquele mundo onde o bispo de Hipona falava, porque em outras experiências religiosas politeístas tínhamos a existência de ideias em relação ao fim dos tempos e, além do mais, o próprio Judaísmo compartilhou esse tipo de compreensão. Então, para os Cristianismos dos primeiros séculos e da Antiguidade Tardia, o discurso escatológico era atraente para seu público, pois eles estavam em meio a uma sociedade que vivia realidades humanas e seculares complexas e com múltiplas vicissitudes: reveses, angústias, medos, melancolias, hesitações, enfermidades, guerras, mortes, dores da alma, corrupções, obrigações temporais etc.

Na realidade, para Agostinho de Hipona, outrora no mundo do Antigo Testamento, todos eram convidados ao matrimônio, mas, em seu tempo, existia uma nova proposta da divindade judaico-cristã e o casamento seria apenas para os incontinentes – os desprovidos de um dom superior e da virtude

da temperança. Com isso, ele nos relatou o que considerava mais sublime, a conhecer: "[...] em nossos dias, ao contrário, é preferível e mais perfeito não se ligar ao vínculo matrimonial, a não ser que resulte muito difícil à continência [...]" (AGUSTÍN, **La bondad del matrimonio** XV, 17).

A continência era para bispo Agostinho, nesse tratado, "[...] uma virtude do espírito e não da carne [...]" (AGUSTÍN, **La bondad del matrimonio** XXI, 25). Por essa razão, de acordo com o Hiponense, os melhores na comunidade religiosa gozavam dos bens tidos como supremos, especialmente a virtude da *continentia*. E ele nos descreveu desta maneira:

> [...] A continência em que o matrimônio concerne não é a virtude habitual daqueles a quem o Apóstolo se referiu quando disse: *Se não podem guardar a continência, casem-se* (1 *Coríntios* 7, 9), mas sim o será daqueles a quem se disse: *Quem tiver capacidade para compreender, compreenda!* (*Mateus* 19, 12). Assim, os homens perfeitos na virtude têm usado das coisas desse mundo, subordinando-as a outro bem superior pelo hábito da continência, o qual não somente determina uma obrigação a respeito desses bens, mas que capacita inclusive para não usar deles quando não é necessário [...] (AGUSTÍN, **La bondad del matrimonio** XXI, 25).

De maneira igual, à vista disso, salienta Philippe Ariès (1986, p. 53) que o apóstolo Paulo entendeu o casamento como um meio legítimo de satisfazer os desejos sexuais daqueles que não conseguiam observar a continência, pois para ele era melhor se casar do que se abrasar.

Ademais, Paulo, na primeira carta aos Coríntios, deu o conselho de renúncia sexual aos cristãos daquela congregação religiosa, porque o seu anseio pessoal era a vida sem sexo e o estado livre do casamento. Mas também foi obrigado a reconhecer que o casamento era algo primordial para o Império Romano (FIORENZA, 1992, p. 260; SALISBURY, 2002, p. 45).

Com isso, nesses argumentos, percebemos o embasamento de Agostinho de Hipona nos textos das escrituras dos cristãos. Especificamente, fundamentou-se em escritos do NT e naqueles produzidos por Paulo, pois, desde sua adesão definitiva à religião cristã, o bispo Agostinho foi um árduo leitor das epístolas paulinas.

Em tal caso, o bispo Agostinho compartilhou das visões de Paulo e se considerava uma autoridade na interpretação dos textos atribuídos a esse apóstolo dos Cristianismos. E, por isso, sem negar os bens do matrimônio, impetuosamente o bispo de Hipona insistiu nesse tratado ascético que a vida

continente era mais honrosa (AGUSTÍN, **La bondad del matrimonio** VII, 6).

Nessa perspectiva, em comparação com o entendimento do monge Jerônimo sobre o casamento cristão, o bispo Agostinho compreendeu que o monge de Estridão tinha interpretado equivocadamente a opinião paulina em relação ao matrimônio – exclusivamente o sétimo capítulo da primeira carta de Paulo aos Coríntios. Porque, mesmo numa condição abaixo do celibato, salientou Agostinho que: "o matrimônio, portanto, – reitero de novo –, é um bem, e um bem defensável com toda sorte de razões contra toda linhagem de calúnia [...]" (AGUSTÍN, **La bondad del matrimonio** XX, 24).

Além disso, para o bispo de Hipona, tanto aqueles que equiparavam o matrimônio à virgindade consagrada e os que o condenavam defendiam proposições errôneas (AGUSTÍN, **La Santa Virginidad** XIX, 19). Desse modo, para Agostinho, tanto Joviniano, Jerônimo e os maniqueus estariam equivocados em suas interpretações a respeito do casamento cristão. Acreditamos que, ao fazer essa assertiva, ele queria demonstrar que era um melhor entendedor dos textos bíblicos que faziam menção sobre matrimônio, virgindade, continência e gênero humano.

Diante da visão negativa do casamento de Jerônimo e da ideia de equidade entre matrimônio e virgindade de Joviniano, o Hiponense, em seus tratados ascéticos, escreveu sobre a continência sexual e a virgindade consagrada, dizendo que essas virtudes eram as melhores para a humanidade, mas que o casamento era bom (HARRISON, 1999, p. 127).

Colocado tudo isso, a condição das mulheres casadas para Agostinho era a seguinte, como: "[...] a consequência do vínculo matrimonial, as esposas estão obrigadas a se ocuparem das coisas do mundo e buscarem os meios de agradar seus maridos [...]" (AGUSTÍN, **La bondad del matrimonio** XI, 13). Em resumo, o bispo Agostinho acreditava que a divindade à qual prestava culto desejou que as mulheres se sujeitassem aos seus maridos no casamento cristão.

Dessa maneira, as mulheres casadas deveriam cumprir seus deveres para serem boas esposas para seus maridos e exercerem o papel social atribuído a elas para essa sociedade. Então, sem excessos e incoerências, para termos um entendimento, os homens acreditavam e compreendiam que "[...] a mulher em Roma não era sujeito de direito, [...] a mulher era unicamente um objeto" (CIRIBELLI, 1995, p. 145).

Com essa atitude, as esposas, na sociedade romana, eram consideradas como posses dos homens, tendo em vista que essas não eram mais do que um

dos móveis e utensílios da residência, que compreendiam também os filhos, os libertos, os clientes e os escravos (VEYNE, 2008, p. 197).

Uma mulher romana, salvo algumas exceções, sempre estava sobre o poder de um indivíduo do sexo masculino. Assim, a mulher romana estava submetida ao seu *paterfamilias*, marido ou tutor. O chefe das famílias era quem negociava os casamentos de seus filhos e suas filhas (FINLEY, 1990, p. 146-147).

Na Antiguidade Tardia, no Império Romano, os casamentos arranjados pelos genitores era uma convenção social mais que uma prerrogativa legal. Ou seja, era muito comum a prática da escolha da família dos homens para que suas filhas se desposassem. Inclusive os líderes cristãos desse período – acreditamos que o bispo Agostinho era um deles – também compartilhavam desse ponto de vista a respeito das mulheres – dava-se ênfase à autoridade paternal no arranjo do matrimônio e somente interviam em casos que envolvessem divergências religiosas (ARJAVA, 1996, p. 34-35).

Outrossim, continua Agostinho a nos relatar sobre a indissolubilidade do casamento cristão e a situação das mulheres rejeitadas pelos seus esposos, desta forma:

> [...] Tão certo que é o vínculo conjugal, a fé jurada, é algo tão santo e tão sacramental que não pode ser quebrada nem com a separação, por nenhum rompimento sequer, mesmo que a mulher por seu marido não pode, sem ocorrer o crime de adultério, vincular-se com outro enquanto viva o marido, ainda quando este seja a causa desse crime por seu abandono [...] (AGUSTÍN, **La bondade del matrimonio** VII, 6).

Aqui, compreendemos que o status da mulher casada para o bispo Hiponense era de um eterno confinamento a sua situação matrimonial, porque, mesmo se ela fosse rejeitada por seu esposo, não poderia contrair novas núpcias, pois poderia se sujeitar ao pecado de adultério, ou seja, seria uma mulher adúltera e transgressora das virtudes cristãs.

De acordo com o bispo Agostinho, o casamento tinha como fundamento os seguintes bens:

> [...] O bem do matrimônio gira, de forma definitiva, nessas três bases que são igualmente bens: os filhos, a fidelidade e o sacramento. Assim sendo, nos tempos em que vivemos, já é mais excelente, sem dúvida, e mais santo não ir ao matrimônio pela simples geração carnal e, por conseguinte, manter-se livre e imune de todo contato para melhor se

> submeter espiritualmente ao único Esposo verdadeiro da alma, que é Jesus Cristo, bem entendido que sempre que esse seja para que os homens utilizem esta liberdade *para se ocupar* – como está escrito – *do cuidado com as coisas que pertencem ao Senhor e os meios de agradar a Deus (1 Coríntios 7, 32)* [...] (AGUSTÍN, **La bondad del matrimonio** XXIV, 32).

Em Agostinho, os bens do matrimônio não eram obrigações dos casais, contudo concernentes a valores, como dádiva da divindade para o casal (BURKE, 1990, p. 280). Nessa parte da obra, para Agostinho de Hipona, a condição dos cônjuges cristãos tem como fundamento três matérias: *proles*, *fides* e *sacramentum* – essa última palavra entendemos como indissolubilidade. Dessa forma, o bem essencial de gerar filhos para sociedade, o bem da fidelidade recíproca dos casados e, por fim, o bem da indissolubilidade – o casamento somente era dissolvido com a morte de um dos cônjuges.

Podemos salientar, com essa postura, que o bispo de Hipona reconheceu o matrimônio cristão como uma realidade humana salutar, mas, para ele, a vida continente era mais nobre e magnânima do que o casamento, dado que com a renúncia sexual os homens e as mulheres das congregações cristãs poderiam se dedicar a um serviço religioso e espiritual de forma mais aprofundada.

Além do mais, Agostinho nos disse assim: "[...] que a obediência é, de certo modo, a mãe de todas as virtudes [...]" (AGUSTÍN, **La bondad del matrimonio** XXIII, 30). Para ele, as virtudes da continência e da virgindade deveriam estar agregadas à faculdade da obediência – *oboedientia*. Por conseguinte, compreendemos que, para o bispo de Hipona, as mulheres virtuosas – tanto as virgens, continentes e casadas – necessitariam ser obedientes. Em outras palavras, elas teriam de ser submissas, dóceis, conformadas com quem dava ordens, deveriam aceitar a vontade de outras pessoas, e, de uma maneira especial, elas precisariam de se submeter aos preceitos divinos.

Ao complementar essas assertivas expostas, Agostinho de Hipona, no seu tratado ascético sobre a virgindade, confirmou assim a situação da mulher casada, pois ela teria de "[...] se preocupar em agradar o único varão ao qual ela foi entregue [...]" (AGUSTÍN, **La Santa Virginidad** XI, 11).

Desse modo, concordamos com Elizabeth A. Clark (1983, p. 17), que asseverou que o casamento era para as mulheres na Antiguidade cristã um lugar onde tinham uma função de inferioridade. Então, a estrutura da sexualidade transformara a figura feminina em subordinada, obediente.

Igualmente, para Agostinho, era complexa a situação temporal dos casados em comparação com aqueles que viviam de forma continente, uma vez que: "[...] os matrimônios sofrem as tensões das muitas e angustiosas preocupações terrenas de que carecem quem vive na virgindade e na continência [...]" (AGUSTÍN, **La Santa Virginidad** XIII, 13).

Com isso, a mútua condição dos casados para o bispo de Hipona era relacionada com as realidades mundanas e tais coisas atrapalhavam os cristãos a buscarem uma vida mais perfeita, a santidade, o autocontrole, a virtude, a redenção. Sobre isso, Agostinho nos disse: "[...] assim, temos que evitar as preocupações do tempo presente que acarretam em algum tipo de impedimento para conseguir bens futuros. São as preocupações que obrigam os casados a pensar nas coisas do mundo [...]" (AGUSTÍN, **La Santa Virginidad** XIV, 14).

Além disso, o Hiponense mostrou os problemas que os incontinentes tinham em sua condição de casados, fundamentado nos textos paulinos, desta maneira:

> O Apóstolo assinalou: *mas essas pessoas terão tribulações na carne; eu vo-las desejaria poupar* (1 *Coríntios* 7, 28). Ao exortar deste modo a virgindade e a continência perpétua, em certa medida isolada também do matrimônio; discretamente por certo, não como se tratasse de um mal ou algo ilícito, ainda como algo pesado e incômodo [...] (AGUSTÍN, **La Santa Virginidad** XVI, 16).

A realidade matrimonial para o bispo Agostinho era um fardo e algo atormentador, pois, por causa da luxúria e da lascívia, os casados sofriam adversidades, flagelos corporais e sexuais. Com esse discurso, o bispo de Hipona, fundamentado em alusões bíblicas, tentou exortar os seus leitores de que era melhor permanecer no estado de vida que considerava como superior e mais honrado – a continência perene e a virgindade consagrada.

No que diz respeito, para o bispo Hipona, o valor da virgindade era transcendente e proeminente. Ele se expressou assim:

> Não tem, portanto, fecundidade física alguma que possa comparar com virgindade também corporal. Tampouco esta é objeto de honra por ser virgem, embora por estar consagrada a Deus. Ainda que pratique na carne, a observância da piedade e devoção do espírito. Por esse motivo a virgindade corporal é espiritual que promete e observa a continência por motivos de piedade [...] (AGUSTÍN, **La Santa Virginidad** VIII, 8).

Dentro da religião cristã, o corpo humano era representado como um mensageiro para o espírito. Por isso, a importância de se guardar a pureza corporal como um instrumento de comunicação e ligação com a divindade. Dado que, nesse contexto, "[...] as virgens eram exemplos vivos do reino espiritual na Terra [...]" (SALISBURY, 1995, p. 57).

Para o bispo de Hipona, a virgindade estava associada à vida sobrenatural, assim nos descreveu que: "[...] com a integridade virginal e ao se abster de todo comércio carnal, fruto da continência que nasce da piedade, essa participa na vida angélica e na antecipação na carne corruptível da moralidade perpétua [...]" (AGUSTÍN, **La Santa Virginidad** XIII, 12), e por esse motivo, para o bispo Agostinho, o ser humano deveria se "[...] enamorar da virgindade [...]" (AGUSTÍN, **La Santa Virginidad** XX, 19), porque esse dom para ele era um grande bem para o Cristianismo.

Agostinho de Hipona, fundamentado em um texto bíblico, explicitou que a virgindade era um dom divino e espiritual, porque para ele: "[...] *como sabemos que ninguém pode ser continente se Deus não lhe conceder, o mesmo conhecer de quem era dom era já sabedoria?* (*Sabedoria* 8, 21) [...]" (AGUSTÍN, **La Santa Virginidad** XLI, 43).

Na realidade, a virgindade no tempo de Agostinho era como se fosse um título de nobreza para as famílias e, além disso, as mulheres virgens tinham um lugar privilegiado na organização religiosa e social cristã dessa época (DE LUÍS, 2007, p. 658).

Ainda, para o bispo de Hipona, a virgindade deveria estar relacionada com a virtude da humildade e sobre isso ele escreveu:

> [...] *Na medida em que sejas grande, humilha-te em tudo e encontrará graça diante de Deus* (*Eclesiástico* 3, 20). Portanto, como a continência perpétua e, sobretudo, a virgindade constituem um grande bem dos santos de Deus, por isso, temos que aumentar a vigilância para que não sejamos corrompidos pela soberba [...] (AGUSTÍN, **La Santa Virginidad** XXXIII, 33, grifo nosso).

Nesse discurso, conseguimos enxergar como Agostinho articulou a divisão de gêneros, uma vez que observamos a distinção da continência perpétua da virgindade consagrada e tal diferenciação tinha como base os gêneros masculino e feminino. Para esse Padre da Igreja, a exortação à continência era dirigida aos homens e a virgindade para as mulheres. Logo, entendemos, ao examinarmos esse discurso, que as relações de gênero também são estabelecidas em meio aos vínculos de poder, e verificamos esses elementos nessa linguagem religiosa.

O bispo Agostinho reproduziu valores nos quais a mulher, para conquistar a vida virtuosa e excelsa no Cristianismo, necessitaria de ser virgem, ou seja, nunca ter experimentado relações carnais. Por outro lado, o homem para ter uma vida perfeita cristã deveria apenas ser continente ou celibatário, mesmo que ele tivesse uma vivência das relações sexuais.

Ademais, tendo em vista que o bispo Agostinho acreditava que a continência era um bem sublime, em sua opinião, as mulheres viúvas precisariam continuar no estado de vida que se encontravam e não contraírem novas núpcias. Ele nos relatou que "[...] a mulher viúva possa ascender à continência em seu estado de vida [...]" (AGUSTÍN, **La Santa Virginidad** XVIII, 18).

A virtude idealizada por Agostinho de Hipona para as mulheres viúvas era a abstinência sexual e a vida de renúncia, isto é, a *continentia*. Verificamos que a conduta projetada a essa categoria de mulheres cristãs era a mesma que tradicionalmente os romanos louvavam nas matronas honradas *univira*.

De uma maneira geral, conforme atestou o bispo Agostinho, o modelo de virtude para os cristãos era Jesus de Nazaré, assim nos disse:

> [...] é em Cristo mesmo em quem temos que contemplar o primeiro mestre e modelo de virtude de integridade virginal. Segundo isso que preceito pode dar sobre a humildade dos que praticam a continência que não seja o que ele disse a todos, desta maneira: *Aprendei comigo que sou manso e humildade de coração* [...] (AGUSTÍN, **La Santa Virginidad** XXXV, 35).

Finalmente, indiretamente, o bispo Agostinho, em seus tratados sobre o matrimônio e a virgindade, escritos nos anos 400, discordou da defesa excessiva da virgindade em detrimento do matrimônio, feita pelo monge Jerônimo contra *Adversus Jovinianum*. Posto isso, Agostinho adotou uma posição intermediária, menos unilateral e mais moderada sobre a sexualidade humana do que o Jerônimo e Joviniano (CLARK, 2001, p. 130; VESSEY, 2001, p. 752).

Além do mais, em grande parte da obra sobre o casamento, o bispo Agostinho se dedicou em explicar e defender a natureza do matrimônio, mas preferiu o celibato. De modo igual, Agostinho, em seu tratado sobre a virgindade, não somente dirigiu seus discursos sobre o matrimônio cristão contra o pessimismo maniqueu, mas contra o otimismo pelagiano (BURKE, 1990, p. 280; HUNTER, 2001, p. 191)[10].

10 A parte final desse tratado ascético sobre a virgindade Agostinho discorreu para descontruir o Pelagianismo – do capítulo XLII ao LVI.

Abstract: In the late fourth century CE in the Western Roman Empire we had a polemic and struggles of representations between Christian ascetic experiences. The Jovinian monk was critical of monastic rigorism in late antiquity, and consequently had adepts and opponents, especially Augustine. At the beginning of the fifth century CE, the Hypnomanian confronted the ideas of this monk by means of two ascetic and moral treatises, which we can have a clear perception of the construction of behaviors for christians and exclusively christian women.
Keywords: Augustine; marriage; women.

Referências Bibliográficas

Fontes Primárias

AGUSTÍN, S. **Obras completas de San Agustín**: Escritos antiarrianos y otros herejes. vol. XXXVIII. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.

AGUSTÍN, S. **Obras completas de San Agustín**: Escritos varios (2º). Vol. XL. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

AGUSTÍN, S. **Obras completas de San Agustín:** La Ciudad de Dios (2º). vol. XVII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.

AGUSTÍN, S. **Obras completas de San Agustín**: Tratados morales. vol. XII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Tradução da Paulus Editora. São Paulo: Paulo, 2002.

Obras de apoio

ARIÈS, P.; BÉJIN, A. (Orgs.). **Sexualidades Ocidentais**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

ARJAVA, A. **Women and law in late antiquity**. New York: Oxford University, 1996.

BURKE, C. San Agustin y la Sexualidad Conyugal. **Augustinus**, Madrid, nº. 35, p. 279-297, 1990.

CANTARELLA, E. **Bisexuality in the Ancient World**. New Haven and London: Yale University Press, 1994.

CIRIBELLI, M. C. Reflexões sobre a História da Mulher em Roma. **Phôinix**, Rio de Janeiro, n. 1, p. 137-146, 1995.

CLARK, E. A. Women, Gender, and the Study of Christian History. **The American Society of Church History**, Florida, vol. 70: 3, p. 395-426, 2001.

CLARK, E. A. **Women in the Early Church**. Wilmington: Michel Glazier, 1983.

COELHO, F. S. Agostinho e a Dialética das Duas Sociedades: A Cidade de Deus e a Cidade Terrena. **Revista Ágora**, Vitória, n.15, p. 120-131, 2012.

DE LUÍS, P. Introducción, versión, bibliografía y notas. La Santa Virginidad. In: EGUIARTE BENDÍMEZ, E. A. 'De sancta uirginitate', cuestión eclesial o de género? Una proposta hermenêutica. **Augustinus**, Madrid, nº 53, p. 41-64, 2008.

FINLEY, M. I. **Aspectos da Antiguidade**: descoberta e controvérsias. Lisboa: Edições 70, 1990.

FIORENZA, E. S. **As origens cristãs a partir da mulher**: uma nova hermenêutica. São Paulo: Paulinas, 1992.

HUNTER, D. G. Clerical Celibacy and Veiling of Virgins: New Boundaries in Late Ancient Christianity. In: KLINGSHIRN, W. E.; VESSEY, M. **The Limits of Ancient Christianity**. The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1999a, p. 139-152.

HUNTER, D. G. Entre Joviniano y Jerónimo: Agustín y la interpretación de 1 Cor 7. **Augustinus**, Madrid, nº 52, p. 107-112, 2007.

HUNTER, D. G. Helvidius, Jovinian, and the Virgnity of Mary in Late Fourth-Century Rome. **Journal of Early Christian Studies**, Baltimore, Volume 1, Number 1, The Johns Hopkins University, 1993, p. 47-71.

HUNTER, D. G. **Marriage in the early church**. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

HUNTER, D. G. **Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity**: The Jovinianist Controversy. New York: Oxford, 2007.

HUNTER, D. G. Rereading the Jovianianist Controversy: Asceticism and Clerical Authority in Late Ancient Christianity. **Journal of Medieval and Early Modern Studies**, Duke, Volume 33, Number 3, Duke University, 2003, p. 453-470.

HUNTER, D. G. Reivindicación de la moralidade bíblica: sexo e historia de la salvación en la reflexión agostiniana sobre los santos hebreus. **Augustinus**, Madrid, nº 48, p. 102-121, 2003.

HUNTER, D. G. Resistance to the Virginal Ideal in Late-Fourth-Century Rome: the case of Jovinian. **Journal of Theological Studies**, Oxford, n. 48, 1987, p. 45-64.

SALISBURY, J. E. **Encyclopedia of Women in the Ancient Word**. Santa Barbara: ABCCLIO, 2002.

SALISBURY, J. E. **Pais da Igreja, Virgens independentes**. São Paulo: Scritta, 1995.

MARKUS, R. A. **O Fim do Cristianismo Antigo**. São Paulo: Paulus, 1997.

MINOIS, G. **O diabo**: origem e evolução histórica. Lisboa: Terramar, 2003.

NADER, M. B. Casamento: um estigma do destino feminino. In: FRANCO, S. P.; SILVA, G. V.; LARANJA, A. L. (Org.) **Exclusão social, violência e identidade**. Vitória: Flor & Cultura, 2004, p. 78-95.

PAGELS, E. **Adam, Eve and the Serpent**: Sex and Politics in Early Christianity. New York: Vitange Books, 1989.

RODRÍGUEZ DÍEZ, J. Introducción, revisión, bibliografía y notas. In: AGUSTÍN, S. **Obras completas de San Agustín**: Tratados morales. v. 12. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, p. 544-690.

VESSEY, M. Jerónimo. In: FITZGERALD, A. (ed.) **Diccionario de San Agustín**. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 751-755.

VEYNE, P. **Sexo e Poder em Roma**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

ARQUEOLOGIA DO ANTIGO EGITO: COMPARANDO UM SÍTIO URBANO A UM SÍTIO FUNERÁRIO

Lucas G. Freire[1]

Resumo: Usando os sítios de Lahun e HK43 Hierakonpolis como exemplos, este artigo coloca à mostra algumas características particulares de sítios arqueológicos urbanos em contraste com os sítios funerários, olhando principalmente para publicações mais recentes sobre os achados em cada um dos sítios mencionados. Um sítio urbano rende material mais relevante a questões sobre arquitetura da cidade, modo de vida de seus habitantes e características da sociedade da época. Um sítio funerário tem mais potencial para a pesquisa sobre práticas funerárias, a saúde da população e práticas rituais. Há, certamente, limitações na comparação de dois sítios diferentes com focos distintos.
Palavras-chave: Arqueologia egípcia; sítios funerários; sítios urbanos; Hierakonpolis; Lahun

Introdução

O objetivo central deste breve artigo é evidenciar algumas peculiaridades envolvidas no estudo de tipos diferentes de sítios arqueológicos por meio duma comparação entre dois famosos sítios na arqueologia egípcia. Os sítios escolhidos para esta tarefa são os de Lahun (*El Lāhūn*) e o cemitério localizado em HK43 em Nekhen/Hierakonpolis (*el-Kōm el-Aḥmar*).O que é possível infeir com base principalmente na investigação dum sítio, como Lahun, em que as pessoas viveram e exerceram suas atividades cotidianas, e que não se pode necessariamente inferir a partir dum sítio funerário? O que se pode concluir com base principalmente na análise dos achados de um cemitério como HK43 e que, por outro lado, não se pode concluir a partir dum sítio urbano como

1 Doutor pela Universidade de Exeter (Reino Unido). Pesquisador pós-doutor na Escola de Filosofia da North-West University, Campus Potchefstroom (África do Sul) e Investigador Integrado ao OBSERVARE, Universidade Autónoma de Lisboa (Portugal). Contato: 28218523@nwu.ac.za. O autor agradece principalmente Claire Gilmour, do East Ayrshire Leisure Trust e da Universidade de Glasgow (Reino Unido), pelos comentários a uma versão prévia deste texto, rascunhada em inglês.

Lahun? Os achados em Lahun têm permitido aos arqueólogos examinar diversos aspectos da arquitetura residencial, da vida diária e do funcionamento da sociedade no Egito do Reino Médio. Por outro lado, o cemitério da "classe trabalhadora" (HK43) em Hierakonpolis tem sido examinado em termos da informação que esse sítio provê acerca de práticas funerárias, saúde e rituais no Egito da era Pré-Dinástica.

Lahun

Os egiptólogos veem Lahun como "um sítio urbano deveras instrutivo" (SMITH, 1965, p. 156), uma vez que contém "o mais preservado e maior exemplo duma (...) cidade pré-planejada" (FREY & KNUDSTAD, 2008, p. 55). Essas características inspiraram vários estudiosos a tentar efetuar uma "recuperação da arquitetura" da cidade e de suas casas (SNAPE, 2014, pp. 64-65). Ainda no século XIX, pareceu óbvio a Fliders Petrie (1853-1942), um dos pioneiros da arqueologia deste sítio, que o local seria excelente para tal tipo de investigação. A planta detalhada que Petrie (1891, pp. 5-8; Ilustração XIV) fez da cidade e de seus edifícios principais só foi suplementado recentemente (FREY & KNUDSTAD, 2008, p. 73). Petrie também ousou oferecer algumas teorias sobre certas edificações ali encontradas. Por exemplo, a dita "acrópole", uma estrutura grande localizada no topo duma colina, foi tida por um palácio que hospedara a realeza em visitas esporádicas. O espaço adjacente ao sul foi interpretado como se fosse uma casamata da guarda, instalação necessária para fornecer a segurança requerida por uma hipotética visita real (PETRIE 1891, p. 6).

Rosa Frey e James Knudstad participaram duma equipe que estudou novamente o sítio. Eles concluíram, apesar do que Petrie havia declarado, que a acrópole havia provavelmente sido "designada para um oficial do alto escalão" e, com base em evidência textual, que o espaço ao sul era um templo (FREY & KNUDSTAD, 2008, p. 58). Outros pesquisadores também examinaram o interior dos prédios. O estudo em Lahun executado por Stephen Quirke é uma perfeita ilustração de como esse sítio, por conta de suas características urbanas, nos convida a enfatizar elementos da arquitetura das estruturas. Quirke conduz o leitor num "tour" imaginário pelas casas principais da cidade (2005, pp. 55-68), discutindo como cada sala ou quarto teria sido utilizado. Esses dois estudos mais recentes, em suma, ilustram que o caráter típico de um sítio em que as pessoas viveram e desempenharam suas tarefas diárias tornou Lahun propícia a uma linha de pesquisa "arquitetônica", por assim dizer. Já no caso de Hierakonpolis, qualquer esforço nesse sentido, quando muito, se

restringe à análise duma estrutura cerimonial oval, bastante proeminente, mas que em todo o caso dista do cemitério em HK43 (FRIEDMAN 2011, p. 41; LLOYD, 2014, pp. 45-46). Boa parte deste, por sinal, só foi revelado porque um fazendeiro demoliu parte do terreno para construir um canal nos anos 1990 (FRIEDMAN 1996, p. 2)

Além da arquitetura, a própria vida cotidiana em geral é outro tópico que figura com certa frequência no estudo de Lahun. A análise de objetos ali encontrados e do seu contexto de escavação tem revelado detalhes interessantíssimos. Por exemplo, certas ferramentas de agricultura encontradas nas casas privadas indicam que algumas pessoas cultivavam seu próprio alimento, ao invés de depender por completo do governo local (BARD, 2015, p. 203). Em contraste, HK43 oferece muito menos oportunidade para o estudo da vida diária, por três razões principais. Primeiro, uma quantidade consideravelmente menor de objetos foi encontrada ali (FRIEDMAN, 1999, pp. 8-9). Em segundo lugar, nem se espera que os túmulos da "classe trabalhadora" tenham ostentado uma fartura de posses materiais em todo caso e, além disso, muitos objetos enterrados neles foram espoliados por atividade ilícita no passado longínquo e mais recente (FRIEDMAN, 1997, p. 2). Por fim, é importante ressaltar que objetos encontrados em túmulos têm via de regra menos relação com a vida diária e devem ser estudados mais como uma forma de identificar certos elementos na concepção de seus usuários sobre a morte e a vida depois da morte (IKRAM, 2010, p. 286; KOEHLER, 2014, pp. 34-35).

Além da arquitetura de sítio urbano e de aspectos da vida diária, o estudo da sociedade em geral deve ser adicionado à lista de itens que a pesquisa em Lahun tem maior capacidade de esclarecer que um sítio funerário como HK43 teria. A comparação do tamanho das moradias na cidade sugere uma divisão social em dois grupos principais, com as elites vivendo confortavelmente em grandes casas e provendo alimento para milhares de pessoas, alimento este que era estocado em celeiros que saltam à vista (SNAPE, 2014, pp. 67-68). Fontes textuais primárias descrevendo as principais atividades econômicas e transações legais contribuem com esse retrato da sociedade egípcia de então. Em certos casos, é possível até mesmo formar uma opinião mais ou menos segura a respeito da identidade e do status social daqueles que podem ter sido donos duma casa específica na cidade (KEMP, 2006, pp. 220-221). Por outro lado, em HK43, o mais perto que se pode chegar duma avaliação semelhante com base num "texto" é a interpretação da cultura material e a análise da arte visual daquele sítio, uma vez que se trata dum sítio da era Pré-Dinástica (ver, por exemplo, WOLDERING, 1963, pp. 27, 41-42; ALDRED 2004, pp. 33-

35).[2] Se bem que os estudiosos insistem em diferenciar metodologicamente aquilo que se pode concluir com base em textos escritos daquilo que se pode concluir a partir de "textos" visuais (VAN DE MIEROOP, 2011, pp. 30-31).

Hierakonpolis HK43

Até este ponto, a discussão girou em torno do sítio urbano de Lahun e de certas características próprias ao local e suas circunstâncias que nos permitem uma melhor compreensão acerca da arquitetura, da vida diária e das relações sociais no Egito do Reino Médio. Passa-se, agora, a uma concentração nas peculiaridades do sítio HK43 de Hierakonpolis, onde uma ênfase nas características funerárias do sítio tem levado diversos pesquisadores a priorizarem como foco de estudo as práticas funerárias, os aspectos ligados à saúde e os elementos rituais evidenciados nesse sítio da Era Pré-Dinástica.

Renée Friedman, diretora da expedição estadunidense a Hierakonpolis, escreveu prolificamente sobre os achados em HK43 e o que eles representam para o estudo das práticas funerárias no Egito Pré-Dinástico. Ao discutir as características dos enterros em HK43 em linhas gerais, ela comentou que os corpos estavam contraídos e que suas cabeças apontavam para a direção a montante, sendo esta a "postura canônica" nos cemintérios Pré-Dinásticos (1999, p. 6). Uma possível conclusão com base no direcionamento dos corpos e suas cabeças é que o povo de Hierakonpolis conhecia os pontos cardeais (FRIEDMAN, 1997, p. 2). Outra prática geral observada ali foi o uso de tapetes ou cobertores sobre os corpos, só que manufaturados com material vegetal, e não com pele de animais. Isso direfencia HK43 de outros cemitérios comparáveis (FRIEDMAN, 1999, pp. 6-7). Os achados mais especificamente relacionados a túmulos individuais também catalisaram novos potenciais de pesquisa acerca das práticas funerárias no Egito Pré-Dinástico. O corpo apelidado de "Paddy" pela equipe, por exemplo, havia sido coberto por retalhos na cabeça e nas mãos. Somente corpos femininos foram encontrados com tais retalhos em HK43. Será que a prática tinha alguma relação com o gênero do falecido? Será que era algo ritualístico, ou meramente prático? Será que era uma forma de simbolismo ligada ao uso da cabeça e das mãos na vida após a morte (ex., alimentação)? Pode ser que investigações futuras, à luz de mais evidência, tenha condições de esclarecer inclusive se essa prática foi um dos estágios iniciais da prática da mumificação (FRIEDMAN, 1998, p. 5).

2 Objetos da Era Dinástica foram encontrados alhures em Hierakonpolis. O sítio, porém, é mais famoso pelos achados da Era Pré-Dinástica.

Tais questões não podem ser levantadas (e muito menos respondidas) no caso de um sítio urbano como Lahun, visto que os mortos eram enterrados normalmente mais à distância. Por isso, informação de qualidade a respeito de práticas funerárias deve ser obtida a partir de sítios mais apropriados à tarefa (TAYLOR, 2001, pp. 136-185). Não obstante, é verdade que uma pirâmide próxima a Lahun foi escavada e que diversas múmias foram encontradas, o que mais recentemente sugeriu uma alteração na ênfase das investigações arqueológicas naquele sítio, rumo a um foco mais voltado para práticas funerárias (JOHNSTON, 2009).

Além de práticas funerárias, outro tema propício à pesquisa numa área como HK43 é a saúde. Notadamente, o estudo de ossos gerou informação extremamente útil àqueles interessados em compreender melhor as condições de saúde da população que formava a "classe trabalhadora" em Hierakonpolis na Era Pré-Dinástica. Foi, assim, possível inferir que se tratava de "uma população ativa e musculosa" (RATHBUN e MAISH, 1997, p. 3). Outros argumentaram que a dieta espartana daquele grupo não lhe causava problemas dentários de maior gravidade (IRISH, 2000, pp. 9-10). A presença desses estudos e outros semelhantes deixa claro que o tipo de dado que se pode obter num sítio funerário (como é o caso de Hierakonpolis HK43 e não de Lahun) é mais receptivo à investigação arqueo-patológica e a outros esforços integrando as ciências médicas e naturais.

Um terceiro ponto enfatizado no estudo de HK43, além dos fatores de saúde e de práticas funerárias, é a própria questão dos rituais na Era Pré-Dinástica. Como ilustração, vale notar a publicação do fato curioso de que os corpos naquele cemitério parecem ter passado por um "desmembramento ritual, seguido duma remontagem dos corpos". Friedman (2003, p. 55) oferece, por isso, uma interpretaçãoque liga esse achado ao mito (registrado só mais tarde) do deus Osíris. Outro exemplo é a interrogação feita pelos estudiosos sobre se seria evidência dum ritual o achado de um corpo coberto de seiva e cercado de cacos de cerâmica (MAISH, 1998, p. 7). Já aqueles que se debruçam sobre o sítio em Lahun só poderiam levantar tais questões a partir duma concentração fora do sítio urbano e mais centrado na pirâmide próxima, o que efetivamente representaria uma mudança de sítio para um sítio funerário.

Comentários finais

Neste breve artigo, algumas características marcantes no estudo de cada tipo de sítio – urbano e funerário – foram evidenciadas por meio de uma discussão comparativa de certos achados em um sítio exemplar de cada tipo.

A maior parte das publicações mais recentes sobre o sítio urbano de Lahun enfatizaram as características arquitetônicas da cidade, certos elementos que podem ser inferidos acerca da vida cotidiana ali, e um ou outro comentário sobre a estrutura e a vida social da comunidade local. Já para o sítio funerário HK43 em Hierakonpolis, os tópicos principais que interessaram aos pesquisadores são as práticas funerárias, questões ligadas à saúde dos antigos habitantes de Hierakonpolis pertencentes à "classe trabalhadora" enterrados naquele cemitério e, finalmente, perguntas ligadas a possíveis práticas rituais que teriam se desenvolvido no Egito Pré-Dinástico.

O caráter de Lahun como um sítio em que populações viveram e exerceram atividades no dia-a-dia e o caráter de HK43 como um sítio de enterro dos mortos moldam a escolha, por parte dos pesquisadores, das perguntas e da ênfase deve ser dada na investigação do material encontrado. Extrapolar para além disso a comparação entre os dois sítios seria adentrar um campo minado, pois há diferenças intrínsecas entre ambos que não podem de forma alguma ser isoladas dum exercício comparativo mais profundo. Trata-se de escavações de camadas equivalentes a períodos distintos em cada sítio. Num deles, existe a possibilidade de utilização de material textual escrito. No outro, essa possibilidade não existe, estritamente falando, por se tratar de um sítio do período Pré-Dinástico. Qualquer comparação entre HK43 e Lahun que deseje avançar mais na compreensão dessa diferença entre um sítio urbano e um sítio funerário na arqueologia do antigo Egito deverá ter em conta as limitações ditadas por esses parâmetros.

Abstract: By making use of the sites of Lahun and HK43 Hierakonpolis as examples.this article points out some particular features of lived urban sites in contrast with burial archaeological sites. It looks especially at recent publications of the findings in both sites. A lived site yields findings which are more relevant to research questions about urban architecture, everyday life of the place's inhabitants and features of the society of that time. A burial site, on the other hand, is potentially more relevant to research on burial practices, health and ritual. There are, of course, limitations in any kind of comparison between two different sites which researchers excavate with different aims.
Keywords: Egyptian Archaeology; burial sites; lived sites; Hierakonpolis; Lahun.

Referências

ALDRED, Cyril. **Egyptian Art in the Days of the Pharaohs, 3100—320 BC**, reimpressão. London: Thames & Hudson, 2004.

BARD, Kathryn A. **An Introduction to the Archaeology of Ancient Egypt**.2.ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 2015.

FREY, Rosa A.; KNUDSTAD, James E. The re-examination of selected architectural remains at El-Lahun.**The Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities**, v. 35, 2008, pp. 27-81.

FRIEDMAN, Renée F. The predynastic cemetery at HK43: we need your help. **Nekhen News**, n. 8, 1996, p. 2.

FRIEDMAN, Renée F. Excavations in the predynastic cemetery at HK43. **Nekhen News**, n. 9, 1997, pp. 2-3.

FRIEDMAN, Renée F. More mummies.**Nekhen News**, n. 10, 1998, pp. 4-6.

FRIEDMAN, Renée F. The predynastic cemetery at HK43. In: FRIEDMAN Renée F. *et al*. Preliminary report on field work at Hierakonpolis, 1996—1998. **Journal of the American Research Center in Egypt**, v. 36, 1999, pp. 3-11.

FRIEDMAN, Renée F. Hierakonpolis. In: TEETER, Emily (ed.) **Before the Pyramids: The Origins of Egyptian Civilization**. Chicago, IL: The Oriental Institute, 2011, pp. 33-44.

IKRAM, Salima. **Ancient Egypt: An Introduction**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

IRISH, Joel D. Preliminary report on analyses of the Hierakonpolis human remains. **Nekhen News**, n. 12, 2000, pp. 9-10.

JOHNSTON, Cynthia. Egypt finds 5,000-year-old tomb near Lahun pyramid. **Reuters**, 5 de Maio, 2009. <https://goo.gl/DQ8rgl> Acesso em: 3 de Abril, 2017.

KEMP, Barry J. **Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization**. 2.ed. New York: Routledge, 2006.

KOEHLER, E. C. Prehistory. In: LLOYD, Alan B. (ed.) **A Companion to Ancient Egypt**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2014, pp. 25-47.

LLOYD, Alan B. **Ancient Egypt: State and Society**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

MAISH, Amy.Trauma at HK43.**Nekhen News**, n. 10, 1998, pp. 6-7.

PETRIE, W. M. Flinders.**Illahun, Kahun and Gurob: 1889—90**. London: David Nutt, 1891.

QUIRKE, Stephen. **Lahun: A Town in Egypt 1800 BC, and the History of its Landscape**. London: Golden House, 2005.

RATHBUN, T. A. e MAISH, Amy. No bones about it, these people were working hard. **Nekhen News**, n. 9, 1997, pp. 3-4.

SMITH, W. Stevenson.**The Art and Architecture of Ancient Egypt**, reimpressão. Harmondsworth: Penguin, 1965.

SNAPE, Steven. **The Complete Cities of Ancient Egypt**. London: Thames & Hudson, 2014.

TAYLOR, John H. **Death and the Afterlife in Ancient Egypt**. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2001.

VAN DE MIEROOP, Marc. **A History of Ancient Egypt**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.

WOLDERING, Irmgard. **Egypt: The Art of the Pharaohs**. KEEP, Ann E. (trad.) London: Methuen, 1963.

ANTÍGONA: UM ESTUDO SOBRE OS LIMITES DA LIBERDADE FEMININA NA GRÉCIA ANTIGA

Maria Clara Pivato Biajoli[1]
Anelise Zaninetti Zaqueo[2]

Resumo: Este artigo discute a peça *Antígona*, obra criada por Sófocles em meados de 442 a.C, a partir do papel do gênero feminino na tragédia e apoiado em estudiosos sobre o tema da questão de gênero, como Judith Butler, e análises dessa mesma vertente relacionadas à obra selecionada, como Kathrin Rosenfield. A problematização da questão de gênero nessa tragédia torna possível verificar as camadas de interpretações multifacetadas e olhares que o texto constrói sobre as possibilidades de atuação da mulher na sociedade da Grécia Antiga. As personagens femininas apresentadas são diversas e carregadas de significações, porém o foco deste artigo é a discussão de Antígona como heroína, realizadora de sua trajetória, construtora de ações e não apenas expectadora, sendo possível, portanto, tomá-la como a autora de sua tragédia, a grande arquiteta dessa poesia, uma mulher que muda o enfoque feminino na tragédia como um todo.
Palavras-chave: Antígona; Gênero; Grécia Antiga; Tragédia.

Ambientada em Tebas, *Antígona*, tragédia criada por Sófocles em 442 a.C., traz o conflito político e de gênero causado por Antígona, que desobedece a lei ao enterrar o irmão Polinices, morto em combate pelo irmão Etéocles, rei regente de Tebas enquanto ambos disputavam o poder. De acordo com a lei, o usurpador não teria direito ao ritual fúnebre pois seus atos foram vistos como traição. Antígonanão aceita esse veredito e decide realizar o ritual por conta própria, mesmo sabendo que seu destino seria a morte e o fim de sua linhagem, já que ela deveria ser a sucessora ao trono e recipiente da casa de seu pai Édipo. Mesmo tendo consciência da consequência de seus atos, ela escolhe a passagem para o Hades de seu irmão no lugar da regência de sua cidade, contrariando a

1 Doutora em Teoria e História Literária (2017) pela Unicamp. Professora do Centro Universitário Padre Anchieta. Email: mariabiajoli@gmail.com.

2 Licenciada em Letras Português/Inglês pelo Centro Universitário Padre Anchieta. Email: anelisezaqueo@gmail.com.

opinião de sua irmã Ismênia. Depois do rito concluído, Antígona é condenada à morte, apesar da população e do Coro estarem a seu favor. Ela aceita seu destino com um forte discurso sobre sua obrigação familiar e comete suicídio ao final.

Antígona contraria todas as expectativas e conselhos de sua irmã Ismênia e, sem medo,faz algo que não é esperado por alguém do seu sexo e realiza o ato que desestabilizará e irá expor todas as questões de gênero que serão analisadas a seguir. Logo no início da peça podemos ver que sua intempestividade e espírito livre de amarras contradizem a personagem feminina costumeira das tragédias que se permite apenas ser espectadora de grandes ações, ou que é deixada apenas a exercer o papel daquela que espera e torce por aqueles que fazem grandes feitos. É importante lembrar que as mulheres eram as principais responsáveis pelo cumprimento dos rituais religiosos, deixando as questões políticas para os homens, mas, conforme a poesia se desenvolve, vemos que esse ato religioso é apenas um pano de fundo nessa peça para questões muito maiores sobre o lugar da mulher naquela sociedade, como ela é percebida por outros homens e como o seu poder pode ser ameaçador para aqueles que enxergam o sexo feminino como inferior.

Quando Antígona escolhe seguir as normas religiosas e concretiza o ritual funerário de seu irmão, acaba por escolhera sua própria tragédia e desencadear açõespara todos os personagens.Com isso podemos começar a pensar em Antígona como uma heroína ou mesmo a protagonista do texto, lembrando que a tragédia é ambientada dentro de uma sociedade que percebia a mulher como algo frágil e sem a força ou capacidade mental atribuída a um homem, não merecedora de ser ouvida ou considerada (mesmo que em raras situações ela pudesse tomar o controle de seu destino e do restante da pólis, já que Antígona era a sucessora ao trono e legitimadora da linhagem dos Labdácias). Além disso, há o contraponto estabelecidoà sua irmã Ismênia, que prefere seguir o pré-estabelecido pela sociedade e decide não ajudar a irmã.

O conflito de vontades das irmãs demonstra o tipo de continuidade de um lugar comum feminino no qual o medo de se fazer algo fora do padrão é maior do que um ímpeto por mudança ou por ser algo diferente do era esperado de uma mulher. Esse lugar é representado por Ismênia, que não consegue ver além do que os homens esperam dela.Antígona, contudo, vai além desse padrão, ela está liberta em sua mente e, portanto, livre para realizar sua vontade mesmo consciente da repercussão que enfrentará futuramente. Como afirma Kathrin Rosenfield na obra *Antígona, intriga e enigma*, até mesmo Ismênia, no prólogo, teme esse lado selvagem da irmã e expressa vergonha pelos miasmas de sua família, enquanto Antígona despreza o medo da irmã de que a maldição

atingirá a todos os que lhe forem fiéis (ROSENFIELD, 2016, p. XXXI). Antígona finaliza a sua argumentação de forma heroica, revestida de coragem e resolução, mostrando que está pronta para se mostrar como a heroína dessa poesia fazendo jus aos seus antepassados: "Só paro quando me faltarem forças. Problema meu sofrer as punições, com meu Projeto louco. O que eu suporto não há de me tornar a morte ignóbil" (SÓFOCLES, **Antígona**, p. 30)

Sua ação e sua forma de pensamento estão tão distante dos demais que Antígona torna-se um perigo à autoridade de seu tio Creonte, fazendo ele mesmo questionar sua posição de liderança. Assim como demostra Rosenfield, "não apenas Creonte a acusa de ser 'única' em toda a cidade que ousou agir contra o decreto, o Coro também acentua que ela 'vive sua própria vida', 'única' entre todos" (ROSENFIELD, 2014, p.70). Para restabelecer a ordem, Creonte tenta rebaixar Antígona usando o argumento de seu gênero para que ela volte para a obscuridade. Como Antígona não se encaixa nos padrões dessa sociedade, ela deverá ser silenciada para que outras pessoas não sejam infectadas com o mesmo pensamento ou temperamento. Essas esferas separadas hierarquicamente e a necessidade de manter as mulheres dentro de seu papel específico podem ser observadas em diferentes falas de Creonte:

> De olho nelas! Serão tão só mulheres,
> Não seres livres. Mesmo o valentão tenta escapar ao
> Vislumbrar o epílogo. (SÓFOCLES, **Antígona**, p. 58)
>
> Renega essa moçoila cuja meta tem sido uma: nos prejudicar!
> Deixa que ela se lhe rompa no Hades o hímen. (SÓFOCLES, **Antígona**, p. 58)
>
> É erro negar a ordem cósmica, vergar à imposição da fêmea.
> Antes cair aos pés de um homem, a levar a pecha de homúnculo,
> Submisso ao mulheril! (SÓFOCLES, **Antígona**, p. 61)

Da mesma forma, quando um homem demonstra apoio ou compreensão à ação de Antígona, ele é colocado como submisso ou menor que um homem, sendo comparado a uma mulher, menor em força ou vontade. Antígona quebra todas essas concepções com o seu heroísmo, dando espaço para que o homem também possa agir de forma diferente ao padrão da pólis. Por exemplo, observamos Creonte criticando os homens que apoiam Antígona como "capacho de mulher" e "joguete de mulher", enquanto Hemon também garante: "Jamais verás vergar-me ao vergonhoso" (SÓFOCLES, **Antígona**, p. 66).

Rosenfield comenta também sobre a constante forma de Creonte se dirigir à Antígona sempre se referindoa ela como mulher, destacando o seu gênero:

> É preciso notar, aliás, que apenas Creonte chama Antígona de mulher, enquanto o Coro refere-se sempre à criança/filha.Todos esses termos situam a heroína num momento de transição entre infância/adolescência e a idade adulta – momento delicado e potente, no qual as qualidades antagônicas dos dois estados parecem realçar-se mutuamente. Acrescenta-se a essa ambiguidade mais uma – a que situa entre o masculino e feminino. É o Coro de novo que sublinha os modos "crus" e "intempestivos", que tornam Antígona semelhante (senão igual) ao seu pai Édipo. (ROSENFIELD, 2016, p.75)

É interessante verificar como o gênero de Antígona é relembrado seguidamente, como se frisasse que ela sofreria não por sua ação, mas sim por ser mulher. Usando de base outras tragédias, vemos que os homens, na maioria das situações trágicas, são condecorados por sua força de temperamento e por não cederem à vontade alheia, mas, como a trama foi feita por uma mulher, ela sofrerá as consequências de sua transgressão por não agir como se espera de seu gênero. Por isso ela pagará sendo silenciada, tendo a nobreza e força de seu ato desvirtuada, e transformando-a em exemplo para outras mulheres ao forçá-la mais uma vez em posição submissa. Nesseponto, Rosenfield argumenta novamente:

> A sujeição das mulheres, como tantas outras coisas na Atenas do século V, era algo corriqueiro e, ao mesmo tempo, acarretava tensões. Essas tensões relativas ao comportamento, virtude, vícios e sentimento religioso das mulheres eram discutidas (indiretamente) nas comédias e tragédias – mesmo se de uma perspectiva sempre masculina é claro. (ROSENFIELD, 2014, p. 3)

Como exemplo, é possível citar novamente Creonte, que utiliza de metáforas envolvendo o sexo masculino e suas características para depreciar o feminino, diminuindo-o einvalidando-o com o artifício da comparação.

> ... Quem seria o homem, não refreasse o seu poder,
> Antígona ou eu? (SÓFOCLES, **Antígona**, 50)
>
> Mulher não mandará comigo vivo! (SÓFOCLES, **Antígona**, 53)

Esse tipo de prática inferioriza não só Antígona, mas sim todas as mulheres e, por consequência, todos os homens que poderiam apoiar a heroína. Por exemplo, Hémon, o noivo de Antígona, é muitas vezes comparado a uma mulher por sua forma de pensar e agir, dessa formaconstantemente rebaixado em força ou caráter. Essa linha é tão duramente desenhada que lhe dão uma

morte culturalmente associada à uma mulher, o suicídio. Essa também vai ser a saída encontrada por Antígona, como comenta Nicole Loraux:

> As mulheres trágicas morrem violentamente. Com maior exatidão, uma mulher conquista sua morte nessa violência. Morte que não seja somente o fim de uma vida exemplar. Morte que lhe pertença como sua (LORAUX, 1985, p. 25).

Assim, a última forma que Antígona pode demonstrar seu comprometimento em ser ela mesma, em não sucumbir às vontades ou julgamentos masculinos, é dominar a sua própria morte da forma mais feminina possível, um ato final de autoafirmação de quem ela é, seu lugar de mulher única, que viveu e morreu por sua vontade e não pela sociedade e aqueles que ditam as suas regras. É por isso que Loraux defende que

> No mínimo convém proceder a uma análise meticulosa das condições inerentes à consumação da morte de Antígona, onde se misturam inextricavelmente um suicídio bem feminino e algo como um sacrifício fora das normas. [...] Seu proveito com isso é inventar sua própria morte e condenar Creonte à mácula que ele queria evitar. Mas o sentido desse enforcamento não se esgota no gesto pelo qual Antígona, fiel à lógica das heroínas de Sófocles, escolhe morrer por suas próprias mãos e converte em suicídio o que seria uma execução: matando-se como as mulheres bem femininas, a moça reencontra na morte tanto uma feminilidade que enquanto viva renegara[...] (LORAUX, 1985, p. 64)

Pensemos em todas as diferenças de liberdade que cada gênero possui: o masculino é capaz de realizar todas as suas vontades e desejos de forma até mesmo impensada e seguindo apenas seus impulsos, assim como Creonte o faz, sem pensar nas consequências de seus atos, tendo em mente apenas seus objetivos e paixões. Seguindo esse pensamento, até mesmo os irmãos de Antígona trilham esse mesmo caminho, pois ambos seguem apenas as suas paixões e exercem a sua liberdade sem limites, desconsiderando o desequilíbrio que poderia se causar para a pólis a perda do poder por parte de sua família e a desestruturação política que isso acarretaria. À mulher, no caso Antígona, é deixada apenas a submissão, o atendimento aos desejos e vontades masculinos sem a opção da ação ou vontades próprias, sejam elas políticas ou familiares. Podemos conectar isso com a teoria de Judith Butler, especialmente quando diz:

> As antropólogas Marilyn Strathern e Carol MacCormack argumentam que o discurso natureza/cultura normalmente concebe que a natureza é "feminina" e precisa ser subordinada pela cultura,

> invariavelmente concebida como masculina, ativa e abstrata. [...] a razão e a mente estão associadas com a masculinidade e a ação, ao passo que corpo e natureza são considerados como a facticidade muda do feminino, à espera de significação a partir de um sujeito masculino oposto (BUTLER, 1990, p. 74)

Essa corrente parece ser quebrada apenas quando uma personagem transita entre esses dois mundos feminino/masculino, e é possível entender então como a construção do gênero tenta impossibilitar ou anular qualquer forma de transgressão. Essa normatização é forma de manipulação e aprisionamento de ambos os gêneros, cada um deve seguir uma norma de fala, ação e pensamento. Quem não obedece a essas regras deve ser punido, pois trouxe instabilidade a essas estruturas. É o que ocorre com Antígona e Hémon: ambos apresentam uma ambiguidade de gênero, ela sendo entendida como um homem por sua força e determinação, e ele como uma mulher por compreender e concordar com sua noiva. A esse respeito, Butler conclui que

> [...] não haveria atos de gênero verdadeiros ou falsos, reais ou distorcidos, e a postulação de uma identidade de gênero verdadeira se revelaria uma ficção reguladora (...) como parte da estratégia que oculta o caráter performativo do gênero e as possibilidades performativas de proliferação das configurações de gênero fora das estruturas restritivas da dominação masculinista e da heterossexualidade compulsória (BUTLER, 1990, p. 243)

Dessa forma, ambos os gêneros já nascem para carregar o peso daquilo que devem ser, como devem agir, como devem lidar com as situações apresentadas por sua vida ou poesia, no caso de Antígona. Os dois gêneros sofrem com sua transgressão, como Hémon que ousou defende-la. Com isso podemos pensar que o papel que o gênero exerce é uma mera construção social e cultural, e que a transgressões que Antígona desempenha na tragédia são na realidade demonstrações desse fato. Em sua ação contra a lei de Creonte ela impõe a libertação dos paradigmas de seu gênero feminino e escancara também os construtos para o masculino.

Retornar à comparação entre Antígona e Ismênia também pode iluminar essa questão. Quando uma das irmãs foge à regra, a irmã que possui a forma padrão vira o parâmetro a ser seguido, e a que quebra o molde é tida como imperfeita. Como não se encaixa mais ao molde, tentam compará-la com um homem, como se fosse a única maneira possível de explicar ou entender a sua ação. Através da compreensão da imitação tentam colocá-la em algum desses lugares, o feminino ou o masculino, conforme a sociedade espera que cada

gênero aja. Sobre esse ponto, José Trindade Santos cita Mary Leftcowitz e explica que ela

> Critica as feministas para quem "Antígona, ao agir contra o conselho da irmã e o édito de Creonte, assume um papel essencialmente masculino", rematando "Antígona tem de ser mulher em primeiro lugar para que a ação dramática ocorra, pois só uma mãe, ou irmã, poderia sentir com tanta força a obrigação de sepultar os mortos". Nem uma, nem a outra posição me parecem aceitáveis. Ao contrário da segunda, a primeira não está apoiada em nada, nem de resto conduz a uma reavaliação interessante da peça, ou da situação da mulher na Atenas clássica. Mas a primeira acentua a brutalidade e arbitrariedade de Creonte, quebrando o equilíbrio delicado em que Sófocles se esforça por manter o conflito até ao final (SANTOS, 1995, p. 135).

A arbitrariedade demonstrada por Creonte representa apenas uma das facetas do sexismo: no primeiro momento da tragédia Antígona é o alvo de sua objeção, mas quando Hémon entra em conflito com seu pai acaba se tornando objeto de escrutínio também. É importante ver que Creonte representa o discurso naturalizado, o padrão, a regra, já Antígona representa o novo, a quebra do molde sobre o que é ser mulher e como a mesma deve reagir quando se vê em oposição ao natural. Sua ação carrega um peso maior por causa de seu gênero, o que torna seu discurso inaceitável aos olhos de Creonte que, como um propagador da ordem e dos costumes padrão, decide que a melhor forma de tratar tal transgressão é cortá-la pela raiz, pois a fala dessa mulher pode causar uma quebra de molde não apenas nela, mas em outros também. Santos analisa essa insolência de Antígona argumentando que:

> a circunstância de Antígona ser mulher parece agravá-la. Creonte alude claramente a uma dupla, ou tripla, falta: "Esta soube ser bem insolente, quando tripudiou sobre as leis estabelecidas. E depois de ter feito isso, comete nova insolência, vangloriando-se da sua ação e rindo-se de a ter praticado". A primeira referência à condição feminina da prevaricadora segue-se imediatamente a esta consideração. E Creonte remata: "Mas o que mais abomino é que quem foi apanhado em flagrante delito, ainda por cima se vanglorie disso" (SANTOS, 1995, p. 136).

Dentro do discurso de Creonte, em seu cerne habita uma questão muito importante, o da dominação, seja quando ele dialoga com o Antígona ou Hémon: com Antígona, por ele ser homem, e com Hémon, por ser seu pai e um homem poderoso. E assim ele prossegue durante toda a tragédia usando de seu poder para obter o que deseja acima de tudo, e para diminuir ou dominar

quem o contradizer ou contrariar sua vontade. Simone de Beauvoir já refletia sobre essa relação de dominação homem/mulher na história e questionava de onde poderia ter nascido a supremacia masculina:

> O MUNDO sempre pertenceu aos machos. Nenhuma das razões que nos propuseram para explicá-lo nos pareceu suficiente. É revendo à luz da filosofia existencial os dados da pré-história e da etnografia que poderemos compreender como a hierarquia dos sexos se estabeleceu. Já verificamos que, quando duas categorias humanas se acham em presença, cada uma delas quer impor à outra sua soberania; quando ambas estão em estado de sustentar a reivindicação, cria-se entre elas, seja na hostilidade, seja na amizade, sempre na tensão, uma relação de reciprocidade. Se uma das duas é privilegiada, ela domina a outra e tudo faz para mantê-la na opressão. Compreende-se pois que o homem tenha tido vontade de dominar a mulher. Mas que privilégio lhe permitiu satisfazer essa vontade? (BEAUVOIR, 1970, p. 80)

Existe uma constância no discurso de Creonte em que o mesmo destaca que a ação em si não é a causa da pena de Antígona, mas sim seu corpo e gênero que a sentenciam. O ódio de Creonte vem do que ela representa e isso ele não pode aceitar. A tragédia também demonstra que não existe retórica quando um homem poderoso propaga um discurso sexista, como demonstra Santos:

> Creonte tem o poder e pensa que o perde por reconhecer a uma mulher o direito de lhe contestar. E o mais extraordinário é que ninguém o contesta, a ele, por pensar assim. Nem Antígona, nem Ismena, nem Hémon, nem o Coro, nem, daí a pouco, Tirésias. Nem sequer Eurídice, quer antes de saber da morte do filho, quer no momento do suicídio. A conclusão inescapável é a de que as mulheres não têm o direito de contestar as decisões dos homens, mesmo que estas provem ser injustas. Mas a questão delicada na Antígona é a que se prende com as leis divinas e com o direito que qualificadamente é reconhecido às mulheres de promoverem a sepultura dos seus mortos. Quanto aos direitos das mulheres, olhando para o destino das três que participam na peça, não me parece que alguém lhes preste a mais pequena atenção. O fim de Creonte é só devido à falta que cometeu para com os deuses. E incidentalmente ao desrespeito que mostrou ter pelo outro personagem masculino da peça. E a sua correção é iniciada por um velho, e confirmada por um Coro de Velhos, que pela primeira vez na peça o exorta a arrepiar caminho (SANTOS, 1995, p. 137).

Janio de Oliveira, no mesmo caminho, leva em consideração os lugares sociais da Antiguidade, que apresentam uma perspectiva importantíssima nessa tragédia, e comenta sobre o papeldas estruturas familiares:

> Nessa estrutura familiar e cultural, um filho não poderia estar certo e o pai errado, visto que o pai está acima na hierarquia social; neste caso, também, na hierarquia política. Creonte agirá assim em todos os seus diálogos: Hêmon é jovem e seu filho, Antígona e Ismene são mulheres, o coro é composto por anciãos e Tirésias é um adivinho que deve obediência ao governante. Da perspectiva de Creonte, tudo se resume a uma pré-estabelecida e pré-definida hierarquia, estando o tirano em seu topo (OLIVEIRA, 2013, p. 08).

Todo o argumento volta para a tragédia que é ser uma mulher. *Antígona* mostra a profundidade e diversidade existente em cada gênero e também os lugares pré-dispostos em que ambos devem se enquadrar. Qualquer pessoa que fuja do padrão é sentenciada de formas diferentes. Para Santos, Antígona é colocada na escuridão:

> Mas a perplexidade do espectador, ou leitor — sem dúvida desejada por Sófocles —, traduz a suspeita que sobre a personagem impende. No fundo, quem é ela — uma simples mulher! — para se opor aos homens, e poderosos!, desrespeitando o édito: essa é a posição de Ismena, de Creonte, do Coro, bem como do público Ateniense, com grande probabilidade. Tendo entrado nesta via, é difícil parar. Antígona vem da noite (no prólogo) e desaparece nas trevas. Independentemente da simpatia que por ela se possa sentir, há que reconhecer as cores violentas com que o poeta lhe pintou o carácter. (SANTOS, 1995, p. 123)

Friedrich Holderlin e Jean Beaufret, por sua vez, tratam a ação de Antígona como insolente, e se a transgressão de Antígona é insolente, toda transgressão feminina pode ser vista como ofensiva, ou mesmo um ato de loucura. Esse tipo de ação foge da concepção masculina de algo natural do gênero feminino, sendo assim, a conclusão é que uma mulher deve estar fora de seu estado são para cometer algo contrário ao padrão em que ela foi colocada:

> Sem dúvida o traço mais elevado de Antígona. A insolência sublime, na medida em que a loucura sagrada é o mais elevado fenômeno humano. (HOLDERLIN & BEUAFRET, 1983, p. 85)

Ainda assim, é marcante na tragédia *Antígona* o fato de que Sófocles, autor homem, lhe deu uma voz e uma força fora do comum para a sua época.

Quando entra em cena um indivíduo como Antígona, que possui o carisma e a força de caráter igual a de um herói, o autor tem um dilema em suas mãos: como prosseguir a tragédia de forma que agrade uma sociedade patriarcal e mesmo assim garantir um final digno de tal poesia? O problema insolúvel dessa tragédia parece ser o da própria Antígona e os limites da liberdade feminina, e não apenas a quem ela deveria ser leal, à pólis ou à família.

Abstract: This article discusses the piece *Antigone*, a work created by Sophocles around 442 BC, from the role of a female character in the tragedy and supported by scholars on the subject of gender, such as Judith Butler, and analysis of the same strand related to the work selected, such as Kathrin Rosenfield. The problematization of the gender issue in this tragedy makes it possible to verify the layers of multifaceted interpretations and ways that the text builds on the possibilities of women's participation in the Ancient Greece Society. The feminine characters presented are diverse and loaded with meanings, but the focus of this article is the discussion of Antigone as heroine, director of her trajectory, builder of actions and not only expectant, being therefore possible to relate her as the author of her tragedy, the great architect of this poetry, a woman who changes the feminine focus in the tragedy as a whole.
Keywords: Antigone; Gender; Ancient Greece; Tragedy.

Referências

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo.** Vol. 1, Fatos e mitos. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: Feminismo e subversão de identidade**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2016.

HOLDERLIN, Friedrich; BEAUFRET, Jean. **Observações sobre Édipo e Observações sobre Antígona**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

LORAUX, Nicole. **Maneiras trágicas de matar uma mulher:** Imaginário da Grécia antiga. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

OLIVEIRA, Janio Davilade. O Discurso De Creonte da Antígona de Sófocles**. Fragmentum**, n. 38, vol. 1, 2013.

ROSENFIELD, Kathrin H. **Antígona, intriga e enigma**. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 2016.

SANTOS, José Trindade. Antígona. A mulher e o homem. **Revista Humanitas**, v. 47, 1995, pp. 115-138.

SÓFOCLES. **Antígona.** Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 2016.

DE BELLUM CATILINAE: A GUERRA EM SALÚSTIO (63 A.C.)

Natália de Medeiros Costa[1]

Resumo: O presente artigo tem por objetivo a análise do texto do autor Caio Salústio Crispo intitulado *De Bellum Catilinae*. Na obra, Salústio analisa um evento ocorrido no ano de 63 a.C. durante o consulado de Cícero e que ficou conhecido como Conjuração de Catilina. Para além de examinar a conjuração desse aristocrata romano tido por Salústio como a personificação de todo o mal pelo qual passava a República no final do século I a.C., o autor nos fornece um vivo relato sobre a situação da República nesse período: conjurações de aristocratas contra aristocratas, corrupção, dívidas e afrouxamento da moral dos romanos são temas chave da crítica estabelecida pelo autor. A guerra, nesse contexto, tem um papel fundamental: é o princípio da discórdia civil bem como a causa do aprofundamento dos problemas das instituições republicanas, pois criava a personificação do poder nas mãos de uns poucos generais. Assim, o objetivo do presente artigo é o exame do papel da guerra no texto salustiano *De Bellum Catilinae*. Para tanto, o primeiro tópico do trabalho concentra a análise dos termos *bellum* (guerra) e *coniuratio* (conjuração), conceitos norteadores da presente pesquisa. No segundo tópico focamos no exame da obra de Salústio, buscando o papel da guerra nesse texto e contexto. Em termos gerais, podemos afirmar que a guerra é utilizada em momentos chave da narrativa, a saber, quando o autor critica o momento histórico pelo qual passava a República: a bellum, nesse sentido, serve a Salústio como meio pelo qual julga o status quo da República sendo, portanto, fundamental para a compreensão do texto.

Palavras- chave: Salústio; *De Bellum Catilinae*; República Romana.

I. Introdução

O presente artigo é uma síntese da pesquisa elaborada pelos autores na Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Paraná. O foco da dissertação apresentada em março de 2018 foi o texto do escritor latino Caio Salústio Crispo, o *De Bellum Catilinae*, escrito por volta do ano de 42 a.C. e que lidava com os eventos da Conjuração de Catilina

1 Doutora em Teoria e História Literária (2017) pela Unicamp. Professora do Centro Universitário Padre Anchieta. Email: mariabiajoli@gmail.com.

(63 a.C.). Para o artigo, elaboramos os principais elementos abordados na Dissertação, a fim de apresentar nosso argumento principal: a Guerra serve a Salústio como o meio pelo qual o autor estabelece sua crítica ao momento histórico; é a causa primeira, no pensamento de Salústio, do declínio da República Romana; bem como é o agravante dos conflitos, pois os principais generais angariavam para si, através da guerra, grandes somas de poder pessoal, o que desestabilizava ainda mais a balança de poder na República Romana. Ademais, o artigo foi concebido contemplando dois momentos: a definição dos principais termos trabalhados por Salústio, a saber, *Bellum* (guerra) e *Coniuratio* (conjuração), onde elaboramos o contexto histórico do período e a análise do texto Salustiano *De Bellum Catilinae*, focando principalmente na chamada Arqueologia de Salústio (primeira digressão, parágrafos 6 ao 12).

II. De *Coniuratio* a *Bellum*: A Conjuração como Guerra em Salústio, *De Bellum Catilinae*

A problemática do presente trabalho surgiu de uma indagação, por parte de meu orientador, Professor Doutor Renan Frighetto, em relação ao uso do termo *Bellum*, já no título da obra de Salústio. Esse questionamento me intrigou profundamente, visto que até então os eventos do ano de 63 a.C. eram tratados como conjuração e não como guerra[2]. Salústio tomava uma posição distinta da tradição e passei a me questionar porquê. Elaboramos um trabalho centrado no seguinte questionamento: por que Salústio opta por tratar os eventos do ano de 63 a.C. como guerra e não como conjuração? Para responder a essa pergunta, faz-se necessário estabelecer primeiramente a definição dos termos *Bellum* e *Coniuratio*, buscando a compreensão do momento histórico em que Salústio escrevia.

Caio Salústio Crispo era um político romano advindo da cidade de Armiternum, na região da Sabina[3]. Segundo a Crônica de São Jerônimo[4],

2 Cícero, cônsul no de 63 a.C. e quem combateu a conjuração de Catilina também escreveu sobre os eventos do ano de 63 a.C.: em suas quatro Catilinárias, redigidas a partir de seus próprios discursos durante o combate à conjuração, o cônsul forneceu ao leitor valiosas informações sobre a Conjuração de Catilina, optando por se referenciar acerca do evento como *Coniuratio*, conjuração e não como *Bellum*, guerra. Nos pareceu bastante intrigante a opção de Salústio, já no título e durante todo o texto, tratar o momento como *bellum*, guerra.

3 Depois das Guerras Sociais, ocorridas entre os anos de 91 a 87 a.C., os povos italianos conquistaram para si a cidadania romana; a região da Sabina, portanto, já gozava, quando do nascimento de Salústio, do status de cidadania romana (RAMSEY, 2007, p. 2).

4 Crônica essa escrita com base em um texto ainda mais antigo, a saber, o *De Viris Illustribus* de Suetônio, hoje perdido (RAMSEY, 2007, p.1).

Salústio nasceu no ano de 86 a.C. e, segundo Ramsey (2007, p. 2), morreu no ano de 35 a.C. (quatro anos antes da Batalha de Actium entre Antônio e Otávio Augusto). Como homem novo (*homo novus*), Salústio angariou para si cargos públicos expressivos, como o de tribuno da plebe no ano de 52 a.C. e o de senador romano e atuou em prol da ala dos *populares* e, principalmente, de Júlio César, líder dos *populares*. Durante sua carreira política, outrossim, Salústio foi acusado de corrupção e desvios de conduta[5], sendo até mesmo expulso do Senado Romano. Quando do assassinato de César, em meados de março de 44 a.C., Salústio se retirou da vida pública[6], passando a se dedicar à escrita de histórias. Sobre o assunto, o próprio Salústio comenta em seu texto *De Bellum Catilinae*

> [...] Desse modo, quando enfim meu espírito encontrou a paz depois de tantas turbulências e perigos decidi passar o que restava de minha vida longe da vida pública e não era minha intenção desperdiçar meu precioso ócio na indolência e na preguiça, tampouco queria levar uma vida dedicada à agricultura ou à caça, serviços de escravos. Pelo contrário, resolvi retomar uma atividade de que gostava e que minha antiga ambição havia me afastado, a escrita da História do Povo Romano, selecionando os temas que julgava dignos de serem escritos, tanto mais que meu espírito não se sentia preso à esperança, ao medo, às facções políticas (SALLUST, **De Bellum Catilinae**, 4, 1-3.)[7].

A leitura do trecho nos incita um questionamento muito pertinente: por que Salústio opta por se dedicar à História quando de sua saída da vida

5 Conforme consta no texto de Pseudo-Cícero chamado *In Sallustiam Crispum Oratio*, Salústio foi pego em *flagrante delicto* com a esposa de Milão, Fausta (filha de Sula) e por esse motivo foi expulso do Senado. Não podemos, entretanto, deixar de notar que a expulsão de Salústio do Senado Romano pode ter sido fruto de perseguição política devido a sua participação nos distúrbios entre Milão e Clódio no ano de 52 a.C.: na posição de tribuno da plebe, Salústio atacou politicamente Milão pelo assassinato de Clódio (ocorrido em uma violenta agitação política entre as facções de Milão e Clódio). O evento pode ter se desdobrado na futura expulsão de Salústio do Senado Romano. Ademais, Salústio foi acusado do crime de *repetundiae*, crime de pilhagem e roubo da Província que lhe foi designada; na posição de governador da Província da África Nova, Salústio foi acusado de ter pilhado para si grandes somas de riquezas, mas foi inocentado do crime (PSEUDO-CÍCERO, **In Sallustiam Crispum Oratio**, 7, 1921: 514-516; GRUEN, 1995, p. 239-240; LINOTT, 2008, pp. 81-83; RAMSEY, 2007, p. 5.

6 Que é, em essência, uma vida política.

7 As fontes serão seguidas, em nota de rodapé, pela versão original em latim. As traduções presentes no artigo são de minha autoria com base no texto latino presente nas edições Loeb. Sallust, *De Bellum Catilinae*, 4, 1-3: "Igitur ubi animus ex multis miseriis atque periculis requievit et mihi reliquam aetatem a re publicae peocul habendam decrevi, non fuit consilium socordia atque desidia bonum otium conterere, neque vero agrum colundo aut venando sevilibus officiis intentum aetatem agree; sed a quo incepto studioque me ambition mala detinuerat, eodem regressus statui res gestas populi Romani carptim, ut quaeque memoria digna videbantur, perscribere; eo magis quod mihi a spe, metu, partibus rei publicae animus liber erat".

pública? Se pensarmos que a escrita de histórias, ou, melhor argumentando, a manutenção da memória é um ato extremamente político, visto que dessa forma o autor pode dar a sua visão sobre os eventos ocorridos, depreciando personagens ou exaltando outras conforme sua própria vontade, Salústio não estava de forma alguma se afastando da vida política da República. Dessa forma, longe de permanecer afastado das questões da vida política, Salústio estava ainda mais inserido na *res publica*; outrossim, a dedicação à escrita de história daria a Salústio três elementos fundamentais para os romanos, tradicionalmente conquistados na guerra ou no serviço dedicado à República: *Gloria*, *Laus* e *Dignitas*[8].

Ora, nesse contexto de conquista de *laus*, *gloria* e *dignitas* e tendo em mente que a História proporciona ao escritor a construção da memória de um povo, nos fica mais fácil compreender porquê Salústio optou por escrever sobre a Conjuração de Catilina, ocorrida no ano de 63 a.C.: o evento dava ao autor a possibilidade de criticar não só os principais personagens do final da República Romana, a saber, Cícero, Júlio César, Catão de Útica e Crasso, como também o próprio momento histórico da República, que em sua visão era permeado por corrupção e desvios de conduta. E nesse sentido, nos é extremamente válido analisar os dois conceitos-chave da obra Salustiana: *Bellum* e *Coniuratio*. Começaremos por *Bellum*.

Se buscarmos no dicionário um significado para o termo *Bellum*, encontraremos as seguintes traduções: "guerra, combate, batalha" (REZENDE & BIACHET, 2016, p. 52); aprofundando um pouco mais o termo, encontraremos o termo *Bellum* sendo aplicado por Cícero em sua Quarta Catilinária no sentido de "guerra particular", *belli domestici ducem* – 2,1, sentido similar ao encontrado em Salústio em seu texto *Historiae*, "*um Hispaniae in Italiam transgradientur*" – 2,98[9]. Nesse breve levantamento que realizamos

8 Esse elemento da redição de textos de história pode ser encontrado no seguinte parágrafo do *De Bellum Catilinae*: " É bom servir a República com grandes façanhas; mas falar bem dela é também muito importante. Alguém pode alcançar brilhantismo tanto em momentos de guerra quanto na paz" (SALÚSTIO, **De Bellum Catilinae**, 3, 1921: 6). Falar bem da República, por meio da escrita da História do Povo Romano servia para Salústio adquirir aquilo que o autor não havia conquistado durante sua carreira política, ou seja, *gloria*, *laus* e *dignitas*: com uma carreira política pouco expressiva, Salústio não havia conquistado essas qualidades morais tão importantes para um cidadão romano. Como escritor de textos sobre os grandes feitos da República, acreditava Salústio ser possível conquistar aquilo que almejava: "Et qui facere et qui facta aliorum scripsere, multi laudantur" (SALÚSTIO, **De Bellum Catilinae**, 3, 1-2).

9 A passagem inteira do texto salustiano é a seguinte: "Reliqui vos estis: qui nisi subvenitis, invito et praedicente me exercitus hinc et cum eo omne bellum Hispaniae in Italiam transgradientur", cuja tradução é: "Você é nosso único recurso: a não ser que você venha ao nosso resgate, contra minha vontade, mas não sem eu ter avisado, nosso exército vai passar pela Itália, trazendo consigo toda guerra na Hispania" (SALÚSTIO, **Historiae, Epistula CN. Pompei ad Senatum**, 10).

no *Dicionário Oxford de Língua Latina* (1968, p. 228-229) encontramos algo muito curioso: a grande quantidade de menções ao termo nas obras de literatura e história latina nos indica que a guerra era um aspecto central na vida dos romanos. Como comenta Matyszak

> [...] Não é de se surpreender que os romanos acreditassem que seus fundadores, Rômulo e Remo, fossem filhos de Marte, o deus da guerra. Desde seus primeiros anos de existência, o novo estado esteve quase que constantemente em conflito – com os vizinhos sabinos, com as tribos selvagens das colinas e com as cidades-estado da Etrúria, ao norte (MATYSZAK, 2013, p.12).

A afirmação de Matyszak corrobora nossa teoria de que a guerra era um aspecto fundamental da vida romana e nos leva além: a guerra era um estado constante para os romanos. Se tomarmos o relato de Lívio[10], historiador romano do século I d.C., como verdadeiro, perceberemos que os romanos somente não estiveram em guerra em apenas dois anos, um no consulado de Tito Mânlio, depois da vitória sobre Cartago na Primeira Guerra Púnica (264 a 241 a.C.) e outro durante o Principado de Augusto, depois da Batalha de Actium (2 de setembro de 31 a.C.), batalha que marca a vitória de Otávio Augusto sobre Marco Antônio e o início do domínio do filho adotivo de Júlio César.

Desde o período monárquico romano (753 a 509 a.C.), os reis romanos se empenharam na defesa do território da cidade de Roma, declarando guerras contra os vizinhos da Península Itálica. Como comenta Cornell (2008, p.94-95), a Monarquia Romana já era uma potência na Península na época dos últimos reis; com a passagem de um sistema monárquico para um sistema republicano, ocorrido por volta do ano de 509 a.C., a República Romana continuou o processo bélico de proteção de seus territórios aliado à expansão tanto territorial quanto de influência sobre os mais variados povos itálicos. Esse

10 O relato completo nos é bastante interessante: "Depois de ascender ao trono (Numa Pompílio), se dispõe a dar a nova cidade, fundada pela força das armas, uma nova fundação baseada em leis, no direito e nos bons costumes. Compreendendo que em um clima de guerra não podiam instalar essas novas bases, porque a prática militar torna menos civilizados os ânimos, acreditava que deveria tornar menos severo o povo romano, desabituando-o das armas. Criou então o Templo de Jâno, no sopé do Monte Argileto, como um indicativo para a guerra e para a paz e, quando aberto, indicava que o povo estava em guerra e quando fechado, significava que todos os povos, inclusive os vizinhos, estavam em paz. Duas vezes desde o reinado de Numa o Templo esteve fechado: uma durante o consulado de Tito Mânlio, depois da conclusão da Primeira Guerra Púnica; outra, quando os deuses permitiram que nossa própria geração observasse, foi depois da Batalha de Actium, quando o Imperador César Augusto trouxe paz na terra e no mar" (TITO LÍVIO, **Ab Urbe Condicta Libri I**, 19).

crescimento de poder atraiu a atenção da grande potência mediterrânica que era Cartago: a República Romana e Cartago travaram três violentas guerras pela hegemonia na Mediterrâneo, tendo a República Romana sofrido graves reveses nas duas primeiras guerras que quase se configuraram em derrotas.

A Primeira Guerra Púnica, ocorrida entre os anos de 264 a 241 a.C., foi lutada em sua maioria nas proximidades da Sicília (porta de entrada na Península para Cartago), mas com uma incursão frustrada de Roma ao território cartaginês na África (256-255 a.C.). Mesmo sofrendo fortes reveses, a República Romana saiu vitoriosa do embate. Já a Segunda Guerra Púnica, menor em duração, mas não menor em violência, foi a tentativa de Aníbal Barca, filho de Amilcar Barca, de derrotar a República Romana e vingar Cartago do anterior fracasso. Para tanto, Aníbal levou a guerra para a Península Itálica, tentendo vencer a República em seu próprio território. A tentativa de Aníbal, entretanto, falhou não sem ter feito a República perder inúmeros soldados e armamentos. Outrossim, a Segunda Guerra Púnica marca o início da hegemonia romana no Mediterrâneo, fato esse que tem profundas consequências tanto para os povos mediterrânicos quanto para a própria República[11].

A guerra moldou (ou remoldou) a República Romana, de uma forma bastante profunda. Uma vez vencido Cartago, o povo romano passou a se encontrar em posição de destaque em relação aos demais povos do Mediterrâneo, não encontrando mais inimigos a altura de seu poderio militar. A partir desse período, a República Romana passou a interferir nas questões de povos com os quais tinha tido pouco contato anterior, decidindo os rumos políticos desses povos. Mas o conquistador foi, em certa medida, conquistado, pois a cultura helênica se fez cada vez mais presente na cultura e nas instituições romanas[12].

---

11 Ainda houve uma terceira tentativa de Cartago na busca pela vitória sobre a República Romana, entre os anos de 149 a 146 a.C., mas rapidamente a República eliminou o perigo e derrotou de vez Cartago. O solo cartaginês, a pedidos de Catão, o Censor, foi salgado e a terra foi considerada maldita (SCULLARD, 2013, p.22).

12 O intenso contato com a Grécia e, por consequência, com a Cultura Helenística, deu a República Romana novas ideias culturais vindas do Oriente; a partir de então, tutores gregos ficaram encarregados da educação dos filhos de cidadãos abastados, não sendo impossível argumentar que, no ano de 133 a.C. (tribunato de Tibério Graco), a maior parte dos cidadãos das camadas mais ricas da sociedade romana eram bilíngues. Desse contato, outrossim, surgiu os primeiros movimentos de escrita de poesias romanas, bem como de escrita de história romana, aos moldes dos exemplos gregos. Ademais, a arquitetura e escultura gregas também influenciaram a República Romana. Nas ciências, por sua vez, temos a vinda de ideias de Filosofia (Epicurismo, Estoicismo) e de Retórica que passaram a ser mais adotadas a partir da intensificação do contato entre romanos e gregos (SCULLARD, 2010, p.5).

Como argumenta Salústio, a ausência do chamado *metus hostilis*[13], ou seja, do medo de um inimigo estrangeiro, situação experimentada pela República Romana quando da vitória sobre Cartago, fez com que a aristocracia romana se voltasse a querelas internas; o argumento Salustiano é bastante direto: a partir do momento em que a República Romana se encontra sem inimigos à altura de seu poderio militar, ou seja, sem um perigo externo, a aristocracia romana se voltou contra ela própria, em uma disputa por poder. Essa disputa foi caracterizada, principalmente, pelo embate entre *optimates* e *populares*, partidos políticos[14] opostos cujos meios de ação eram bastante distintos, mas que derivavam de uma mesma origem, a saber, o Senado e a aristocracia romana: enquanto os *optimates* defendiam a supremacia da oligarquia, organizada em torno da *nobilitas*, os *populares* defendiam a supremacia pessoal e, apoiando-se no povo romano, em especial no tribunato da plebe, buscavam romper o bloqueio estabelecidos pelos *optimates* a fim de conquistar para si mais poder pessoal.

É nesse contexto de enfrentamento aristocrático por poder, tanto oligárquico quanto pessoal, que a Conjuração de Catilina ocorreu. Lúcio Sérgio Catilina, aristocrata nascido na cidade de Roma no ano de 108 a.C. e pertencente a *gens sergia*, *gens* bastante antiga da cidade, mas que não elegia um cônsul desde o ano de 380 a.C., foi o mentor da conjuração aristocrática que leva seu nome. A situação de Catilina era delicada: a fim de concorrer ao

13 "Agora, os partidos e facções, com todos os seus males, originaram-se em Roma alguns anos como o resultado da paz e abundância de tudo que é tido como valioso. Pois antes da destruição de Cartago, o povo e o Senado de Roma governavam juntos a República pacificamente e com moderação. Não havia nenhum embate entre os cidadãos por glória ou por poder absoluto; medo do inimigo preservou a boa moral dos cidadãos" (SALÚSTIO, **De Bellum Catilinae**, 51, 40-41).

14 Precisamos tomar um certo cuidado com o sentido de partidos políticos (*pars*, *partis*) na República Romana. Longe de ser similar aos partidos políticos que temos hoje em dia, com diretrizes e vieses previamente estabelecidos e onde os políticos de cada partido se encaixam nesses quesitos, os partidos políticos romanos eram distintos dessa ótica. Podemos dizer, de pronto, que os membros dessas *partis* advinham do Senado Romano: uma parte desses senadores, que se consideravam *boni* (bons homens) conquistaram o domínio do Senado Romano, vetando outros aristocratas da participação nas principais decisões da República; esses homens bons se organizaram no que ficaria conhecido como *optimates*. Os *populares*, por sua vez, estando de fora da esfera mais poderosa do Senado, buscaram, através do apoio do povo romano, furar o bloqueio estabelecido pelos *optimates*. Ambos, *optimates* e *populares*, tinham membros pertencentes à *nobilitas* (formada por todos aqueles cujos ancestrais haviam ocupado o principal cargo da República, a saber, o consulado e que representava o nicho mais interno e poderoso do Senado Romano), mas alguns desses membros não tinham participação ativa devido ao bloqueio dos *optimates*. Em suma, podemos argumentar que *optimates* tendiam a defender a supremacia oligárquica, concentrada na *nobilitas* enquanto que *populares* tendiam a defender políticos com aspirações à supremacia pessoal, apoiando-se no povo romano a fim de romper o bloqueio estabelecido pelos *optimates* (TAYLOR, 1992).

cargo público mais elevado da República, o consulado, Catilina contraiu para si grandes dívidas, as quais só conseguiria pagar se fosse eleito cônsul e angariasse para si o governo de uma Província rentável. Mas a *Fortuna* não estava do lado de Catilina: tendo concorrido ao cargo de cônsul para os anos de 63 e 62 a.C., Catilina foi derrotado em ambas as eleições, vendo suas possibilidades de tornar-se cônsul romano destruídas. Segundo Syme (2002)[15] e Hardy (1917, p. 178), Catilina só se voltou à conjuração quando viu seus recursos para uma nova campanha se extinguirem; depois de duas derrotas, Catilina perdeu o apoio de Crasso e César, líderes da ala dos *populares* e, com isso, perdeu sua fonte de financiamento de campanha: para o aristocrata, não havia mais nenhuma possibilidade de ascensão ao cargo de cônsul sem ser por meio de um *coup d'état* (SYME, 2002, p. 76).

Se podemos afirmar que a guerra modelou (ou remodelou) a República Romana, bem como era um estado constante na República, a conjuração, depois de analisarmos a História da República Romana, também encontrava-se no centro da vida política de Roma. Como comenta Pagan (2005, p. 4), o início da República bem como o final dela é marcado por conjurações: na gênese do período republicano, a expulsão do Rei Tarquínio, o Soberbo, e de sua família da cidade de Roma foi seguida por uma conjuração de certos membros da aristocracia romana para restaurar o Rei no trono; a conjuração foi descoberta e os conjuradores, punidos. No dia 15 de março de 44 a.C., Júlio César, vencedor da Guerra Civil contra Pompeu e ditador de Roma foi assassinado por um grupo de senadores, que conjuraram a fim de matá-lo e restaurar as instituições republicanas. A conjuração, portanto, era um meio pelo qual a aristocracia conquistava poder e manipulava os eventos políticos da República.

Se buscarmos novamente no dicionário o significado agora do termo *coniuratio*, encontraremos as seguintes traduções: "jurar juntamente, estar de acordo com; conluiar-se, mancomunar-se. Conspirar, tramar" (TORRINHA, 1942, p. 186). No dicionário *Harper's* (1981, p. 424) encontramos uma explicação pouco mais detalhada: "To swear together by an oath. I. In a good sense (rare but class)... II. In a bad sense: to form a conspiracy or plot, to conspire... Conjurati: conspirators". A *coniuratio* era, no contexto republicano,

15 O argumento de Syme é que Salústio estava errado ao apontar o início da Conjuração de Catilina antes das eleições de 64 a.C. ; para ele, nenhuma das evidências corrobora a tese defendida por Salústio de que Catilina já articulava uma conjuração antes das eleições para o ano de 63 a.C. É possível que Catilina comentasse coisas como o cancelamento das dívidas ou a criação de uma lista de proscritos antes da eleição, mas ter uma conjuração já articulada é coisa pouco provável (SYME, 2002, p.76).

a associação de indivíduos voltados a uma causa ou objetivos próprios, o que, no contexto do final do século I a.C., passou a ser visto com grande suspeita pelo Senado Romano (GRUEN, 1995, p. 228). Salústio argumenta[16], em conformidade com Cícero (**Pro Caelio**, 71), que os conjuradores aliados à Catilina foram processados tendo como base a *Lex Plautia de vi*, lei esta que surgiu depois da morte de Sula, em um momento de profunda perturbação política e reorganização das instituições depois da ditadura sulana. Como comenta Gruen (1995, p. 228), a violência era parte intrínseca das relações sociais romanas desde a gênese da sociedade, mas a necessidade de se instaurar uma corte específica para tratar da questão do uso da violência no debate político é fruto do final do século I a.C. e se inicia com a era sulana, sendo a Conjuração de Catilina bom exemplo dessa necessidade (uma vez que o movimento era uma ameaça às instituições da República).

Nesse contexto, portanto, a guerra (*bellum*) e a conjuração (*coniuratio*) eram partes intrínsecas da República Romana, sendo a guerra um estado dicotômico ao estado de paz (e permanente) e a conjuração uma reação da aristocracia à forte concorrência pelos melhores cargos da República bem como ao crescente uso da violência no debate político. Salústio, em seu texto *De Bellum Catilinae*, inverte (ou subverte) o evento da Conjuração de Catilina ao trabalhá-lo especificamente como guerra e não como conjuração, rompendo com a ideia de Cícero que, em suas Catilinárias, trata o envento como conjuração, não como guerra.

III. *De Bellum Catilinae*: A Guerra em Salúsito

A metodologia aplicada no início da análise foi a quantificação da utilização do termo *bellum* através da obra salustiana; elaboramos tal metodologia a fim de confirmar ou não que Salústio de fato tratava a Conjuração de Catilina como guerra. O que descobrimos nesse primeiro passo da pesquisa foi que Salústio utilizou o termo *bellum* em 44 vezes distintas entre os 61 parágrafos da obra. Esse elemento, combinado com uma análise mais aprofundada do uso do termo, nos fez chegar à primeira conclusão: o *bellum* serve a Salústio como uma espécie de subtexto que permeia a obra em momentos chave, a saber, quando o autor estabelece sua crítica ao momento histórico do final do primeiro século antes de Cristo. Por subtexto entendemos o que consta no dicionário

16 "Mas o espírito cruel de Catilina persistiu nas mesmas tentativas, muito embora as defesas fossem preparadas e ele mesmo foi acusado por Lúcio Paulo através da Lei Pláutia – *et ipse lege Plautia interrogatus erat ab L. Paulo*" (SALÚSTIO, **De Bellum Catilinae**, 1921, 31, p.52)

Michaelis[17]: "Conteúdo de uma obra literária que não é anunciado de maneira expressa pelas personagens ou pelo autor"; o subtexto, portanto, compreende todos aqueles conteúdos textuais que permanecem nas entrelinhas, sendo anunciado mas cujo sentido mais amplo permanece na segunda camada do texto, como uma espécie de não-dito/implícito (ORLANDI, 2009, p. 82-84). Nesse sentido, a *bellum* serve ao autor como meio pelo qual estabelece sua crítica ao momento histórico, principalmente na primeira digressão do *De Bellum Catilinae*, conhecido também como Arqueologia. E é precisamente acerca dessa sessão do texto Salustiano que trataremos agora.

A Arqueologia do *De Bellum Catilinae* compreende os parágrafos 6 ao 12, ocupando uma grande parte do texto do autor. Nela, Salústio se dedica à História Romana, desde a Monarquia até a República, criando um binômio muito interessante: a Monarquia ideal em contrapartida com a Monarquia depravada e a República ideal contra a República depravada; para tanto, o autor estabelece características básicas dos dois períodos (concórdia e discórdia, guerra justa e guerra injusta, por exemplo), a fim de demonstrar o que para ele representava um período ideal e o que representava a depravação de um momento histórico. Na Arqueologia, também, Salústio estabelece a tônica que permeia toda sua obra, a saber, a pesada crítica que tece em relação à política e à sociedade do século I a.C. bem como fixa a guerra como subtexto.

No parágrafo sexto, que abre a primeira digressão, Salústio estabelece o que para ele seria uma Monarquia ideal, onde a concórdia (*concordia civitas*) imperava entre os cidadãos; os reis declaravam guerra quando eram ameaçados por outros povos e não antes disso, fazendo com a guerra fosse justa[18]. A concórdia e a guerra servem a Salústio para estabelecer um binômio

17 **Dicionário Michaelis Online**, http://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues- brasileiro/subtexto/).

18 A questão da Guerra justa é importante de ser comentada, pois delimitava as declarações de guerra na Roma Antiga. Algumas fontes antigas, em especial Lívio e Políbio, apontam para a necessidade de organizar as declarações de guerra ainda na Monarquia Romana: sem um estatuto bem definido, os romanos tendiam a agir com extrema agressividade contra seus vizinhos na Península Itálica, entrando em conflitos armados sem nenhuma razão aparente. Para evitar tamanha agressividade, foi estabelecido que a declaração de guerra deveria ser avaliada por um colégio composto por 20 pontífices, responsáveis pelos rituais referentes ao início e ao fim das guerras bem como pelas relações com os povos vizinhos. Essa legislação ficou conhecida como *ius fetiale*. O primeiro passo que tomava esse colégio de pontífices era o de buscar evitar, por vias diplomáticas, a guerra; caso não fosse possível, o conflito armado seria declarado. Assim, o ritual conhecido como *rerum repetitio* seria realizado, tornando a guerra justa. Contudo, precisamos tomar um sério cuidado em relação a ideia de guerra justa (*iusta*): na teoria, a partir do momento em que se realizava o *rerum repetitivo*, a guerra era considerada justa e tinha por objetivo a proteção dos interesses da República e de seus aliados; na prática, entretanto, a partir principalmente do século II a.C. a *ius fetiale* passou a ser usada, segundo Políbio, como propaganda política: para o

importante: *pax* e *bellum* eram equilibradas, ou seja, havia *pax* e *concordia* entre os cidadãos e *bellum* era direcionada para os vizinhos de Roma. Ademais, para o autor, a partir do momento em que os reis passaram a pouco se preocupar com a liberdade dos cidadãos (*libertas*) e adotar modos tirânicos de governo, a Monarquia se degenerou, dando espaço a uma nova forma de governo centrada em dois cônsules e no Senado (SALÚSTIO, **De Bellum Catilinae**, 6); Salústio vai além e justifica a escolha de um governo centrado em dois cônsules: "pensavam que dessa forma preveniriam a índole dos homens de se tornar arrogante através do poder ilimitado" (SALÚSTIO, **De Bellum Catilinae**, 6, 7)[19]. Dessa forma, portanto, ao estabelecer dois cônsules que dividiriam o poder, os romanos evitariam, de acordo com Salútio, a tirania.

No parágrafo sétimo, por sua vez, Salústio apresenta o início da República Romana, onde ideias como a de liberdade (*libertas*) para os cidadãos imperavam. A busca pela glória era o objetivo principal dos cidadãos, em especial dos mais jovens que encontravam "maior satisfação nas armas e nos cavalos militares do que nas prostitutas e nos banquetes" (SALÚSTIO, **De Bellum Catilinae**, 7, 4-5)[20]. O início da República é apresentado pelo autor como sendo a República ideal, onde havia *concordia* entre os cidadãos e a *libertas* era garantida pelas instituições. A *gloria* era o desejo de todos, sendo buscada na guerra; essa, por sua vez, era justa, sendo declarada quando a República encontrava-se ameaçada por um inimigo externo. O parágrafo oitavo concentra uma segunda tentativa de Salústio de justificar sua escolha pela história uma vez que o autor se retirou da vida pública[21]; outrossim, para Salústio, o brilhantismo de quem escreve sobre os grandes feitos dos homens é equivalente ao de quem os realiza; portanto, guerra e história são fontes de *gloria*.

Agora, nos é particularmente importante os dois próximos capítulos, a saber, o nono e o décimo pois demonstra o processo pelo qual a República ideal

---

historiador grego, os romanos se importavam mais em fazer parecer que as guerras eram justa a fim de evitar hostilidades por parte dos conquistados. A guerra precisava parecer justa, acima de tudo, não necessariamente buscar a defesa da República e quem corroborou essa necessidade foi Salústio quando diz: "para que não se falasse que a guerra tinha sido empreendida mais pelas riquezas que pela injustiça" (TITO LÍVIO, **História Romana Livro I**, 24, 1967: 82-84; POLÍBIO *apud* HARRIS, 2006, p.172; SALÚSTIO, **De Bellum Catilinae**, 51).

19 "Eo modo minume posse putabant per licentiam insolescere animum humanum".

20 "Iam primum iuventus, simul ac belli petiens erat, in castris per laborem usum militiae discebat magisque in decoris armis et militaribus equis quam in scortis atque conviviis lubidinem habebant".

21 A primeira vez que Salústio justifica sua opção por dedica-se à escrita da História do Povo Romano encontra-se no parágrafo quarto (SALÚSTIO, **De Bellum Catilinae**, 4).

se degenerou bem como apresenta a guerra como estopim para esse processo. Para melhor analisarmos, vale citar o parágrafo nono

> [...] Em suma, a boa moral era cultivada em casa e no campo de batalha; havia grande concórdia e pouca avareza; justiça e idoneidade prevaleciam entre todos, graças mais a natureza das pessoas que as leis. Disputas, discórdias e conflitos eram reservados aos inimigos; cidadãos competiam com cidadãos apenas pela virtude. Nas ofertas eram generosos, sóbrios eram em casa, leais também eram aos amigos. Através da prática dessas duas qualidades, valentia na guerra e justiça em momentos de paz, eles protegeram os seus e a República. Como prova disso, apresento duas evidências: primeiramente, as punições nas guerras eram mais comumente aplicadas àqueles que atacavam o inimigo contrariando as ordens, ou por bater em retirada muito depois de dada a ordem, do que por se retirar muito cedo dos estandartes quando acossados; e, por último, em tempos de paz exerciam seu poder mais pela bondade que pelo medo, e quando injustiçados preferiam agir com perdão do que com vingança (SALÚSTIO, **De Bellum Catilinae**, 9, 1-5)[22].

Antes de analisarmos o parágrafo nono, vale a pena citar o parágrafo décimo, a fim de compreendermos ao todo o pensamento de Salústio

> [...] Então, quando a República cresceu através do trabalho e da prática da justiça, quando os grandes reis foram dominados nas guerras, tribos selvagens e povos poderosos foram subjugados pelo uso das armas, quando Cartago, a rival do poder do Povo Romano, foi destruída desde suas fundações, todos os mares e terras se abriram, então a Fortuna começou a crescer cruel e a trazer confusão em todos os quesitos. Aqueles que outrara achavam fácil suportar as dificuldades e os perigos, ansiedade e adversidade, acharam no ócio e na riqueza, coisa desejável nessas circunstâncias, um peso e aflição. Ademais, cresceu primeiramente a luxúria por poder e depois por dinheiro; pois essa era, ao meu ver, a origem de todos os males. Pois a avareza destrói a honra, a integridade e todas as outras nobres qualidades; em seu lugar surgiram a insolência, a crueldade, a negligência aos deuses que

22 "Igitur domi malitiaeque boni mores colebantur concordia maxuma, minuma avaritia erat, ius bonumque apud eos non legibus magis quam natura valebat. Iurgia, discordias, simultates cum hostibus exercebant, cives cum civibus de virtute certabant. In suppliciis deorum magnifici, audacia in bello, ubi pax evenerat aequitate seque remque publicam curabant. Quarum rerum ego maxuma documenta haec habeo, quod in bello saepius vindicatum est in eos qui contra imperium in hostem pugnaverant quique tardius revocati proelio excesserant, quam qui signa relinquere aut pulsi loco cedere ausi erant; in pace vero, quod beneficiis quam metu imperium agitabant, et accepta iniuria ignoscere quam persequi malebant".

> colocaram um preço em tudo. A ambição levou os homens a serem falsos; a ter uma coisa em seus corações e outra em suas línguas; a valorizar amizades e inimizades não pelos seus méritos mas pela conveniência, a manter antes a aparência que um bom coração. Em um primeiro momento, esses vícios cresceram devagar, sendo punidos em certas ocasiões; finalmente, quando a doença tinha se espalhado como uma praga mortal, o povo romano mudou e o poder dominante, que antes era o mais justo e o melhor, se transformou no mais cruel e intolerável (SALÚSTIO, **De Bellum Catilinae**, 10, 1-6)[23].

Esses dois parágrafos, dentre todos da primeira digressão (Arqueologia), são os mais importantes e que propiciam uma frutífera discussão. O parágrafo nove e dez apresentam o binômio "ideal *versus* depravada" já apresentado por Salústio para a Monarquia, mas agora no caso republicano. Para ele, a República ideial era representada pela *concordia* entre os cidadãos, *pax* e *bellum* eram estados bem definidos, sendo o primeiro destinado à República e aos concidadãos e o segundo aos inimigos externos. Outrossim, havia valentia na guerra externa e proteção à República. A República depravada, apresentada no parágrafo décimo, tem como características o ócio, o gosto pelas riquezas, por poder e por dinheiro; a falta de honra (*honor*) passou a ser corriqueira entre os cidadãos romanos, de forma semelhante ao que aconteceu com a moral. O interessante dessa passagem do texto salustiano, para além da criação de um binômio acerca da República, é o marco temporal estabelecido pelo autor: para ele, o que marca o estopim da deturpação das instituições republicanas foi a guerra, mas precisamente a guerra contra Cartago e a posterior vitória romana nas Guerras Púnicas.

Conforme Políbio (**Historias Livro I**, 3), as Guerras contra Cartago e a vitória romana sobre esse potente inimigo representa o primeiro momento no qual a República rumou à aquisição de um "poder universal". Esse rápido domínio (universal) e crescimento da República, ocorrido principalmente depois da vitória contra Cartago, teve algumas importantes consequências para a República. Como comenta Morel

23 "Sed ubi labore atque iustitia res publica crevit, reges magni bello domiti, nations ferae et populi ingentes vi subacti, Carthago aemula imperi Romani ab stirpe interiit, cuncta maria terraeque patebant, saevire fortuna ac miscere omnia coepit. Qui labores, pericula, dubias atque asperas res facile toleraverant, eis otium, divitiae, optanda alias, oneri miseriaeque fuere. Namque avaritia fidem, probitatem ceterasque artis bonas subvortit; pro his superbiam, crudelitatem, deos neglegere, Omnia venalia habere edocuit. Ambitio multos mortalis falsos fieri subegit, aliud clausum in pectore aliud in lingua promptun habere, amicitias inimicitiasque non ex re sed ex commodo aestumare magisque voltum quam ingenium bonum habere. Haec primo paulatim crescere, interdum vindicari; post, ubi contagio quasi pestilential invasit, civitas immutata, imperium ex iustissumo atque optumo crudele intolerandumque factum".

> [...] The year 200 or, more exactly, the end of the Second Punic War might well be considered a crucial turning-point in the history and consequently in the archaeology of Italy. On close scrutiny, however, it might be more proper to trace back to the actual outbreak of this war, in 218, the origin of the numerous upheavals which affected both economic conditions and art, and the beginning of what P. Veyne has called 'the second helenization' of Rome. It is well known what major social changes took place during these critical years, characterized notably by the widening of the gulf between an oligarchy, which from this time was closing ranks even more completely, and the most exposed and proletarian social strata, by the recrudescence of the 'triumphal' ideology, by the slave mode of production... by the conflicts between tradicion and innovation... These changes were essentially attributable to the oncoming triunphant tide of Roman imperialism... The conquests achieved by Rome made their impact in a surge of new possibilities and incentives, firstly in the form of material riches at it disposal. Cultural wealth also resulted from the convergence on Rome of the spoils of war and the plundering of celebrated cities and regions of ancient civilizations... (MOREL, 2008, p. 493).

Essas mudanças a que Morel faz referência estão, todavia, implícitas nos comentários salustianos; a ênfase dos comentários do autor são os aspectos negativos da expansão bem como da vitória sobre Cartago. Ademais, Morel faz referência acerca de um conflito que marca a República Romana, a saber, o entre inovação e tradição (*mos maiorum*). Para Salústio, o que era feito no passado, ou seja, a tradição, era automaticamente melhor e mais virtuoso que o que advinha da inovação e nesse sentido, Salústio cria uma espécie de *exemplum*[24] para autores posteriores, como Sêneca, que viam a República como sendo melhor que o Principado. Mas precisamos reconhecer que a forte expansão do século II a.C. teve, de fato, consequências negativas para a República, como comenta Lintott

> [...] In spite of this there is no doubt that the razing of Carthage introduced an era of political crisis, whose antagonisms recalled the dimly remembered struggles of the early Republic and broght into question the stability of the constitution which Polybius admired (LINTOTT, 2008, p. 40).

24 Se Salústio serviu de *exemplum* para autores posteriores, este também segue uma tradição preestabelecida por autores anteriores a ele; para Catão, o velho, as novidades trazidas da expansão, em especial as novidades Helênicas eram nocivas às virtudes romanas: o gosto pelo luxo, pelo dinheiro e pelas conquistas territoriais a qualquer custo desestabilizaram a República e as relações entre concidadãos. Para Gruen, Catão era o grande opositor das ideias helenísticas bem como da absorção dessas ideias pelos romanos. Salústio, por sua vez, bebe dessa fonte para estabelecer sua crítica ao momento histórico em que vivia (RAMSEY, 1992, p. 52-59).

Para Salústio a instabilidade das instituições republicanas foi causada pela expansão e pela falta do chamado *metus hostilis* (SALÚSTIO, **De Bellum Catilinae**, 51), ou seja, de um inimigo externo à altura do poder romano. A partir do momento em que a República Romana se viu em ausência de inimigos externos que pudessem comprometer seu domínio no Mediterrâneo, a aristocracia se voltou contra ela mesma, em querelas internas por poder pessoal ou oligarquico que causavam instabilidade nas instituições republicanas.

Continuando a análise da Arqueologia, temos no parágrafo onze um segundo marcador temporal muito interessante e que corrobora nossa hipótese de que Salústio utiliza a guerra em momentos chave da narrativa. Nesse parágrafo, Salústio segue tecendo comentários acerca da degeneração da República Romana, onde o gosto pelo luxo efeminava o corpo viril, bem como estabelece a Ditadura de Sula (81 a 79 a.C.) como degradador da moral e das instituições republicanas

> [...] Mas depois que L. Sula, tendo adquirido o controle da República através das armas, de um bom começo fez seguir anos ruins, os homens passaram a pilhar e a roubar; uns a cobiçar a casa, outros a terra. Os vitoriosos não demonstravam nem moderação tampouco restrição, praticavam contra seus concidadãos atos indignos e cruéis. Além de tudo isso, L. Sula, intentando assegurar a leldade de seu exército que comandava na Ásia, havia permitido o luxo e uma disciplina indulgente, ao contrário da tradição dos antepassados. Lugares amenos e cheios de prazer não tardaram a amolecer no ócio o ânimo rude dos soldados. Foi aí que o exército do povo romano pela primeira vez aprendeu a satisfazer-se com mulheres e bebida; a admirar estátuas, pinturas, vasos cinzelados, a roubá-los de lugares públicos e privados, a saquear os templos e a não respeitar nem o sagrado nem o profano. Esses soldados, depois que se consagraram vencedores não deixaram nada aos vencidos. Em realidade, a prosperidade corrompe até mesmo a alma dos mais sábios; e esses homens, com os temperamentos corrompidos, não poderiam se moderar na vitória (SALÚSTIO, **De Bellum Catilinae**, 11, 4-7)[25].

25 Texto original presente na edição Loeb (1921): "Sed postquam L. Sulla neque armis recepta re publica bonis initiis malos eventus habuit, rapere omnes, tahere, domum alius alius agros cupere, neque modum neque modestiam victores habere, foeda crudeliaque in civis facinora facere. Huc accedebat quod L. Sulla exercitum quem in Asia ductaverat, quo sibi fidum faceret, contra morem maiorum luxuriose nimisque liberaliter habuerat. Loca amoena, voluptaria facile in otio ferocis militum animos molliverant. Ibi primum insuevit exercitus populi Romani amare, potare; signa, tabulas pictas, vasa caelata mirari; ea privatim et publice rapere, delibra spoliare, sacra profanaque omnia pollure. Igitur ei milites, postquam victoriam adepti sunt, nihil reliqui victis fecere. Quippe secundae res sapientium animos fatigant, ne illi corruptis moribus victorae temperarent".

Partindo da concepção de Syme (2002, p. 77) acerca do uso do marcador "Ditadura Sulana" na obra *De Bellum Catilinae*, compreenderemos na totalidade o argumento de Salústio. Ao analisar o primeiro discurso de Catilina, reconstruído por Salústio no parágrafo vigésimo, Syme pontua que o argumento do Catilina do *De Bellum Catilinae* era o seguinte: como a situação era injusta e difícil para a maior parte dos cidadãos romanos, uma vez que uma pequena parcela (*nobilitas*) possuía praticamente todos os recursos e poder da República e como a situação das dívidas para aqueles de fora da *nobilitas* era grande e problemática, Catilina propunha um programa político ousado: cancelamento das dívidas e lista de proscrições. Quanto a esse último ítem, uma vez estabelecida tal lista, as riquezas tiradas dos proscritos seriam partilhadas entre os conjuradores, na forma de espólios de guerra (*belli spolia*); ora, ao se referenciar às riquezas retiradas dos proscritos e partilhadas como *belli spolia* Salústio aponta para o fato de ser a conjuração, em realidade, uma guerra entre concidadãos.

Syme pontua que quem havia estabelecido esse tipo de pratica de criar uma lista de proscritos a fim de partilhar as riquezas entre os seus, ganhando assim poder, foi Sula durante sua ditadura. Se pensarmos que Catilina foi um importante apoiador de Sula durante as guerras civis contra Caio Mário bem como durante a ditadura assassinou inimigos do ditador e usou a violência para garantir a permanência de Sula no poder, percebemos que a intenção de Salústio é de estabelecer Catilina como fruto da era sulana, ou seja, como alguém que seguiria os exemplos deixados pelo ditador para angariar para si poder (2002, p. 65). Nesse sentido, o que Catilina propunha era uma guerra civil cuja intenção era tirar a *nobilitas* do poder e se colocar na posição suprema na República: "Depois da ditadura de Sula, foi tomado pelo desejo de conquistar o controle da República" (SALÚSTIO, **De Bellum Catilinae**, 5, 6-7); como fruto do período sulano, Salústio argumenta que a conjuração era, em realidade, guerra civil

> [...] De acordo com o livro dos sibilinos o domínio de Roma por três Cornélios foi profetizado; que houve anteriormente Cina e Sula e que Lêntulo era o terceiro a ter como destino o domínio da cidade. Além do mais, que era o vigésimo ano desde o incêncio do Capitólio, um ano que todos os videntes haviam previsto que seria marcado pelo derramamento de sangue de uma Guerra Civil (SALÚSTIO, **De Bellum Catiliane**, 47, 2)[26].

26 "ex libris Sibyllinis, regnum Romae tribus Corneliis portendi; Cinnam arque Sullam antea, se tertium esse, cui fatum foret urbis potiri. Praeterea ab incense Capitolio illum esse vigesumum annum, quem saepe ex prodigiis haruspices repondissent bello civili cruentum fore".

Cícero, em sua Terceira Catilinária, comenta o mesmo caso, mas utilizando um vocabulário bastante distinto: "fadado à destruição de Roma e de seu poder" (CÍCERO, **In Catilinam III**, 9), optando pela construção "*interitum huiu urbis atque imperi*"; destruição do poder romano e guerra civil são ideias bastante distintas e a opção que estabelece Salústio é bastante importante: para ele, a conjuração tomou formas de guerra civil, distanciando-se, assim, da concepção de Cícero de que Catilina havia formado para si uma conjuração, mas que não tomou formas de guerra civil.

Por fim, se buscarmos nos textos antigos algumas informações acerca da guerra civil, encontraremos em Lucano valiosas informações: para o autor, ao escrever sobre a guerra civil entre Pompeu e César, a guerra civil era uma espécie de conflito sem autorização legal (LUCANO, **De Bello Civili, Liber Primus**, 1, 21-23), lutada entre concidadãos; ademais, a guerra civil era, para Lucano, o pior tipo de conflito armado que poderia ocorrer (LUCANO, **De Bello Civili, Liber Primus**, 1, 1-3). A República havia sofrido grandes perdas durante a guerra civil de Sula contra Mário, onde grandes líderes políticos foram mortos no conflito; ao experimentar a guerra civil bem como perceber as consequências desse evento para Sula (o vencedor), Catilina, de acordo com o argumento Salustiano, compreendeu que uma das vias para garantir poder pessoal era a guerra civil e, nesse sentido, esse tipo de embate tinha por objetivo, no final do século I a.C., a busca por poder pessoal. Portanto, para garantir para si poder, Catilina estava disposto a acabar com as instituições republicanas através da guerra civil.

IV. Considerações Finais

Para finalizar essa análise acerca do texto de Salústio, o *De Bellum Catilinae*, bem como da História da República Romana, afirmamos: o conflito é a palavra que melhor define o final da República; o conflito era constante e generalizado. A História de Roma é marcada, desde sua gênese, por guerras constantes: primeiramente contra seus vizinhos latinos, em uma tentativa de autopreservação e a partir das Guerras Púnicas, iniciadas por volta de 264 a.C. e que se estenderam até o ano de 148 a.C., as declarações de guerra foram profundamente modificadas, assumindo as características de conquistas territoriais para aumentar o poder do povo romano. O conflito também era de ordem interna: segundo Salústio, a aristocracia, desprovida do chamado *metus hostilis* se voltou contra ela mesma, em embates entre partidos políticos conhecidos como *optimates* e *populares*, entre facções rivais (chamadas de *factio*) que utilizavam da violência no debate político bem como entre cidadãos que

conjuravam contra a República a fim de garantir para si tanto poder pessoal quanto o domínio político.

É nesse contexto que Catilina se insere bem como Salústio escreve sua obra. Para o autor, o passado era ideal e o presente era deturpado, bem como Catilina representava o pior da degradação da República: como fruto do seu tempo, Catilina era corrompido pela participação ativa na Ditadura de Sula e pela deturpação das virtudes romanas, fato inerente à República do final do século I a.C. A Catilina não causava sofrimento algum conjurar contra as instituições republicanas a fim de garantir para si poder pessoal; mas Salústio acrescenta, entretanto, que tanto *optimates* quanto *populares* legislavam, em realidade, em causa própia, não se distanciando de Catilina nesse quesito (SALÚSTIO, **De Bellum Catilinae**, 38).

A guerra, nesse sentido, é um elemento fundamental para a argumentação salustiana: ela é a causa primeira para o declínio da República Romana e isso pode ser visto no parágrafo décimo quando Salústio pontua a vitória de Roma nas Guerras Púnicas como causa da degradação romanal; é o agravante dos conflitos, visto que generais angariavam para si grandes somas de poder pessoal por meio da guerra e se utilizavam disso para burlar o bloqueio da nobilitas, agravando os conflitos violentos no interior da República; era também o meio pelo qual Salústio estabelece sua critica ao momento histórico, uma vez que opera como um subtexto, utilizado nos principais momentos da narrativa.

Bellum era, nesse contexto republicano, o centro da vida pública romana: era constante e praticamente ininterrupta. A *coniuratio*, nesse sentido, é, segundo o autor, uma espécie de guerra muito particular: a civil. Salústio esclarece ao leitor esse fato no parágrafo quarenta e sete, quando trabalha os eventos do ano de 63 a.C. como *Bello Civili*, guerra civil. Ademais, a conjuração é um conflito interno, estimulado pelos embates entre dois pensamentos distintos da política romana: o primeiro de uma oligarquia dominante, organizada na nobilitas e o segundo de alguns políticos com aspirações de poder pessoal que todavia encontravam-se fora dos nichos mais internos do poder da República e que tentavam usurpar o domínio da política romana.

Abstract: The current article has as its objective the analysis of the text of the author Gaius Salustius Crispus entitled *De Bellum Catilinae*. In this work, Sallust analyses an event that occurred in 63 B.C., during the consulate of Cicero, which became known in history as the Conspiracy of Catiline. Besides examining the conspiracy of this aristocrat named Catilina, held as the personification of all evil that was happening at the Republic by the end of

the first century B.C., Sallust provides us with a live reporting on the situation of the Republic in this period: conjurations of aristocrats against aristocrats, corruption, debts and loosening of morality of the Romans are the key subjects of the critic established by the author. War, in this context has a major role: it's the principle of the civil discord along with the cause of the deepening of the issues in the institutions of the Republic, because it created a personification of the power in the hands of few generals. Thereby, the focus of the current article is to examine the role of the war in the sallustian text *De Bellum Catilinae*. To do so, the first topic is centered in the analysis of the two terms *bellum* (war) and *coniuratio* (conspiracy), guiding concepts of the present research. The second topic is focused in the examination of the sallustian work, searching for the role of the war in the text and context. In general terms, we can state that war is used in key moments in the narrative, such as, when the author critics the historical moment which the Republic was experiencing: *bellum*, in this sense, is used by Sallust as the means with which he judges the *status quo* of the Republic and is fundamental for the comprehension of the text.
Keywords: Sallust; De Bellum Catilinae; Roman Republic.

Referências

Fontes Primárias

SALLUST, C.C. **Complete Works**. Cambridge, MA: Loeb Classical Library, 1921

SALÚSTIO, C.C. **A Conjuração de Catilina e a Guerra de Jugurta**. Petrópolis: Editora Vozes, 1990.

SALLUST, C.C. **Sallust's Bellum Catilinae**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Fontes Secundárias

CÍCERO, Marcus Tullius. **Pro Celio Oratio**.Oxford: Claredon Press, 1960.

CICERO, M.T. **In Catilinam I-IV; Pro Murena; Pro Sulla; Pro Flacco**. Cambridge MA: Loeb Classical Library, 2001.

PSEUDO-CICERO. **The Invective of Marcus Tullius Against Sallust**. In: Complete Works. London: Loeb Classical Library, 1921, p. 502-523.

TITO LÍVIO. **História Romana Livro I e II**. Cambridge, MA: Loeb Classical Library, 1967.

LUCANO, M. Annaeus. **De Bello Civili**. Cambridge, MA: Loeb Classical Library, 1928.

Bibliografia

ANDREWS, E.A. **Harper's Latin Dictionary**: A New Latin Dictionary. New York: Harper & Clarendon Press, 1981.

BRYAN-BROWN, A.N. **Oxford Latin Dictionary**. Oxford: Claredon Press, 1968.

CORNELL, T. J. Rome and the Latium to 390 B.C. In: Walbank, F.W. **The Cambridge Ancient History vol. VII**: The Rise of Rome to 220 B.C. (pp.243-308) London: Cambridge University Press, 2008.

DICIONÁRIO MICHAELIS ONLINE, http://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues- brasileiro/subtexto/). Acesso em 7 de maio de 2018.

GRUEN, E. **The Last Generation of the Roman Republic**. California: University of California Press, 1995.

HARDY, E. G. The Catilinariam Conspiracy in its Context: A Re-Study of the Evidence. **The Journal of Roman Studies**, v. 7, 1917, pp. 156-228.

HARRIS, W. **War and Imperialism in Republican Rome**: 327-70 B.C. Oxford: Claredon Press, 2006.

LINTOTT, A. **Cicero as Evidence**: A Historian's Companion. London: Oxford University Press, 2008.

LINTOTT, A. Political History, 146-95 B.C. *In*: COOK, J. A. **The Cambridge Ancient History: The Last Age of the Roman Republic**, *146-43 B.C.* London: Cambridge University Press, 2008, pp. 40-103.

MATYSZAK, Philip. **Os Inimigos de Roma**: De Aníbal a Átila, o Huno. São Paulo: Manole, 2013.

MOREL, Jean-Paul. The Transformation of Italy, 300-133 B.C.: The Evidence of Archaeology. *In*: ASTIN, A.E.; WALBANK, F.W.; FREDERIKSEN, M.W.; OGILVIE, R.M. **The Cambridge Ancient History**: Rome and the Mediterranean to 133 B.C. vol.VIII. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 476-515.

ORLANDI, Eni. **Análise de Discurso**: Princípios e Procedimentos. Campinas: Editora Ponto, 2009.

PAGAN, V.E. **Conspiracy Narratives in Roman History**. Austin: University of Texas Press, 2005.

RAMSEY, J.T. Edited, Introduction and Commentary. *In*: **Sallust's Bellum Catilinae**. Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 1-26.

REZENDE, A.M.; Biachet, S.B. **Dicionário do Latim Essencial**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

SCULLARD, H.H. **From Gracchi to Nero**: a History of Rome from 133 B.C. to A.D. 68. Abingdon-on-Thames: Routledge, 2010.

SYME, Ronald. **Sallust**. Berkley: University of California Press, 2002.

TAYLOR, Lily Ross. **Party Politics in the Age of Caesar**. Berkley, CA: University of California Press, 1992.

TORRINHA, F. **Dicionário Latim-Português**. Porto: Porto Editora, 1942.

DIONISO E A REPRESENTAÇÃO FEMININA NA TRAGÉDIA GREGA

Lidiana Garcia Geraldo[1]

Resumo: O presente artigo tem o objetivo de discutir a relação entre a tragédia grega e o deus Dioniso, considerando que essa relação resida na predileção do gênero trágico para representar ações míticas fundamentadas, sobretudo, naviolência familiar e transgressão da ordem. Tais ações permitem que a tragédia represente a pólis em situação de crise, ao retratar a transgressão praticada pelas personagens trágicas que costumam questionar e violar as normas estabelecidas, provocando, assim, a própria ruína e o colapso da *pólis* em que vivem. Desse modo, notou-se que as personagens femininas são especialmente conjuradas para retratar a transgressão da ordem e a crise na pólis. Pode-se considerar, portanto, uma conexão com Dioniso: o deus do teatro e das mulheres, que representava o permanente potencial para a reversão da ordem cotidiana – aquilo que a tragédia precisamente retrata em seus dramas. Logo, o artigo visacomentar a importância das personagens femininas para a constituição da tragédia grega como um gênero essencialmente dionisíaco.
Palavras-chave: Dioniso; Tragédia Grega; personagens femininas trágicas, Grande Dionísia.

Introdução

Por mais que os mitos, que forneciam a temática para a tragédia, não fossem predominantemente dionisíacos, pode-se notar uma influência dionisíaca no foco da tragédia na violência familiar, transgressão da ordem e loucura destrutiva[2] – aspectos representados simbolicamente pela *φύσις* de Dioniso. Nesse sentido, no contexto de apresentação do espetáculo trágico, observa-se a existência de uma tensão entre a ideologia cívica da *pólis*, promulgada nas cerimônias e rituais realizados antes das apresentações teatrais, e o modo de representação do mito nas peças trágicas.

---

1 Mestra em Linguística, na área de Estudos Clássicos. Doutoranda em Linguística, na área de Estudos Clássicos, pelo Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP/IEL) sob a orientação do professor Dr. Flávio Ribeiro de Oliveira. E-mail: garcia.lidiana@yahoo.com.br.

2 Cf. Vernant e Vidal-Naquet (1999), Trabulsi (2004), Spineto (2005), e Goldhill (1990).

Observou-se que as personagens femininas, representadas na tragédia, são particularmente usadas para retratar a transgressão da ordem e a crise na *pólis*. É interessante assinalar o uso particular que os poetas trágicos fizeram das personagens femininas, que eram tão heroicas, corajosas e eloquentes quanto os próprios heróis de seus dramas, mas que contrastavam grandemente com a mulher ateniense real, submissa aos que possuíam e controlavam o poder do Estado, a saber, os homens atenienses cidadãos.

Ora, o foco da tragédia em representar personagens, sobretudo femininas, que transgridem e questionam as normas da sociedade em que vivem, relaciona-se amplamente com a área de atuação de Dioniso: o deus responsável pela inversão e subversão das categorias sociais e culturais que eram rigidamente separadas, como a linguagem, os papéis dos sexos, as classes e as hierarquias políticas (FOLEY, 1980, p. 107). Dioniso, portanto, era um deus de natureza ambígua e contraditória que representava o permanente potencial para a reversão da ordem cotidiana – aquilo que a tragédia justamente retratava em seus dramas, principalmente pela atuação das personagens femininas.

Talvez seja justamente neste aspecto anacrônico[3] e transgressivo que resida a essência dionisíaca da tragédia. Sendo assim, este artigo tem a finalidade de discutir a relação da tragédia com o deus Dioniso, tanto no aspecto de seu contexto festivo quanto da representação das personagens femininas trágicas[4].

A influência de Dioniso na tragédia grega

Costumeiramente, diz-se que a tragédia foi representada em relação ao culto dionisíaco, salientando-se o fato de que Dioniso foi o deus patrono do teatro. Sabe-se que a tragédia não somente se desenvolveu associada ao culto dionisíaco, mas também junto com a cidade-estado, ao lado do progresso político e econômico de Atenas. Com efeito, o drama, na Antiguidade grega, integrava os festivais religiosos e, no caso de Atenas, a tragédia, a comédia e

3 A tragédia grega tinha um caráter fundamentalmente anacrônico, pois era através da encenação do mito, situado num passado lendário, que o drama trágico discutia os problemas atuais da *pólis* democrática.

4 É importante salientar que parte deste artigo contém os resultados de pesquisa da dissertação de mestrado intitulada "Os elementos dionisíacos presentes na origem da Tragédia Grega" (2015-2017), realizada sob a orientação do professor Dr. Flávio Ribeiro de Oliveira, e apoiada pela FAPESP e CAPES: processo nº 2015/06454-9, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Além disso, o artigo apresenta os resultados preliminares da pesquisa de doutorado intitulada "Mulheres dionisíacas: a transgressão das heroínas trágicas" (2018-), desenvolvida sob a orientação do professor Dr. Flávio Ribeiro de Oliveira. Tal pesquisa de doutorado é uma continuidade da pesquisa realizada durante o mestrado.

o drama satírico foram representados exclusivamente no contexto do maior festival de honra a Dioniso, a saber, a *Grande Dionísia*, e no seu teatro sagrado (CSAPO & MILLER, 2009, p. 5).

Sendo assim, não somente o contexto festivo pertencia a Dioniso, mas também o próprio espaço da representação dramática, que permaneceuestritamente vinculado ao seu teatro, situado na encosta sul da Acrópole, nas imediações do templo de Dioniso Eleutereu (LESKY, 1996, p. 76). Sabe-se, com Vernant e Vidal-Naquet (1999, p. 158), que, no teatro consagrado a Dioniso, era reservado um lugar para o templo do deus, onde a sua imagem permanecia; e sobre as arquibancadas do teatro, no lugar de honra, um belo trono esculpido era reservado ao sacerdote de Dioniso, o representante do deus entre os homens – a *performance* trágica era, portanto, verdadeiramente dedicada a Dioniso.

Segundo Pickard-Cambridge (1953, p. 56), a importância do festival da *Grande Dionísia*se devia não somente às *performances* da poesia dramática e lírica[5], mas também porque essa festa destinava-se a todo o mundo helênico, constituindo-se numa efetiva "propaganda" da riqueza, poder e espírito público de Atenas e de sua liderança nos campos artístico e literário. De acordo com Winkler e Zeitlin (1990, p. 5), a *Grande Dionísia* era uma festa essencialmente política, no sentido de que ela era parte da celebração oficial da *pólis*, através da qual Atenas celebrava a si mesma e ao deus Dioniso. Pelo fato de a *Dionísia* ser um festival cívico, em honra de um importante deus, ela incorporava aspectos sociais nas cerimônias e rituais, procissões e sacrifícios, que englobavam a participação de toda a sociedade.

Conforme Goldhill (1990, p. 114), as quatro cerimônias de abertura do festival dramático, que precediam as *performances* trágicas, eram profundamente envolvidas com os valores cívicos da *pólis*. As libações dos generais, a exibição dos tributos, a coroação dos benfeitores da cidade, o desfile dos órfãos educados pelo Estado – todas essas cerimônias salientavam o poder da *pólis* e os deveres de cada cidadão para com ela. Portanto, deve-se observar que o festival da *Grande Dionísia* era, no completo sentido da expressão, uma ocasião cívica, um festival da cidade e para ela. Depois de tais cerimônias, as *performances* da tragédia, drama satírico e comédia eram realizadas.

---

5 A ordem exata dos eventos que compunham a *Grande Dionísia* não pode ser claramente determinada. A Lei de Euegoros, citada por Demóstenes (Contra Mídias, 10), elenca os eventos da *Grande Dionísia* de acordo com a seguinte ordem: "ἡ πομπὴ καὶ οἱ παῖδες καὶ ὁ κῶμος καὶ οἰκωμῳδοὶ καὶ τραγῳδοί", isto é, "*apompé*, os [coros de] garotos, o cômos, os coros de comédia e os coros de tragédia". A data da Lei é desconhecida, mas, segundo Pickard-Cambridge (1953, p. 63), ela não pode ter sido promulgada antes do século IV a.C.

Portanto, segundo Longo (1990, p. 16), as cerimônias de abertura das *performances* dramáticas eram compreendidas como celebrações da *pólis* e de sua ideologia, constituindo o imediato contexto das peças. Logo, o espetáculo dramático foi um dos rituais que deliberadamente objetivavam a manutenção da identidade social e o reforço da coesão da sociedade ateniense.

No entanto, deve-se reconhecer que, por mais que os eventos que precediam os espetáculos dramáticos, na *Grande Dionísia*, fossem completamente cívicos, as tragédias, encenadas imediatamente depois, provocavam necessariamente o questionamento desta mesma ideologia e de seus valores, aludindo à representação de uma sociedade em crise. Assim, nota-se que as tragédias pareciam questionar, examinar e muitas vezes subverter os ideais de ordem da cidade (GOLDHILL, 1990, p. 114).

> O festival trágico pode, à primeira vista, ter pouco a ver com as nossas expectativas acerca da religião dionisíaca (...). Mas, na interação entre a norma e a transgressão, promulgada no festival que elogia a *pólis* e retrata as tensões de uma sociedade em conflito, a *Grande Dionísia* me parece um evento essencialmente dionisíaco (GOLDHILL, 1990, p. 128-29).

Desse modo, pode-se observar uma dialética complexa entre os textos trágicos e a ideologia cívica promulgada nas cerimônias de abertura do festival dramático. Inclusive, é interessante notar, com Goldhill (1990, p. 116), que as personagens trágicas se mostravam como indivíduos que entravam em conflito com a ordem ideológica da *pólis*. Ora, a obediência às normas era um requisito necessário para a manutenção da ordem democrática, mas as personagens trágicas, com seus valores e comportamentos excepcionais, se mostravam inaceitáveis para a sociedade: a personagem trágica não simplesmente transgredia as normas, mas também fazia de sua integração na sociedade um problema. Um exemplo é a representação das personagens femininas na tragédia, que se mostravam contrárias aos limites que a sociedade ateniense impunha às mulheres.

Spineto (2005, p. 318-19) assinala que uma série de tragédias mostra o processo de fundação da ordem atual por meio da evocação de uma realidade oposta e inaceitável, sendo que as personagens femininas eram geralmente conjuradas para a abordagem de tal situação transgressora. A presença maciça de personagens femininas nos dramas pode sugerir que o papel assumido por elas superava aquele geralmente atribuído à cidadã ateniense, mãe e esposa. É inegável que mulheres como Clitemnestra, Antígona e Medeia violavam os valores da sociedade em que viviam. A inversão dos valores praticada por essas

personagens constituía a expressão legítima e coerente da dinâmica própria do teatro ateniense.

Ademais, pode-se observar, com Spineto (2005, p. 313), que os textos teatrais sustentam uma relação especial com o mundo das mulheres[6]: tanto a tragédia quanto a comédia retratam uma atuação feminina mais proeminente e ativa do que aquela praticada efetivamente na vida cotidiana. Logo, tal representação feminina opera com uma reversão das convenções sociais valorizadas pela *pólis*: as mulheres, representadas sobretudo na tragédia, intervêm nas questões públicas e políticas da cidade com mais intensidade do que era efetivamente tolerado na sociedade ateniense. Neste sentido, as personagens femininas transgrediam a norma comumente respeitada.

Sabe-se ainda, de acordo com Just (1994, p. 13), que as mulheres em Atenas não possuíam direitos políticos *ativos*: elas não podiam falar nem votar na *ἐκκλησία* (a assembleia de cidadãos), nem sequer participar efetivamente de suas reuniões. Além disso, as mulheres também eram proibidas de assumir qualquer cargo administrativo ou executivo nas instituições do Estado. Logo, pode-se afirmar que a mulher não era considerada *πολῖτις* (cidadã), no sentido grego da palavra: Aristóteles (**Política**, III, 1278a 36) define como *πολίτης* (cidadão) toda a pessoa que participava dos ofícios e honras do Estado.

Com efeito, como Blundell (2001, p. 128) assinala, o termo *πολίτης* se referia, mais especificamente, ao cidadão que usufruía de plenos direitos políticos, ou seja, aos homens adultos livres, filhos de pais reconhecidamente atenienses, e residentes em Atenas (JUST, 1994, p. 15). Sendo assim, *ἀστή*e ra o termo grego comumente aplicado às mulheres, designando a posse de direitos civis de filhas de pai e mãe atenienses. Geralmente, tal termo é traduzido como "cidadã", mas deve-se ter em mente que a cidadania das mulheres atenienses significava, somente, que elas compartilhavam da ordem religiosa, econômica e legal da comunidade. Sua exclusão política, inclusive, se estendia à fala pública: embora elas estivessem presentes nos argumentos apelativos dos oradores nos tribunais atenienses, existia grande relutância em mencioná-las pelo nome. De fato, nessas circunstâncias, as mulheres eram citadas em referência às suas relações com os homens: elas eram a esposa, filha, irmã ou mãe de algum cidadão (cf. ISEU, **Filoctemon**, VI, 10-11; ISEU,**Apolodoro**, VII, 9).

6 É importante salientar que dentre as tragédias completas que chegaram até nós apenas uma, o *Filoctetes* de Sófocles, não tem personagens femininas. Com efeito, a maioria das tragédias atribui às mulheres um papel determinante ou central: indicativo disso é o fato de que os títulos de mais da metade das tragédias conhecidas consistem no nome de uma mulher ou de um coro de mulheres. Como assinala Oliveira (2013, p. 71-72), as mulheres tinham uma importância enorme na tragédia, do ponto de vista poético-literário.

Portanto, as mulheres eram excluídas do governo e da vida pública da *pólis*, e constituíam o grupo dos nãocidadãos. Além das mulheres, outros grupos também eram politicamente inativos e, portanto, não considerados cidadãos: as crianças, metecos (estrangeiros residentes em Atenas), estrangeiros não residentes e escravos. Constata-se, desse modo, que apenas um pequeno número da população total de Atenas usufruía dos direitos de cidadania.

Consequentemente, Blundell (2001, p. 129) ressalta que a democracia ateniense criou uma dicotomia entre as atividades que eram públicas e coletivas e aquelas que eram privadas e individuais, acentuando a disparidade entre homens e mulheres. De fato, os homens, no estado democrático, eram definidos por seu envolvimento ativo na vida política, e as mulheres eram definidas por sua exclusão nessa esfera. Sendo assim, pode-se afirmar que, em Atenas, a vida das mulheres foi, em muitas áreas, mais restrita do que a dos homens, uma vez que não lhes era permitido fazer muitas das coisas que os homens faziam (JUST, 1994, p. 6).

Na lei ateniense, as mulheres também não tinham vida independente. Elas não eram consideradas competentes legalmente e não tinham autonomia para se responsabilizar por suas próprias ações ou defender os seus próprios interesses. Por isso, a mulher passava toda sua vida sob a supervisão de um *κύριος* (JUST, 1994, p. 26; BLUNDELL, 2001, p. 114). De acordo com Just (1994, p. 26), o *κύριος* era uma espécie de "guardião", responsável por moradia, sustento, educação e bem-estar da mulher. Ele também a representava em todas as instâncias legais e, inclusive, atuava na negociação de seu casamento.

Novamente segundo Blundell (2001, p. 114), como o responsável pela manutenção e bem-estar da mulher, o *κύριος* atuava como um intermediário entre o domínio privado, ocupado pela mulher, e a esfera pública da qual ela era excluída. Essa mediação lidava, mais frequentemente, com assuntos legais, tais como o fechamento de contratos ou o arranjo de casamento. Se fosse necessário que a mulher levasse algum caso à corte, ela era representada no tribunal por seu *κύριος*, uma vez que era impedida de conduzir, por si mesma, procedimentos legais.

Como observa Just (1994, p. 27), a lei ateniense tornava a mulher incapaz para assegurar seus próprios direitos e atuar como um indivíduo adulto em assuntos legais. Isso significa que a mulher, na sociedade ateniense, sempre esteve situada no seio de um *οἶκος* (unidade familiar ateniense) e sob a tutela do chefe dessa família. Deve ser notado que o *κύριος* era mais do que o "guardião" de uma mulher: ele era, de fato, o chefe de um *οἶκος*, que incluía as mulheres, as crianças e a propriedade (que englobava os escravos). Logo, a

mulher era sempre membro de um *οἶκος*, e estava sempre sob a proteção de qualquer homem que chefiasse essa unidade familiar.

Sendo assim, como Just (1994, p. 39) assinala, o lugar da mulher, na sociedade ateniense, era dentro de casa, sob a tutela da família, e, embora ela não fosse fisicamente obrigada a permanecer na morada, este foi o ambiente de sua competência. Seu papel era puramente doméstico, ligado a auxiliar a vida privada do cidadão chefe do *οἶκος* (XENOFONTE, **Econômico**, 7.3, 7.5, 7.10-13, 7.22, 7.30 e 7.42) – aquele que controlava e protegia suas atividades e mediava suas relações com a esfera pública. Desse modo, pode-se afirmar que, na lei ateniense, as mulheres eram certamente subordinadas aos homens: elas eram entregues à proteção e controle daqueles que sustentavam o monopólio da autoridade no Estado (JUST, 1994, p. 105).

Inclusive, de acordo com Blundell (2001, p. 171), o *status* subordinado da mulher ateniense envolvia uma dimensão tanto material quanto ideológica. Esses dois fatores costumavam reforçar-se: por exemplo, a ideia de que a mulher era naturalmente selvagem e irrestrita justificava o controle masculino sobre sua pessoa e propriedades. A noção acerca de sua fragilidade também era tida como uma razão para sua exclusão da vida pública. Sendo assim, segundo Just (1994, p. 153), a ideologia masculina, o conjunto de características, reais ou imaginárias, a respeito das mulheres refletia, de algum modo, o papel social delas na organização da *pólis*.

Emocionais, luxuriosas, ébrias, vorazes, irracionais, fracas – estas são algumas das descrições mais comuns de mulheres nos escritos atenienses dos séculos V e IV a.C.[7] Essas descrições constituem a imagem estereotipada das mulheres retratadas nos textos trágicos e cômicos, bem como nos textos filosóficos e da oratória. Segundo Just (1994, p. 166), tais qualidades, que fazem parte do sistema ideológico cultural ateniense, estabelecem uma relação de oposição entre aqueles que possuíam a primária virtude de autocontrole (homens) e aqueles que não possuíam tal virtude inata (mulheres). Logo, as mulheres não eram somente caracterizadas como naturalmente "diferentes" dos homens, mas elas eram também consideradas naturalmente "inferiores".

É importante salientar, de acordo com Just (1994, p. 184), que, no pensamento moral ateniense, a liberdade não se relacionava apenas com um *status* legalmente definido, mas também com uma condição de autonomia – que não significava somente autonomia em relação ao comando dos outros, mas, inclusive, autonomia perante os desejos e as emoções do corpo. Liberdade dos desejos do corpo significava, essencialmente, autocontrole – o domínio

7 Cf., por exemplo, *As Bacantes* e *Hipólito* de Eurípides; *Lisístrata* e *Tesmoforiantes* de Aristófanes; *Econômico* de Xenofonte; *Política* de Aristóteles.

do "eu racional" sobre os desejos e as emoções que ameaçavam "escravizar" a pessoa. Portanto, considerar a mulher como naturalmente suscetível a emoções, desejos e paixões (apetites do corpo) negava, prontamente, sua autonomia no campo social.

Aristóteles (**Política**, I, 1260a) assinala que a autoridade de um homem sobre seus escravos e filhos e sua esposa se deve, fundamentalmente, à natureza de sua *ψυχή*: para o filósofo, a diferença entre o governador e o governado é aquela entre o racional e o nãoracional. Desse modo, Aristóteles considera que a faculdade deliberativa da *ψυχή* nas mulheres é inoperante. Logo, as mulheres devem ser governadas porque elas são associadas, essencialmente, com a irracionalidade, desordem, emoção e paixões – que são as manifestações inatas de sua falta de "autocontrole" perante os desejos do corpo.

Seguindo o pressuposto aristotélico, se nas mulheres a faculdade racional, *ψυχή*, é inoperante, a óbvia solução para o problema é a necessária acomodação destas mulheres dentro da organização de uma sociedade que as coloca sob a tutela e controle de um *κύριος*, um homem, que pode fornecer o comando racional que nelas falta (JUST, 1994, p. 191). Tal é precisamente o objetivo da lei e da organização social ateniense.

Mas, se as mulheres atenienses viviam excluídas e silenciosas, como têm sido assinalado, como se pode explicar a representação de fortes personagens femininas no drama trágico? Diante das condições e dos modos de vida das mulheres atenienses, fica saliente a grande discrepância entre as mulheres reais e as heroínas das tragédias.

Com efeito, Pomeroy (1999, p. 118) observa que muitas tragédias propõem uma reflexão acerca das condutas consideradas adequadas para homens e mulheres. Além disso, tanto na tragédia quanto na comédia, os conflitos entre personagens masculinos e femininos costumam compor o foco da ação. De acordo com Blundell (2001, p. 173), a separação ideológica das esferas masculina e feminina, na sociedade ateniense do século V a.C., fez das relações de gênero uma frutífera temática para exploração. As peças, encenadasno contexto festivo cívico, tendiam a ser transgressivas e a questionar, mais do que endossar, os valores tradicionais. A rápida mudança política e social de Atenas, no século V a.C., gerou uma atmosfera intelectual na qual os pensadores eram desafiados a questionar as bases convencionais da sociedade – logo, essas tensões eram refletidas e retratadas nas peças dramáticas do período.

É importante assinalar, com Oliveira (2013, p. 74), que a tragédia grega era um fenômeno cultural concebido, produzido e encenado por homens. As grandes heroínas trágicas eram criações de homens, elaboradas com base em

um sistema de valores masculino, interpretadas por homens e destinadas, até onde se pode afirmar segundo as evidências[8], a um público masculino. Desse modo, nas peças, os poetas trágicos emprestavam sua voz às mulheres e discutiam questões sociais, políticas e filosóficas relativas a elas.

Zeitlin (1990, p. 107-08) ressalta que as mulheres até podiam dar seus nomes aos títulos das peças, e as personagens femininas até podiam ocupar o lugar central do palco e deixar uma impressão emocional mais forte do que seus companheiros masculinos (como no caso de Antígona e Creonte), mas, funcionalmente, nunca eram o foco das tragédias. As peças costumavam representar tais personagens como agentes e instrumentos da queda do herói ou, às vezes, como suas salvadoras (como no caso de Alceste)[9].

A transgressão das mulheres, representadas na tragédia grega, é normalmente enfatizada por personagens que usurpam direitos e comportamentos associados à esfera masculina. O privilégio da fala pública, por exemplo, que se constituía num direito masculino, é amplamente usufruído pelas personagens femininas da tragédia. Entretanto, deve-se reconhecer, com McClure (1999, p. 6), que o drama ático, de fato, costuma representar a fala feminina como perturbadora e subversiva da ordem social. Com efeito, a própria representação de mulheres autônomas, na tragédia grega, já retrata um ato transgressivo. Como Pomeroy (1999, p. 118) observa, a despeito de uma cultura patriarcal repressiva, a maior parte das personagens femininas, como Clitemnestra, Antígona e Medeia, adotam características do sexo dominante para lograr os seus objetivos.

Por exemplo, no *Agamêmnon* de Ésquilo, Clitemnestra é constantemente descrita como possuidora de um comportamento masculino: já no início da

8 Sobre a questão da presença das mulheres entre o público do teatro grego, ver Oliveira (2013), Spineto (2005, p. 292-301) e Pickard-Cambridge (1953, p. 268-85).

9 É importante assinalar que nem todas as personagens femininas da tragédia transgridem a ordem imposta a elas. Um exemplo é Ismene, da tragédia *Antígona* de Sófocles, que reconhece a legitimidade das leis patriarcais, acatando-as: segundo ela, as mulheres são controladas pelos mais fortes e não *podem* lutar contra os homens, devendo, portanto, obedecer às suas leis (cf. **Antígona**, v. 61-64). Antígona, por outro lado, rejeita duramente as ideias da irmã acerca da conduta normal da mulher e a julga por seu medo e sua fraqueza. No momento de sua condenação, Antígona continua a criticar duramente a postura da irmã, ressaltando sua covardia e deslealdade com a família (v. 538-49). Alceste, da tragédia *Alceste* de Eurípides, também é um exemplo de heroína trágica que age de acordo com o costume infligido à mulher, mãe e esposa: ela se oferece para morrer no lugar do marido Admeto, rei de Feras, pois reconhece a importância dele para o governo da cidade e, também, para a criação dos filhos. Sabe-se que, na lei ateniense, os filhos pertenciam aos pais e não às mães. Logo, Alceste reconhece bem o seu lugar de menor importância nos âmbitos familiar e político (cf. **Alceste**, vv. 162-83), sendo que sua morte forneceria menos danos a seus filhos e à sua cidade do que a morte de seu marido.

peça, o vigia retrata a rainha como uma mulher que, apesar de ser guiada pelas paixões (como é comum no caso das mulheres), apresenta um caráter masculino no que se refere à virilidade com que conduz seus propósitos (cf. Agamêmnon, vv. 10-11). É possível, ainda, assinalar outros aspectos da conduta da rainha argiva que a identificam com comportamentos tipicamente masculinos: a escolha de seu próprio parceiro sexual (ao tomar Egisto, o primo de seu marido, como amante), o controle do governo de Argos, enquanto seu marido está ausente, e, finalmente, a definitiva tomada do poder da cidade após o assassinato de seu marido em seu retorno de Troia.

Por outro lado, Blundell (2001, p. 174) observa que, nessa peça, os personagens masculinos são constantemente identificados como femininos: o próprio Agamêmnon, quando retorna triunfante de Troia, é persuadido por Clitemnestra a entrar no palácio andando sobre um tapete vermelho – o rei, então, reconhece que Clitemnestra o trata como se ele fosse uma mulher (vv. 918-19). Egisto, por sua vez, é considerado, pelo coro, uma mulher (v. 1625), pois ele se recusara a seguir para a guerra, preferindo ficar na segurança do palácio com Clitemnestra, arquitetando ardilosamente o assassinato de Agamêmnon. Além disso, pode-se salientar a covardia e passividade de Egisto, inclusive, para enfrentar seu inimigo: ele nem mesmo ousou efetivar, com suas próprias mãos, a vingança contra Agamêmnon, deixando a execução do assassinato para a temerária Clitemnestra.

Além do mais, Clitemnestra, nessa tragédia, demonstra uma proficiência retórica incomum, geralmente associada aos homens, que representa o seu poder sobre a *pólis*. Como McClure (1999, p. 70) assinala, o *κράτος* de Clitemnestra reside justamente na autoridade política e masculina que lhe foi conferida durante a ausência de seu marido, sendo que tal poder é representado por sua fala pública, retoricamente persuasiva. Entretanto, deve-se reconhecer, ainda com McClure (1999, p. 25), que o drama trágico frequentemente retrata as mulheres, particularmente as esposas, como poderosas e persuasivas falantes, que podem manipular as palavras com mais maestria do que os homens. A autora (1999, p. 70-1) ressalta que, por mais que Clitemnestra seja caracterizada como masculina na peça, seu poder persuasivo está de acordo com um aspecto distintivamente feminino, que ela emprega para ganhar poder: ora se mostra persuasiva como um homem, ora se mostrasubmissa como uma mulher, adaptando livremente seu comportamento de acordo com a ocasião – a sua habilidade para transitar entre os domínios do feminino e do masculino subverte as categorias sociais.

Logo, é legítimo afirmar que a tragédia *Agamêmnon* não somente ilustra os perigos implicados na intrusão da mulher na esfera pública, onde

a identidade cívica é consolidada, mas também implementa a noção de que a atuação das mulheres constitui um perigo potencialmente perturbador para o ordenamento do espaço social.

A *Medeia* de Eurípides também retrata uma heroína forte o suficiente para defender seus interesses e vingar sua honra. Nessa tragédia, é explorado o conflito no casamento, provocado pela quebra do vínculo marital. Quando Jasão abandona Medeia, para se comprometer num casamento mais vantajoso, ela controla a situação com uma eficiência cruel, ao arquitetar uma vingança que a associa com o código de honra heroico: nos versos 807-10 da peça, Medeia reitera que ela é uma mulher de tipo diferente – perigosa para os inimigos e leal com os amigos, de modo que uma vida de glória lhe pertence. Como Blundell (2001, p. 174) observa, se tal discurso tivesse sido proferido por um guerreiro, indo para o campo de batalha, essas palavras teriam sido ouvidas com admiração pela maioria dos espectadores atenienses. No entanto, a ironia terrível dessa declaração reside no fato de que Medeia não estava indo para uma guerra (e, de fato, nem poderia, enquanto mulher), mas estava prestes a assassinar a princesa e o rei de Corinto, além de seus próprios filhos com Jasão – tudo isso para puni-lo por sua deslealdade.

De fato, Medeia é uma personagem que demonstra forte equivalência com a esfera masculina: nos versos 250-1 da peça, ela afirma que prefere, por três vezes, enfrentar um campo de batalhas a parir uma criança. Zeitlin (1990) ressalta que Medeia se mostra como uma mulher que insiste na lealdade da união, defendendo sua honra de acordo com o código heroico. A função de Medeia, na tragédia, é punir Jasão por sua quebra do juramento sacro, por meio de uma exata retribuição pela injustiça cometida contra ela. Além disso, sua espetacular partida da cidade, por meio da carruagem enviada por seu avô imortal, Hélio, pode sugerir a ideia de que não há lugar para uma mulher como ela na estrutura social da *pólis*.

Já na tragédia *Antígona* de Sófocles, a heroína é confrontada por Creonte, o soberano que tenta incutir nela a noção de que as leis da cidade são supremas diante da reivindicação de um indivíduo, mesmo quando esta reivindicação está de acordo com a lei sagrada de oferecer um sepultamento digno a seus familiares mortos. Antígona é, também, uma heroína que contesta os limites que a sociedade grega impõe às mulheres.

Spineto (2005, p. 319) nota que as características desta personagem refletem uma sistemática negação dos valores próprios da condição feminina e um afastamento radical da norma. Suas reivindicações, na dinâmica trágica, pressupõem a violação do estatuto submisso reservado às mulheres. Aos olhos

de Creonte, o comportamento de Antígona, se não for punido, a colocará em uma dimensão viril e, por consequência, o confinará num âmbito feminino (vv. 484-85). Ou seja, observa-se que a transgressão de Antígona, juntamente com seu pulso firme para defender e executar sua exigência (de fornecer um sepultamento adequado ao irmão Polinices), inverte os papéis sociais relegados a homens e mulheres, fazendo com que ela apresente um comportamento inaceitável para uma mulher (v. 525) e converta o homem a uma categoria inferior (v. 680).

Deve-se reconhecer, com Spineto (2005, p. 320), que Antígona se apresenta, paradoxalmente, como uma mulher que defende os valores familiares e o respeito aos mortos, mas o faz de maneira unilateral e inaceitável em razão de sua natureza excessiva e incondicional. É interessante observar ainda, com Pomeroy (1999, p. 122), que, de acordo com as leis de Atenas, Creonte seria o *κύριος* de Antígona, uma vez que era seu parente masculino mais próximo. Como tal, aos olhos do Estado ateniense, ele seria o responsável pelos crimes de Antígona, logo, o castigo que ele impõe a ela constituiria um ato tanto público quanto privado. Mas, ao decretar a morte de Antígona, Creonte causou sua própria aniquilação: Hêmon, seu filho e noivo de Antígona, se matou ao saber da morte da amada, e a esposa do soberano, por sua vez, também tirou a própria vida após a morte do filho.

Ora, a transgressão praticada por essas heroínas trágicas, aoadentrarem numa esfera masculina, apresentando comportamentos considerados viris, está evidentemente inserida na dimensão dionisíaca. Dioniso era o deus que representava os princípios da dualidade e da contradição, por meio dos quais as fronteiras básicas entre os seres eram confundidas. Destruindo as diferenças de gênero, as mulheres, no ambiente dominado pelo dionisíaco, abandonavam a passividade e a limitação de sua vida doméstica[10].

Dessa forma, de acordo com Trabulsi (2004, p. 177-8), a intervenção de Dioniso reside justamente no ato de criar relações sociais fora dos quadros tradicionais (ou então questioná-las de maneira violenta). Tal interferência dionisíaca conservava uma grande carga de ameaça para a *pólis* enquanto um conjunto coerente. Assumir papéis sociais divergentes, abandonar o lar, transgredir as leis da cidade, preferir a *μανία* ou uma necessidade individual em vez do casamento – tudo isso significava questionar o estatuto da mulher

10Tal aspecto da ação dionisíaca é manifestadamente abordado na tragédia *As Bacantes* de Eurípides, que mostra as mulheres, envolvidas no culto dionisíaco, assumindo áreas da vida cotidiana normalmente dominadas pelos homens: o controle total da esfera pública, a participação ativa em combates, o abandono efetivo das tarefas domésticas e maternais. Por meio dessas mulheres, Dioniso transgride e questiona a ordem vigente da cidade governada por Penteu.

na sociedade ateniense e ameaçar a cidade em seus fundamentos mais indispensáveis.

Para Zeitlin (1990, p. 105), existe nada de novo em salientar as associações entre Dioniso e o feminino no teatro grego. A loucura, o irracional e os aspectos emocionais da vida eram associados, na cultura ateniense, mais com as mulheres do que com os homens. Os limites do corpo feminino também eram percebidos como mais fluídos, permeáveis e abertos para a entrada do "outro", e menos facilmente controlados pelas dimensões intelectuais e racionais. Tal noção de instabilidade, física e cultural, favorecia a percepção delas como mais "fracas" do que os homens, mas também como a fonte de um poder perturbador, refletido no fato de que, no mundo divino, os agentes femininos infligiam nos homens a loucura – como no caso de Hera, das Erínias, de Atena, que enlouqueceu Ájax, na tragédia de Sófocles, e do próprio Dioniso (neste momento, devemos lembrar da androginia desse deus).

Além disso, Dioniso era um deus profundamente associado às mulheres. Como assinala Kerényi (2002, p. 47), para os gregos, Dioniso era principalmente um deus do vinho, um deus touro e um deus das mulheres. Enquanto deus do vinho e do drama, de acordo com Blundell (2001, p. 165), Dioniso representava o princípio da transcendência. Nos mitos, é por meio de seu efeito sobre as mulheres que o deus demonstra sua terrível habilidade para transgredir a ordem estabelecida: anteriormente inseridas na estrutura social como mães, esposas e tecelãs, as mulheres são, por influência do deus, retiradas do confinamento doméstico e transformadas em caçadoras ágeis e assassinas cruéis[11], que perturbam a ordem civil e ameaçam o poder dos homens no Estado.

Como Just (1994, p. 262) observa, a essência de Dioniso reside necessariamente no relaxamento do autocontrole e na entrega àquelas forças místicas que residem além do "eu" racional. Logo, as mulheres, sob o efeito do deus, nos mitos dionisíacos (e até mesmo nas tragédias), não só derrubam

11 Cf. o mito, narrado por Plutarco (**Quaestiones Graecas**, 38), das filhas do rei Mínias de Orcômenoque foram possuídas por Dioniso e abandonaram seus lares e atividades maternais, tendo praticado, inclusive, o rito do *σπαραγμός* em Hípaso, o filho de uma delas. De mesma estrutura é o mito, narrado por Apolodoro (**Biblioteca**, II, 1-3), das filhas do reiProteu de Tirinto que, possessas por Dioniso, induziram todas as mulheres argivas a matar seus filhos e a fugir para o deserto. Também Eurípides, nas *Bacantes*, narra a história das mulheres de Tebas que, tresvairadas por Dioniso, abandonaram os afazeres domésticos e maternais para cultuaro deus nas montanhas. Além disso, as filhas de Cadmo praticaram o rito do *σπαραγμός* em Penteu, rei de Tebas, que era filho de uma delas. Por fim, temos também o mito das filhas de Eleutero, rei de Eleutera, que, de acordo com a Suda (s.v. **μελαναίγιδα Διόνυσον**), rejeitaram e insultaram Dioniso e, por isso, foram castigadas, tornando-se loucas furiosas.

a ordem da cidade como também destroem sua estrutura. Nas *Bacantes* de Eurípides, por exemplo, Ágave, mãe do rei Penteu, tresvairada por Dioniso, não mata somente o próprio filho, mas também o governante de Tebas – portanto, Estado e família perecem juntos. Assim como ocorre no *Agamêmnon* de Ésquilo: Clitemnestra não mata somente seu marido, mas também assassina o rei de Argos e subjuga seus filhos – destruindo as bases políticas daquela sociedade e instituindo o governo inusitado de uma mulher. Este também é o caso de Antígona: por mais que defenda os valores sagrados da família e da religião, ela introduz na vida de Creonte, de sua família e da cidade, a paixão que escraviza e aniquila seu filho e destrói sua esposa. A defesa incondicional dos laços fraternos, por Antígona, é a ruína da família real de Tebas. Portanto, mulheres como Antígona ainda representam os perigos que as emoções e paixões podem infligir na sociedade (JUST, 1994, p. 206). O mesmo vale para Medeia que, por causa de uma traição de seu marido, assassina a princesa e o rei de Corinto, além de aniquilar a família que ela construiu com Jasão. Ao provocar a queda de Jasão, Medeia dizimou sua própria família e também a família real de Corinto, que representava a ordem política da cidade.

Logo, pode-se observar que a transgressão das personagens femininas, na tragédia, está de acordo com a influência de Dioniso: o deus que faz as mulheres abandonarem o confinamento doméstico e as instiga a desobedecer e perturbar o ordenamento social da *pólis*.

Além disso, é importante salientar a própria androginia de Dioniso, que foi designado por Ésquilo (fr. 61 Nauck) *γύννις*, "homem afeminado", e *ψευδάνωρ*, "homem falso" (ZEITLIN, 1990, p. 105), ou seja, como um deus que apresenta características masculinas e femininas[12]. Como Zeitlin (1990, p. 105) observa, tal duplicidade constitui um dos emblemas da própria natureza paradoxal de Dioniso como perturbador das categorias sociais normais: em sua própria imagem, o deus marca a *coincidentiaoppositorum*que desafia as hierarquias e regras do mundo masculino, introduzindo nesta esfera confusões, conflitos, tensões e ambiguidades.

Considerações finais

Diante da discussão realizada, pode-se considerar que a tragédia se relaciona com Dioniso por meio de dois aspectos: primeiro, no aspecto do

12Nas *Bacantes* de Eurípides (vv. 233-44), Dioniso é descrito como um homem que possui uma fisionomia afeminada: ele tem longos cabelos dourados, cacheados e perfumados, pele rosada e olhos que transparecem "as graças de Afrodite".

contexto festivo religioso que é por si só evidente e, segundo, na própria simbologia do deus, que parece influenciar as ações e os comportamentos das personagens femininas cujas condutas divergem das normas sociais valorizadas pela *pólis*.

Nesse sentido, observou-se uma grande discrepância entre as ações e os papéis sociais exercidos pelas mulheres atenienses reais e a conduta das personagens femininas representadas pela tragédia. Desse modo, constatou-se que o comportamento das personagens Clitemnestra, Medeia e Antígona contrasta com a atuaçãoda mulher ateniense real. Pode-se notar que as condutas dessas personagens fazem delas mulheres subversivas, que rejeitam sua inclusão no meio social e político da *pólis*, uma vez que elas transgridem seus deveres sociais em benefício de seus próprios interesses. Logo, essas personagens não somente abandonam os deveres do casamento (como no caso de Antígona e Clitemnestra) como também assassinam os maridos e os filhos oriundos dessa união (como no caso de Clitemnestra e Medeia), destruindo completamente as bases familiares e políticas da *pólis* em que vivem.

Sendo assim, a simbologia de Dioniso, tudo aquilo que esse deus representa bem como sua forte influência sobre as mulheres nos mitos, pode explicar as condutas transgressoras das personagens femininas na tragédia. É importante ressaltar que tal perspectiva consiste numa hipótese interpretativa que pode justificar as transgressões das personagens femininas trágicas a partir de uma possível influência da simbologia de Dioniso, que não coincidentemente era o deus das mulheres e o deus patrono do teatro. A relação estabelecida entre Dioniso e as personagens femininas centrais da tragédia grega é uma possibilidade interpretativa, um modo de enxergar e explicar o comportamento altamente transgressor dessas personagens, que colocam em risco os fundamentos mais indispensáveis da *pólis*.

Portanto, é legítimo afirmar que a inversão de valores e a conduta das personagens femininas constituía a expressão autêntica da dinâmica do teatro ateniense. Conforme Goldhill (1990, p. 127), a influência de Dioniso parece residir precisamente nesse entrechoque entre os valores apresentados nas cerimônias cívicas de abertura da *Grande Dionísia* e aqueles posteriormente representados nas peças trágicas. Esta é a interação, entre a norma e a transgressão, que faria do espetáculo trágico uma ocasião estritamente dionisíaca.

Abstract: This article aims to discuss the relationship between the Greek tragedy and the god Dionysus, considering that this relation resides in the predilection of the tragic genre to represent mythical actions based, above all, on family violence and transgression of order.Such actions allow the tragedy to represent the polis in a situation of crisis, when portraying the transgression practiced by the tragic personages who usually question and violate the established norms, which causes its own ruin and the collapse of the polis in which they live.Thereby, it was noted that the female characters are especially conjured to portray the transgression of order and the crisis in the polis.It is considered, so, a connection with Dionysus: the god of theater and women, who represented the permanent potential for the reversal of the daily order – what tragedy accurately portrays in his dramas. Therefore, the article aims to comment the importance of the female characters for the constitution of the Greek tragedy as an essentially Dionysian genre.
Keywords: Dionysus; Greek tragedy; tragic female characters; *Great Dionysia*.

Referências

Documentação Textual

AESCHYLUS. **Agamemnon, Libation-Bearers, Eumenides, Fragments.** English translation by Herbert Weir Smith. London: William Heinemann, 1930.

APOLLODORUS. **The Library**. English translation by Sir James George Frazer. London: William Heinemann, v. I, 1921.

ARISTOTLE. **Politics Books I-II**. Translation and Commentary by Trevor J. Saunders. New York: Oxford University Press, 1995.

_____. **Politics Books III-IV**. Translation, Introduction and Commentary by Richard Robinson. New York: Oxford University Press, 1995.

DEMOSTHENES. **Against Meidias, Androtion, Aristocrates, Timocrates, Aristogeition**. English translation by J. H. Vince. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1935.

ÉSQUILO. **Agamêmnon**. Introdução, tradução e notas de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2007.

EURÍPIDES. **As Bacantes**. Tradução de Eudoro de Sousa. São Paulo: Hedra, 2011.

_____. **Medeia**. Tradução, introdução e notas de Flávio Ribeiro de Oliveira. São Paulo: Odysseus, 2006.

EURIPIDES. **EuripidesBacchae**. 2 ed.Edition by E. R. Dodds. Nova York: Clarendon Press Oxford, 1986.

_____. **Cyclops, Alcestis, Medea**. Edited and Translated by David Kovacs. Cambridge, London: Harvard University Press, 2001.

ISAEUS. **Isaeus**. English translation by Edward Seymour Foster. Cambridge, Massachusetts: Havard University Press, 1943.

PLUTARCH. **Moralia**. English Translation by Frank Cole Babbitt. London: Harvard University Press, v. IV, 1999.

SÓFOCLES. **Antígone**. Tradução e introdução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2009.

SOPHOCLES. **Antigone. The Women of Trachis. Philoctetes. Oedipus at Colonus**. Edited and Translated by Hugh-Lloyd-Jones. Cambridge, London: Harvard University Press, 1994.

SUIDAE LEXICON. Ex Recognitione Immanuelis Bekkerl. Berolini: Typis et Impensis Georgii Reimeri, 1854.

XENOFONTE. **Économique**. Texte établi, traduit et annoté par Pierre Chantraine. Introduction et notes revues et complétées par Claude Mossé. Paris: Les Belles Lettres, 2008.

Bibliografia

BLUNDELL, S. **Women in Ancient Greece**. 3. ed. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001.

CSAPO, E.; MILLER, M. C. (Ed.). **The origins of theater in ancient Greece and beyond: from ritual to drama**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

FOLEY, H. P.The Masque of Dionysus. **Transactions of the American Philological Association**, v. 110, p. 107-133, 1980.

GERALDO, L. G. **Os elementos dionisíacos presentes na origem da tragédia grega**. 2017. 229 p. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017.

GOLDHILL, S. The Great Dionysia and Civic Ideology. In: WINKLER, J. J.; ZEITLIN, F. I. (ed.). **Nothing to do with Dionysos?:** Athenian drama in its social context**.** Princeton: Princeton University Press, 1990. p. 97-129.

JUST, R. **Women in Athenian Law and Life**. London and New York: Routledge, 1994.

KERÉNYI, K. **Dioniso: imagem arquetípica da vida indestrutível**. Tradução de Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysseus, 2002.

LESKY, A.**A Tragédia Grega**. 3ª. ed. Tradução de J. Guinsburg; Geraldo Gerson de Souza; Alberto Guzik. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. (ed.). **A Greek-English Lexicon**. 9. ed. Revised and Augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. Nova York: Clarendon Press Oxford, 1996.

LONGO, O. The Theater of the Polis. In: WINKLER, J. J.; ZEITLIN, F. I. (Ed.). **Nothing to do with Dionysos?:** Athenian drama in its social context**.** Princeton: Princeton University Press, 1990. p. 12-19.

MCCLURE, L. **Spoken Like a Woman:** speech and gender in Athenian Drama. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

OLIVEIRA, F. R. Mulheres Invisíveis: Tragédia e Público na Grécia Antiga. **Cadernos aparte 1:** dossiê tragédia, São Paulo, v. 1, p. 69 -75, 2013.

PICKARD-CAMBRIDGE, A. W.**The Dramatic Festivals of Athens**. London: Clarendon Press Oxford, 1953.

POMEROY, S. B. **Diosas, rameras y esclavas: mujeres en la Antigüedad clásica**. 3ª. ed.Traducción de Ricardo Lezcano Escudero. Madrid: Ediciones Akal, 1999.

SPINETO, N. **Dionysos a teatro:** il contesto festivo deldrammagreco. Roma: L'ermadiBretschneider, 2005.

TRABULSI, J. A. D. **Dionisismo poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004.

VERNANT, J. e VIDAL-NAQUET, P. **Mito e Tragédia na Grécia Antiga I e II**. Tradução de Anna Lia A. de Almeida Prado. São Paulo: Perspectiva, 1999.

WINKLER, J. J.; ZEITLIN, F. I (ed.). Introduction. In: _____. **Nothing to do with Dionysos?:** Athenian drama in its social context**.** Princeton: Princeton University Press, 1990. p. 3-11.

ZEITLIN, F. I. Playing the Other: Theater, Theatricality, and the Feminine in Greek Drama. In: WINKLER, J. J.; ZEITLIN, F. I. (ed.). **Nothing to do with Dionysos?:** Athenian drama in its social context**.** Princeton: Princeton University Press, 1990a. p. 104-138.

CULTURA MATERIAL E IMAGEM: UM ESTUDO DA ICONOGRAFIA DAS ÂNFORAS PANATENAICAS

Camilla Miranda Martins[1]

Resumo: O objetivo principal deste artigo é de refletir sobre os significados e as funções das imagens na sociedade, isso a partir da iconografia de uma seleção de ânforas panatenaicas do Museu Britânico e do Museu do Louvre. Para tanto, realiza-se o diálogo entre as disciplinas de história, arqueologia e estudos visuais; relaciona-se a cultura material portadora de imagens com o conceito de cultura visual; e adota-se, como ponto de vista, a perspectiva histórica interpretativa. Assim, entendem-se as ânforas como objetos únicos, cujas imagens podem ser um lugar de memória dos jogos panatenaicos, da cidade de Atenas e do culto à deusa Atena.
Palavras-chave: História Antiga; Iconografia; Ânforas Panatenaicas.

Introdução[2]

> *A arqueologia é uma disciplina que não pode ser desvencilhada de muitas outras com as quais está relacionada. O estudo da cultura material, de todo o imenso arsenal de artefatos que fazem parte do cotidiano do ser humano, depende, em muitos casos, da interação da arqueologia com outras áreas* (FUNARI, 2010, p. 85).

O mesmo se pensa da história e dos estudos visuais. Isso, pois, no campo da história, o diálogo com outras disciplinas cresce na medida em que se precisa, para a interpretação do documento, do conhecimento de diferentes áreas como a música, as artes, a arqueologia, a antropologia, entre outras. Já os estudos visuais também se utilizam de diversas disciplinas ao abranger pesquisas de objetos identificados com a visão.

---

1 Mestre em História. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná. Bolsista CAPES. E-mail: camillamirandamartins@yahoo.com.br

2 Este artigo é resultado de minha dissertação de mestrado (2014).

Neste estudo em especial, os objetos de análise são ânforas panatenaicas do Museu Britânico e do Museu do Louvre. Trata-se de vasos que podiam conter o azeite sagrado das oliveiras de Atenas, produto entregue como prêmio aos ganhadores das competições esportivas das Grandes Panateneias.[3] Além disso, essa cerâmica foi produzida com dois painéis figurativos opostos, delimitados pelas alças da peça; uma cena esportiva, de competição, e a outra de Atena Prômacos, a deusa guerreira.[4]

Por ser uma cultura material[5] com imagens, o objetivo da pesquisa é de realizar um estudo das suas figurações a partir do diálogo entre arqueologia, história e estudos visuais. Para isso, neste artigo, primeiramente, explica-se o ponto de vista adotado pelapesquisa. Então, apresentam-se os objetos de análise seguidos de sua caracterização e, enfim, realiza-se a sua interpretação iconográfica, buscando entender seus significados e funções na antiguidade.

História, Arqueologia e Estudos Visuais

Considera-se que o ponto de vista para a análise parte da perspectiva histórica interpretativa, dialogando com uma orientação teórica na qual o

3 O Festival das Panateneias se constituía por uma semana religiosa e cívica que ocorria em Atenas em pleno verão, na lua nova depois do ano novo no mês de *Hekatombaion*. Era uma festa, em honra a deusa Atena, composta por competições de caráter agonístico, procissão, sacrifício e banquete. A cada quatro anos ocorriam as Grandes Panateneias, que recebiam estrangeiros e nas quais as ânforas panatenaicaseram oferecidas com azeite sagrado como prêmio aos competidores. "The Panathenaic festival was organized by a group of ten overseers called *athlothetai*, who were appointed by lot, one from each tribe. According to the *Constitution of Athens*, 'they hold office for four years: they administer the procession of the Panathenaia, the musical contests, the athletic contests, and the horse race; they are responsible for the making of the robe, and together with the council for the making of the vases, and they present the olive oil to the winning athletes.' During the three years leading up to the festival they commissioned the prize amphoras from potters, collected the oil from the trees sacred to Athena, and supervised the weaving of a sacred robe to be presented to the goddess Athena. Inscriptions tell us that large sums of money were disbursed from Athena's treasury to these commissioners of the games" (NEILS; TRACY, 2003, p. 13).

4 Há certa variedade na premiação; por exemplo, no concurso musical, a premiação era em coroas de outro e prata. Além disso, nas provas de corrida a cavalo, corrida com dois cavalos, acerto ao alvo a cavalo, eram oferecidos dracmas e um touro aos vencedores. Também se adicionavam refeições ao primeiro lugar da prova de corrida de barco e uma hídria ao vencedor da prova individual de corrida de tocha. Isso mostra que a inserção das ânforas e do óleo era ampla, mas não absoluta como elemento de premiação (FRANCISCO, 2012, p. 97).

5 Os objetos arqueológicos somente começaram a ser uma fonte histórica a partir da redefinição de documento na História. A cultura material é um dos vestígios mais antigos da vida humana, como afirma Francisco (2007, p. 35), subestimar a sua relevância é subestimar grande parte da experiência humana. Para Funari (2005, p. 104) "As fontes arqueológicas constituem um manancial extremamente variado para o historiador de todos os períodos da História, do mais recuado passado da Humanidade, até os mais recentes períodos e épocas." Os autores explicam que a maioria das pessoas relaciona-se com a cultura material em algum nível de suas vidas (ao comer, se vestir, fazer construções e outros).

pesquisador, por meio de modelos interpretativos, constrói a inteligibilidade das imagens. Essa abordagem "é uma linha que reabilita a interpretação histórica no seio da discussão arqueológica" (FRANCISCO, 2007, p. 55) e procura entender o objeto material a partir de suas relações dinâmicas na sociedade. Também, é uma perspectiva teórica que entende o artefato como sendo polissêmico, ou seja, compreende os objetos como passíveis de múltiplas interpretações e, ainda, constitui-se por uma abordagem mais contextualista da arqueologia.

É importante ressaltar que nos artefatos figurados a comunicação não emana somente da imagem, mas depende do conhecimento do observador. A imagem por si só é como uma alusão ou código que desencadeia no espectador um mecanismo de reconhecimento das cenas da mitologia que se conhece (MANGOLD, 2005, p. 120). Sendo que o entendimento de uma cena é facilitada pela repetição de um mesmo esquema iconográfico e pelas leituras bibliográficas, teóricas e metodológicas. Afinal, como explica a perspectiva histórica interpretativa, o estudioso produz a partir dessas leituras uma inteligibilidade das imagens, pesquisa as relações entre elas e sua inserção no contexto da cultura de modo mais amplo.

Em termos gerais, a relação da cultura material portadora de imagens com os estudos visuais, conforme Knauss (2006; 2008), acontece a partir de 1990, quando o campo da história da arte começou a valorizar, com a institucionalização dos estudos visuais, a necessidade de interdisciplinaridade na área. Segundo o autor, junto com essa valorização também ocorreu a emergência do conceito de cultura visual, o qual possui duas perspectivas: uma que a define como o contexto da cultura contemporânea recente e outra que a considera ponto de partida para pensar diferentes experiências visuais ao longo da história, em diversos espaços e tempos (KNAUSS, 2006, p. 109-110).

Interessa para este estudo a segunda concepção, pois ela implica em um modo de análise que abre o campo para interpretações históricas e culturais. Nessa ótica o olhar é construído socialmente e historicamente. Assim, pensar a história a partir de imagens implica considerar que os artefatos culturais não retêm sentidos fixos, pois são situados na história. A produção de sentido é um processo social, dinâmico e com múltiplas dimensões, ou seja, os significados não são dados, mas são construções culturais.[6]

6 "Os estudos visuais, seguindo a inspiração dos estudos culturais, defendem que os sentidos não estão investidos em objetos. Ao contrário, o conceito de cultura visual sustenta o pressuposto de que os significados estão investidos nas relações humanas. É nesse sentido que a cultura é definida como produção social e, por isso, o olhar pode ser definido como construção cultural. Nesse sentido, as definições materiais e tipológicas devem ser concebidas como elementos do processo de significação. O objeto individual é integrado numa ampla rede de associações e de valores que integram as competências visuais" (KNAUSS, 2006, p. 114).

Estudiosos da antiguidade como Robertson e Beard (1997) também evidenciam a importância de se pensar acerca dos significados e funções das imagens na sociedade e afirmam que a interpretação de imagens requer uma tentativa de o pesquisador reconstruir em seus próprios termos o que era para ser um observador da época.

Objetos de análise

Após o contato inicial com obanco de dados de cerâmica do arquivo Beazley e com o catálogo de ânforas panatenaicas de Bentz (1998), selecionaram-se treze peças para estudo; são ânforas observadas diretamente no Museu Britânico[7] e no Museu doLouvre.[8]

De forma geral, buscou-se abranger tanto as peças mais antigas como as mais recentes. Dessa maneira, a seleção engloba o período de 565 até 320 a.C., o que permite comparar o esquema figurativo da deusa e dos esportistas no início da produção ceramista para as Panateneias com o esquema mais posterior, já da época de Atenas Clássica. A seguir estão osobjetos analisados neste artigo e que são descritos e interpretados no item *Um estudo das cenas das ânforas panatenaicas.*

Ânfora B 130: 565-560 a.C.

Fonte: Museu Britânico, coleção online.

7 Peças do Museu Britânico: B 130, B 131, B 143, B 604, B 606, B 607, B 609, B 610. A identificação segue o *Catalogue of Vases in the British Museum* (1893).

8 Peças do Museu do Louvre: F 277, MN 704, MN 705, MN 706, MNB 3223. Aidentificaçãocorrespondeaonúmero de entrada no museu.

Ânfora B 131: 500-480 a.C.

Fonte: Museu Britânico, coleção online. Cena com Atena em: Bentz (1998, p. 48).

Ânfora B 143: 490-480 a.C.

Fonte: Museu Britânico, coleção online. Cena com Atena: em Bentz (1998, p. 73).

Ânfora B 604: 365-360 a.C.

Fonte: Museu Britânico, coleção online. Cena com Atena em: Bentz (1998, p. 125).

Ânfora B 606: 410-400 a.C.

Fonte: Museu Britânico, coleção online.
Cena com Atena em: Bentz (1998, p. 94).

Ânfora B 607: 336 a.C ou mais antigo.

Fonte: Museu Britânico, coleção online. Cena com Atena em: Bentz (1998, p. 119, fig. 4086).

Ânfora B 609: 333-332 a.C. (arconte *Nikrokrates*).

Fonte: Museu Britânico, coleção online.
Cena com Atena em: Bentz (1998, p. 125).

Ânfora B 610: 332-331 a.C.

Fonte: Museu Britânico, coleção online.
Cena com Atena em:Bentz (1998, p. 127, fig. 4097).

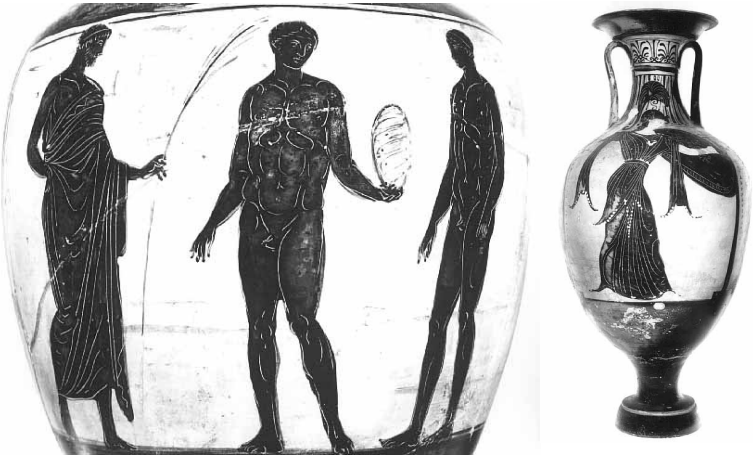
Ânfora F 277: cerca de 500 a.C.

Fonte: Museu do Louvre, atlas online de obras expostas.

Ânfora MN 704: 323-322 a.C.

Fonte: Museu do Louvre, atlas online de obras expostas.

Ânfora MN 705: 321-300 a.C.



Fonte: Museu do Louvre, atlas online de obras expostas.

Ânfora MN 706: 340-399 a.C.

Fonte: Museu do Louvre, atlas online de obras expostas.

Ânfora MNB 3223: 324-323 a.C.

Fonte: Museu do Louvre, atlas online de obras expostas.
Cena com Atena em: Bentz (1998, p. 129, fig. 4102).

As ânforas panatenaicas são exceções de produção ceramista com figuras negras que não deixou de ser feita mesmo depois de a técnica com figuras vermelhas estar no auge. Além disso, essa cerâmica, produzida com número definido para o grande festivalem honra a deusa protetora de Atenas,[9] é encontrada em diversos lugares e é referenciada em vários outros suportes ao longo do tempo.

Segundo Francisco (2012, p. 34), existe uma grande variação nas medidas das ânforas e há, ainda, mudanças em relação à capacidade de óleo mesmo que a ânfora em si tivesse o mesmo tamanho, já que a quantidade de azeite dependia de diversos fatores como colheita e produção, guerras, entre outros.

Para Aristóteles, bem como para Píndaro, "as ânforas não eram o prêmio e sim o invólucro do azeite sagrado" (SHEAR, J. L. 2003, p. 98). Para alguns autores não haveria o óleo nas ânforas devido a condição de seu interior. Já para outros, algumas o continham e outras não. Por exemplo, para Tiverios (2007, p. 14) "é possível que um prêmio de trinta ânforas de azeite oferecido ao vencedor do boxe, significasse a capacidade de trinta ânforas em vez de trinta ânforas panatenaicas". Seguindo a lista de prêmios *IG* II 2311 cerca de 1500 a 1600 ânforas eram entregues aos vencedores no início do século IV a.C., contudo, o número de vasos sobreviventes é muito pequeno, em particular nesse período.

De acordo com Themelis (2007) algumas ânforas parecem nunca terem recebido azeite, todavia, os atletas competiam por ele, não pelo seu invólucro. A partir disso algumas questões surgem: os atletas competiam apenas pelo valor monetário do azeite? Como ficariam os valores e lembranças em torno da ânfora e dos jogos? Se as ânforas panatenaicas não fossem importantes, por qual motivo seriam feitas?

"As ânforas comemoravam as vitórias para a geração futura. Seu valor seria cultural e agonístico, não monetário" (THEMELIS, 2007, p. 27).[10] Embora na penúltima década do século V a.C. o valor desses objetos

9 "The most valuable prize went to the winner of the chariot race for adult horses: 140 amphoras of oil, or approximately 5,600 liters. It has been estimated that approximately 1,400 vases were commissioned from Athenian potters every four years, although a mere 1 percent of these survive. This type of vase became so popular that unofficial and somewhat smaller copies were manufactured" (NEILS; TRACY, 2003, p.29).

10 "Originariamente, os *agones*são provas *em memória* de algum feito ou ato mítico, de algum deus ou herói, sendo instituídos para integrar o seu ritual de celebração." (BARROS, 1996, p. 28).

variassem entre 2,4 e 3,7 óbolos, preço que mudava por causa do volume do vaso (TIVERIOS, 2007, p. 14).

Certamente "o valor intrínseco das ânforas é atestado pela sua existência em mármore, servindo como marcador de sepultura ou dedicatória" (TIVERIOS, 2007, p. 17). No contexto funerário, por exemplo, uma ânfora do início do século IV a.C. teve um buraco feito em sua base com o objetivo de, talvez, garantir que não fosse usada, preservando seu caráter sagrado. Algo também observado nos costumes funerários da antiguidade, de tornar certos bens inúteis, mortos (TIVERIOS, 2007, p. 19).

Além disso, a sua ornamentação é imitada em outros vasos áticos sem relação com o festival. Conforme Francisco (2015, p. 253) "esse tipo de vaso ático constituiu-se como referência para criações variadas em diferentes pontos do Mediterrâneo". Suas imagens, por exemplo, aparecem em moedas da época do Império Romano (SHEAR, J. P. 1936, p. 302, fig.12).

Ornamentalmente, as ânforas possuem dois painéis de figuração: em um deles observava-se um local fechado com Atena Prômacos, Atena em atitude de combate, e, geralmente a inscrição *Um Prêmio de Atenas* (*tonathenethenathlon*) à sua frente; e no outro se representavam as várias cenas dos jogos - as diversas provas do pentatlo, do hipismo e outras. Von Brauchitsch (1910) considera que apenas as ânforas com essa inscrição, ou com as suas variantes, podem ser caracterizadas como advindas das competições.[11]

Na mesma face de Atena observam-se ainda as colunas associadas a galos ou outros seres da mitologia como: Pluto, Triptólemo, Vitória e Zeus, que aparecem pouco antes da fixação do programa ornamental das ânforas em cerca de 530 a.C.[12]"Não há registro do uso das colunas encimadas por galos, outros animais ou elementos no enquadramento de cenas figurativas fora da Ática antes da produção de ânforas panatenaicas" (FRANCISCO, 2012, p. 52). Entretanto, como explica Francisco, na Ática essas colunas encimadas já eram utilizadas, o que pode indicar que esse era um elemento específico dessa região.

Na outra face, o conteúdo relacionado às provas já era, antes da cerâmica panatenaica, bastante comum. Algumas das competições mais observadas são: corrida de curta e longa distância, corrida armada, pentatlo, pugilato, pancrácio, corrida de biga, corrida de quadriga, lançamento de dardo e outras.

---

11 Para problematizar a inscrição e sua tradução: Bröndsted (1832).

12 Para Boardman (1995) a decoração padrão das ânforas aconteceu a partir do pintor Euphiletos, em 530 a.C., e, provavelmente, tenha sido estabelecida por algum juiz a fim de melhor identificá-las. Contudo, ela foi sofrendo pequenas alterações no decorrer dos séculos.

Já os elementos não figurativos nas ânforas são o verniz negro, a faixa com raios, a faixa com linguetas e o motivo palmeta-lótus.

Um estudo das cenas das ânforas panatenaicas

Opta-se por primeiro analisar as cenas figurativas separadamente, pois, como explica Mangold (2005), a análise iconográfica de cenas isoladas constitui uma condição principal para o estudo das imagens dentro de suas particularidades internas e externas. Então, somente após essas observações é que se reflete sobre as cenas de maneira composta, considerando outros aspectos importantes para a pesquisa das imagens como os valores da sociedade.

Cenas com homens competindo

Entre as treze cenas do catálogo, somente duas apresentam um competidor vestido e ambas fazem referência a uma corrida de biga (objetos B130 e B606). Há várias imagens nas quais observamos os juízes vestidos, mas apenas nessas duas nota-se, não o juiz, e sim o atleta com roupa. Além de B130 e B606, a ânfora B131 também figura uma corrida de biga, sendo que em B130 e B131 o desenho dos cavalos é similar, bem como a coluna arqueada do competidor.

A cena nesses nos dois objetos (B130 e B131) parece mais estática, enquanto em B606 ela tem movimento, pois os cavalos são encorpados e mostram certa perspectiva, como se os animais estivessem em linha reta e o observador os olhasse da diagonal; o homem, diferentemente das outras imagens, está de pé e o movimento dos braços lhe confere uma força no manejo com as rédeas. A faixa branca, na lateral direita, entende-se como sendo uma espécie de linha de chegada e, nesse sentido, a cena mostraria o momento de chegada do competidor ou o término da corrida. Nessa imagem, os detalhes são mais bem vistos: os adornos nos cavalos e os detalhes da roupa branca do competidor.

Analisam-se, também, as cenas de corrida, nas suas variadas modalidades: armada, curta e longa distância. Refere-se aqui aos objetos B143, B609, F277 e MN704. A corrida armada é notada em B143 e MN704, nela os atletas correm com capacete e carregam um escudo cada, episemas variados. Sendo que no segundo o corpo dos atletas é mais evidente já que correm para a esquerda carregando o escudo no braço esquerdo, enquanto que no primeiro eles correm para a direita e o escudo no braço esquerdo cobre parte do corpo.

É interessante observar as pernas desses homens, em B143 estão todos avançando com a perna esquerda e em MN704 estão avançando com a direita, sugerindo que todos correm no mesmo ritmo.

Nos objetos B143, B609 e MN704 essa observação também deixa a imagem estática e simétrica, pois dentro de cada cena, os atletas têm entre si as mesmas proporções e ângulos entre as coxas e pernas, entre braços e antebraços e a mesma distância entre si.

Já na peça F277, corrida de curta distância, o movimento é mais bem observado porque se tem um distanciamento entre os dois atletas da esquerda e o da direita. Os homens da esquerda tem uma angulação maior entre as pernas em comparação com o da direita, eles parecem querer correr mais rápido, enquanto o homem da direita está à frente de todos e dá um passo mais curto, olhando para trás. Nessa cena, diferentemente das demais de corrida, os homens têm barba, mostrando-nos que possuem mais idade que os atletas jovens, sem barba.

Afirma-se que F277 é uma corrida de curta distância pela agilidade da cena e pelas mãos dos competidores estarem abertas, dando a impressão de quererem alcançar velocidade. Já B609 é corrida de longa distância pela imagem ter um aspecto "pesado", os competidores estão de punhos serrados e a agilidade notada em F277 não é observada aqui.De acordo com J. L. Shear (2001, p. 250):

> a chave para identificar o evento é a representação dos braços e mãos dos corredores. Os braços dos corredores de curta distância ficavam afastados do corpo, enquanto as mãos estão muitas vezes na altura da cabeça e sempre estendidas (...). Ao contrário, os corredores de longa distância mantinham seus braços baixos e próximos de seu corpo e suas mãos fechadas em punhos (FRANCISCO, 2012, p. 81).

Com relação a idade dos homens nas ânforas panatenaicas, em B604 são todos jovens, com exceção do juiz, aquele que segura a folha de palmeira, está vestido e tem uma coroa. Já em B610 são todos homens mais velhos, com exceção do observador, homem nu e sem barba. O juiz nesse exemplar também está vestido, carrega a folha de palmeira, usa uma coroa e, ainda, segura outra coroa na mão esquerda como se logo fosse anunciar o vencedor. Em todos os objetos o juiz é um homem de mais idade e enroupado, quase sempre porta a folha de palmeira, com exceção da cena de premiação.

As duas ânforas com cenas de pancrácio, B604 e B610, possuem os mesmos elementos: dois competidores, um juiz e um observador. Esse jovem

que observa, na cena de B604 parece interagir com a luta, como se apontasse alguma falta ou incentivasse um dos lutadores. E em B610 o jovem observador parece ser apenas um espectador. Isso se inverte quando se olha os juízes, pois em B604 o juiz é quem observa e em B610 ele interage apontando a folha de palmeira para aquele que parece estar ganhando.

Nas cenas de pugilato, B607 e MNB3223, os lutadores, diferentemente do pancrácio, lutam somente com movimentos de braços e punhos, os quais aparecem enrolados com tiras de couro. Já no pancrácio a luta é corpo a corpo, tendo movimentos de braços, pernas, cabeça, mãos e pés.

B607 também tem quatro personagens: um observador passivo que parece mascar algo (ele é um lutador visto que suas mãos estão enroladas com as tiras); dois homens lutando; e a deusa Vitória, a qual parece assumir a função de juiz, carregando a folha de palmeira. Já em MNB3223 notamos apenas três homens, o juiz e os dois lutadores.

Tanto em um como no outro vaso esses pugilistas têm um corpo mais forte e robusto que os demais competidores. Os corredores têm corpo esbelto, músculos definidos e pernas longas, além de uma postura mais ereta. Os lutadores de pancrácio se parecem com os corredores, com exceção da postura. Aqueles que aparecem nas bigas estão vestidos e quando não estão parecem mais magros e com a coluna levemente curvada. Já os pugilistas parecem ter mais peso que os demais, são mais gordos, mas não menos fortes. O lançador de dardo assemelha-se ao pugilista.

Já o lançador de dardo no centro da cena em MN705 tem o corpo maior que os demais, dando a impressão de que está à frente dos demais, porém os outros personagens não recebem menos atenção por isso. O jovem no centro tem as pernas, tronco e braços mais grosso que os outros dois e segura o dardo como se fosse entregar ao outro rapaz.

Em MN705 tanto o juiz como o jovem olham para o rapaz do meio, o qual olha o dardo. Em nenhum momento, dentre todos os objetos de nosso catálogo, os homens olham para o observador da ânfora, pois estão quase sempre de perfil e quando estão de frente, como é o caso desse lançador de dardo e de do ganhador de MN706, a cabeça fica na diagonal, com o queixo levemente abaixado, olhando algo a esquerda.

MN706 diferentemente das demais não é uma cena de competição e sim de anuncio do vencedor na qual se observa o jovem nu com a coroa e a folha de palmeira. Ainda se vê um último corredor passando na lateral, mas a atenção está no vencedor, o qual recebe os olhares do juiz, vestido e descalço, e de outro

homem mais velho, vestido, calçado e com uma espécie de instrumento ou corneta na mão direita.

De maneira geral, o elemento marcante em todas essas imagens é o corpo masculino nu.[13] Ele expressa os valores de homens livres. Apontando a força, a agilidade, o vigor, o potencial guerreiro desses corpos e, também, o potencial de vitória. São todas qualidades que enaltecem a honra desses homens e mostram que podem aproximar os atletas do divino, pois durante a competição são heróis, são como deuses, sendo às vezes guiados por divindades, como é o caso de B607 (no qual Vitória pode ser o juiz em pessoa como o protetor de um dos lutadores).

Pode-se pensar que esses valores marcados no corpo do atleta expressam, ainda, a vontade de serem lembrados. Afinal, na cultura grega um homem somente teria fama, no sentido de honra, caso de alguma maneira ficasse na memória das demais pessoas, o que é uma espécie de ser imortal e eterno. Enfatiza-se: na memória dos outros, por isso, podemos dizer que a cultura física dos helenos visa uma relação com o mundo, com as demais pessoas.

Ainda analisando os corpos dos atletas, percebem-se diferenças delineadas de acordo com a modalidade esportiva. Por exemplo, nas cenas de lutas e lançamento de dardo os homens possuem músculos mais fortes e peso um pouco mais avantajado, enquanto nas provas de corrida eles possuem músculos definidos, mas são mais esbeltos e magros. Isso faz pensar na provável diferença alimentar entre eles e, também, na diferença entre os treinos. Apesar de ambos estarem inseridos em uma cultura física que valorizava o belo e o jovem, possuem maneiras diversas de se relacionar com tal cultura; cuidados de si distintos,[14] mas que mostram uma ação, pois toda a alimentação e atividade física são no sentido de individualizar o atleta que age livremente no mundo.

Cenas com Atena Prômacos

Dentre as treze imagens de Atena, há sete objetos cujas imagens da face com a deusa não estão neste artigo, mas que foram observadas e analisadas

13 Há também a presença de mulheres nos jogos panatenaicos e nos esportes de forma geral; contudo, sua evidência é menos expressiva. Para saber mais sobre o assunto: Reese e Rickerson (2000).

14 "os exercícios ascéticos da Antiguidade nada mais eram do que diversas formas de ação do indivíduo sobre si mesmo, por meio das quais ele visava governar-se ao regrar e determinar sua dieta, suas relações sexuais, suas amizades e seu próprio corpo. Encontram-se aí o que Foucault denominou as 'práticas de si' ou 'o cuidado de si', comportamentos que não constituíam um sistema de prescrições ou proibições morais universais, mas apenas um conjunto de regras impostas a si mesmo, as quais determinavam certo estilo de vida" (DUARTE, 2010, p. 106).

diretamente e/ou por meio do catálogo de Bentz (1998) e do banco de dados de cerâmica do arquivoBeazley.

De todas essas peças, somente três trazem a pele da deusa escura, nas demais, ela tem pele branca – quase uma convenção na maneira de se representar a pele feminina nos vasos gregos de forma geral. Entretanto, apesar da pequena quantidade, há figuras femininas com pele escura, uma delas é Atena nos exemplares B130, B143 e B131.

B130 é uma das ânforas mais antigas já encontradas e é a única na qual não se observam colunas. Nota-se somente a deusa armada e a inscrição dos jogos a sua frente. Em B143 e B131, além da deusa e da inscrição, há colunas e são encimadas por galos, símbolos da vitória.

As duas colunas apareceram na iconografia das ânforas panatenaicas em cerca de 540-535 a.C.e, geralmente, são dóricas, com um galo no topo. O significado das colunas é um pouco problemático: referencia o templo e coloca Atena na Acrópole, mas os galos e a falta de entalhamento enfraquece essa interpretação (TIVERIOS, 2007, p. 5).

> Pode ser que as colunas, que flanqueiam Atena, definam os limites para a atividade e a influência da deusa, isto é, os limites do mundo conhecido. Em vasos áticos de figuras negras, por exemplo, os limites de atividade de outras figuras são mostrados de maneira semelhante, isto é, com duas colunas enquadrando os protagonistas do episódio (TIVERIOS, 2007, p. 5).

Já os galos são mais facilmente interpretados, simbolizam o espírito competitivo, devido à sua agressividade e à sua persistência. O fato de estarem face a face, talvez faça referência às brigas de galo da antiguidade. Mas, também, podem lembrar o nascer do Sol, o dia depois da batalha, na qual a deusa triunfou sobre os gigantes - a literatura informa que Zeus proibiu Hélio (Sol) de nascer durante tal batalha, até que se encontrasse e se destruísse a erva com a qual Ge (Terra) podia tornar seus filhos invulneráveis (TIVERIOS, 2007, p. 6).

Nas ânforas, Atena também carrega um escudo, uma lança e usa um capacete, símbolos do guerreiro e do universo masculino. Nas peças mais antigas sempre se nota que o escudo tem ou não umepisema, quando sim, possuem os mais variados motivos: astros, esferas, serpentes, o cavalo Pégaso, golfinhos e outros. Sabe-se que até o fim do século VI a.C., esses desenhos são diversos, porém durante o século V a.C. são mais uniformes.

Estudiosos defendem que o mesmo desenho no escudo de uma série de ânforas demonstra que foram feitas pelo mesmo artesão, mas se fosse assim o fenômeno deveria se repetir em outras cerâmicas. Outros estudiosos defendem que são motivos relacionados com Atena e/ou com as Panateneias. O mais provável era de que as árvores sagradas estivessem nas propriedades das famílias com esses símbolos.[15] Entretanto, após 510 a.C. talvez o episema se refira ao responsável por coletar o azeite e entrega-lo à deusa (TIVERIOS, 2007, p. 8-10).

Por fim, ainda sobre o escudo, há autores que defendem serem esses motivos escolhidos pelo governo oficial.Isso, pois, no mesmo período do festival de 402 a.C., em que houve a restauração da democracia, os tiranicidas foram escolhidos como episema, o que carrega um simbolismo político. Dessa forma, as ânforas providenciadas pelo governo seriam uma excelente oportunidade de propaganda política (TIVERIOS, 2007, p. 8). Havendo, então, uma relação próxima entre as Panateneias e o governo ateniense.

Já nas ânforas mais recentes não se observa o escudo, porém, nelas os capiteis das colunas variam entre dórico e jônico, ou sem capitel, e as colunas são encimadas por diversos personagens: galos, Triptólemo, Atena, Zeus, Hermes, Vitória. Todas figuras relacionadas de alguma forma com a fertilidade, a riqueza e o poder. Nessa seleção há um exemplar com capitel jônico e não há um com o personagem Zeus; pode-se observar Triptólemo nas colunas de B604; já B607 é o objeto com capitéis jônicos.

B607 tem Triptólemo em uma coluna e Atena Partenos na outra, fazendo referência à famosa escultura de Fídias. A mesma referência é feita em B609, mas nessa peça Atena Partenos está nas duas colunas, em miniatura, e Atena Prômacos no centro da cena. Atena Polias e Hermes com seu caduceu aparecem em MN706, cada um em uma coluna.

Nessas cenas das ânforas percebe-se uma junção de elementos e de personagens da mitologia, constituindo uma figuração própria, característica, desses objetos. Nas imagens não há uma narrativa de um mito específico, porém a referência a mitos distintos de um mesmo universo, formando um encontro entre eles e, de certa maneira construindo a narrativa dos jogos panatenaicos.

15 De acordo com Bröndsted, havia uma identificação e uma espécie de fiscalização das árvores, das oliveiras, realizada mensalmente por inspetores e anualmente por oficiais superiores, Έπιμελητας e Έπιγνώμοναις respectivamente. O objetivo disso seria de acompanhar o cultivo e garantir a porção do governo. Sendo o crime de destruir uma árvore inteira punido com o banimento da pessoa e o confisco de sua propriedade (BRÖNDSTED, 1832, p. 122).

Retomando a análise, nos objetos B130, B131, B143, B604, B606 e F277, o rosto, os braços e as pernas da deusa estão em perfil, o olho é visto de maneira frontal e as costas até a cintura estão de trás. Atena caminha para o lado esquerdo com a perna esquerda avançando, carregando o escudo no braço direito e a lança no esquerdo. Seu vestido é comprido e ela carrega sua égide cobrindo os ombros e parte das costas, uma espécie de poncho, com cobras (*gorgoneion*) ao longo das bordas laterais em formas de ganchos ou *S*.

É interessante notar como B143 e B131 são peculiares quanto à datação, pois possuem tanto elementos da cerâmica mais antiga (a pele escura da deusa e o formato da ânfora) como da mais recente (o calcanhar da deusa saindo do chão e as alças da ânfora mais finas). Por esse motivo é difícil data-las com maior precisão; em B143, inclusive, o capacete de Atena ultrapassa os limites figurativos, como é característico das ânforas mais recentes.

As ânforas mais recentes, B607, B609, B610, MN704, MN705, MN706, MNB3223 possuem um formato mais alongado, assim como a figuração da deusa e as colunas são mais finas. Além disso, nessas ânforas a angulação do braço da deusa que segura a lança é menor, a égide tem cobras envolvendo a parte interior das bordas e o escudo é carregado de maneira que não se consegue mais observar seu desenho externo. Até mesmo o lado para o qual Atena caminha é outro: ela avança para a direita. Entretanto, a deusa continua trazendo o escudo no braço direito e a lança no esquerdo, sendo assim, é possível notar o seu interior e, o mais interessante, seu peito fica numa posição quase frontal, diferenciando-se da composição mais antiga de mostrar ao mesmo tempo frente, trás e perfil da deusa. Nessa imagem mais recente a figura de Atena ganha movimento.

Ademais, nas ânforas mais recentes, a pele da deusa é sempre branca (remetendo ao universo feminino), alguns objetos estão com desgastes nas imagens, estão com a pintura descascando; por isso, em alguns casos, como em B609, a figura aparece na mesma cor que a argila. Em F277 há uma particularidade, a pele de Atena nos braços e pés é branca, enquanto no rosto é negra.

Além da pele branca, há nas imagens de Atena a referência a outro elemento do universo feminino a tecelagem, observada tanto no longo vestido adornado da deusa como em seu manto.O vestido, apesar de sempre ser longo, muda, principalmente em sua decoração. Nos objetos do grupo mais antigo a parte da saia aparenta um estilo godê e as mangas parecem mais justas ao corpo, já nos mais recentes a saia parece mais reta, de forma que o delineamento da panturrilha da perna de trás e do joelho da perna da frente aparecem mais na

imagem, e as mangas são compridas e com pontas. Uma hipótese sobre essa mudança estaria nos modelos dos próprios vestidos usados em cada época.

Por fim, nos painéis figurativos com a deusa se observa, em todos os objetos da seleção, a inscrição dos jogos e às vezes a inscrição de autoria, outras vezes a inscrição denominando o arconte do ano.

Sobre a inscrição dos jogos, considera-se que confirma a riqueza da cidade caso se associe à tradição aristocrática da concessão de um prêmio ser feita por um possuidor de algo de valor (lembrando ter tal concessão o poder de afirmar o status social do doador). Como no prêmio panatenaico o doador era a polis inteira, conforme demonstra a inscrição*Um prêmio de Atenas*, pensa-se que a cidade erao centro cultural, religioso e social da Ática, ecom a ampla difusão das ânforas, essa imagem de poder e notoriedade teria se expandido.

Leitura conjunta dos painéis figurativos

Muitos estudos analisam apenas um dos painéis figurativos das ânforas, sem refletir a relação entre eles. Para pensar as duas faces em conjunto, entende-se que as competições evidenciam a força, a vitória e a honra dos atletas, que são as mesmas características da imagem da deusa guerreira, pois simboliza a vitória e o poder.

Essa relação entre a deusa e os atletas é pensada a partir de Vernant (1992), segundo o qual a vitória do atleta se relaciona com as façanhas dos heróis e dos deuses, aproximando-os, portanto, do divino. Dessa forma, os homens competindo seriam como deuses, com o mesmo poder da deusa guerreira; com isso, há a aproximação do religioso com o social, do mítico com o não mítico.

Considera-se serem as cenas agonísticas representantes do exercício físico ideal e pensa-se que as qualidades, tanto dos homens como da deusa, expressas nas figurações, servem de exemplo a ser seguido aos seus receptores, os próprios atletas ou a quem de alguma forma tiver acesso a elas.

Refletir sobre essa recepção das ânforas é interessante a fim de as compreender como objetos memória, pois constroem uma memória dos jogos a partir da materialidade e da iconografia. O azeite, mesmo sendo de extrema importância no contexto das competições (sabe-se que uma ânfora panatenaica com azeite vale mais no mercado do período do que uma sem ele), é utilizado rapidamente, enquanto a cerâmica permanece, guardando nas suas imagens e inscrições a lembrança de sua proveniência e até a lembrança de seu conteúdo.

> Mesmo que o azeite fosse o principal prêmio no festival panatenaico, as próprias ânforas teriam um significado especial para os vencedores. Uma vez que seu conteúdo tivesse sido consumido, apenas os vasos teriam servido para recordar e atestar a vitória de seu dono. Assim, por exemplo, em um relevo do período de Adriano, conhecido no Museu Metropolitano de Arte em Nova York, a representação de uma ânfora panatenaica alude à vitória de um certo Rhammusius" (TIVERIOS, 2007, p. 17).

De certa maneira, os receptores e consumidores dessa cerâmica tinham uma relação com o passado ao olha-la. Conforme Francisco (2012, p.108), após o uso do óleo, o vaso poderia "permanecer e se tornar um mecanismo de memória do óleo panatenaico e mesmo a memória do evento atlético".

As ânforas panatenaicas eram, assim, objetos valiosos.Poderiam ser listadas nos espólios de guerra e vendidas por valores distintos da cerâmica mais cotidiana. Um valor que está marcado por esse seu caráter memorativo, o que mostra, também, a importância do evento panatenaico para a sociedade.

Ainda se pode pensar que as imagens das ânforas mostram tanto a representação de um evento visível, as competições, como, também, tornam presente o imaterial, o invisível, a cena com Atena. As figurações, dessa maneira, seriam formas de mediação entre o visível e o invisível, tornando presente para quem as vê tanto os jogos como a própria deusa (dão um corpo ao invisível divino) e, ainda, possuem um caráter narrativo, de figurar o momento de competição e a participação de Atena.

Resumindo, analisar as imagens de forma conjunta é procurar entender o objeto e o porquê de sua importância. Olhar apenas um dos lados de figuração é perceber como cada cena é pintada, quais são as referências externas ali observadas, as influências na técnica. Entretanto, olhar a ânfora como um todo (sua materialidade e as duas faces figurativas) é tentar perceber o que o receptor/consumidor está vendo.

Considerações finais

Buscar analisar a materialidade e as cenas figurativas juntas faz pensar as ânforas panatenaica sem seu contexto; ou seja, instiga a estudar os significados e as funções das imagens na sociedade e possibilita pensar em "construções do imaginário social, que permitem uma aproximação às representações mentais dos cidadãos" (GRILLO, 2011, p.60).

Ascenas das ânforas, sendo vistas e difundidas, pois eram vasos de transporte, conservavam e criavam uma memória acerca dos jogos, do culto

à Atena e da cidade de Atenas, faziam parte da cultura visual grega. Afinal, pode-se pensar em uma interatividade entre imagem e observador, aquela se torna presente para este que cria ou alimenta certa imaginação sobre o assunto. Nesse sentido, toda imagem é um lugar de memória: tanto mais que memória individual é memória coletiva em suas dimensões culturais e sociais (Schmitt, 2007, p. 47).

Em síntese, não se pretende encaixar as ânforas em uma série bem delineada de cerâmica, pois possuem seus próprios percursos. Deseja-se, sim, perceber que há diversas possibilidades de olhar o mundo grego antigo por meio de vestígios arqueológicos e imagéticos, como é o caso dos vasos panatenaicos. Sendo assim possível afirmar que a cerâmica panatenaica possui toda uma riqueza de informações a qual mostra como pode ser vista de variadas formas, dependendo das escolhas e do presente do próprio pesquisador.

Por fim, mesmo já transcorridos séculos desde sua produção, as ânforas panatenaicas não deixam de gerar significados e funções. Hoje constituem objetos muito valiosos, peças de coleções particulares e de museus. Como explica Francisco (2013), sua ressignificação alimenta um mercado de venda e compra de antiguidades e, também, insere-se em um contexto de proteção ao patrimônio histórico e cultural.

Assim, percebe-se que no museu a cerâmica éreconstituída e ganha novamente sentido, a partir dos fragmentos e do entendimento do próprio estudioso sobre como pedaços únicos, sem outros que lhe complementem, podem ser desse ou daquele tipo de objeto. Assunto para uma próxima pesquisa.

Abstract: The aim of this paper is to think the meanings, and the functions of images in society, thatfrom the iconography of onepanathenaic amphorae selection from British Museum, and from Louvre Museum.To that end, a dialogue is held between the disciplines of History, Archeology, and Visual Studies.The text relates to the imagetic material culture with the visual culture concept. And the interpretive historical perspective is adopted as a point of view. Thus, the amphorae are unique objects, whose images can be a place of panathenaic games memory, of the Athens city, and of the goddess Athena worship.
Keywords: Ancient History; Iconography; Panathenaic Amphorae.

Referências

BARROS, Gilda. **As Olimpíadas na Grécia Antiga**. São Paulo: Pioneira, 1996.

BENTZ, Martin. **Panathenaïsche Preisamphoren:** eineathenische Vasengattungindihre Function vom 6.4. jahrhundert v. Chr. AntikeKunstBeiheft 18. Basel: VereinigungderFreundeAntikerKunst, 1998.

BOARDMAN, John. **Athenian Black Figure Vases**. Londres: Thames and Hudson, 1995.

BRITISH MUSEUM. **British Museum's Image**. Disponível em: <https://www.bmimages.com/> Acesso em: 08/08/2018.

BRITISH MUSEUM. **Collection Online**. Disponível em:<http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/search.aspx> Acesso em: 08/08/2018.

BRÖNDSTED, Peter. **On panathenaic vases, and on the holy oil contained in them**: which particular reference to some vases of that description now in London. – Letter addressed to W.R. Hamilton, by Chev. P. O. Bröndsted. London: A. J. Valpy, M. A., Printer to the Society, 1832.

DUARTE, André. **Vidas em Risco**: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. São Paulo: Forense Universitária, 2010.

FRANCISCO, Gilberto. **Grafismos Gregos**: escrita e figuração na cerâmica ática do período arcaico (do século VII a VI a.C.).2007. Dissertação (Pós-graduação em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

_____. **Panatenaicas: Tradição, Permanência e Derivação**. 2012. Tese (Pós-graduação em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

_____. O vaso grego hoje. **Ciência e Cultura**, v.65, n.2, São Paulo, Abril/Junho 2013, p.37-39.

_____. Vasos áticos e tradição panatenaica: uma reflexão a partir do acervo do Museu Real Ontário, Toronto. **Interfaces Brasil/Canadá**, v. 15, n. 1, Canoas, 2015, p. 252-279.

FUNARI, Pedro Paulo. Os historiadores e a cultura material. *In*: PINSK, Carla (org.). **Fontes históricas**. São Paulo: Contexto, 2005, p. 81-110.

_____. **Arqueologia**. 2ª. Ed. São Paulo: Contexto, 2010.

GRILLO, José Geraldo. Guerra, violência e sociedade na iconografia do sacrifício de Políxena. *In*: GRILLO, José Geraldo; GARRAFFONI, Renata; FUNARI, Pedro Paulo. **Sexo e Violência**: realidades antigas e questões contemporâneas. São Paulo: Annablume / FAPESP, 2011, p.59-72.

KNAUSS, Paulo. O desafio de fazer História com imagens: arte e cultura visual. **ArtCultura**, Uberlândia, v. 8, n. 12, jan-jun 2006, p. 97-115.

_____. Aproximações disciplinares: história, arte e imagem. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 15, n. 28, dez. 2008, p. 151-168.

MANGOLD, Meret. **Guide d'imagerieantique:**la chute de Troie surles vases attiques. Dijon – Quetigny: Infolio, 2005.

MARTINS, Camilla.**A iconografia dos vasos panatenaicos de Atenas entre 566 a.C e 320 a.C.**2014. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Paraná, 2014.

MUSÉE DU LOUVRE. **Atlas base desoeuvresexposées**. Disponível em: <http://cartelfr.louvre.fr> Acesso em: 08/08/2018.

NEILS, Jenifer; TRACY, Stheve.**Tonathenethenathlon:** The Games at Athens. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 2003.

REESE, Anne; RICKERSON, Irini.**Ancient Greek Women Athletes**. Atenas: Ideotheatron, 2000.

ROBERTSON, Martin; BEARD, Mary.Adopting an Approach.*In*: RASMUSSEN, Tom; SPIVEY, Nigel (Ed.). **Looking at Greek Vases**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p.1-35.

SCHMITT, Jean-Claude.**O corpo das imagens.**Ensaios sobre a cultura visual na Idade Média. Bauru: Edusc, 2007.

SHEAR, Julia L. Prizes from Athens: The List of Panathenaic Prizes and the Sacred Oil. **ZeitschriftfürPapyrologie und Epigraphik**, Bd. 142, 2003, p. 87-108.

SHEAR, Josephine P. Athenian Imperial Coinage.**Hesperia**, V, 1936, p. 285-332.

THEMELIS, Petros. Panathenaic Prizes and Dedications.PanathenaicAmphoras. *In*: PALAGIA, Olga; CHOREMI-SPETSIERI, Alkestis (Ed.). **The Panathenaic Games**. Oxford: Oxbow Books, 2007, p.21-32.

TIVERIOS, Michalis. PanathenaicAmphoras.*In*: PALAGIA, Olga; CHOREMI-SPETSIERI, Alkestis (ed.). **The Panathenaic Games**.Oxford: Oxbow Books, 2007, p.1-19.

UNIVERSITY OF OXFORD. Classical Art Research Centre. **Beazley Archive Pottery Database.** Disponível em: <http://www.beazley.ox.ac.uk/index.htm> Acesso em: 08/08/2018.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e Religião na Grécia Antiga**. Campinas: Papirus, 1992.

WALTERS, Henry; FORSDYKE, Edgar; SMITH, Cecil. **Catalogue of Vases in the British Museum, I-IV**. London: BMP, 1893.

O MITO DO ANDRÓGINO NO *BANQUETE* DE PLATÃO

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes[1]

Resumo: O *Banquete* de Platão retrata a reunião de alguns convivas na casa de Agatão comemorando sua vitória no concurso de tragédias. Num dado momento do Banquete se decide que todos deveriam fazer um elogio a Éros, deus do amor, que até então não havia recebido nenhum elogio à altura. Nosso trabalho irá se centrar no discurso proferido por Aristófanes que, no intuito de falar de todos os amores possíveis entre os humanos, irá apresentar aquele que seria o primeiro mito sobre gênero, isto é, o mito do andrógino. Será através desse mito que será possível se estabelecer um sentido para a plenitude do amor entre os homens ou, como preferimos dizer, um todo erótico que se forma a partir da divisão da humanidade em três gêneros diferentes. Aristófanes, dessa forma, consegue demonstrar o significado do amor da maneira mais ampla possível. A pertinência discurso aristofânico será confrontada com a defesa do amor dada por Sócrates e a relação que ele estabelece entre o todo erótico e o Bem.
Palavras-Chave: Banquete de Platão. Mito do Andrógino. Aristófanes. Sócrates. Amor.

I. Introdução

O discurso de Aristófanes no *Banquete* de Platão[2] é um discurso um tanto singular. Aristófanes já havia passado sua vez de falar para Erixímaco por conta de um soluço que o impedia de falar. Esse recurso utilizado por Platão na cena dramática ordena os discursos proferidos sobre *Éros*, o Amor, dentro de uma ordem crescente dos assuntos que se vão acrescentando no diálogo como um todo. Erixímaco, corroborando a visão de Pausânias, teria defendido a existência de dois *éros*. Sendo ele médico, teria adequado o

1 Doutor em Filosofia pelo PPGLM/UFRJ e professor do Instituto Federal do Triângulo Mineiro (IFTM).

2 PLATÃO. **O Banquete**, 189c-193d. A maioria das referências ao 'Banquete' de Platão é da tradução de Carlos Alberto Nunes, *O Banquete* (Belém: EDUFPA, 2001). Para o texto grego, utilizamos a edição estabelecida por John Burnet, *Platonis Opera*, Tomvs II (Oxford: Oxford University Press, 1901), oferecendo nossa própria tradução deste se assim considerarmos necessário. Demais citações à obra serão abreviadas por **Banquete**.

discurso sobre *éros* à linguagem médica, tomando um *éros* como sendo o *éros* doente, típico dos amantes que se perdem em seus amores excessivos e, o outro, o *éros* saudável, capaz de curar os males do excesso através da moderação. No entanto, para que seja possível estabelecer uma relação de saúde é preciso que haja a dosagem correta, isto é, a moderação de *éros* e isso só é possível através de uma arte (*téchne*) capaz de dar a medida para o que se sente. *Éros*, portanto, na linguagem de Erixímaco, estabelece uma relação análoga com as artes, permitindo uma metrificação do amor.

Podemos notar que o amor, no discurso médico, deve ser administrado como um *phármakon*[3]. O médico oferece o *phármakon*/discurso para o doente que está tomado pela loucura erótica. Tal loucura instalada na alma deve ser administrada corretamente, mantendo-se o êxtase e sem ultrapassá-lo, pois, do contrário, este perece em sua loucura. O discurso amoroso deve ser administrado como um *phármakon* pela arte adequada para que o amante possa manter-se dentro da medida do amor e não cair no excesso do amor possesso que visa prejudicar todo e qualquer tipo de relação amorosa que possa vir a se estabelecer entre duas pessoas que se amam: eis a *arte de amar*.

Aristófanes, antes de falar, será alertado por Erixímaco para que não venha a dizer algo risível e estragar o andamento do discurso, ao que Aristófanes irá rir e responder:

> Tens razão Erixímaco; fica o dito pelo não dito. Porém não precisas vigiar-me; o que me preocupa não é fazer rir [γελοῖα] – o que só seria de vantagem e muito de acordo com a nossa musa – porém tornar-me ridículo [καταγέλαστα] com o que disser (PLATÃO, **Banquete**, 189b4-7).

Aristófanes está pronto para fazer um discurso novo, totalmente diferente do que Erixímaco nos apresentou, algo de todo inédito para os convivas presentes no Banquete de Agatão e, talvez, para toda a Grécia da época retratada na obra. Aristófanes não está, de fato, preocupado se vai parecer ridículo aos demais. Sua arte é fazer rir e fazer rir é o seu ofício, portanto, se sua narrativa for um tanto ridícula, isso só irá beneficiar ainda mais a sua reputação. Seu discurso começa exaltando *Éros* como "um médico para males cuja cura definitiva redundaria em máxima felicidade para o gênero humano" [μεγίστη εὐδαμονία ἂν τῷ ἀνθρωπείῳ γένει εἴη] (PLATÃO, **Banquete**, 189d1-3). Até esse ponto, Aristófanes parece estar de acordo com Erixímaco

3 Para maiores informações sobre a loucura erótica e sua função como um *phármakon* relacionada com a filosofia, ver SWITZER, 1994, p. 27 et. seq.

e não faz nada de anormal ou risível. No entanto, tudo muda quando ele nos diz que precisa antes definir a natureza humana [ἀνθρωπίνη φύσις] e as modificações que esta passou.

O mito do Andrógino se inicia com essa tentativa de definir qual seria a real natureza humana. É o primeiro mito sobre gênero que temos registro. Aristófanes usará esse mito para tentar dar conta do humano como um todo, falando de todos os tipos de amores possíveis e não somente um em específico. Ele começa dizendo que no princípio haviam três gêneros: masculino, feminino e o andrógino. Isso porque os homens seriam duplos, tendo duas cabeças, quatro pernas, quatro braços, etc. Os três gêneros representavam a forma completa da humanidade, sendo o masculino a junção de homem + homem, originando-se do sol, o feminino seria a junção da mulher + mulher, originando-se da terra e o andrógino, seria a junção de homem + mulher[4], originando-se da lua. Essa caracterização do humano tem uma explicação marcante que só ficará clara a partir da penalidade imposta por Zeus à humanidade. Os homens ao tentarem desafiar os deuses terão como punição o enfraquecimento da espécie, dividindo-os no meio (PLATÃO, **Banquete**, 190d). Dessa forma cada um dos gêneros será dividido e onde antes havia um, agora há dois. O que pretendemos investigar em nosso artigo é o sentido dessa busca da unidade das partes divididas por intermédio do mito apresentado por Aristófanes no *Banquete*.

II. O mito do andrógino e o todo erótico do ser

A punição divina sobre a humanidade dividiu todos aqueles que antes eram unos, deixando suas partes incompletas. Ou seja, o que antes formava um todo perfeito passou a ser partes imperfeitas vagando no mundo. Aristófanes chama a atenção para o fato de que essa é a condição atual dos homens, mas não a sua verdadeira natureza, pois a natureza humana é, originariamente, una. Os humanos sem suas metades passam a morrer de fome ou de outras causas devido a saudade da parte que lhes falta. Para resolver esse problema e apiedando-se dos homens Zeus dará um sentido para *éros*, fazendo do desejo sexual esse resgate das partes separadas (PLATÃO, **Banquete**, 191b-c). Será nesse ponto que Aristófanes irá iniciar a sua explicação para a existência de *erós*. Ele está a falar de todos os amores humanos possíveis, entendendo que a separação dos gêneros significa justamente isso. Entre aqueles que compunham o masculino, a divisão dará origem a dois homens que gostam de

4 É interessante observarmos que a própria etimologia da palavra indica a sua essência; ἀνδρόγῦνος: junção das palavras ἀνήρ, ἀνδρός (homem) + γυνή, γυναικός (mulher).

homens; entre os que compunham o feminino dará origem a duas mulheres que gostam de mulheres; e entre os que compunham o andrógino dará origem a um homem que gosta de mulher e uma mulher que gosta de homem. Dessa forma, Aristófanes pretende abarcar o todo das possibilidades amorosas entre os humanos. *Éros* tem papel fundamental para reunificar os homens e salvá-los da solidão a que foram condenados.

> Desde então é inato nos homens o amor de uns para os outros, o amor que reestabelece nossa primitiva natureza e que, no empenho de formar de dois seres um único, sana a natureza humana (PLATÃO, **Banquete**, 191c8-d3).

Aristófanes demonstra que a separação dos humanos levou com que eles anelassem o reencontro com a sua metade para novamente formar um todo. "O desejo desse *todo* e o empenho em restabelecê-lo é o que denominamos amor" [τοῦ **<u>ὅλου</u>** οὖν τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ διώξει ἔρως ὄνομα] (PLATÃO, **Banquete**, 192e10-193a1). O todo representa esse resgate com a primitiva natureza humana, pois os homens não são completos e por isso desejam unir-se uns aos outros. O discurso de Aristófanes trata, em grande parte, da sensibilidade existente nas relações amorosos. Ao contrário dos outros discursos, Aristófanes não faz abstrações sobre *éros*, mas deixa bem claro seu sentido como relação sexual. *Éros* é a força que liga os indivíduos uns aos outros pelo desejo. Segundo Dover:

> A decisão de Platão no caso do discurso de Aristófanes está, eu sugiro, no valor compartilhado entre comédia e folclore e isto acontece, aparentemente, quando nós examinamos os mais importantes contrastes entre Aristófanes e os outros oradores no *Banquete*. Todos os outros oradores argumentam em algum grau de termos abstratos, mesmo se o argumento simula ele mesmo, na forma tradicional, como uma exposição dos atributos de um ser sobrenatural. Somente Aristófanes se compromete de todo o coração com o particular e o perecível; ele toma por certo que para uma reunião individual com seu único, sua individual 'outra metade' é um fim em si mesmo. Esta é a questão entre ele e Diotima (DOVER, 1966, p. 47).

Apesar de concordarmos com Dover de que Aristófanes está comprometido com o particular representado no encontro entre dois indivíduos através da força erótica que os atrai, acreditamos que há uma explicação metafísica na formação desse *todo erótico* apresentado em seu discurso. A separação é ontológica: do um veio o múltiplo e o múltiplo anseia retornar ao um. Ao levantar uma hipótese mítica que explica a natureza humana,

Aristófanes estaria engajado em apresentar uma proposta que explicasse *éros* em sua totalidade. No entanto, isso só poderia ser feito se houvesse um ponto de demarcação que expusesse os limites para se retomar a totalidade, e essa demarcação se dá com a punição divina dos homens que faz com que eles estejam sempre em busca desse reencontro com a unidade primordial da sua natureza. Isso fica claro quando ele afirma que

> nossa espécie só poderá ser feliz [ἡμῶν τὸ γένος εὔδαιμον γένοιτο] quando realizarmos plenamente a finalidade do amor e cada um de nós encontrar o seu verdadeiro amado, retornando, assim, à sua primitiva natureza. Se isso for o que há de melhor [ἄριστον], nas presentes circunstâncias o melhor, necessariamente [ἀναγκαῖον], para cada um será o que mais aproxima-se desse desiderato, a saber: encontrar o amigo cuja natureza corresponda a suas aspirações (PLATÃO, **Banquete**, 193c3-8).

Aqui Aristófanes parece fazer uma relação entre o reestabelecimento da primitiva natureza e a felicidade humana. Há em *éros* uma força necessária [ἀναγκαῖον] que procura o caminho para o melhor [ἄριστον], mas esse melhor é uma busca para "encontrar o amigo cuja natureza corresponda a suas aspirações". Essa é uma aspiração metafísica, pois envolve a busca por uma completude mítica que não existe na sensibilidade. Portanto, o resgate da unidade originária se faz através do *todo erótico*.

O *todo erótico* que estamos nos referindo é a maneira pela qual Aristófanes interpreta *éros* em seu discurso. *Éros*, além de ser uma força necessária que age na união dos homens, também representa a construção de uma relação amorosa e de parceria entre dois indivíduos. Para isso atentemos aos significados de *éros* presentes no discurso aristofânico[5]:

> **1. Desejo sexual** – Quando um indivíduo A deseja o indivíduo B pelas qualidade genericamente reconhecidas de B e, por isso, A quer manter relações sexuais com B. Daqui C pode entender porque A deseja B; e quando confrontado com D, que possui qualidades objetivamente desejáveis em maior medida do que B, A é provável que prefira D a B. O mote principal de *éros* aqui é o *desejo*.
> **2. Afeição** – Algo que podemos sentir por alguém de qualquer idade ou gênero. O mote principal de *éros* aqui é a *amizade*.
> **3. Preferência** – Quando o desejo de A por B é 'preferência', muitas vezes acontece que B não é conspícuo para qualidades objetivamente

5 Utilizamos *aproximadamente* a interpretação de Dover (1966, p. 48-49). Segundo Dover, "Aristófanes usa a palavra [ἔρως] exclusivamente para (3)", o que discordamos, como pretendemos demonstrar em nosso trabalho.

> desejáveis, que C não entende porque A prefere B, e que a preferência de A é inabalável pela acessibilidade do infinitamente desejável D. O mote principal de *éros* aqui é a *escolha*.

A completude só pode ser atingida entre os indivíduos através de relação entre esses três significados de *éros*. É nisso que consiste o *todo erótico* que estamos a falar em nosso trabalho. A unidade não é apenas o retorno a primitiva natureza retratada no mito, mas também o reconhecimento no outro desses três significados de *éros*. O primeiro significado implica em um desejo que se pode sentir por qualquer indivíduo que possui atributos genéricos socialmente reconhecidos. Devido a isso, (1) não é a garantia de um resgate com a primitiva natureza. O segundo significado é o fundamento da amizade (*philía*), ele implica em um reconhecimento mútuo entre as partes e um forte companheirismo. Apensar de (2) poder se relacionar com (1), ele não é uma necessidade e, portanto, (2) é possível de se ter com diferentes tipos de pessoas sejam elas do mesmo sexo, idade, grau de parentesco ou qualquer outro atributo. O terceiro significado é basilar para a noção do *todo erótico* que estamos defendendo. A preferência por alguém é o atributo que relaciona todos os demais. (1), (2) e (3) estão ligados por causa de (3). É possível ter (1) ou (2) separados dos demais, mas não se é possível ter (3) sem ter (1) e (2). A preferência por alguém é a escolha que se faz de se estar com aquela pessoa independente dos atributos sociais que levariam normalmente ao sexo. Entretanto, essa não é qualquer escolha, como se faz ao se escolher uma marca de um produto qualquer, mas uma *escolha erótica* que envolve também um desejo pelo objeto amoroso. A preferência implica em um encontro de almas que vai muito além de qualquer atributo físico. É quando Aristófanes diz:

> se quisermos celebrar a divindade a quem devemos tão grande benefício, teremos, com justiça, de fazer o elogio de Éros, que nos concede no presente o maior bem, com reconduzir-nos ao que é próprio e nos dá a doce esperança de, para o futuro, nos mostrarmos reverentes aos deuses, reestabelecer nossa primitiva natureza, curar-nos e deixar-nos felizes e bem-aventurados (PLATÃO, **Banquete**, 193c8-d5).

Somente através de (3) se pode ter o *todo erótico*, pois a preferência representa o reencontro das metades separadas reunidas na unidade primordial da natureza humana. É nisso que se encontra o sentido do amor no discurso de Aristófanes, que, ao querer exercer a sua musa e provocar o ridículo, acaba por fazer o mais belo dos discursos do *Banquete*. O discurso aristofânico, além de envolver todos os gêneros possíveis, também é um discurso sobre o sentido do

amor na vida dos homens rumo à plena felicidade. Nesse ponto, Aristófanes é um humanista e defende um amor que englobe toda a humanidade, respeitando todos os tipos de amor. Éros, dessa forma, representa a comunhão dos humanos com sua própria natureza.

III. A parte, o todo e o Bem: a escada erótica de Diotima

Sócrates irá explicar no *Banquete* a relação que *Éros* possui com a beleza. O amor seria desejo de algo e, segundo ele, "[...] só pode haver amor do belo" (PLATÃO, **Banquete**, 201a). Irá dizer também ser *Éros* não um deus, de fato, mas um δαίμον (PLATÃO, **Banquete**, 202d), um intermediário entre deuses e homens, e por isso mesmo não seria belo, mas amante por natureza da beleza. Será nesse ponto que Sócrates irá apresentar o mito do nascimento de *Éros* (PLATÃO, **Banquete**, 203b-c), de modo a poder demonstrar a natureza do amor. No dia do nascimento de Afrodite, o deus Recurso teria bebido demais, penetrou no jardim de Zeus e adormeceu. Pobreza indo à festa para mendigar, acaba encontrando Recurso e se aproveita dele para fazer um filho. *Éros* seria, portanto, filho de Recurso (*Póros*) e Pobreza (*Penía*) e, dessa forma teria a característica de ambos em sua natureza:

> Tendo herdado a natureza da mãe, é companheiro eterno da indigência. Por outro lado, como filho de tal pai, vive a excogitar ardis para apanhar tudo o que é belo e bom; é bravo, audaz, expedito, excelente caçador de homens, fértil em ardis, desejoso da sabedoria [φρονήσεως ἐπιθυμητής], sagacíssimo, filósofo o tempo todo, feiticeiro temível, mágico e sofista (PLATÃO, **Banquete**, 203d3-8).

Éros é um mestre de muitos ardis, tendo as principais características do investigador. Seu desejo é pela *phrónesis*, pelo conhecimento pleno que ainda lhe falta e, por isso, ele se aproxima tanto do filósofo, mas também do mago e sofista, isto é, de todos aqueles que buscam a sabedoria nas suas artes. E aqui, provavelmente, se encontra o sentido de Platão colocar tanto na boca de Aristófanes como de Sócrates um mito, pois será na composição desses mitos que Platão pretende apresentar uma verossimilhança com o que há na natureza humana e sua relação com o amor. Entendemos aqui que o mito não é a enunciação do falso[6] propriamente, pois a própria falsidade e a verdade

6 Para defender a tese de que o mito não é a enunciação do falso utilizamos os estudos de Edelstein (1949, p. 469): "Para ser claro, é inerente na natureza do entendimento humano que a verdade e a falsidade são sempre estreitamente entrelaçadas"; e principalmente Veyne (1987), onde ele coloca: "O mito e o *lógos* não se opõem como o erro e a verdade" (p. 13-14); "[...] a tradição

fazem parte de sua estrutura e nela mesma se confundem. O mito possui seu próprio mundo significativo, onde tais classificações não se encontram. Segundo Edelstein, apesar do mito para Platão ser como uma fábula construída pela vontade ele não é uma antítese da razão (EDELSTEIN, 1949, p. 466). Ou seja, em sua função, o mito não se opõe ao *lógos*. De acordo Luc Brisson, "Platão quer colocar o *lógos* no lugar do *mŷthos*, mas deve levar em consideração o segundo para dar um fundamento ao primeiro e garantir sua eficácia" (BRISSON, 2003, p.27).

O amor é retratado como um grande intermediário entre o divino e o humano, aquele que faz a ligação e permite aos homens a capacidade de buscar o seu objeto de desejo, pois "sendo *Éros* amante do belo, necessariamente será filósofo ou amante da sabedoria, e, como tal, se encontra colocado entre os sábios e os ignorantes" (PLATÃO, **Banquete**, 204b). Dito isso, Sócrates irá fazer a correspondência do belo [καλόν] com o bem [ἀγαθόν], afirmando que os homens desejam possuir as coisas boas para atingir a felicidade, o que estabelece uma relação causal entre bem e felicidade, sendo esta o motivo de desejarmos aquele (PLATÃO, **Banquete**, 204d-205a). Será nesse ponto que Sócrates, através de Diotima, irá fazer uma referência indireta a doutrina de Aristófanes:

> Καὶ λέγεται μέν γέ τις [...] λόγος, ὡς οἳ ἂν τὸ ἥμισυ ἑαυτῶν ζητῶσιν, οὗτοι ἐρῶσιν· ὁ δ' ἐμὸς λόγος οὔτε ἡμίσεός φησιν εἶναι τὸν ἔρωτα οὔτε ὅλου, ἐὰν μὴ τυγχάνῃ γέ που, ὦ ἑταῖρε, ἀγαθὸν ὄν.
>
> Existe uma teoria segundo a qual amar é procurar a outra metade de si mesmo. Porém, o que minha teoria afirma é que amar não será a procura da metade nem do todo, se essa metade, meu caro, e esse todo não forem bons (PLATÃO, **Banquete**, 205d10-e3).

Dessa maneira, Sócrates conclui dizendo que se deseja o belo porque este é bom e o amor "é o desejo de possuir sempre o bem" (PLATÃO, **Banquete**, 206a). O homem é aquele que busca procriar nas coisas belas e boas para poder se imortalizar nas suas obras. Alguns homens só conseguem produzir filhos do corpo que pouco duram, no entanto, aqueles que conseguem perdurar, produzem filho da alma, verdadeiras obras que tornaram o seu autor imortal. Essa são as etapas estética e ética do discurso de Sócrates que se complementam em vista de uma vida boa e feliz.

---

mítica transmite um núcleo autêntico que, ao longo dos séculos, se foi rodeando de lendas; só estas lendas é que põem problemas, mas não o núcleo" (p. 27); "O mito era um *tertium quid*, nem verdadeiro, nem falso" (p. 45); "Conclusão: temos de antemão a certeza de que mesmo o mito mais ingênuo tem um fundo de verdade" (p. 87-88).

Entretanto, será nos mistérios últimos que Diotima pretende inserir a etapa mais difícil da educação socrática para o amor (PLATÃO, **Banquete**, 209e et seq.). Será através desses mistérios que Sócrates será introduzido às etapas epistêmica e ôntica de seu discurso. Os *degraus eróticos* de Diotima são a passagem do belo sensível para a Forma do Belo, definida como αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν (PLATÃO, **Banquete**, 211b1-2) – ela por si mesma, consigo mesma, Forma única, sempre sendo –, do qual todas as outras coisas belas participam. No *Fedro*, há o mesmo impulso erótico para o conhecimento da Forma do Belo ou Beleza, para que assim se possa atingir o bem e a felicidade, pois existe a mesma relação no *Banquete* entre a beleza e o bem. A beleza exerce a função no discurso de conduzir os iniciados pelo amor para a contemplação das demais Formas ou Ideias, sendo estas o verdadeiro objeto de desejo do filósofo. A beleza no seu papel sensível possui certa semelhança com o papel do mito. Enquanto este pretende convencer a parte mais baixa da alma a acreditar no que é contado, exercendo junto do elemento racional uma função persuasiva/educativa, aquela pretende a partir do sensível conduzir ao inteligível através de um exercício erótico/pedagógico. A visão é posta no discurso como a mais agudas das sensações, pois permite a contemplação da beleza e, com isto, o engate inicial para que se possa conduzir a alma para a contemplação das Formas supracelestes, unicamente captadas pelo intelecto. Somente aqueles que são de alguma maneira iniciados e não se deixam cair no prazer imediato despertado ao ver a beleza, podem retirar dela os devidos proveitos. A beleza é a única coisa do divino que conseguimos captar pelo sensível. Nenhuma outra virtude, nada mais divino, senão a beleza. Ela é capaz de excitar os sentidos do corpo e conduzir ao desvelamento dos mistérios da alma, permitindo que a reminiscência se instale e se inicie a lembrança das Formas.

Em paralelo com os *degraus eróticos* de Diotima indicados no *Banquete* (210a-211e), os mistérios no *Fedro* vão se revelando aos poucos ao amado conduzido pelo caminho indicado pelo mestre (amante). Aqueles que fazem o reto uso de suas recordações do divino despertadas pela contemplação da beleza, recebem pelos olhos o afluxo da beleza, suas asas são irrigadas e novamente começam a nascer. Os olhos são a janela natural da alma (PLATÃO, **Fedro**, 255c), a entrada onde se estabelece a relação do sensível com o inteligível. Platão indica a necessidade de uma experiência vital com a beleza para que se possa estabelecer uma correspondência com o inteligível. A beleza deve ser vivenciada, apreciada e contemplada, pois ela é a única Forma que possui uma correspondência sensível. É a que menor esforço exige para que seja apreendida, pois, para se experimentá-la, não é necessário um

movimento do intelecto. O exercício intelectual é aquele utilizado para o entendimento, e será somente através do intelecto que poderemos entender a beleza em sua Forma absoluta, tanto quanto as demais virtudes. Mas, para que isso ocorra, é preciso que antes possa haver a experimentação, que no caso da beleza acontece pela captação dos olhos. A visão está para o sensível assim como o intelecto está para o inteligível. Ambos estabelecem o paralelo da visibilidade em cada um dos campos em que agem. A beleza por sua vez tem a função de tornar visível o divino, pois age no campo do sensível excitando os sentidos para a reminiscência da Forma de Beleza que se encontram num campo supra-sensível. Dentro do percurso mítico que se apresenta, a beleza exerce o recurso persuasivo que é o de conduzir-nos para o inteligível partindo de um meio sensível. Se provarmos que pela existência da beleza no sensível existe também um correspondente de beleza no inteligível, podemos provar a existência das demais Formas supracelestes. Em seu mito sobre a alma (PLATÃO, **Fedro**, 243e9–257b6), Sócrates pretende não só demonstrar a natureza da alma, como também a relação entre o sensível e o inteligível através da beleza. É preciso que se entenda que não é por existir algo sensível que existe algo inteligível, mas justamente o contrário. As Formas supracelestes sempre existiram, são eternas. São também causa da beleza sensível, e é através do exercício da reminiscência que é possível recordar delas no plano sensível. Mas a única maneira de tornar este exercício viável é através da contemplação adequada da beleza.

O paralelo com o *Banquete* é singular. Quando Diotima inicia Sócrates nos mistérios eróticos, Sócrates aprende o sentido de *éros* para se atingir a verdade sobre as coisas que são no mundo. O desejo erótico é o despertar do sensível para o conhecimento das coisas no inteligível.

IV. Conclusão

Em nosso artigo, fizemos uma comparação entre os discursos de Aristófanes e Sócrates no *Banquete*. Em Aristófanes podemos ver um amor voltado para o possível existente no mundo. Apesar dessa busca ser feita na sensibilidade, o *todo erótico* que se pretende alcançar é de origem metafísica e só pode ser atingido pela relação dos três sentidos de *éros* expostos em nosso trabalho: desejo sexual, afeição e preferência. Éros em Aristófanes representa a relação do humano com sua própria natureza una.

No discurso de Sócrates percebemos um rompimento com a sensibilidade estética de *éros* rumo a investigação ôntica e epistêmica do sentido último do Amor que seria a contemplação das Formas que só podem

ser atingidas no âmbito inteligível. Sócrates irá se apoiar no discurso de Diotima para fundamentar o seu próprio e definir o sentido de *éros* dentro da filosofia platônica.

Ambos os discursos são complementares. Enquanto Aristófanes aponta uma separação ontológica das partes rumo ao todo, Sócrates aponta na direção de que o todo almejado tem uma relação direta com o Bem e somente através deste se poderia atingir a verdadeira felicidade[7].

Abstract: Plato's *Symposium* depicts the gathering of some guests at Agathon's house celebrating his victory in the tragedy contest. At one point in the Symposium it was decided that everyone should praise Eros, the god of love, who had not received any compliment so far. Our work will focus on the discourse uttered by Aristophanes whom, in order to speak of all the possible loves amongst men, will present what would be the first myth about gender, that is, the myth of the androgynous. It will be through this myth that it will be possible to establish a sense for the fullness of love between men or, as we prefer to say, an *erotic whole* that is formed from the division of humanity into three different genres. Thusly, Aristophanes manages to demonstrate the meaning of love in the widest possible way. The pertinent aristophanic discourse will be confronted with the defence of love given by Socrates and the relation established between the erotic whole and the Good.
Keywords: Plato's *Symposium*. Myth of Adrogynous. Aristophanes. Socrates. Love.

Bibliografia

1. *Edições e Traduções do Banquete*

AZEVEDO, M. T. S. **O Banquete**. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 2001.

BURNET, J. **Platonis Opera**, recognovit brevique adnotatione critica instrvxit: Ioannes Burnet, Tomvs II. Oxford: Oxford University Press, 1901.

NUNES, C. A. **O Banquete**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

2. *Estudos*

BRISSON, Luc. A Religião como Fundamento da Reflexão Filosófica e como meio de Ação Política nas Leis de Platão. **Kriterion**, n. 107, p.24-38, 2003.

7 Dedico esse artigo a καλή μου.

DOVER, K. J. Aristophanes' Speech in Plato's Symposium. **Journal of Hellenic Studies**, v. 86, p. 41-50, 1966.

EDELSTEIN, L. The Function of the Myth in Plato's Philosophy. **Journal of the History of Ideas**, v. 10, n. 4, 1949, p. 469.

HALPERIN, D. M. Love's Irony: Six Remarks on Platonic Eros. In: BARTSCH, S.; BARTSCHERER, T. **Erotikon: Essays on Eros, Ancient and Modern**. Chicago: University of Chicago Press, 2005, p. 48-58.

MORGAN, K. **Myth and Philosophy. From Presocratics to Plato**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

NICHOLS, M. P. Socrates' Contest with the Poets in Plato's Symposium. **Political Theory**, v. 32, n. 2, p. 186-206, 2004.

SWITZER, Robert. The Topology of Madness: Philosophic Seduction in Plato's Phaedrus. **Alif: Journal of Comparative Poetics**, n. 14, p. 6-36, 1994.

VEYNE, P. **Acreditaram os Gregos nos seus Mitos?** Tradução de António Gonçalves. Lisboa: Edições 70, 1987.

NO REGIME DO CÓDIGO HOMÉRICO DE ULYSSES, MOLLY REENCENA A AMBIGUIDADE DE PENÉLOPE

Clarissa Catarina Barletta Marchelli[1]

Resumo: Consenso entre os especialistas, o regime do código homérico em *Ulysses* está longe de ser um mero pastiche da épica homérica. Se Joyce sugeriu a filiação no título do romance e na sequência dos capítulos, a épica é ao mesmo tempo resgatada e rasurada. Partindo do conceito de palimpsesto, formulado por Gerard Genette, o presente trabalho procura compreender de que modo a ambiguidade de Penélope, que mantém o cortejo dos pretendentes e a espera por Odisseu, é reencenada no adultério e na permanência de Molly no casamento, atualizando o voto da *homophrosýne* grega.
Palavras-chave: *Ulysses*; *Odisseia*; ambiguidade; *homophrosýne*.

1. *Ulysses* palimpsesto

Numa introdução ao *Ulysses*, argumenta o crítico literário, Declan Kiberd (JOYCE, 2012, p. 29): "... a referência ao épico grego apresenta Joyce localizando a traidora Helena como a primeira numa sequência de mulheres de virtude duvidosa, o que melhor dramatiza seu tema do 'eterno retorno'".

Publicado formalmente em 1922, em Paris, *Ulysses*, enquanto título, faz alusão ao herói épico Odisseu. Para além dessa sugestão, que filia James Joyce à tradição clássica, diversas são as referências ao imaginário grego, como a fórmula homérica *epioinopa ponton*, repetida ao longo do romance. Título e referências internas ao texto bastariam para detectar certo palimpsesto da *Odisseia* no qual o enredo de *Ulysses* se baseia. O recurso do palimpsesto, no entanto, apenas faculta o tema do romance, como argumenta o crítico Gerard Genette (2006, p. 17): "[...] *Ulysses* é um contrato implícito e alusivo que deve ao menos alertar o leitor sobre a existência provável de uma relação entre este romance e a *Odisseia*".

1 Doutoranda em Teoria e História Literária (UNICAMP).

Tendo em conta, porém, que o tema da *Odisseia* é a dificuldade do retorno do herói à terra natal e que a trama de *Ulysses* é a errância de um homem comum pela cidade de Dublin, o que aproxima o herói que muito sofreu de um publicitário do século XX? Em outras palavras, invertida a honra do herói épico na mundanidade do protagonista do romance moderno, o quê da poesia homérica é reencenado pelo texto joyciano, que justifique o palimpsesto proposto por *Ulysses*? O crítico Anthony Burgess (1994, p. 90) já aventara a delicadeza com que Joyce se refere a Homero:

> O título *Ulysses* não é uma simples e irônica referência ao declínio do heroico, tal como exemplificado no surgimento do romance burguês a partir da forma épica original: o título é a chave para a estrutura. Bloom é Ulisses vivendo suas pequenas aventuras em Dublin; Stephen Dedalus é Telêmaco em busca de um pai; Molly Bloom é ao mesmo tempo a iludida Calipso e a fiel Penélope. Essas identificações seriam simplesmente fantasias se não houvesse um paralelo mais sólido com a *Odisseia* embutido na estrutura da obra: um breve estudo mostra que o paralelo é profundo e minucioso. Cada episódio de *Ulysses* corresponde a um episódio da *Odisseia*, e a correspondência se prolifera numa massa de referências sutis.

Nesse sentido, na medida em que esboçam um itinerário possível para a errância de Bloom, os capítulos de *Ulysses*, nomeados de acordo com os episódios da *Odisseia*, merecem especial atenção para uma resposta. Dos dezoito capítulos de Joyce, quatro são batizados pelas imagens femininas homéricas: Calipso, Circe, Nausícaa e Penélope. Por outro lado, quatro são os encontros eróticos de Odisseu, com as respectivas deusas e mulheres. Sobre o uso do paratexto como recurso hermenêutico, especificamente a nomeação dos capítulos de *Ulysses* a partir dos episódios homéricos, problematiza Genette (2006, p. 10):

> Sabe-se que, quando da sua pré-publicação em fascículos, esse romance dispunha de títulos de capítulos que evocavam a relação de cada um deles com um episódio da *Odisseia*: "Sereias", "Nausícaa", "Penélope", etc. Quando ele é publicado em livro, Joyce retira esses intertítulos, que são, entretanto, de uma significação fundamental. Esses subtítulos suprimidos, porém não esquecidos pelos críticos, fazem ou não parte do texto de *Ulysses*? Essa questão embaraçosa, que eu dedico a todos os defensores do fechamento do texto, é tipicamente de ordem paratextual.

Sobre a filiação de *Ulysses* com a *Odisseia*, comenta Genette (2006, p. 44):

> [...] a leitura de *Ulysses* prescinde mais da referência à *Odisseia* do que um pastiche em referência ao seu modelo, e encontramos entre esses dois polos todas as nuances que queiramos; a hipertextualidade é mais ou menos facultativa segundo os hipertextos. Mas seu desconhecimento retira sempre o hipertexto de uma dimensão real, e observamos frequentemente com que cuidados os autores se previnem, ao menos pela via dos índices paratextuais, contra um tal desperdício de sentido, ou de valor estético.

Logo, se o paralelo homérico sempre foi uma obviedade na estrutura de *Ulysses*, o modo como se dão os encontros sexuais no romance e, sobretudo, o sentido do adiamento do retorno de Bloom para casa, escapam ao leitor desavisado da ambiguidade inerente ao *ethos*sexual feminino tanto em Homero quanto em James Joyce.

Vendo no paralelo homérico mais um enigma hermenêutico imposto pelo livro que uma chave de interpretação oferecida pelo paratexto, o presente trabalho procura compreender a ambiguidade do comportamento erótico feminino como aspecto constituinte da sua representação em Homero, reincidente, por sua vez, em *Ulysses*.

Antes, contudo, de adentrarmos no universo de *Ulysses*, resgatando seu estreito diálogo com a *Odisseia*, será preciso pontuar a permanente recepção polêmica do romance desde sua publicação até o presente momento. Explorado pela narrativa e, paradoxalmente, alongado pelo romance, o dia 16 de junho de 1904 desperta tanto a curiosidade do leigo quanto se presta às mais variadas análises teóricas, assegurando prestígio agonístico contínuo à obra. Assim, se há quase um século *Ulysses* é aporte crítico da história da literatura mundial e objeto de desejo de um público formado por não especialistas, a ficção joyciana confirma a hipótese de padrões de percepção, segundo Jauss (1994, p. 7):

> [...] a qualidade e a categoria de uma obra literária não resultam nem das condições históricas ou biográficas de seu nascimento, nem tão-somente de seu posicionamento no contexto sucessório do desenvolvimento de um gênero, mas sim dos critérios da recepção, do efeito produzido pela obra e de sua fama junto à posteridade, critérios estes de mais difícil apreensão.

Argumentando que o choque do horizonte de expectativas do leitor (seja ele empírico ou especialista) com o próprio horizonte da obra em questão é o que promove sentidos possíveis à história narrada e sua perenidade, Jauss vê na passagem do tempo um aliado da produção ficcional (1994, p. 44):

> A distância que separa a percepção atual, primeira, do significado virtual – ou, em outras palavras: a resistência que a obra nova põe à expectativa de seu público inicial pode ser tão grande que um longo processo de recepção faz-se necessário para que se alcance aquilo que, no horizonte inicial, revelou-se inesperado e inacessível.

Gozando de franca reputação entre os mais diversos leitores, *Ulysses* se fez um clássico. Esse reconhecimento não se deu apenas pelo grau de dificuldade com que o livro apresenta um enredo, exigindo manejo de suas técnicas narrativas e resignação ante ao volume de informações; mas, sobretudo porque, embaraçado, o enredo de *Ulysses* desestabiliza qualquer axioma. Para darmos conta de tamanha complexidade, recorremos novamente a Jauss (1994, p. 39):

> [...] o clássico há de voltar nosso olhar para o fato de que, à época de sua produção, a arte clássica ainda não se afigurava "clássica", mas, antes, terá outrora ela própria aberto novas perspectivas e pré-formado novas experiências, as quais somente em função da distância histórica – no reconhecimento do já conhecido – causam a impressão de que uma verdade atemporal se expressa na obra de arte.

Consumado pelo tempo, qual seria a verdade atemporal expressa em *Ulysses* - se é que assim podemos nos referir ao valor perene da obra? Se a leitura é o esforço de localização no emaranhado do enredo, e o ponto alcançado é depois desmentido páginas seguintes, o que resta de *Ulysses*? O pesquisador Sérgio Bellei (2010, p. 63) explicita a resistência com que o livro se impõe:

> Enquanto o romance tradicional mantinha sob controle o sistema de alusões textuais que deve existir em qualquer texto, que permite ao leitor não perder o fio da meada na leitura linear da narrativa, Joyce amplia de tal forma o sistema alusivo que o leitor acaba por perder o controle da sequência linear do enredo. Para recuperá-la, deverá possuir uma memória sobre-humana, acompanhada da disposição para o exercício difícil e demorado de uma exegese capaz de estabelecer conexões entre detalhes dispersos no texto, frequentemente desprovidos de sinalizações claras para aproximá-los.

Tendemos a concordar com Burgess, na medida em que *Ulysses*, apesar de rasurar no palimpsesto, reafirma um ideal de união afetiva presente no período homérico e vinculado pela palavra *homophrosýne*, na *Odisseia*. Tal ideal, antes de ser um princípio ou uma exigência para o agenciamento de casamentos na Grécia arcaica, é um voto que expressa a semelhança de temperamento entre

os cônjuges. Se, por um lado, Odisseu se relaciona com três mulheres antes do reencontro com Penélope, recusando o enlace com cada uma em função do retorno; por outro, Bloom, mesmo ciente do adultério da esposa, não deixa de voltar para o leito conjugal. A despeito do tom jocoso, típico da paródia em *Ulysses*, o gesto do retorno é o que parece aproximar o mundano Bloom do heroico Odisseu. Resta saber de que forma cada um deles empreende esse regresso.

2. O voto da *homophrosýne*

É consenso entre os helenistas que no período homérico entende-se por família não só a unidade celular composta pelo pai, pela mãe e pelos filhos, mas sim o conjunto de bens de um homem, o *oikos*, que incluía as terras, os móveis, os escravos e todos os demais elementos presentes na propriedade. Segundo a helenista W. K. Lacey[2] (1968, p. 50): "[...] vemos que os quadros homéricos são de uma sociedade que era uma associação de unidades autônomas de base familiar responsáveis por si mesmas e que confiavam em si mesmas para sua própria proteção e sua sobrevivência econômica".

Segundo Vernant (2006, p. 50), o casamento é "o fato de *sunoikeîn*, de coabitar duravelmente com o esposo". Nesse sentido, o casamento na Grécia arcaica não goza de um estatuto civil regulamentado e legitimado por um órgão público oficial; é antes uma questão de fato e não de lei. Sobre a necessidade de alianças afetivas, afirma Lacey[3] (1968, p. 39): "As conexões matrimoniais eram, portanto, freqüentemente procuradas por heróis homéricos, com vistas a assegurar força militar adicional aos seus seguidores e, portanto, à defesa de seus *oikos*. A helenista[4] considera ainda a ambivalência do estatuto civil de Penélope: "Mas não se pode duvidar de que Penélope seja representada como tendo o poder de se casar novamente; em suas instruções de despedida, Odisseu disse a ela que não esperasse por ele além de um certo tempo, mas que se casasse caso não tivesse retornado" (LACEY, 1968, p. 43).

2 Cf. LACEY, W. K. (1968, p. 50): "we see that the Homeric pictures is of a society wich was an association of self-supporting family-based units responsible to themselves and relying on themselves for their own protection and their economic survival".

3 Cf. LACEY, W. K. (1968, p. 39): "The marriage connexions were therefore frequently sought by Homeric heroes with a view to securing additional military strength for their following, and hence for the defence of their *oikos*".

4 Cf. LACEY, W. K. (1968, p. 43): "But it cannot be doubted that Penelope is represented as having the power to remarry; in his parting instructions Odysseus told her not to wait for him beyond a certain time, but to marry if he had not returned".

Porém, a escolha por um dos pretendentes implicaria a perda do *oikos* para o segundo marido, agravada pela hipótese de sobrevivência de Odisseu: casando-se novamente, Penélope cometeria adultério – atitude condenada por Agamêmnon na própria *Odisseia*. Assim, Penélope vislumbra suas possíveis trajetórias: **1.** voltar para a casa do pai voluntariamente; **2.** casar-se novamente, e **3.** voltar para a casa do pai obrigada por Telêmaco. Sem abrir mão de qualquer uma dessas possibilidades, a rainha de Ítaca ao mesmo tempo que mantém as novas núpcias faculta, astutamente, o regresso de Odisseu. Sobre a atuação de Penélope, comenta Eva Brann (2002, p. 257)[5]: "Não há penelopeia para coincidir com a Odisseia ou com a Telemaquia. Ela não é alguém que regressa, mas que resiste. Ela se senta, tece e destece, controla e gerencia, observa e pesa, equilibra esperanças e chances".

Dessa forma, o dolo da teia presentifica a ambiguidade no *ethos* sexual da rainha. Desfazendo à noite a mortalha que houvera tecido durante o dia, Penélope, estrategicamente, mantém em aberto seu destino até que o destino do seu marido lhe seja confirmado. O ardil, enquanto uma esperança para os pretendentes é, para a sua autora, a manutenção da honra. Acerca da situação indefinida de Penélope, comenta a helenista Nancy Felson (1997, p. 17)[6]:

> Penélope assume um risco calculado. As associações com o epíteto *periphrôn* e o nome dela (talvez *pênê*, "textura" ou "tear") sugerem que ela é o tipo de personagem que tece ativamente sua história de vida, como faz com o engano (*dólos*) da mortalha de Laertes, improvisando seu movimento crucial (estabelecendo o concurso) para se encaixar simultaneamente em vários cenários possíveis. Como ela considera o que poderia acontecer, escolhe o plano (*mêtis*) mais adequado às suas circunstâncias ambíguas e provavelmente conseguirá pelo menos um mínimo de sucesso.

Sobre o comportamento ambíguo de Penélope, cristalizado na tessitura da mortalha durante o dia e no seu desfazimento à noite, o sonho com a morte dos gansos por uma águia é igualmente enigmático. Identificando os gansos

5 Cf. BRANN, Eva. (2002, p. 257): "There is no penelopeia to match the odyssey and the telemachy. She is not a Returner but a Resister. She sits and spins and unravels, manipulates and manages, watches and weighs, balances hopes and chances".

6 Cf. FELSON, N. (1997, p. 17): "Penelope takes a calculated risk. Associations with both her epithet *periphrôn* and her name (perhaps *pênê*, "woof" or "loom") suggest that she is the sort of character who actively weaves her life-story, as she does the deceit (*dolos*) of Laertes' shroud, and who improvises her crucial move (setting up the contest) to fit simultaneously into several possible plots cenarios. As she considers what could happen, she chooses the plan (*mêtis*) most fitting her ambiguous circumstances and most likely to produce at least a modicum of success.

com os pretendentes e a águia com Odisseu, Penélope lamenta a perda dos animais. Como analisa o pesquisador André Malta (2012, p. 22):

> O fato de ela chorar e lamentar sua morte [...], tão intensamente de modo a despertar piedade [...], e depois parecer demonstrar alívio ao acordar e encontrá-los vivos [...], ativa em nós – mas, aparentemente, não em Odisseu – a inevitável sensação de que ela se compraz com a presença dos jovens no palácio.

Outro testemunho do comportamento ambíguo de Penélope está na cena do teste do leito. Ainda na incerteza da real identidade daquele que chegara no palácio e matara todos os seus hóspedes, Penélope lança mão de um plano capaz de lhe assegurar que não se tratava de um impostor, ou até mesmo de qualquer um dos deuses passando-se por Odisseu. Através do teste do leito, ela consegue conciliar a eliminação da dúvida com a manutenção do decoro social, pois, correndo o risco de se deitar com um homem que não o legítimo esposo, Penélope seria igualmente condenada.

O estratagema consiste em pôr a prova o homem que reclama ser seu marido para que ele lhe revele um segredo compartilhado somente pelo casal. Acerca da prova do leito, comenta Felson (1997, p. 38)[7]: "Normalmente, a esposa é testada pelo marido. Aqui, Penélope administra o teste para si mesma, afirmando sua fidelidade, primeiro insinuando que foi infiel - que alguém moveu sua cama".

Logo, a prova do leito é mais uma atestação do elaborado comportamento erótico ambíguo de Penélope, pois o sofisticado estratagema, negando a honra e a imagem casta da rainha, tem por finalidade a confirmação do retorno do herói. A imagem da esposa de atuação ambivalente é também compartilhada pelo pesquisador André Malta (2012, p. 23): "[...] a melhor maneira de entender o movimento de Penélope é preservando sua duplicidade [...]".

Tendo-se em vista o motivo pelo qual Penélope põe Odisseu a prova, qual seja, a necessidade da comprovação da volta do marido como forma de evitar um adultério e a consequente desonra, percebemos que o longo e tardio processo do reconhecimento de Odisseu está em pleno acordo com o epíteto próprio de Penélope, *periphrón*. Forma adjetiva derivada do verbo *periphroné-o*, o epíteto caracteriza um tipo de atuação distintiva em Penélope: que pondera as coisas de todos os lados.

7 Cf. FELSON (1997, p. 38): "Usually, the wife istested by the husband. Here Penelope administers the test to herself, affirming her fidelity by first intimating that she was unfaithful – that someone moved their bed".

Mais especificamente sobre o estatuto da feminilidade, formula Vidal-Naquet (2002, p. 83): "Tudo se passa, na *Odisseia*, como se o mundo feminino fosse duplo: acolhedor e perigoso". Lançando mão de um estratagema para se assegurar da identidade do marido e resguardar sua reputação, Penélope, além de se fazer par correspondente do astuto Odisseu, inova o emprego da *métis*, uma categoria do espírito grego, segundo Detienne e Vernant. Nas palavras dos helenistas (2008, p. 11):

> A *métis* é uma forma de pensamento, modo de conhecer; ela implica um conjunto complexo, mas muito coerente, de atitudes mentais, de comportamentos intelectuais que combinam o faro, a sagacidade, a previsão, a sutileza de espírito, o fingimento, o desembaraço, a atenção vigilante, o senso de oportunidade, habilidades diversas, uma experiência longamente adquirida; ela se aplica a realidades fugazes, móveis, desconcertantes e ambíguas, que não se prestam nem à medida precisa, nem ao cálculo exato, nem ao raciocínio rigoroso.

Concluímos, portanto, que o modo pelo qual a meticulosa (*periphrôn*) Penélope se mantém fiel ao leito do marido, salvaguardando também seu comando no *oikos*, faz dela o par correspondente do *polýtropos* Odisseu, o herói de muitos meios. Invertendo a hierarquia patriarcal, o teste do leito restabelece Penélope e Odisseu em condições de igualdade. Assim é que os reis de Ítaca encarnam o casamento ideal proposto pela *Odisseia*, aquele cuja base está na *homophrosýne*, ou seja, na unidade ou na semelhança de comportamento entre os esposos, e no compartilhamento de objetivos sociais.

Sobre a relevância do voto da *homophrosýne*, comenta Sarah Pomeroy (1976, p. 18)[8]: "Na Odisséia, ao conhecer a princesa Nausicaa, que está em idade de se casar, Ulisses quase que imediatamente expressa educadamente o voto de se encontrar um marido e desfrutar de um casamento harmonioso". Já ponderando o aspecto ambíguo, tendendo ao pejorativo, na representação do feminino, Pomeroy observa (1976, p. 21)[9]:

> A atitude de Homero em relação às mulheres como esposas é óbvia em relação à Penélope e à Clitemnestra. Penélope ganha a mais alta

8 Cf. POMEROY, S. (1996, p. 18): "In the *Odyssey*, upon meeting the princess Nausicaa, who is of marriageable age, Odysseus almost immediately express the polite wish that she find a husband and enjoy a harmonious marriage".

9 Cf. POMEROY, S. (1996, p. 21): "Homer'sattitude toward women as wives is obvious in his regard for Penelope and Clytemnestra. Penelope wins the highest admiration for her chastity, while Homer entrust the ghost of Agamemnon to describe Clytemnestra's infidelity in reproachful terms. Even the virtuousmembers of the sex are to be forever sullied by Clytemnestra's sin. This generalization is the first in a long history of hostility toward women in Western literature.

> admiração por sua castidade, enquanto Homero delega ao fantasma de Agamenon para descrever a infidelidade de Clitemnestra em termos de reprovação. Mesmo os membros virtuosos do gênero devem ser para sempre maculados pelo pecado de Clitemnestra. Essa generalização é a primeira de uma longa história de hostilidade contra as mulheres na literatura ocidental.

Mesmo que a representação do feminino, na *Odisseia*, seja passível de refutação, a duplicidade do comportamento sexual de Penélope foi de certa forma valorizada por Homero, uma vez que garantiu a integridade do *oikos* e possibilitou o regresso do herói.

3. Molly Penélope Bloom

A primeira aparição de Molly, a esposa de Bloom, em *Ulysses*, se dá com uma pergunta. Desconhecendo a pronúncia e o uso de uma palavra, Molly obtém de Bloom a resposta, ainda que rasa, mas satisfatória. Vejamos (JOYCE, 2012, p. 175-176):

> - Deixa ver, ela disse. Eu deixei marcado. Tem uma palavra que eu queria te perguntar.
> Ela engoliu um gole de chá de xícara segura pela nãoasa e, depois de limpar prontamente no cobertor as pontas dos dedos, começou a procurar no texto com o grampo até chegar à palavra.
> - Mete em quê? ele perguntou.
> - Aqui, ela disse. O que é que isso quer dizer?
> Ele se inclinou para baixo e leu junto a seu polegar de unha pintada.
> - Metempsicose?
> - É. Como é que ela chama pros íntimos?
> - Metempsicose, ele disse, cerrando o cenho. É grego: vem do grego. Quer dizer transmigração das almas.

A forma com que o léxico irrompe na narrativa chama a atenção até do leitor mais desavisado de uma noção de imortalidade da alma. Consultando *Ulysses Annotated*, um guia provisório para uma leitura mais apurada de *Ulysses*, encontramos para o verbete a seguinte indicação de Don Gifford (1988, p. 78)[10]:

10 Cf. GIFFORD, Dom (1998, p. 78): The mystical doctrine that the soul after death is reborn in another body. In ancient India (and in the Orphic cult in ancient Greece) rebirth could take place not only in another human body but also in any other animate (animal or vegetable) body. Late-nineteenth-century theosophists modified metempsychosis with the concept of progressive evolution. They held that the human soul could only be reincarnated in another human body and denied the scale of evolution. They also held that the purpose of reincarnation was evolutionary, to test and refine the soul through a sequence of human embodiments until it emerged as "purespirit".

> A doutrina mística de que a alma após a morte renasce em outro corpo. Na antiga Índia (e no culto órfico na Grécia antiga) o renascimento pode ocorrer não apenas em outro corpo humano, mas também em qualquer outro corpo animado (animal ou vegetal). Teosofistas do final do século XIX modificaram a metempsicose com o conceito de evolução progressiva. Eles sustentavam que a alma humana só poderia reencarnar em outro corpo humano e negar a escala da evolução. Eles também sustentaram que o propósito da reencarnação era evolucionário, para testar e refinar a alma através de uma sequência de encarnações humanas até que ela emergisse como "espírito puro".

Tendo visto a palavra em um livro, a dúvida de Molly, sanada pelo marido, transporta o romance diretamente para a tradição clássica, mais especificamente para a teoria platônica da reencarnação das almas, fazendo do livro o suporte de uma evolução. Da parte de Bloom, não é possível inferir como o publicitário pode explicar o significado da palavra; da parte de *Ulysses*, o termo ocorrerá ao longo dos capítulos. Sua última ocorrência será em "Penélope": "aquela palavra mete alguma coisa em cose e ele me veio com unstravalínguas sobre encarnação". Embora não possamos dar conta do seu amplo emprego no período clássico, um espectro se faz acessível (SCHAFFER, 2012, p. 174):

> Segundo a convicção grega geral, alguma coisa sobrevive à morte do homem; na visão homérica, essa coisa é uma sombra (*eidôlon*), que ingressa no mundo dos mortos do Hades, onde, longe da vida, continua a vegetar indefinidamente. Mais tarde, os mistérios prometem uma "vida" no Hades. No entanto, só com a suposição da encarnação e imortalidade é que a alma é pressuposta como portadora perene da vida. Antes de Platão há concepções semelhantes em duas vertentes: ou as almas chegam a um novo nascimento após um julgamento no Além e fases correspondentes de recompensa ou punição, talvez no final também cheguem para sempre a um Além luminoso; ou elas ingressam imediatamente ou logo após a morte num novo ser vivo, o que inclui encarnações em animais (suposição dos pitagóricos). Platão retoma diversas concepções da tradição, remodela-as, mas também tenta provar a imortalidade.

Conceito caro a Platão, a teoria da transmigração das almas é abordada em vários diálogos. *Fédon* (PLATÃO, 1972, p. 82) é o diálogo que melhor explora a questão enquanto um argumento favorável à teoria da reminiscência: "[...] os vivos provêm dos mortos [...]" – conclui Sócrates. Mas uma passagem do X Livro d'*A República* (620d) também ilustra a teoria platônica da transmigração das almas, na figura de Odisseu. Preferindo voltar como homem

comum, o Odisseu de Platão fortalece a metempsicose enquanto hipótese interpretativa do romance joyciano (PLATÃO, 2000, p. 469):

> Quis a sorte que a alma de Odisseu fosse a derradeira a decidir-se: aliviada da ambição, pela lembrança das provações anteriores, pôs-se durante muito tempo à procura de uma vida pacata, de algum cidadão de todo alheio aos negócios públicos, acabando, finalmente, por encontrá-la num canto, ali deixada pelo desprezo das demais. Vendo-a, declarou que essa mesma teria escolhido se a sorte o houvesse designado em primeiro lugar, e muito satisfeito apoderou-se dela.

Em Joyce, uma vez explicado seu significado por Bloom, mesmo que rudimentarmente, a metempsicose constante alude ao caráter cíclico e evolutivo do romance: seus personagens são reencarnações de outros. Sob o recurso da paródia, que fixa o rebaixamento da *Odisseia* como um dos regimes formais de *Ulysses*, a metempsicose na boca de Molly evoca a própria Penélope. Alegando o palimpsesto proposto por Joyce, estariam Bloom e Molly reencenando os reis de Ítaca em que termos?

Vimos que a imagem de Penélope se cristalizou como a da castidade, embora tamanho comedimento tenha se dado na oscilação entre a manutenção dos pretendentes e a espera pelo marido, e vindo a se consumar numa inversão de papéis com o teste do leito. Molly, ao contrário, não poupa esforços em satisfazer seu impulso sexual transgressor, chegando a confessar o adultério (JOYCE, 2012, p. 1043): "enfim está feito agora de uma vez por todas com todo o falatório do mundo que esse povo faz é só a primeira vez".

Contudo, a sobreposição de Molly à Penélope não forma uma terceira imagem unívoca, precisa. Borrada, essa terceira imagem convida o leitor a problematizar paradigmas do comportamento sexual feminino atuante no texto ficcional. Como sinaliza o pesquisador Fabio Durão (2012, p. 150),

> É importante ter em mente que, apesar de todo o prestígio que o reveste, o status preciso do código-mestre homérico-mitológico está longe de ser claro. Porque se, de um lado, há sinais óbvios de intenção autoral, tanto no título da versão final do volume, quanto no nome dos episódios na forma como estes circulavam antes da publicação em livro; de outro, o quanto o paralelismo com a *Odisseia* pode ser buscado frequentemente põe o crítico em uma posição delicada, pois a coerência só pode ser estabelecida por meio de movimentos interpretativos tortuosos.

Assim, ousamos dizer que, se por um lado, Penélope ardilosamente permanece na espera por Odisseu; por outro, Molly, regida pela paródia, rasura o virtuosismo da heroína homérica. Entretanto, Molly, gozando do mesmo direito de liberdade sexual que Bloom, reafirma o voto da *homophrosýne*, que sela seu compromisso com o esposo legítimo. Em outras palavras, uma vez que os esposos desfrutam igualmente dos prazeres sexuais com terceiros, o adultério, socialmente tolerado quando praticado pelo homem, deixa de ser um crime quando cometido pela mulher. Espécie de paradoxo, a traição e sua confissão fazem da personagem do romance moderno uma heroína épica às avessas. Reiterando Burgess, o adultério em *Ulysses*, ao mesmo tempo que rebaixa Penélope à Molly, eleva Molly à Penélope.

Tanto Odisseu que, com o teste do leito, se descontrola e desmente o atributo da temperança (*sophrosýne*) quanto Bloom que, ciente da visita do amante, retarda a volta para casa e constata a traição, permanecem no casamento. Sob o caráter ambíguo da condição feminina na história da literatura, a *métis* de Penélope e a ousadia de Molly levam os regressos de Odisseu e de Bloom ao valor de utopia (DURÃO, 2013, p. 213),

> Não a utopia em seu sentido fraco, como a representação de um conteúdo não existe; não como uma imaginação livre para construir imagens de um mundo melhor – isso merece ser chamado de projeção e é matéria-prima privilegiada da indústria cultural. Uma utopia pensada enfaticamente tem de saber reconhecer no mundo as sementes concretas daquilo que apontaria para uma alteridade reconciliada. A pré-condição para isso seria perceber que a realidade não é idêntica a si mesma, que ela contém em si tensões internas que as obras de valor trazem para dentro de si por meio de seu trabalho com a formal.

4. Penélope

Um dos elementos que mais espanta e fascina o leitor recém-iniciado em *Ulysses* não é tanto a ousadia da traição, e a desoneração da culpa pelo ato - uma vez que a obra inaugural do movimento realista o fizera já em meados do século XIX -, mas o que mais espanta e fascina o leitor recém-iniciado em *Ulysses* é o modo com que Molly se apresenta: um contrapeso da versão de Bloom e, ao mesmo tempo, seu complemento. Se até o penúltimo episódio tudo o que supúnhamos sobre Leopoldo Bloom, sua impotência ante o adultério irrevogável; agora, em "Penélope", descobrimos que Molly não apenas encarna a esposa de índole duvidosa, como corresponde, na esfera psíquica,

ao temperamento lascivo típico de Bloom. Sobre a invulgar semelhança entre esses dois temperamentos, comenta Galindo (2016, p. 342):

> Acima de tudo, o que a essas alturas o leitor já aprendeu a apreciar é a velocidade com que ela troca de assunto e a maneira como todas essas trocas tendem a se articular em torno dos homens de sua vida, de sexo e, acima de tudo, de Poldy. Se ele passou o dia todo evitando pensar nela e sempre retornando a ela, agora é a vez de Molly fazer o mesmo.

Valendo-se, aparentemente, de um fluxo intermitente de lembranças, desejos e sobretudo de lembranças de desejos, a disposição com que as palavras de Molly vertem no livro dá a impressão de que a técnica do monólogo interior, tão explorada por Joyce, chegou ao ápice no romance. Radicalizada na única voz feminina da obra, o solilóquio de Molly parece ter alcançado a máxima representação do humano num texto que reivindica ficcionalidade. Dispensando o emprego tradicional das regras de pontuação, a única marcação textual nesse episódio são os parágrafos. Sugerindo ligeiramente uma mudança de tópico, os parágrafos cumprem, porém, a missão de lembrar ao leitor hipnotizado *pelo canto da sereia* de que aquela fala ainda se trata de um discurso escrito, muito embora mimetize com aguda fidelidade um pensamento que se faz interiormente, isto é, pré-vocal. Em outras palavras, para que qualquer unidade sintática se articule coerentemente com outra, de modo a produzir um sentido, é exigido daquele que lê uma escuta silenciosa.

Investindo um pouco mais na semelhança de temperamento entre um Bloom entre aventuras amorosas no caminho de volta para casa, e uma Molly adúltera à espera pelo retorno, e no tom anárquico com que ambos são representados (o paralelo que corrobora a hipótese de uma unidade no par), convocamos o crítico Hugh Kenner (1992, p. 227):

> Pois a história de Bloom não é "contada" no sentido tradicional, nem em qualquer sentido; ela é uma pantomima de palavras arrumadas no espaço das páginas. Somos compelidos a ler alto e tropeçamos se o tentarmos. A presença organizadora [...] aparentemente diverte-se com o total relembrar da forma exata de palavras usadas centenas de páginas antes, um relembrar que implica não uma atividade da memória, mas um acesso tal qual o nosso ao livro impresso, em que as páginas podem ser viradas para frente e para trás. Como leitor ideal do autor, o Organizador fica rememorando, saboreando trechos verbais favoritos.

Aventando a possibilidade de um leitor ideal do romance, e nomeando-o como "Organizador", Kenner chama a atenção para o fato de que *Ulysses*,

enquanto obra, pede um decodificador capaz de coordenar seus incontáveis elementos composicionais. Nesse sentido, a justaposição de um Bloom-aventureiro a uma Molly-adúltera promove uma terceira imagem, imantada sob a permanente tensão de atração e repulsão. Se, por um lado, Bloom atesta a infidelidade da esposa, sem abortar o retorno; por outro, Molly, mesmo descrente da pontualidade do marido, se convence de um privilégio (JOYCE, 2012, p. 1039):

> sim ele gozou em algum lugar eu tenho certeza pelo apetite dele enfim amor que não é senão ele ia estar virado do alvesso pensando nela então de duas uma ou foi uma dessas mulheres da noite se era lá mesmo que ele estava [...] se não for isso é alguma cadelinha que ele arrumou por aí em algum lugar ou cantou escondido ah se elas conhecessem esse aqui que nem eu conheço

Assim é que o ideal da *homophrosýne* figurado pelo par homérico é reencenado pelo par homólogo joyceano: na rasura de um palimpsesto.

Resta-nos ainda apurar a eloquência com que Molly se expressa: se, pela carência de pontuação, um livre fluxo verborrágico contínuo; ou se, pela exaustão do advérbio de afirmação e pela fusão de amante e marido num único pronome pessoal, um discurso visceralmente retórico.

Tradicionalmente lido na correnteza de um rio. Na contracorrente desse mar de impressão, o crítico Derek Attridge[11] adverte sobre a fragilidade da relação oralidade-escrita, posta em cheque em "Penélope" (2000, p. 104):

> "Penelope" é um texto que explora os hábitos de leitura para fundir a fala e a escrita, ou, mais precisamente, para demonstrar a inseparabilidade e a interdependência da fala com a escrita em uma cultura de literatura. Através de suas técnicas visuais, é capaz de sugerir a passagem incessante de pensamentos impelidos por fortes opiniões, desejos e lembranças, que ao mesmo tempo revelam que o pensamento, longe de ser um puro reino de subjetividade, é atravessado pelo material, pelo diferencial e por propriedades culturais da linguagem. As marcas

11 Cf. ATTRIDGE, D. (2000, p. 104): "'Penelope' is a text which exploits readerly habits to fuse speech and writing, or more accurately to demonstrate the inseparability and interdependence of speech and writing in a literature culture. Through its visual techniques it is able to suggest the unceasing passage of thoughts, impelled by strong opinions, desires, and memories, whil eat the same time revealing that thought, far from being a pure realm of subjectivity, is traversed by the material, differential, and cultural properties of language. The graphic marks that exist only in the written mode do not simply transcribe aural (or mental) features, but play a part in constituting it – which means that thought is subject to the accidents, deferrals, and absences that we prefer to pin on language".

> gráficas que existem apenas no modo escrito não transcrevem apenas características auditivas (ou mentais), mas desempenham um papel na sua constituição - o que significa que o pensamento está sujeito aos acidentes, adiamentos e ausências que preferimos colocar na linguagem.

Assim é que o emprego insistente do advérbio de afirmação, "sim", e a evocação do pronome pessoal masculino de terceira pessoa, "ele", colocam o monólogo interior de Molly mais como um enigma que como a revelação de um self porta-voz de todas as mulheres. Convidando o leitor a pontuar ele mesmo o texto claudicante, tanto o afã do "sim" quanto a indeterminação do "ele" se encarregam de represar a enchente. Na exigência da decifração, advérbio e pronome desfazem o hipérbato intencional, reacomodando sintaticamente um determinado trecho. Contudo, à medida que o pronome "ele" adere ao seu devido referente, a indeterminação permanece: se Molly diz categoricamente sim, e o diz para alguém, a quem ela se refere - ao marido ou ao amante? A passagem abaixo é emblemática para pensarmos a intervenção do leitor na ambuiguidade do *ethos* sexual de Molly, e uma consequente mácula no estatuto feminino (JOYCE, 2012, p. 1048):

> eles são tudo tão diferentes o Boylan falando do formato do meu pé ele percebeu na hora até antes de ser apresentado quando eu estava na DBC com o Poldy rindo e tentando escutar eu estava balaçandinho o pé nós dois pedimos 2 chás só com pão e manteiga eu vi ele olhando com aquelas duas irmãs solteironas dele quando eu levantei e perguntei pra menina onde é que ficava o que é que me importava com aquilo já quase saindo sozinho e aquela calçolinha preta fechada que ele me fez comprar leva meia hora pra tirar me molhando tudo sempre com alguma invencionice nova semana sim semana não foi um tão comprido que eu fiz que eu esqueci as minhas luvas de camurça no assento atrás de mim que eu nunca consegui de volta alguma mulher ladrona e ele queria que eu pusesse no Irish Times perdidas no lavatório feminino da DBC rua Dame ao encontrar favor devolver à senhora Marion Bloom e eu vi ele de olho nos meus pés saindo pela porta de mola ele estava olhando quando eu olhei pra trás e eu fui lá tomar chá 2 dias depois na esperança mas ele não estava agora como é que aquilo deixou ele excitado porque eu estava de perna cruzada quando a gente estava na outra sala primeiro ele falou do sapato que é apertado demais pra andar a minha mão também é bonitinha se eu tivesse um anel com a pedra do meu mês uma bela aguamarinha eu vou arrancar um dele e uma pulseira de ouro eu não gosto tanto assim do meu pé pelo menos fiz ele gozar um dia com o meu pé

Sobre a participação efetiva do leitor para uma inteligibilidade própria do episódio e em função de um engajamento social, comenta Attridge (2000, p. 102)[12]:

> Se, para Joyce, esse tipo de escritura estava associado às mulheres, como era evidente, não precisamos atribuir a associação a um sexismo profundamente enraizado, pois era um reflexo preciso de uma desigualdade social e econômica que ainda existe em outras formas relacionadas. Hoje, o leitor pode escolher entre aceitar a exclusão das mulheres das vantagens da educação ou um ímpeto em direção à ação política para mudar essa situação; nem está obviamente implícito no texto de Joyce.

No que pesem as críticas ao estereótipo feminino encarnado em Molly, o encaminhamento que o livro dá ao comportamento erótico ambíguo da heroína, às avessas, surpreende o leitor já amortecido pela fusão dos homens num único "ele". Imprevisivelmente, as linhas finais de *Ulysses* colocam Molly no epicentro do transe noturno, de volta ao pedido de casamento:

> no dia que eu fiz ele me pedir em casamento sim primeiro eu dei pra ele um pouquinho do pão de gergelim que estava na minha boca e era ano bissexto que nem agora dezesseis anos atrás meu Deus depois daquele beijo comprido eu quase perdi o fôlego sim ele disse que eu era uma flor da montanha sim e a gente é flor mesmo nós todas o corpo de uma mulher sim tai uma verdade que ele disse na vida e o sol brilha por você hoje sim foi por isso que eu gostei dele porque eu vi que ele entendia ou sentia o que uma mulher é eu sabia que sempre ia poder passar a perna nele e eu dei todo o prazer que eu pude dando corda até ele pedir pra eu dizer sim

Acachapante, a lembrança do pedido de casamento reinaugura um novo ciclo no par Bloom-Molly. A despeito do dia seguinte, se Molly irá ou não fazer o café da manhã (tal como pedido por Bloom), a volta ao compromisso selado pelo "sim" paga o resgate de todo o oneroso 16 de junho de 1904. A memória mesma do pedido de casamento, vindo à tona na variação da noite como um pedido de perdão, regenera o sofrimento nele, causado por ela - o difícil perdão.

---

12 Cf. ATTRIDGE, D. (2000, p.102): If for Joyce writing of this kind was associated with women, as it clearly was, we need not ascribe the association to a deeply root sexism, as it was an accurate reflection of a social and economic inequality which still exists in other, related, forms. Today the reader can choose whether to take from this an acceptance of the exclusion of women from the advantages of education or an impetus towards political action to change this situation; neither is obviously implied by Joyce's text.

Resumée: Consensus parmi les spécialistes, le régime du code homérique dans *Ulysse* est loin d'être un simple pastiche de l'épopée homérique. Si Joyce a suggéré de classer le titre du roman et de suivre les chapitres, l'épopée est à la fois sauvée et rasée. Basé sur le concept de palimpseste, formulé par Gérard Genette, le présent travail cherche à comprendre comment l'ambiguïté de Penelope, qui maintient la parade des prétendants et l'attente d'Ulysse, est réincarnée dans l'adultère et dans le séjour de Molly dans le mariage, mise à jour le vote de l'*homophrosýne* grecque.
Mots-clés: *Ulysse*; *Odyssée*; ambiguité; *homophrosýne*.

Referências

ATTRIDGE, Derek. **Joyce effects: on language, theory and history**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

BELLEI, Sérgio Luiz Prado. Um hipertexto *avant lalettre*: o *Ulysses* de James Joyce. **IPOTESI**. Juiz de Fora, v. 14, n. 1, 2010.

BRANN, Eva. **Homeric Moments: clues to delight in reading the Odyssey and the Iliad**. Philadelphia: Paul Dry Books, 2002.

BURGESS, Anthony. **Homem comum enfim: uma introdução a James Joyce para o leitor comum**. Trad. José Antonio Arantes. SP: Cia das Letras. 1994.

DETIENNE, Marcel e VERNANT, Jean-Pierre. **Métis: as astúcias da inteligência**. Trad. Filomena Hirata. SP: Odysseus Editora, 2008.

DURÃO, Fabio Akcelrud. Sobre a Literatura da destruição e o *Ulisses* de James Joyce. **ALETRIA**. Belo Horizonte, n. 3, v. 23, 2013.

_____. Ulisses em quatro figuras de coerência. *In*: **Modernismo e Coerência**. São Paulo: Nankin, 2012.

GALINDO, Caetano. **Sim, eu digo sim: uma visita guiada ao Ulysses de James Joyce.** São Paulo: Companhia das Letas, 2016.

GENETTE, Gerard. **Palimpsestos**. Trad. Luciene Guimarães e Antônia Ramos Coutinho. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

GIFFORD, Dom. **Ulysses annotated: notes for James Joyce's Ulysses**. Berkeley: University of California Press, 1988.

FELSON, Nancy. **Regarding Penelope: from character to poetics**. Princeton: Princeton University Press, 1994.

HOMERO. **Odisseia**. Trad. Carlos Alberto Nunes. RJ: Ediouro, 2002.

JAUSS, Hans Robert. **A História da Literatura como provocação à Teoria Literária**. Trad. Ségio Tellaroli. São Paulo: Ática, 1994.

JOYCE, James. **Ulysses**. Trad. Caetano Galindo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

KENNER, Hugh. O Arranjador. *In*: NESTROVSKI, Arthur (Org.). **Riverrun: ensaios sobre James Joyce**. Trad. Jorge Wanderley, Lya Luft, Marco Lucchesi. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

LACEY, W. K. **The family in Classical Greece: aspects of greek and roman life**. New York: Cornell University Press, 1968.

MALTA, André. Penélope e a arte da indecisão na Odisseia. **Nuntius Antiquus**, v. VIII, n. I, 2012.

PLATÃO. **Fédon**. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultura, 1972.

_____. **A República**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000.

POMEROY, Sarah B.. **Goddesses, whores, wives and slaves: Women in Classical Antiquity**. New York: Schocken Books, 1975.

SCHÄFER, Christian (Org.). **Léxico de Platão**. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Ed. Loyola, 2012.

SILVA, Cibele Braga. As rendas de Molly Bloom. **NAU.** Porto Alegre, v. 04, n. 01, 2008.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e sociedade na Grécia Antiga**. Trad. Myrian Campello. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

O MITO DE ATALANTA. UMA MULHER NO MUNDO MASCULINO

Daniela Pereira[1]

Resumo: O presente trabalho tem por base o estudo do mito de Atalanta. Este estudo pretende examinar as fontes literárias de forma a estudar os costumes vigentes da Grécia antiga e de que modo este mito segue, ou não, estas normas. Para tal, numa primeira parte, irá tratar-se a figura de Atalanta nas diversas cenas mitológicas onde é mencionada: os jogos fúnebres em honra de Pélias, a caça ao javali de Cálidon, a sua participação na Argonáutica e, finalmente, na prova atlética contra Hipómenes, cujo intuito era a escapatória aos laços do casamento. A segunda parte deste trabalho dedica-se ao estudo cultural das suas aventuras, de maneira a perceber até que ponto Atalanta desafiou as normas e os costumes culturais da Grécia antiga.
Palavras-chave: Atalanta; mitologia; literatura; cultura.

Introdução

Mitologia é um campo importante para a idealização e construção social, tendo, na sua representação, uma grande influência nas culturas e tradições dos povos. Todavia, o reverso também está presente. No que diz respeito aos mitos de figuras femininas são os relatos referentes à vida das deusas os mais conhecidos, mas em muito diferem do que se sabe sobre a vida das mulheres no dia-a-dia da Grécia. Existem vários mitos, inspirados em relatos históricos, de figuras femininas que ficaram conhecidas por desempenharem um papel tipicamente masculino. As Amazonas, figuras históricas que muito inspiraram poetas, conhecidas por manterem uma sociedade livre de homens e pelos seus dotes de guerreiras, são o exemplo mais conhecido. Também em Esparta as mulheres gozavam de uma liberdade e educação física completamente oposta às mulheres de Atenas.

Uma figura mitológica muitas vezes comparada a estas mulheres é Atalanta, famosa pela sua velocidade e destreza na caça. Esta é uma figura

1 Mestre em Estudos Clássicos. China Three Gorges Scholarship Student. Shanghai University. danielapereira02@hotmail.com.

pouco estudada em português, sendo um dos poucos exemplos o artigo do Nuno Simões Rodrigues, publicado em 2007 no *Boletim de Estudos Clássicos*, com o título "Atalanta e Ulisses ou Do mito grego em BD" e o estudo de Thirzá Amaral Berquó sobre "A iconografia de Atalanta na cerâmica Ateniense (sécs. VI-IV a.C.)", apresentada em 2016 no *III Encontro de Pesquisas Históricas*, em Porto Alegre.

Atalanta, uma jovem grega, originária da Arcádia ou da Beócia, foi exposta logo após o nascimento, salva por uma ursa e criada por caçadores. Mais tarde tornou-se seguidora da deusa da vida selvagem, Ártemis, dedicando-se à caça e escolhendo os bosques como morada. Participou na expedição dos Argonautas, na caça ao javali de Cálidon e nos jogos fúnebres em honra de Pélias. O seu mito mais célebre é aprova atlética que impôs como forma de permanecer virgem e rejeitar o casamento. O prémio para o vencedor da competição era o matrimónio e o castigo para o perdedor era a morte. Foi Hipómenes, com a ajuda da deusa Afrodite, que finalmente venceu a jovem, alcançando a união nupcial. Graças ao esquecimento do jovem em agradecer à deusa a ajuda prestada, o casal foi castigado e foram transformados em leões.

A intenção deste artigo é contribuir para o estudo da figura mitológica de Atalanta, e para um melhor entendimento do mito, o artigo irá dividir-se em três partes. A primeira parte irá focar-se nas fontes literárias, analisando de forma temática e cronológica as passagens referentes a Atalanta. A segunda parte deste trabalho dedica-se ao estudo cultural das suas aventuras, de maneira a perceber até que ponto Atalanta desafiou as normas e os costumes culturais da Grécia antiga. O artigo termina com uma breve conclusão e uma pequena amostra da influência do mito de Atalanta nos dias de hoje.

As fontes literárias

Foram vários os autores gregos e latinos que trabalharam este mito, embora façam, em muitos casos, apenas breves referências que nem sempre coincidem. A menção mais antiga que ainda se preserva sobre Atalanta encontra-se no poema Catálogo sobre as mulheres, atribuído a Hesíodo, que se encontra muito fragmentado. Segundo R. Hunter (2005, p. 214) a posição de Atalanta no catálogo tem gerado algumas dúvidas, especialmente no que se refere à sua linhagem. A jovem parece estar incluída num dos livros correspondentes à descendência de Esqueneu, pai de Atalanta segundo a versão do próprio Hesíodo, que pertencia à linhagem dos Eólios. Outros autores posteriores como Diodoro Sículo, Higino, Ovídio, Estácio, Pseudo-

Apolodoro e Pausânias[2] seguem esta versão. Há ainda a possibilidade de Atalanta integrar a linhagem da sua mãe, apesar de não haver qualquer indicação sobre a maternidade da jovem no catálogo (HUNTER, 2005, p. 214).

Como mencionado anteriormente, o local de nascimento de Atalanta é assinalado por alguns autores como tendo ocorrido na Arcádia[3] ou na Beócia[4]. A sua filiação é atribuída a Esqueneu, ou a Iásio, segundo versões de Teógnis, Calímaco, Propércio e Cláudio Eliano[5]. Higino e o Pseudo- Apolodoro referemo nome Íaso[6]. O escólio ao Idílio 3.40-42 de Teócrito (apud WENDEL, 1914, p. 128), no qual se informa que existiam duas Atalantas: uma originária da Beócia, filha de Esqueneu e atleta, e uma outra da Arcádia, excelente no manejo do arco, pode explicar esta variação na linhagem. Da mesma opinião são também Tzetzes (Hist. Varia. Chil. 12), um escoliasta de Apolónio de Rodes (escólio a 1.769 apud BRUNCKII, 1813, p.61) e Helânico (4 F 162 in schol. Eur. Ph. 150). O primeiro defende a existência de uma Atalanta da Arcádia, caçadora e mãe de Partenopeu[7], e outra Atalanta amante das corridas. O escoliasta de Apolónio de Rodes refere a existência de uma Atalanta filha de Íaso e esposa de Melânion, e outra argiva, filha de Esqueneu e esposa de Hipómenes. Por último, Helânico atribui Hipomedonte como esposo da Atalanta argiva.

É graças a escritores posteriores que é possível reunir mais informações sobre o mito de Atalanta. Salientam-se as Metamorfoses de Ovídio e a Biblioteca atribuída a Apolodoro, por dois motivos principais: São as obras mais bem preservadas que chegaram até ao presente e as mais difundidas ao longo da história, sobretudo a obra de Ovídio.

---

2 Hes. frs. 72.1, 72.10, 73.1, 75.12, 76.9 M-W; D.S. 4.34.4, 4.41.2; Hyg. *Fab.* 185.1, 244.1; Ov. *Her.* 21.123, *Met.*10.609; Stat. *Theb.* 7.268; Ps. Apollod. 1.8.2, 1.9.16; Paus. 8.35.10.

3 Soph. *OC.* 1319; Eur. fr.530; Call. *Dian.* 216; D.S. 4.34.4; Pac. *Trag.* 49; Hyg. *Fab.* 70, 94.1; Ov. *Ars*2.185, *Met.* 8.317, 426; Prop. 1.1.9-16; Stat. *Theb.*7.267-268; Ps. Apollod. 1.8.2; Paus. 8.35.10; Ael. *VH* 13.1.

4 Pausânias (**Descrição da Grécia**, 8.35.10) diz que Esqueneu era originário da Beócia e que emigrou para a Arcádia.

5 Thgn. 2.1288; Call. *Dian.* 216; Prop. 1.1.10; Ael. *VH* 13.1.

6 Hyg. *Fab.* 70, 94.1; Ps. Apollod. 3.9.2.

7 Segundo as versões de Sófocles (*OC.* 1319), Eurípides (*Ph.* 151, 1106), Pacúvio (*Trag.*49), Higino (*Fab.* 70,94 e 270) e Estácio (*Theb.*4-256-257), Atalanta teria dado à luz Partenopeu, que viria a ser um dos sete contra Tebas.

Não são abundantes as referências acerca da infância de Atalanta. O passo da Biblioteca de Pseudo-Apolodoro (3.9.2) e Cláudio Eliano (VH 13.1) são as únicas fontes, quanto foi possível apurar, que fornecem algumas informações. Segundo estes autores, Atalanta foi exposta ao nascer, porque o seu pai desejava um filho varão, sobreviveu graças a uma ursa que a amamentou até que caçadores a encontraram. Atalanta cresceu nos bosques e tornou-se numa caçadora. Durante a juventude, foi atacada por dois centauros, Reco e Hileu, mas enfrentou-os e matou-os com o seu arco e flexa. A sua fisionomia, segundo Cláudio Eliano (VH 13.1.56-59) é semelhante à própria deusa Ártemis. É de notar que foi esta a divindade que a jovem decidiu seguir, tornando-se sua devota e tendo feito votos de castidade[8].

A sua aventura mais ilustre enquanto caçadora foi a participação na caça ao javali de Cálidon, na região da Etólia, ao lado dos mais prestigiados heróis da Grécia, entre eles Teseu, Castor e Pólux, Jasão e Peleu. Este mito da caça está diretamente ligado ao herói Meleagro e o relato mais antigo encontra-se na Ilíada (9.524-605), quando decorre a embaixada enviada a Aquiles. Porem, nesta versão, Atalanta não é mencionada. A sua primeira menção literária neste episódio terá ocorrido na tragédia intitulada Meleagros de Eurípides. Infelizmente a obra encontra-se bastante fragmentada e é D. L. Page (1937, p. 179-180) que oferece uma reconstrução da peça.

Apolónio de Rodes, faz também uma breve alusão a Atalanta, nos seus Poemas Argonáuticos, observando que a jovem queria participar na viagem em busca do Velo de Ouro, mas Jasão impediu-a de embarcar por temer que uma afeição pela jovem provocasse desentendimentos entre os tripulantes (1.769). Ao contrário de Apolónio, Diodoro Sículo (4.41.2 e 4.48.5) e o Pseudo-Apolodoro (1.9.16) colocam Atalanta como tripulante na nau Argo, ao lado de Jasão, Meleagro e Hércules.

As aventuras da jovem prosseguem e segundo um fragmento atribuído a Íbico (fr.11 = 176 SLG, 282A), que coincide com a versão do mito transmitida pelo Pseudo-Apolodoro (3.9.2), Atalanta participou também nos jogos fúnebres em honra de Pélias, onde venceu Peleu num combate. Mas a maior aventura de Atalanta terá sido talvez aprova que estabeleceu para escapar ao casamento, de acordo com autores como Hesíodo, Xenofonte, Teócrito, Pacúvio, Ovídio, Higino e Pseudo-Apolodoro. O grande prémio para o vencedor seria o matrimónio e o castigo para o derrotado a morte. A jovem é desafiada por Hipómenes, filho de Megareu e Mérope, segundo Higino (Fab. 185.3; cf. Ov. Met. 10.605: filho de Megareu e neto de Neptuno), ou por

8 Thgn. 2.1292; Ps. Apollod. 3.9.2; Ael. *VH* 13.1.

Melânion (Milânion na tradição latina), filho de Anfídamas, de acordo com o Pseudo-Apolodoro (3.9.2). Atalanta termina a corrida derrotada, distraindo-se com a beleza de três maçãs de ouro que o seu adversário recebeu da deusa Afrodite e que foi deixando cair durante a prova. Assim, Atalanta é obrigada a casar com o vencedor.

Segundo as versões de Higino (Fab. 185.6), Ovídio (Met. 10.698-704) e Pseudo-Apolodoro (3.9.2) o casal, por esquecimento do jovem em agradecer à deusa a ajuda prestada, é castigado e transformado em leões. Sobre esta versão do mito, comenta Heraclito de Rodiópolis (Lícia), de uma forma mais racional, que Atalanta e Hipómenes encontraram-se uma caverna, desejando estar juntos, não sabendo que era habitada por leões. Quando os animais saíram daquele lugar, depois de matarem os jovens, os que acompanhavam o casal pensaram que estes se tinham metamorfoseado (De incredibilibus 12, in TEUCHER, 1796, p.11)[9].

De entre todos estes autores, é Pseudo-Apolodoro (3.9.2) que reúne todos estes aspetos do mito de Atalanta: Jogos fúnebres em honra de Pélias, caça ao javali de Cálidon, o retorno de Atalanta a casa de seu pai que a expos e a prova atlética.

Interpretação do mito

Diversos elementos da cultura clássica podem ser identificados no mito de Atalanta, tais como a exposição de recém-nascidos, rituais de iniciação e questões sobre o género feminino no mundo grego.

Como já referido, Atalanta foi exposta após o seu nascimento, devido à preferência por parte de seu pai por um filho varão. Apesar da existência de lacunas nesta matéria, sabe-se que no mundo grego existiam diversos métodos para o controlo familiar, que incluíam o aborto, a exposição e o infanticídio, situações de que o mito e a literatura dão testemunho (FRENCH, 1988, p. 1356). A exposição de crianças abrangia todos os grupos sociais (GARLAND, 1990, p. 86), este facto é comprovado pelos vários relatos de mitos sobre exposição de bebés concretizadas por membros da realeza, como os pais de Páris ou os de Édipo. No entanto, acredita-se que a situação económica fosse um dos principais motivos do abandono de crianças. Quatro categorias de recém-nascidos que corriam um maior risco de exposição na Grécia antiga são identificados por estudiosos, são eles: bebés do sexo feminino, com

9 Para uma análise mais detalhada das fontes literárias, veja-se D. Pereira, 2016, p.15-37.

malformações ou doentes, ilegítimos e escravos (FERREIRA, 2010, p.149). O caso da exposição de Atalanta destaca-se por ser um dos poucos mitos onde é uma mulher a ser exposta. Este aspeto pode explicar o tratamento de figura de Atalanta como estrangeira, uma vez que ao ser exposta perdeu a ligação à família (PEREIRA, 2016, p. 51).

A ligação entre a criança exposta e o animal que a amamenta também é um tema recorrente na mitologia, o exemplo mais conhecido talvez seja os irmãos Rómulo e Remo, fundadores de Roma, expostos pelo seu avô e amamentados por uma loba. No caso de Atalanta trata-se de uma ursa, um animal protegido pela deusa Ártemis. Esta ligação, entre criança – ursa – deusa, remete para o festival de Bráuron, onde Ártemis era também venerada como protetora das parturientes e das crianças. Em Bráuron decorria um ritual dedicado a Ártemis onde participavam meninas com idade entre os 5 e os 10 anos de idade, antes de atingirem a puberdade e a idade de casar, vestidas com vestidos de cor açafrão e dançando com movimentos que imitavam os ursos (FERREIRA, 2014, p. 101).

A cada quatro anos este ritual decorria em Muníquia, onde se julga que as mulheres invocavam a deusa Ártemis (DILLON, 2002, p. 94). O ritual, conhecido como *arkteia*, iniciava-se no templo de Ártemis Braurónia em Atenas e terminava em Bráuron, envolvendo as meninas que serviriam como *arktoi* – ursas. Estes rituais eram considerados como uma preparação para a gravidez e para o parto. Acredita-se que em Atenas este rito era um pré-requisito para relações sexuais no casamento (COLE, 1998, p. 33).

Ainda relativamente à ligação entre Atalanta e Ártemis, destaca-se a aversão da jovem pelo casamento e o desejo de permanecer virgem. Segundo A. Iriarte (2015, p. 19), o termo παρθένος na Grécia antiga refere-se a um conceito de virgindade diferente do sentido que a palavra ganhou por influência do Cristianismo. É aquela que ainda permanece solteira, não referindo diretamente um estado de virgindade física. A autora refere ainda que as jovens virgens demonstram muitas vezes caraterísticas masculinas, apesar das diferenças sexuais, e são frequentemente associadas aos efebos.

A figura de Atalanta é sem dúvida uma figura ambígua. A jovem é retratada como uma estrangeira, comparada com as Amazonas ou as Ménades, mulheres que caçavam e viviam fora das normas da sociedade grega. Atalanta não só é conhecida pelos seus dotes como caçadora como é frequentemente representada à semelhança destas mulheres, sobretudo nas fontes iconográficas, e tal como as Amazonas e as Ménades, representa o exótico, as mulheres ambíguas que, fugindo da natureza feminina, adotam

uma conduta masculina (PEREIRA, 2016, p.53). No que respeita à corrida é preciso referir que também mulheres a praticavam, por exemplo nos rituais de Bráuron, em honra de Ártemis, mencionados acima, e nos festivais em Olímpia, em honra de Hera, importantes para o desenvolvimento das meninas e no seu percurso para a idade adulta, ou seja, o casamento (COLE, 1998, p. 21). Ligadas ao tema da corrida são também as mulheres Espartanas, elogiadas pela sua rapidez. As Espartanas eram as únicas mulheres gregas que recebiam educação física como os homens e participavam com regularidade em provas atléticas, pois acreditava-se que fortalecia o corpo e teriam filhos mais robustos (FANTHAM, 1994, p.59-61).

A competição atlética para alcançar a mão de uma donzela é um tema popular na mitologia, mas no mito de Atalanta é a própria que corre no lugar do seu pai. A jovem compete como um rapaz, como caçadora numa caça de iniciação e como uma mulher numa corrida pré-nupcial, mas, ao perder a corrida, termina prostrada à ordem masculina. O mito compreende assim rituais de iniciação masculinos, como a caça e a corrida, femininos e pré-nupciais, especialmente presentes na corrida, e as próprias núpcias (BARRINGER, 1996, p. 61).

Outro motivo presente no mito de Atalanta são as maçãs de ouro que Hipómenes usa para vencer a corrida. Μῆλον tanto pode significar maçã como romã, frutos associados ao matrimónio, sendo que a romã é também considerada símbolo da fecundidade. C. Faraone sugere que as maçãs, neste tipo de mitos, são usadas para despertar o desejo sexual das mulheres (BARRINGER, 1996, p. 74). O mesmo pode aplicar-se a Atalanta, pois ao apanhar as maçãs acaba por aceitar a união com o seu adversário.

O último aspeto do mito de Atalanta é a metamorfose. A jovem ao ser transformada em leão fica para sempre proibida de interação sexual, pois acreditava-se que leões não tinham relações sexuais entre si, sendo, por isso, os animais mais odiados por Afrodite. A jovem termina a sua existência tal como começou: selvagem, assexuada e sentenciada a caçar para sempre, mas agora no corpo de um animal (PEREIRA, 2016, p. 55).

Conclusão

Existem várias versões sobre o mito de Atalanta, mas em todos destacam-se as suas qualidades maioritariamente masculinas: rapidez na corrida, destreza na caça e luta, mas também lhes são atribuídas características da beleza feminina. É um mito que sugere vários aspetos culturais da Grécia

antiga, como a exposição de crianças, rituais de iniciação, a sua caracterização como estrangeira, destacando-se a sua ambiguidade entre as suas características femininas e masculinas.

Atalanta é um dos exemplos mitológicos de uma mulher que participou em várias atividades atribuídas a homens e vista como uma igual pelos seus companheiros, por este motivo o mito tem influenciado atualmente várias causas sociais. Por exemplo, em Espanha existem duas associações de mulheres que lutam pela igualdade e que utilizam esta figura como modelo: *Atalanta. Asociación pro igualdad*[10], que defende que Atalanta foi uma mulher que se insurgiu contra o sistema patriarcal da sua época, ganhando o respeito dos seus contemporâneos, e *Asociación Atalanta*, que vê a Atalanta como a primeira mulher a ser descriminada na história,e com a qual tive o privilégio de falar durante a minha dissertação de mestrado. Trata-se de uma associação que promove a igualdade entre géneros, apoia causas relacionadas com a mulher e outras causas sociais. É a singularidade deste mito que ainda hoje faz de Atalanta, uma mulher num mundo masculino, uma inspiração para várias mulheres.

Abstract: The present research work is based on the study of the myth of Atalanta. This study proposes to analyze the literary sources in order to study the prevailing customs of ancient Greece and how this myth follows, or not, these norms. To do so, in the first part, an overview of the figure of Atalanta in the several mythological scenes where she is mentioned will be done: the funeral games in honor of Pelias, the Calydonian boar hunt, her participation in the Argonautic and finally, in the athletic test against Hippomenes, whose intention was the escape of the bonds of marriage. The second part of this work is dedicated to the cultural study of her adventures, to realize the extent to which Atalanta challenged the norms and cultural customs of ancient Greece.
Keywords: Atalanta, Mythology, Literature, Culture.

Referências

Edições, traduções e comentários

ALBERTO, P. F. **Ovídio. Metamorfoses**. Lisboa: Cotovia, 2007.

BRUNCKII, R. **Apollonii Rhodii. Argonautica**. Tomus II. Berlim: Lipsiae, 1813.

CAMPBELL, D. A. **Greek Lyric III: Stesichorus, Ibycus, Simonides, and Others**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.

10 Disponível em: <http://proigualdadatalanta.blogspot.com/>. Acesso em 07/02/2019.

COLLARD, C. & CROPP, M. **Euripides. Fragments. Aegeus – Meleager**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008.

DEL HOYO, J. y GARCÍA RUIZ, J. M. **Higino. Fábulas**. Madrid: Gredos, 2009.

FRAZER, J. G. **Apollodorus. The Library**. Vol. I. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995.

HILL, D. E. **Ovid. Metamorphoses IX – XII**. Warminster: Aris & Phillips, 1999.

MERKELBACH, R., WEST, M. L. **Fragmenta Hesiodea**. Oxford: Oxford University Press, 1967.

OLDFATHER, C. H.. **Diodorus of Sicily in Twelve Volumes**. Book II. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979.

PAGE, D. L. **Select Papyri. Poetry**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1941, pp. 154-159.

SCHWARTZ, E. **Scholia in Euripidem**. Vol. I. Berlin: Typis et impensis Giorgii Reimer, 1887.

WENDEL, C. **Scholia in Theocritum Vetera**. Lipsiae in Aedibus B. G. Teubneri, 1914.

WILSON, N. G. **Aelian. Historical Miscellany**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997.

Bibliografia

ARRIGONI, G. Atalanta e il cinghiale bianco. **Scripta Philologa**, v. 1, 1977, pp. 9-47.

BARRINGER, J. M. Atalanta as Model: The Hunter and the Hunted. **Classical Antiquity**, n. 15, v. 1, 1996, pp. 48-76.

BARRINGER, J. M. **The Hunt in Ancient Greece**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2001.

BERQUÓ, Thirzá Amaral. A iconografia de Atalanta na cerâmica Ateniense (sécs. VI-IV a.C.). **Anais do III Encontro de Pesquisas Históricas**, 2016, pp. 558-570.

BOARDMAN, J. & ARRIGONI, G. **Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)**. Vol. II. Zürich-München: Artemis Verlag, s.v. Atalante, 1984.

COLE, S. G. Domesticating Artemis. In: BLUNDELL, S.; WILLIAMSON, M. (ed.). **The Sacred and the Feminine in Ancient Greece**. London: Routledge, 1998, pp. 27-43.

DILLON, M. **Girls and Women in Classical Greek Religion**. New York: Routledge, 2002.

DOWDEN, K. **Death and the Maiden. Girls' Initiation Rites in Greek Mythology**. London: Routledge, 1989.

FANTHAM, Elaine; FOLEY, Helene Peet; KAMPEN, Natalie Boymel; POMEROY, Sarah B.; SHAPIRO, H.A. Excusus: Spartan Women: Women in a Warrior Society. *In*: **Women in the Classical World**. New York-Oxford: Oxford University Press, 1994, pp. 56-67.

FERREIRA, L. N. A criança na Grécia antiga: concepções, normas e representações. In: FONSECA, A. C. (ed.). **Crianças e Adolescentes. Uma abordagem multidisciplinar**. Coimbra: Almedina, 2010, pp. 137-172.

FERREIRA, L. N. Tornar-se adulto na Antiguidade Clássica. Tornar-se adulto na Grécia antiga: normas, práticas e representações. *In*: FONSECA, A. C. (ed.). **Jovens adultos.** Coimbra: Almedina, 2014, pp. 87-108.

FONTENROSE, J.. Other Greek Tales of Hunter and Huntress. *In*: **Orion. The Myth of the Hunter and the Huntress**. Los Angeles: University of California Press, 1981, pp. 175-180.

FRANCO DURÁN, M. J. **El Mito de Atalanta e Hipómenes. Fuentes Grecolatinas y su Pervivencia en la Literatura Española**. Madrid: CSIC, 2016.

FRENCH, V. Birth Control, Childbirth, and Early Childhood. In: GRANT, M.; KITZINGER, R. (eds.). **Civilization of the Ancient Mediterranean Greek and Rome.** Vol. III. New York: Seribner's, 1988, pp. 1356-1357.

GARLAND, R. **The Greek Way of Life**. London: Duckworth, 1990.

GRIMAL, P. **Dicionário da mitologia grega e romana**. Trad. V. Jabouille. Algés: Difel, 1992.

HOWELL, R. A. & Howell, M. L. The Atalanta Legend in Art and Literature. **Journal of Sport History**, n. 16, v. 2, 1989, pp. 127-139.

HUNTER, R. **The Hesiodic Catalogue of Women. Constructions and Reconstructions**. Cambridge: University Press, 2005.

IRIARTE, A. Semblanzas de semi-cuidadanías griegas. Sobre críos, ancianos y féminas. *In*: IRIARTE, A.; FERREIRA, L. N. (coords.). **Idades e género na literatura e na arte da Grécia antiga**. Coimbra-São Paulo: IUC/Annablume, 2015, pp. 9-30.

IRVING, P. M. C. F. **Metamorphosis in Greek Myths**. Oxford: Clarendon Press, 1990.

LEFKOWITZ, M. R. **Women in Greek Myth**. London: Duckworth, 1986.

LEWIS, S. Women and Myth. *In*: DOWDEN, K.; LIVINGSTONE, N. (eds.). **A Companion to Greek Mythology**. Chichester-Malden: Wiley-Blackwell, 2011, pp. 443-458.

MENZIONE, A. **Ovidio: Le Metamorfosi – Sintesi critica e contributo per una rivalutazione**. Torino: Scuola Grafica Salesiana, 1964.

PEREIRA, D. **O mito de Atalanta. Das fontes clássicas à receção na arte ocidental**. Dissertação de Mestrado. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2016.

RUBIN, N. & SALE, W. Meleager and Odysseus: A Structural and Cultural Study of the Greek Hunting-Maturation Myth. **Arethusa**, n. 16, v. 1/2, 1983, pp. 137-171.

RUIZ DE ELVIRA, A. Valoración ideológica y estética de las "Metamorfosis" de Ovidio. **Cuadernos de Filología Clásica. Estudos Latinos**, nº extraordinário, 2001, pp. 119-126.

SCANLON, T. F. Atalanta and Athletic Myths of Gender. In: **Eros and Greek Athletics**. Oxford: University Press, 2002, pp. 175-198.

SMITH, R. S. & TRZASKOMA, S. M. **Apollodorus' Library and Hyginus' Fabulae. Two Handbooks of Greek Mythology**. Indianapolis: Hackett, 2007.

TEUCHER, L. H. **Heracliti et Anonymi. De Incredibilibuslibellus**. Lemgoviae: Meyer, 1796.

VIDAL-NAQUET, P. **The Black Hunter. Forms of Thought and Forms of Society in the Greek World**. Transl. A. Szegedy-Maszak. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986.

Normas de Publicação

Normas de Publicação

A *Hélade* é estruturada em três seções:

a) Dossiês;

b) Artigos de tema livre;

c) Resenhas;

Os **dossiês** são propostos pelo Conselho Editorial, que pode tanto convidar especialistas no tema quanto receber contribuições de autores interessados. As chamadas são públicas e feitas a cada edição da revista. Os **artigos de tema livre** podem abordar questões diversas, desde que versem sobre a Antiguidade. Serão aceitas **resenhas** de livros ou coletâneas com temáticas associadas à Antiguidade que tenham sido publicados há pelo menos três anos (considerando a data de envio da resenha).

Instruções aos autores

- Exige-se que os autores tenham, pelo menos, o título de mestre. Alunos de graduação poderão publicar artigos desde que em coautoria com doutores.

- Todos os artigos são avaliados por pelo menos dois pareceristas *ad-hoc*, externos e anônimos, no sistema de avaliação por pares (duplo-cego). A publicação depende tanto de sua aprovação quanto da decisão final do Conselho Editorial, que pode recusar caso não julgue adequado para compor a edição.

- Serão aceitos artigos inéditos escritos em português, francês, inglês, espanhol e italiano.

- Os autores são responsáveis pela revisão geral do texto.

- Todas as propostas devem ser enviadas exclusivamente para o e-mail **revistahelade@gmail.com**.

Formato dos artigos

Todos os artigos deverão ser enviados em formato *Word* (.doc ou .docx), margens 3 cm, A4, fonte *Times New Roman*, 12 pt. Os títulos devem ser centralizados, em caixa alta e negrito. Abaixo do título, à direita, em itálico e caixa normal, deve constar o nome do autor com uma nota de rodapé indicando a maior titulação, a filiação institucional e um e-mail para contato. Em seguida,

os resumos e palavras-chave em português e língua estrangeira, alinhadas à esquerda. No corpo do artigo, todas as citações com mais de três linhas devem ser destacadas. As citações devem ser feitas da seguinte forma:

- Se forem indicações bibliográficas, devem ser inseridas no corpo do texto entre parênteses. Em caso de produção historiográfica, deverá ser feita com sobrenome do autor, ano e páginas. Exemplo: (FINLEY, 2013, p. 71).

- Para citação de textos antigos, a indicação será feita com o nome do autor, título da obra em negrito, canto/capítulo e passagem. Exemplo: (HOMERO, **Ilíada**, III, 345).

- No caso de notas explicativas, numerar e remeter ao final do artigo.

Após o último parágrafo dos artigos, devem constar as Referências, listadas em ordem alfabética pelo sobrenome do autor, seguindo as normas da ABNT (NBR 10520) como nos exemplos:

Para livros:

SOBRENOME, Pré-nome do autor. **Título do livro: subtítulo.** Cidade: Editora, ano.

Ex.: FINLEY, Moses I. **Economia e Sociedade na Grécia Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Para capítulo de livros:

SOBRENOME, Pré-nome do autor. Título do Artigo. *In*: SOBRENOME, Pré-nome do autor. **Título do livro: subtítulo**. Cidade: Editora, ano, p.

Ex.: THOMAS, Rosalind. Ethnicity, Genealogy, and Hellenism in Herodotus. *In*: MALKIN, Irad. **Ancient Perceptions of Greek Ethnicity**. Washington, D.C.: Harvard University Press, 2001, p. 213-234.

Para artigos de periódicos:

SOBRENOME, Pré-nome do autor. Título do artigo. **Título do Periódico**, Cidade, v., n., ano, p.

Ex.: CARDOSO, Ciro Flamarion. O Egito e o Antigo Oriente Próximo na segunda metade do segundo milênio a.C.. **Hélade**, Niterói, v. 1, n. 1, 2000, p. 16-29.

Em caso de utilização de fontes especiais (grego, árabe, hieróglifo, etc..) o autor deverá enviar uma cópia das mesmas. Caso utilize imagens, além de constarem no corpo do texto, as mesmas deverão ser enviadas separadamente em uma resolução de 300 dpi.

HÉLADE

Acervo Digital: www.helade.uff.br
Plataforma OJS: periodicos.uff.br/helade