

7

2016

DOSSIÊ

Entre a *pólis* e o *imperium*: formas
de governo no Mundo Clássico



Romanitas

Revista de Estudos Grecolatinos



ISSN: 2318-9304

Romanitas

Revista de Estudios Grecolatinos

ISSN 2318-9304

Editor-gerente

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Editora assistente

Profa. Dra. Érica Cristhyane Morais da Silva, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Conselho Editorial

Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves, Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil

Prof. Dr. Carlos Augusto Ribeiro Machado, Universidade de São Paulo (USP), Brasil

Prof. Dr. Ennio Sanzi, Università degli Studi di Messina, Itália

Prof. Dr. Fábio Duarte Joly, Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop), Brasil

Prof. Dr. Fabio Favarsani, Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop), Brasil

Profa. Dra. Leni Ribeiro Leite, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho, Universidade Estadual Paulista (Unesp/Franca), Brasil

Profa. Dra. Maria Manuela Reis Martins, Universidade do Minho (UMinho), Portugal

Prof. Dr. Norberto Luiz Guarinello, Universidade de São Paulo (USP), Brasil

Prof. Dr. Pedro Paulo Funari, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Brasil

Prof. Dr. Renan Frighetto, Universidade Federal do Paraná (UFP), Brasil

Conselho Consultivo

Profa. Dra. Adriene Baron Tacla, Universidade Federal Fluminense (UFF), Brasil

Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil

Prof. Dr. Breno Battistin Sebastiani, Universidade de São Paulo (USP), Brasil

Profa. Dra. Cláudia Beltrão da Rosa, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UniRio), Brasil

Prof. Dr. Darío Sánchez Vendramini, Universidad de Córdoba/Universidad de La Rioja/Conicet, Argentina

Prof. Dr. Fábio da Silva Fortes, Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Brasil

Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil

Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira, Universidade Federal de Pelotas (UFPel), Brasil

Profa. Dra. Isabella Tardin Cardoso, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Brasil

Profa. Dra. Leila Rodrigues da Silva, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil

Profa. Dra. Luciane Munhoz de Omena, Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil

Prof. Dr. Luís Fontes, Universidade do Minho (UMinho), Portugal

Profa. Dra. Márcia Santos Lemos, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), Brasil

Prof. Dr. Marcus Silva da Cruz, Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Brasil

Profa. Dra. Maria Regina Cândido, Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Brasil

Profa. Dra. Monica Selvatici, Universidade Estadual de Londrina (UEL), Brasil

Profa. Dra. Norma Musco Mendes, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil

Prof. Dr. Raimundo Nonato Barbosa de Carvalho, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Prof. Dr. Ramón Teja, Universidad de Cantabria (Unican), Espanha

Profa. Dra. Regina Maria da Cunha Bustamante, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil

Profa. Dra. Renata Senna Garraffoni, Universidade Federal do Paraná (UFPR), Brasil

Profa. Dra. Roberta Alexandrina da Silva, Universidade Federal do Pará (UFPA), Brasil

Prof. Dr. Rodrigo Laham Cohen, Universidad de Buenos Aires/Conicet, Argentina

Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Profa. Dra. Sílvia M. A. Siqueira, Universidade Estadual do Ceará (Uece), Brasil

Profa. Dra. Terezinha Oliveira, Universidade Estadual de Maringá (Uem), Brasil

Equipe Técnica

Prof. Dr. Belchior Monteiro Lima Neto, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Profa. Dra. Carolline da Silva Soares, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Editoração, revisão técnica e capa

Prof. João Carlos Furlani, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Revisão

Equipe Técnica

A revista

Romanitas - Revista de Estudos Grecolatinos é um periódico semestral voltado para a divulgação de trabalhos inéditos sob a forma de dossiês, artigos de temática livre e resenhas. O periódico exibe uma vocação interdisciplinar, buscando congregar pesquisadores em História, Letras e Arqueologia que se dediquem ao estudo da Antiguidade Clássica, campo de conhecimento que tem experimentado, no Brasil, um significativo incremento ao longo dos últimos anos. Mantida pelo Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir) da Universidade Federal do Espírito Santo, *Romanitas* pretende conferir visibilidade à produção intelectual dos pesquisadores vinculados ao sistema nacional de pós-graduação, além de promover o intercâmbio com especialistas estrangeiros, requisito indispensável para a consolidação da área.

Ficha Catalográfica

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos, Laboratório de Estudos sobre o Império Romano, Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, Programa de Pós-Graduação em História, n. 7, 2016.

258 p. : il.

ISSN: 2318-9304

1. Grécia – Expansão – História. 2. Roma – Expansão – História. 3. História Antiga. 4. Arqueologia Clássica. 5. Estudos Clássicos.

CDU: 94(3)

Contato

Laboratório de Estudos sobre o Império Romano • Centro de Ciências Humanas e Naturais • Universidade Federal do Espírito Santo • Av. Fernando Ferrari, n. 514, Campus de Goiabeiras, Vitória, ES - Brasil • CEP 29075-910 • Telefone: 27 4009-7641 • E-mail: es.leir@gmail.com

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, desta obra, por qualquer meio, sem autorização dos autores ou editores, constitui violação da Lei 5.988.

Dossiê

Dossier

Entre a pólis e o imperium: formas de governo no Mundo Clássico
Between polis and imperium: forms of government in the Classical World

Apresentação <i>Introduction</i> Alessandra André	8
Entrevista com Andrew Erskine: governo, ideologia e helenização no Mundo Helenístico <i>Interview with Andrew Erskine: government, ideology and Hellenization in the Hellenistic World</i>	10
As estratégias para a manutenção do poder: os governantes nas obras de Heródoto (V a.C.) e Estrabão (I a.C. - I d.C.) <i>Strategies for maintaining power: the rulers in the works of Herodotus (5th century BC) and Strabo (1st century BC – 1st century AD)</i> Nathalia Monseff Junqueira	16
O mundo da <i>pólis</i> : reflexões a partir do modelo ateniense e da crise no território políade no século IV a.C. <i>The world of the polis: reflections on the Athenian model and the crisis in the territory of the poleis in the fourth century BC</i> Alessandra André	29
Uma análise dos <i>Ludi Saeculares</i> de 17 a.C.: festividade, ritualidade e poder <i>An analysis of the Ludi Saeculares of 17 BC: festivity, rituality and power</i> Suiany Bueno Silva Erick Messias Costa Otto Gomes	49
Violência, monumentalidade e poder: o conflito alexandrino de 38 d.C. <i>Violence, monumentality and power: the Alexandrine conflict of 38 AD</i> Nicodemo Valim de Sena	69
Principado romano e corrupção política: os processos de <i>repetundae</i> nas epístolas de Plínio, o Jovem <i>The Roman Principate and the political corruption: the repetundae trials in the Epistles of Pliny the Younger</i> Dominique Monge Rodrigues de Souza	88
Entre <i>senatores</i> e <i>principes</i> : formas historiográficas e atuação política no Principado <i>Among senatores and principes: historiographical forms and political action in the Principate</i> Mamede Queiroz Dias	104

Associação ao poder: <i>adoptio</i> e hereditariedade no governo tetrárquico de Diocleciano <i>Association to power: adoptio and heredity in the Tetrarchy government of Diocletian</i> Ana Paula Franchi	126
Tema livre <i>Open object</i>	
Eros e Cupido: o reciclar dos mitos <i>Eros and Cupid: the recycle of myths</i> Miguel Spinelli	141
A égide de Zeus, símbolo do valor guerreiro do deus <i>The aegis of Zeus, symbol of the warrior value of the god</i> Alcione Lucena de Albertim	159
Timbres nas ânforas de Tasos: circulação, produção e conexão no Mediterrâneo <i>Stamps on the amphoras of Thasos: circulation, production and connection in the Mediterranean</i> Vagner Carvalheiro Porto, Juliana Figueira da Hora	170
Os reis de Roma e os primeiros desdobramentos da República romana, segundo Eutrópio: tradução anotada do livro primeiro de seu <i>Breviarium</i> <i>The kings of Rome and the first developments of the Roman Republic according to Eutropius: annotated translation of the first book of his Breviarium</i> Henrique Modanez de Sant'Anna	188
Justin: teacher, philosopher and martyr <i>Justino: mestre, filósofo e mártir</i> Juan Pablo Sena Pera	198
O culto de Atargátis no Império Romano: entre a <i>religio</i> e a <i>superstitio</i> <i>Le cult d'Atargatis dans l' Empire Romain: entre religio et superstitio</i> Hariadne da Penha Soares	218
Em busca de uma identidade romano-bárbara: a emulação das instituições romanas pelas monarquias goda e sueva na primeira metade do século V <i>In search of a Roman-Barbarian identity: the emulation of Roman institutions by the Gothic and Suebic monarchies in the first half of the fifth century</i> Danilo Medeiros Gazzotti	238

Resenhas
Reviews

Reflexões e (des)construções sobre Nero e seu Principado
Reflections and (de)constructions on Nero and its Principate
BUCKLEY, E.; DINTER, M. T. (Ed.). *A Companion to the Neronian Age*.
Malden: Wiley-Blackwell, 2013. 486 p.
Ana Lucia Santos Coelho 251

Historiografia e problematização sobre a *pólis* e a política dos atenienses
Historiography and problematization on the polis and the politics of the Athenians
MORALES, F. A. *A democracia ateniense pelo avesso: os metecos e a política de*
Lísias. São Paulo: Edusp, 2014. 392 p.
Mariana Figueiredo Virgolino 254

Dossiê

Dossier

Entre a pólis e o imperium: formas de governo no Mundo Clássico
Between polis and imperium: forms of government in the Classical World

Apresentação

Introduction

Alessandra André

A discussão acerca do político, de sua história e sobre as formas pelas quais este se apresenta tem sido uma constante desde a Antiguidade. O debate sobre as formas de governo sempre foi um tema de extrema relevância para as Ciências Humanas e Sociais, e que cada vez se mostra mais pertinente na contemporaneidade. De modo geral, para a Ciência Política uma forma de governo seria o conjunto de instituições políticas por meio das quais um dado Estado se organizaria a fim de exercer o seu poder sobre a sociedade. Estas instituições teriam por objetivo regular a disputa pelo poder político e o seu respectivo exercício, inclusive o relacionamento entre aqueles que possuem o monopólio da autoridade e os que estão sob o comando destes. A Antiguidade Clássica se mostra um campo fértil para os estudos e reflexões sobre as tipologias de governo. Poderíamos dizer mais: grande parte da reflexão política e da concepção sobre o político que o Ocidente provem da tradição greco-romana.

Por meio do célebre debate travado entre três persas na obra de Heródoto, *História* (III, 80-82), sobre a melhor forma de governo a ser adotada após a morte de Cambises, podemos constatar, de acordo com Bobbio (1980, p. 34), a primeira tentativa de construção de uma tipologia das formas de governo, um século antes da sistematização teórica de Platão e Aristóteles. De fato, as formas de governo no Mundo Clássico são um dos temas mais ricos e debatidos pelos estudiosos da Antiguidade, e que está longe de seu esgotamento. Um dos fatores que revelam a riqueza das discussões acerca do tema deste dossiê repousa justamente na diversidade das formas de governo existentes, e como elas podem variar segundo o contexto. De acordo com Rémond (2003, p. 449), essa diversidade se justifica pelo fato de cada sociedade ser única em muitos aspectos e funcionar segundo estruturas de poder e estruturas sociais específicas. A política não segue assim um desenvolvimento linear – é marcada por rupturas, que à primeira vista podem parecer simples acidentes.

Por meio do dossiê *Entre a 'pólis' e o 'imperium': formas de governo no Mundo Clássico*, buscamos promover um espaço para a discussão de como diferentes tipologias políticas se estruturaram ou desestruturaram em diferentes momentos da Antiguidade Clássica mediante a contribuição de diversos especialistas em Antiguidade que se debruçam sobre o tema dentro das fronteiras da *pólis* e do *imperium romanum*.

Composto por artigos que tratam desde a *pólis*, no sentido de uma comunidade formada pelos *politai*, os cidadãos, um espaço territorial marcado pela ação e tensão sociopolíticas (MOSSÉ, 2004, p. 240; CHEVITARESE, 2004, p. 64), e chegando até o Império Romano,¹ este dossiê, esperamos, terá condições de esclarecer e de adensar o debate sobre o tema. É possível percebermos, por meio dos referidos artigos, como o político, nas suas diferentes formas, se utiliza dos mais diversos mecanismos para sua constituição/manutenção, seja por meio de estratégias ligadas à afirmação da hereditariedade, festividades e rituais, construção de identidades, ou pelo monopólio e uso da violência. Além disso, o número conta com artigos, recolhidos na seção *Tema livre*, que também dialogam com o político, incluindo reflexões sobre cultura e religião na Antiguidade. O número conta ainda com uma importante entrevista sobre poder e ideologia em um período ainda pouco iluminado pela historiografia atual: *a formação do mundo helenístico*, no final do século IV a.C. Por fim, o número traz duas resenhas de livros cujas temáticas versam sobre a *pólis* e o *Principado*, em sintonia com o assunto tratado no dossiê.

Referências

Documentação textual

HERÓDOTO. *História*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1985.

Obras de apoio

BOBBIO, N. *Uma teoria das formas de governo*. Brasília: UnB, 1980.

CHEVITARESE, A. L. Fronteiras internas atenienses no período clássico: (re)definindo conceitos e propondo instrumentais teóricos de análise. *Phoînix*, ano 10, p. 63-76, 2004.

MENDES, N. M. Império e latinidade. In: COSTA, D.; SILVA, F. C. T. (Org.). *Mundo Latino e mundialização*. Rio de Janeiro: Mauad, 2004, p. 17-27.

MOSSÉ, C. *Dicionário da civilização grega*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

RÉMOND, R. *Por uma história política*. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

¹ De acordo com Mendes (2004, p. 19-22), o próprio termo *imperium* sofreu alterações ao longo da história política de Roma. Originalmente associado ao poder dos reis, o *imperium* era "[...] a projeção, no interior da *civitas*, da onipotência de Júpiter Maximus, e, portanto significa o conjunto da autoridade suprema e a fonte de toda a ação política [...]". Com o passar do tempo, este poder seria repartido entre diferentes magistraturas ao longo da república, até que se chegou a um ponto em que o termo também foi associado a extensão territorial, e ao sistema político romano após Otávio.

Entrevista com Andrew Erskine: governo, ideologia e helenização no Mundo Helenístico*

*Interview with Andrew Erskine: government, ideology and
Hellenization in the Hellenistic World*

Andrew Erskine is a Professor of Ancient History in The University of Edinburgh at School of History, Classics and Archaeology. He is a notable specialist in Hellenistic history and has many works about this and others themes about Ancient History which represent a significant contribution to scholars. Erskine is the author of *Troy between Greece and Rome: Local Tradition and Imperial Power*, *The Hellenistic Stoa: Political Thought and Action*, *Creating a Hellenistic World* (editor) and numerous articles on the ancient world.

1. Alessandra André: The Hellenistic World, especially in its early years, has been an important issue of research for you. In your opinion, what is the importance of studying it and what are the major difficulties a historian dedicated to the study of this period has to deal with?

Andrew Erskine: One of the attractions of the studying the Hellenistic world for me is its diverse, multicultural character, which has a particular resonance in today's globalized world. I don't think the Roman empire in the east can be understood without also understanding the practices and culture of its Hellenistic predecessor.

After all, 31 BC and the end of the Ptolemaic kingdom marks a political rather than a cultural change. The chief difficulty for any historian studying the Hellenistic World is the lack of surviving narrative sources, especially contemporary ones – a marked contrast with the classical period where historians can look to Herodotus, Thucydides and Xenophon. But by way of compensation there is a rich array of alternative material in the form of inscriptions and papyri, which allow different questions to be asked and take the focus away from Athens.

* Entrevista concedida a Alessandra André em 17 de maio de 2016.

2. *Recently you have collaborated with the organization of the book Plutarch: Hellenistic lives. The work of Plutarch, as well as the work of Polybius, is one of the main sources used by historians to analyze the Hellenistic period, including the creation of the Hellenistic monarchies, whose contemporary accounts did not survive. Regarding specifically the written sources, what would be the biggest challenges for a scholar devoted to the study of the Hellenistic World?*

R: It would certainly be wonderful if we had the complete text of Polybius or if the history of Hieronymus of Cardia were to be discovered, but without these we have to rely on texts written under the Roman empire, not only Plutarch but also writers such as Diodorus, Strabo, Appian and Justin. The Brill New Jacoby project goes a long way towards making the remains of lost histories accessible (and there is no shortage of lost Hellenistic historians), but assessing so-called 'fragments' is very much a work of literary archaeology. Writers such Plutarch reveal as much (or more) about the time they are writing as about the events they are describing. Separating the two is the main challenge for the historian.

3. *In your opinion, what contribution can the usage of material culture bring to the study of the Hellenistic World?*

R: The inclusion of material culture into the study of the Hellenistic World allows for a more holistic approach, as demonstrated by John Ma's work on statues and civic honorific culture or Peter Thonemann's wide-ranging study of the Maeander valley. Particularly exciting have been the results of the underwater archaeological projects at Alexandria of the last couple of decades.

The Egyptian-style, Pharaonic statuary discovered there have forced scholars to re-think their idea of Alexandria as a firmly Greek city. Of course there can be considerable debate about how this material is to be interpreted – does it emphasise Ptolemaic control over Egypt or is it addressing an Egyptian audience? Even less dramatic discoveries can illuminate. I recently heard a fascinating paper from Paul Kosmin on a public archive building in Seleuceia on the Tigris – how material is archived can be enormously revealing about how a state conceives of itself. Here the building comes with some 30,000 sealings or bullae, mostly Greek but some showing oriental motifs. Then there are places further east like Bactria where it is the material culture which offers our main source of evidence, for instance at Ai Khanum, in so far as it survives the ravages of the last forty years or so.

4. *When faced with the monarchical system of the Hellenistic period, we realize that there were many elements involved in its structure, including the religious one. What do you think about the importance of religious and cultural elements to the understanding of the ancient political systems?*

R: It is a commonplace that religion and politics were interconnected in antiquity, yet at the same time it is all too easy to play it down. Athens was dominated by the Parthenon and religion permeated its public life. In Rome the politicians were also the priests. For Polybius it was superstition that held the Roman state together. Religion helps to structure and confirm people's relations to the state, to each other and to the divine.

5. *Keeping our conversation in the religious field, I would like to ask you to give us an overview about the worship of the basileis in the Hellenistic kingdoms.*

R: Ruler cult is one of the more striking phenomenon of the Hellenistic period – precedents can be and have been identified in the Classical period, Lysander and Philip II for instance – but it is after Alexander that it takes off. The first thing to note is that for the most part the impetus comes not from the king (leaving aside Alexander's alleged request to be treated as a god) but from the Greek cities themselves. It is well-attested in the epigraphic record with some impressive and detailed documents, such as the late fourth century decree from Scepsis honouring Antigonus Monophthalmus and the two decrees from Teos directed at Antiochus III.

Yet, at the same time its momentum must have been sustained by the willingness of these kings to accept the honours that were granted to them. For a long time scholars questioned the sincerity of the cities establishing these cults and emphasized the political, but since Simon Price's work in the 1980s it has become clear that the religious component cannot be ignored. These cults were very much part of civic religious life and they were long-lived. They gave cities a way of understanding the inordinate power of the kings and of positioning themselves in relation to those rulers. Interestingly when the Athenians revoke their honours for Philip V of Macedon and the Antigonid dynasty at the beginning of the Second Macedonian War, they decree that public prayers should incorporate a curse on Philip and his family, a kind of ruler cult in reverse.

6. *Historians of the Hellenistic World hardly fail to report to Alexander in their research, often considering his action a determinant for the creation of the Hellenistic basileia. What do you think about the Alexander's role in this process?*

R: Alexander becomes a model for the representation of power. Think of the relatively youthful beardless portraits of Seleucus Nicator and Ptolemy Soter, even when they are well into old age. This has been well shown by Andrew Stewart in his *Faces of Power* book. Whether he is a model for the exercise of power, however, is another matter. Alexander's restless conquest is rather different from the Successors whose initial priority was to establish some kind of kingdom for themselves rather than extend one they inherited. On the other hand, the latter part of Alexander's reign does clear the way to a more personal form of rule that comes to be adopted also by the Hellenistic kings that follow.

7. Regarding yet the emergence of the Hellenistic World, I would like to hear you about the factors that led to the creation of a new civilization after the conquest of the Persian Empire by Alexander and the role of the Diadochi in this process.

R: In thinking about this it might be helpful to imagine what would have happened if Alexander hadn't died prematurely. Suppose he had lived long enough to ensure an heir and establish a dynasty that ruled this vast conquered territory. I suspect what we would have seen then would have been something very similar to the Persian empire but with a Greco-Macedonian (and Persian?) court at its centre.

Alexander was, I think, the catalyst for the Hellenistic World rather than its creator. It is the fragmentation of his empire that is crucial for the development of the distinctive civilization that followed. The emergence of several successor kingdoms rather than just one meant that they needed a shared culture and that culture was drawn from their Greco-Macedonian homeland, reinforced and sustained by things such as intermarriage and diplomacy. So at the centre of each kingdom was a king whose main means of expressing power was in Greek idioms. This has an impact within the kingdom itself but also beyond it in the smaller non-Greek kingdoms that were influenced by their more powerful neighbours. So at the international level it was Greco-Macedonian culture that was dominant but within the kingdoms, at least those outside the Greek mainland, there was much cultural variety and the rulers took care to address their native populations. But the combination of the Greek character of the ruler, the foundation of Greek cities and the introduction of Greek and Macedonian settlers meant that Greek culture was to the forefront.

8. Many historians have emphasized the importance of the army to the creation of the Hellenistic basileia, considering it a key element of the political system. How do you see this importance attributed to the army, and to what extent this factor was decisive to the consolidation of the Hellenistic monarchies?

R: Hellenistic kings were warlords – they were self-created kings, who used their army to hold and extend their territory, but the successful ones were those who were also politically astute and nurtured the kind of ideological superstructure that meant their rule was acceptable without recourse to violence. Both Seleucus and Ptolemy supplement their military strength with other strategies. Seleucus is already thinking dynastically when he founds cities named not only after himself but other members of his family. Ptolemy exploited Alexander's name to legitimize his rule in Egypt – he built up Alexandria as a royal capital, made himself guardian of Alexander's corpse and wrote up Alexander's campaigns.

Yet, the Wars of the Successors gives us many names of men who may have had aspirations to rule but never succeeded, big names such as Perdikkas and lesser figures such as Leonnatus. And then there was Lysimachus whose kingdom disintegrated in military failure and dynastic chaos. A king could rely on his army but while force might be a last resort it was preferable if his subjects were willing to accept the authority of the king without recourse to it. The image of the king as warrior was thus as important as the reality – this is one reason why a single military defeat could put a monarchy in jeopardy.

9. With regard to the relationship between the Hellenistic kingdoms and the Greek poleis, you are the author of an article in which you discuss the influence of rhetoric in the political strategies devised by the Hellenistic kings to obtain the support of the poleis. I would like you to say a little more on this point.

R: I am not sure we should see rhetoric as part of the royal repertoire, at least not if by rhetoric we have in mind the practice of oratory. Rhetoric is very much a civic skill. It is part of the world of the polis, necessary to persuade fellow citizens to take a particular decision, whether in the assembly, the law-courts or the council. Kings, on the other hand, do not really need rhetoric – they persuade by means of their power. As Strabo observes, persuasion through words is the mark of an orator, kings persuade through the granting of benefits - or they use arms to force people to do as they wish.

To seek to persuade through rhetoric then would put the king on the level of the citizen and imply this was an exchange between equals. Of course kings did occasionally speak before a polis. The inscription from Teos that I mentioned earlier offers an interesting example. Antiochus III spoke in the bouleuterion and announced that the city and territory be sacred, inviolable and free from tribute. By saying this he made it so. This was speech not as persuasion but as accomplishment, a reflection of the king's power and fittingly recorded in the context of the establishment of cult honours for the king.

10. *Despite the fact the studies on the Hellenistic World have been flourishing in the last years, we still find stress points when dealing with the question of the contribution of the oriental cultures for the making of the Hellenistic basileia. What is your opinion about it?*

R: Hellenistic *Basileia* can be seen in two ways. On one level it is very much a Greek or Macedonian phenomenon. The various kingdoms have much in common as I said earlier – they have their roots in Macedon and its aristocracy and the kingdoms are in some ways the Macedonian aristocracy writ large, still intermarrying and competing. At the same time these kings (at least those outside Macedon itself) are also ruling a population that is neither Greek nor Macedonian.

Recent scholarship has done much to emphasise the role of native cultures in these kingdoms. Amélie Kuhrt and Susan Sherwin-White changed the way that scholars approached the Seleucid kingdom. The role of Babylon and evidence such as the Borsippa cylinder is particularly important here. In the scholarship on Ptolemaic Egypt there has been greater emphasis on the native temples and demotic texts. Joe Manning's work on Ptolemaic Egypt is pointedly entitled *The Last Pharaohs*. What it means is the Hellenistic kingship is very complex phenomenon, the kings projecting multiple images and engaging with multiple audiences both within and beyond their kingdoms. Thus in so far as they engage with each other Seleucid and Ptolemaic kings have much in common but understood within their kingdom they are very different. The tension you point to comes from understanding them both as kings within their own kingdom and kings in relation to each other. It comes out even more sharply in the case of a non-Greek such as Mithridates of Pontus, whose self-presentation contains both Greek and Iranian elements depending on audience.

As estratégias para a manutenção do poder: os governantes nas obras de Heródoto (V a.C.) e Estrabão (I a.C. - I d.C.)

Strategies for maintaining power: the rulers in the works of Herodotus (5th century BC) and Strabo (1st century BC – 1st century AD)

Nathalia Monseff Junqueira*

Resumo: Neste artigo, temos como objetivo apresentar as formas de governo descritas em dois autores da Antiguidade: Heródoto, historiador grego, e Estrabão, geógrafo do período romano. Suas obras não têm a preocupação em focar nos assuntos políticos. Entretanto, conseguimos mapear passagens nas quais as diversas maneiras de governar são descritas, e quais são consideradas as melhores formas de governo pelos autores.

Abstract: In this article, we aim at presenting the forms of government described in two ancient authors: Herodotus, a Greek historian, and Strabo, a geographer of the Roman period. Their studies do not focus only the political issues, however we manage to map evidence in which the different ways of governing are described as well as the best forms of government considered by the authors.

Palavras-chave:

Heródoto;
Estrabão;
Governo;
História;
Política.

Keywords:

Herodotus;
Strabo;
Government;
History;
Politics.

Recebido em: 23/05/2016
Aprovado em: 30/06/2016

* Professora de História Antiga e Medieval da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Campus do Pantanal. Doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

Introdução

A forma de governo aplicada em diferentes sociedades constitui uma temática teorizada por diversos autores no período da Antiguidade. Aristóteles, Platão, Cícero seriam alguns exemplos de escritores que elaboraram obras nas quais tecem as suas opiniões a respeito do que seriam considerados sistemas ideais de governo (GALLO, 2015).

Para esse artigo, entretanto, optamos por dois autores cujas obras não estão focadas nessa temática. Heródoto (V a.C.) escreve a obra *Histórias* a partir de sua indagação acerca dos motivos que levaram helenos e bárbaros a guerrearem,¹ que estão descritos no prólogo de sua obra.² Já Estrabão (I a.C. - I d.C.) afirma que a sua obra *Geografia* é importante para o conhecimento dos céus e das coisas da terra e do mar (Strabo, *Geographica*, I, 1, 15), das plantas e das frutas e para as atividades dos governantes e comandantes. (Str., *Geo.*, I, 1, 16). Embora não seja intenção dos nossos autores a elaboração de uma teoria sobre os sistemas de governo, ela está presente em ambas as obras.

Por esse motivo, selecionamos o Livro II de *Histórias* e o Livro XVII da *Geografia*. A escolha desses dois livros, que descrevem a região egípcia em diferentes contextos históricos, é essencial, pois podemos observar os sistemas de governo adotados nessa região tanto em um passado mais longínquo quanto no período contemporâneo aos autores, trazendo-nos mais informações que serão utilizadas ao longo do artigo. Importa salientar que, apesar desse recorte, isso não impossibilita que utilizemos os outros livros que compõem as obras na composição do texto. Mas antes de adentrarmos na análise das passagens de Heródoto e de Estrabão, precisamos apresentar alguns dados sobre a vida e obra desses autores.

Heródoto e Estrabão: vida e obra

Heródoto nasceu por volta de 484 a.C.,³ em Halicarnasso,⁴ capital da Cária, na Ásia Menor (atual Bodrum, na Turquia). Seu pai teria sido Lixes. Sua mãe, Drio e teria tido um

¹ Utilizamos aqui o vocábulo bárbaro para indicar os povos que não falavam a língua grega.

² “Eis a exposição das investigações de Heródoto de Halicarnasso para que os feitos dos homens não se percam no tempo, e para que não fiquem sem renome as grandes e admiráveis empresas, tanto dos bárbaros quanto dos gregos; e, sobretudo, a razão por que guerrearam uns contra os outros”.

³ Segundo K. H. Waters (1996, p. 10), A. D. Godley (1990, p. VII), John Hart (1982, p. 158) e John L. Myres (1999, p. 03), Heródoto teria nascido em 484 a.C.. Por outro lado, há estudiosos que aceitam outras datas: C. Morais (2004, p. 15) e F. Hartog (1999, p. 32) optar pela data de 480 a.C., e C. Orrieux e P. Pantel, pela de 485 a.C. (2004, p. 221). Para Waters (1996, p. 10), a data de 484 a.C. teria sido escolhida porque o auge aproximado da vida do historiador grego, convencionalmente a idade de 40 anos, está ligado à data de fundação de Túrio, datada de 444/3 a.C. e, dessa forma, se calculou a data do nascimento de Heródoto. Já D. Asheri (2007, p. 05) nos informa de outro cálculo para a datação: segundo autores antigos, Heródoto teria 53 anos quando a Guerra do Peloponeso irrompeu, no ano de 431 a.C., ou seja, somando-se as duas datas, teremos o ano de 484 a.C.

⁴ A cidade de Halicarnasso tinha uma vida comercial própria, com um porto onde os gregos comercializavam seus produtos (HART, 1982, p. 159), e recebia comerciantes de diferentes partes do mundo conhecido (*oikoumene*), favorecendo as trocas culturais entre os habitantes e os visitantes de Halicarnasso.

irmão, Teodoro (WATERS, 1996, p. 10). Outro parente que conhecemos seria o seu tio ou primo Paniássis, poeta em Halicarnasso, que teria sido morto pelo tirano Ligdamis.

Heródoto viveu entre os principais conflitos gregos do V a.C.: primeiro, as Guerras Pérsicas (499-479 a.C.), contra os invasores persas, e depois a Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.), contra Esparta. Como afirma a tradição, ele foi exilado de sua terra natal por ter se unido em oposição a Ligdamis, buscando refúgio em Samos, cidade que compunha a Liga de Delos desde 478 a.C. como membro autônomo. Ele regressou a Halicarnasso depois do golpe que teria expulsado o tirano do poder, que parece ter ocorrido no ano de 454 a.C., quando Halicarnasso aparece na lista de tributos atenienses sem o nome do governante (WATERS, 1996, p. 10; ASHERI; LLOYD; CORCELLA, 2007, p. 3).

Depois desse período, Heródoto teria viajado por diversas regiões próximas ao Mar Mediterrâneo e ao Mar Vermelho: Egito, Líbia, Fenícia e Babilônia, Grécia e a região localizada no sul da Itália, chamada de Magna Grécia. O historiador grego dá indícios, em sua obra, que esteve no Egito, Tiro, Arábia, Esparta, Delfos, Beócia, mas não faz menção a Túrio. Teria desembarcado em Atenas em 445/4 a.C., local onde teria lido a sua obra e conhecido outros escritores do período, como Sócrates e Ésquilo. Participou da fundação da cidade de Túrio, onde se tornou cidadão, e teria falecido aproximadamente na década de 420 a.C.⁵

O outro autor da Antiguidade selecionado para esse artigo é o geógrafo Estrabão. Nascido entre os anos de 64-63 a.C.,⁶ em Amasia.⁷ Apesar de sua família ter origem grega e asiática (JONES, 1960, p. XIII), a sua produção é totalmente em língua grega. Estrabão teria nascido após a anexação da região do Ponto como província romana. As chamadas Guerras Mitridáticas, iniciadas em 97 a.C. por Mitrídates VI contra as tropas romanas, somente cessaram em 66 a.C. Dessa forma, Pompeu criou a província da Bitínia-Ponto, dividindo-a em 11 unidades políticas.

O trisavô de Estrabão por lado da mãe foi Dorilau, que atuou como general durante o governo de Mitrídates Evergeta. Outro suposto parente seria Moaphernes (Str., *Geo.*, XII, 3, 35), tio da mãe de Estrabão, que governou uma das províncias anexadas por Mitrídates VI. Segundo Daniela Dueck (2000, p. 06), essa ligação de sua família com o

⁵ Orrioux e Pantel afirmam que “não se conhece a data exata da sua morte” (2004, p. 221). Nesse caso, os autores não aceitam a data dos historiadores citados na nota 3.

⁶ Jones (1960) afirma que o geógrafo teria nascido entre 64-63 a.C., datação também encontrada na obra de Dueck (2000, p. 01-02) e Potheary (2002, p. 392). Para essa autora, Estrabão daria indícios da data de seu nascimento ao mencionar dois períodos históricos referentes à região do Ponto: antes de esta se tornar uma província romana, em aproximadamente 66-63 a.C. e depois desse período.

⁷ Amasia, região da atual Turquia, foi uma das sátrapas asiáticas do Império Persa. Após esse período de conquista persa, os reis do Ponto estabeleceram relações com os reinos vizinhos através de intercassamentos. A partir dessas relações, essa região adotou o estilo monárquico helenístico e o grego tornou-se língua oficial do Ponto.

círculo governamental, na região do Ponto, teria auxiliado Estrabão na sua inserção entre os escritores e oficiais que faziam parte das redes de sociabilidade de Augusto.

A família de Estrabão, ao conseguir acumular propriedades, proporcionou a ele herdar considerável riqueza, o que permitiu que se dedicasse tanto aos estudos filosóficos quanto às várias viagens que realizou pelo mundo mediterrâneo.

O geógrafo grego teria iniciado os seus estudos e as suas viagens por Nisa, sob a tutela de Aristodemo. Em 44 a.C., Estrabão, com idade entre 19 e 20 anos, foi para Roma, conhecendo o general Públio Servílio Isáurico, sendo esta sua primeira visita à capital do Império. Segundo seu relato da cidade de Amisos, ele estudou com Tyrannion (Str., *Geo.*, XII, 3,16), que educou dois filhos de Cícero. Outra importante figura na trajetória de seus estudos foi Atenodoro (Str., *Geo.*, XVI, 4, 21), filósofo e amigo de Estrabão, que se tornou professor e amigo de Augusto.

Nos anos de 25-24 a.C. esteve no Egito, acompanhando o prefeito dessa região, Élio Galo, tendo permanecido nesse território até o ano 20 a.C., quando Augusto esteve em Samos. Teria passado os últimos 27 anos de sua vida em Amasia, morrendo com 84 anos. Segundo o próprio Estrabão, ele viajou do Oeste da Armênia até a costa da Tirrenia, oposta à Sardenha, e na direção do Sul, do Mar Euxino até as fronteiras da Etiópia. Teria sido o geógrafo que mais viajou para a confecção de sua obra (Str., *Geo.*, II, 5, 11) pois, para ele, viajar era fundamental para quem quisesse se tornar um bom geógrafo.

Para Dueck (2000, p. 08), as viagens para centros intelectuais eram parte da atividade erudita usual no período helenístico, "facilitado pela paz predominante no tempo de Augusto". Somente os Alexandrinos enviam poucos habitantes para estudar em outro centro de produção de saberes. Roma se tornou um ponto de encontro de eruditos vindos do mundo grego. O próprio Estrabão foi para Roma, porém começou seu círculo de educação na Ásia Menor, como Nisa. Entretanto, no período grego clássico, essas viagens também eram possíveis, e Heródoto tem como destino Atenas, cidade na qual havia uma produção cultural pujante no século V a.C.

Heródoto escreveu a obra *Histórias*, que está dividida em nove livros – número esse que coincide com o das nove musas que nomeiam cada capítulo. Os livros descrevem os povos não-gregos, chamados de bárbaros pelo historiador: lídios, egípcios, babilônios, persas, citas, entre outros, relatando a geografia, história, antropologia, costumes sexuais, matrimônio, crenças religiosas, cultos fúnebres e a cultura dessas regiões, os acontecimentos que resultaram nas Guerras Pérsicas e como gregos e persas se prepararam para os embates e o final desse confronto, no ano de 479 a.C.

De acordo com Momigliano (2004, p. 55), não somente a épica o influenciou, mas autores anteriores, como Homero, cuja epopeia serviu à constituição da narrativa histórica;

Hecateu, único autor em prosa contemporâneo ao qual Heródoto faz referência; e Ésquilo, poeta consultado pelo historiador grego. Apesar da escassez de obras consultadas por Heródoto, ele baseia a sua narrativa nas evidências orais (MOMIGLIANO, 2004, p. 65). Um dos motivos seria o pouco acesso ao número reduzido de fontes escritas no mundo grego, inclusive àquelas referentes aos acontecimentos próximos ao nascimento do historiador; já as de anos mais remotos são praticamente inexistentes, como salienta Waters (1996, p. 75). Sabemos que ele não teria memórias pessoais dos acontecimentos de 480-79 a.C., uma vez que era uma criança, mas relatou os depoimentos das testemunhas que ainda estavam vivas (ASHERI; LLOYD; CORCELLA, 2007, p. 5). Heródoto tão pouco seria um conhecedor da língua egípcia ou de outro idioma que tenha visto ou ouvido em suas viagens, sendo necessária a consulta a tradutores locais para que pudesse entender os acontecimentos ao seu redor.

A obra *Geografia* seria o resultado das viagens realizadas por Estrabão pelas diversas partes da Europa, África e Ásia. Nos dezessete livros que compõem o texto, encontramos a descrição de várias regiões do mundo conhecido, além de um pouco de história de alguns povos e seus costumes. As evidências de dois autores com os quais ele dialogaria estão mais explícitas em sua obra. Para Jones (1960, p. XX), foi durante o período em que esteve no Egito, que teria durado cinco anos, através dos estudos na Biblioteca de Alexandria, que ele escolheu as passagens dos textos de seus antecessores relatadas em seu texto. Estrabão afirma que Homero é o fundador do campo da geografia (Str., Geo., I, 1, 2) e vai, ao longo desse livro, elencando os argumentos que fundamentam essa afirmação. No livro XVII, o geógrafo decide se deter nas afirmações a respeito do Nilo feitas por Eratóstenes. Outro viajante que ele cita nesse livro é Políbio, além do próprio Heródoto. Também cita muitos outros, como Hecateu, Anaximandro de Mileto, Posidônio e Demócrito.

Muitas informações encontradas na obra de ambos os autores são resultado de suas próprias impressões durante as viagens que fizeram. Heródoto, preocupado com o caráter efêmero das ações humanas, decidiu registrar os acontecimentos de forma cronológica em sua obra. E como todo registro é uma seleção (MOMIGLIANO, 2004, p. 54), ele abordou os assuntos decorrentes das realizações dos homens, e não dos deuses, o que revela um traço de racionalidade na sua maneira de apresentar ao público e ao leitor as informações coletadas em suas viagens. Outra peculiaridade de sua obra é o fato de que ele, muitas vezes, divulga duas versões da mesma história, alertando para aquilo que foi visto ou ouvido; em alguns casos, ele deixa clara sua opinião. Já em outros, caberá ao leitor decidir a versão mais verossímil. O importante aqui é tornar visível a nossa opinião

de que a obra *Histórias* é a exposição da investigação (ιστορία)⁸ feita por Heródoto de Halicarnasso a respeito das obras realizadas por gregos e bárbaros, e que esta deve ser analisada dentro do seu contexto histórico, o que nos auxilia a compreender as influências recebidas e a maneira como a obra foi escrita. E essa análise sugere que Heródoto tenta elaborar sua obra de uma maneira diversa dos outros poetas antigos, o que concede a *Histórias* um caráter distinto da ficção, de uma obra de literatura, assumindo a narrativa um viés histórico.

Diferente do que encontramos na obra de Heródoto, Estrabão afirma qual a finalidade de sua obra: ela é importante para o conhecimento dos céus e das coisas da terra e do mar, das plantas e das frutas e para as atividades dos governantes e comandantes, como já informamos na introdução. Outra intenção de Estrabão ao escrever a sua obra é contribuir com novas informações para a ampliação do conhecimento do mundo habitado. Também não podemos esquecer que ele escreve que sua empreitada é colossal, e que ao se lidar com tantos fatos e coisas, sua obra seria digna de um filósofo.

Para Dueck (2000, p.12), Estrabão também realiza viagens para os centros intelectuais do período, e essa empreitada era parte da atividade erudita usual no período helenístico. Como já dissemos, somente os alexandrinos enviavam poucos habitantes para estudar em outro centro de produção de saberes, e Roma se tornara um ponto de encontro de eruditos vindos do mundo grego. Estrabão seria provavelmente um cidadão romano com uma formação grega que estudou na Biblioteca de Alexandria e passou um longo período em Roma, onde se filiou ao círculo de intelectuais, mantendo relações com diversos romanos que faziam parte do grupo que circundava Augusto.

As diferentes formas de governo

Norberto Bobbio, cientista político italiano, inicia o capítulo "O governo dos homens ou o governo das leis" do seu livro *O futuro da democracia* indagando a respeito de qual seria o melhor sistema de governo, o dos homens ou o das leis? (BOBBIO, 1986, p.151). Para responder a essa pergunta, ele cita a célebre disputa entre os reis persas Otanes, Megabizo e Dario descrita por Heródoto, na qual aqueles expõem seus argumentos a favor da democracia, da oligarquia ou da monarquia. O primeiro a defender seu ponto de vista é Otanes:

⁸ A palavra ιστορία somente passou a significar o estudo dos acontecimentos do passado após o século IV a.C. (ASHERI; LLOYD; CORCELLA, 2007, p. 8), ou seja, um século depois de Heródoto.

[...] em minha opinião o governo não deve caber a um único homem; isso nem é agradável nem é bom [...] Como seria possível haver equilíbrio no governo de um homem só, se nele o governante pode fazer o que lhe apraz e não tem de prestar contas de seus atos? [...] Um tirano, [...] é o mais inconsequente de todos os homens; [...] condena as pessoas à morte sem mandar julgá-las. O governo do povo, ao contrário, traz primeiro consigo o mais belo de todos os nomes: igualdade perante a lei, e em segundo lugar, nenhuma das injustiças cometidas por um governante único é cometida nele. Todas as funções são atribuídas através de sorteio, e seus detentores são responsáveis pelos atos praticados no exercício das mesmas, e todas as decisões são submetidas à assembléia popular. Exponho, portanto, a minha opinião, propondo que acabemos com o governo de um único homem e elevemos o povo ao poder, pois tudo está na maioria (Herodotus, *Histories*, III, 80).

Na sequência, observamos a opinião de Megabizo a respeito do que ele considera como a melhor forma de governo:

‘Eu concordo’, disse ele, ‘com tudo o que Otanes diz contra a regra de um; mas quando ele diz-lhe para dar o poder à multidão, seu julgamento se desvia do melhor. Nada é mais tolo e violento do que uma multidão inútil; [...] vamos escolher um grupo dos melhores homens e investir-los com o poder. Pois nós mesmos devemos estar entre eles, e entre os melhores homens, é provável que haja os melhores conselhos.’ (Hdt., *Hist.*, III, 81).

Dario, após ouvir os dois reis, discursa a favor da monarquia:

‘Parece-me’, disse ele, ‘que Megabizo fala bem em matéria de democracia, mas não a respeito da oligarquia. Porque, se as três são propostas e todos estão no seu melhor para o bem do argumento, a [...] democracia e oligarquia e monarquia, eu defendo que a monarquia é de longe a melhor. Pode-se descrever nada melhor do que a regra do melhor homem; usando o bom senso, ele irá reger a multidão com sabedoria perfeita [...] Mas, em uma oligarquia, o desejo de muitos para desempenhar um bom governo muitas vezes produz ódio amargo entre eles; [...] Creio, portanto, que nós, que fomos libertados por um homem devemos manter tal governo, e, além disso, que não devemos alterar os nossos caminhos ancestrais que são bons; que não seria o melhor’ (Her., *Hist.*, III, 82).

Se nos fixamos somente nessa passagem da obra de Heródoto, afirmaríamos que, para o historiador, o sistema de governo ideal seria aquele governado pelos homens através de sabedoria e senso de justiça. Heródoto está inserido no período da hegemonia de Atenas no Mediterrâneo. Essa *pólis* adotou a democracia como sistema de governo durante esse período. Entretanto, se analisamos as passagens selecionadas no Livro II de *Histórias*, percebemos que a forma de governo poderia variar de acordo com o sistema político adotado em determinadas sociedades:

Os Egípcios tornaram-se livres após o reinado do sacerdote de Hefestos (pois não houve época em que pudessem viver sem rei), entronaram doze reis, depois de dividir o Egito em doze regiões. Ligados por vínculos matrimoniais, reinaram

utilizando as seguintes leis: não se eliminar mutuamente, um não procurar possuir mais que o outro, e serem amigos estreitíssimos. Eis a razão pelo qual fizeram tais leis, cumpridas rigorosamente [...] (Her., *Hist.*, II, 147).

Segundo Heródoto (*Hist.*, II, 151), os “doze reis governavam com justiça”. Devido à consulta ao oráculo, os outros onze reis decidiram afastar Psamético do poder. Depois de fugir dos pântanos, para onde o haviam exilado, e se aliar aos jônios e cários vindos do mar, Psamético consegue retornar, destronar os outros reis e passa a reinar sozinho (Her., *Hist.*, II, 152). Nessa passagem, apesar das decisões tomadas pelos reis após a consulta do oráculo, podemos observar que o Egito foi governado com justiça por eles e pelas leis que esses reis elaboraram.

Outro faraó descrito por Heródoto é Amásis, que governou o Egito após a queda de Ápriés (Her., *Hist.*, II, 172): “Nos primeiros tempos, os egípcios desprezaram Amásis e não o tinham em grande conta, por sua origem popular e por não pertencer à família ilustre. Mais tarde, porém, com sabedoria e não sem tato, Amásis os conquistou.

Amásis acabou se tornando um homem frívolo e fanfarrão, devido a bebidas (Her., *Hist.*, II, 173). Apesar dessa característica, Heródoto afirma que Amásis mandou construir enormes pórticos e conduziu obras em santuários e templos e que, no seu reinado,

[...] o Egito gozou de grandíssima prosperidade, seja pelas vantagens que o rio dava ao país, seja pelos produtos que a terra dava aos homens [...] E foi Amásis que impôs aos Egípcios a seguinte lei: todos os anos, cada um dos Egípcios deveria mostrar ao governador da província de onde tirava seus proventos. Quem não fizesse isso, ou não apresentasse um meio de vida honesto, era punido com a morte. Sólon, o Atenense, tomou dos Egípcios essa lei e a impôs aos Atenienses, que sempre a observaram, por ser uma lei perfeita (Her., *Hist.*, II, 177).

Segundo os organizadores do livro *Intelectuais, poder e política na Roma Antiga* (ARAÚJO; ROSA; JOLY, 2010, p.14), uma temática recorrente, nos textos antigos, se refere ao chamado “espelhos de príncipe”:

Trata-se de elaborar um modelo de comportamento ético e político ideal para os governantes, em especial no tocante às suas relações com os governados, para manter a ordem social. Ao pensar a realidade sob esse prisma, tais autores elaboraram propostas para melhorar a sociedade, as formas e as maneiras de governar, criticando por um lado, mas propondo alternativas políticas (ARAÚJO; ROSA; JOLY, 2010, p.14-15).

Dessa forma, podemos afirmar que apesar de Heródoto considerar a democracia como a melhor forma de governo, ele não descartava as outras possibilidades de sistemas governamentais, desde que os governantes seguissem o modelo de comportamento

ético que ele considerava ideal. A observância das leis era outro requisito importante para que fosse possível um governo justo, como visualizamos na passagem anterior.

Ao analisarmos o Livro XVII de Estrabão (17.1), percebemos que ele auxilia o seu leitor ao afirmar qual região do Império Romano passa a descrever, “as partes na vizinhança do Nilo”, também salientando a condição do Egito naquele momento: o “Egito é agora uma província; e ele não somente paga considerável tributo, mas também é governado por um homem prudente”.

O Egito se torna província em 30 a.C., após um longo período de expansão do domínio romano sobre diversos territórios que circundavam o Mar Mediterrâneo. Dessa forma, o Império Romano não circunscrevia uma organização social homogênea e singular, mas agrupava sociedades completamente distintas. Em seu interior encontravam-se antigos impérios orientais, como o egípcio-helenístico, que manteve características próprias até pelo menos a época tardia: escassez de cidades, população rural organizada em aldeias, sistema burocrático e tributário (GUARINELLO, 2006, p. 4).

Otaviano opta pela escolha de Cornélio Galo, poeta e militar, para ser o responsável pelo comando daquela região, fazendo dele o “primeiro prefeito da região” (Str., *Geo.*, XVII, 1, 53). No início, Cornélio Galo se viu obrigado a controlar duas rebeliões que ocorreram no território egípcio: uma no Delta e outra em Tebas. Após sufocar essas rebeliões, ele decide se lançar sobre o território abaixo da primeira catarata, vangloriando-se de nenhum exército romano ter chegado tão longe no Egito. Cornélio e o rei da Etiópia celebram um acordo, segundo o qual os romanos governariam a região entre o Egito e o reino da Etiópia.

Após a morte de Cornélio, Augusto nomeia Élio Galo como prefeito do Egito, em 26 a.C. Sua missão era investigar as pessoas e a topografia egípcia e a situação na Arábia. O plano era invadir a região para ter o controle da rota de especiarias, pedras preciosas e perfumes vindos do Leste. A campanha, que ocorreu entre os anos de 26-25 a.C., foi desastrosa, apesar do cerco à cidade de Marib. Em 24 a.C., é Petroni quem aparece na lista de prefeitos do Egito. Segundo Estrabão, “os prefeitos eram enviados para essa região de tempos em tempos” (Str., *Geo.*, XVIII, 1, 12).

Estrabão teria vivido em Alexandria entre os anos de 29-26 a.C., tornando-se amigo do governador da província do Egito, Élio Galo. Ele o acompanhou em sua jornada desde Syene (atual Assuã) até as fronteiras da Etiópia (Str., *Geo.*, II, 5, 12). O prefeito da província, estava sempre acompanhado por uma rede de sociabilidade que se instalou ao seu redor: “[...] eu também, quando estive presente nesses locais com Élio Galo e sua multidão de associados, ambos amigos e soldados [...]” (Str., *Geo.*, XVIII, 1, 46).

Segundo Dueck (2000, p. 20), muitos soldados romanos aproveitavam a companhia dessa escola de gregos eruditos, esperando que as façanhas de suas

campanhas militares fossem registradas pelos seus amigos, enquanto que os gregos ganhavam favores pessoais, como a cidadania romana e benefícios para as suas cidades de origem. Entretanto, para Estrabão, não eram todas as pessoas que estavam qualificadas para compor o grupo que acompanhava o prefeito do Egito: “Quando o prefeito Élio Galo navegou pelo Egito, ele foi acompanhado por certo homem de Alexandria, Querêmon [...] Que finge algum conhecimento [...] Mas estava ridículo como um fanfarrão e ignorante” (Str., *Geo.*, XVIII, 1, 29).

Estrabão descreve todos os oficiais romanos que estão subordinados ao prefeito da província, como o administrador da justiça e as legiões de soldados e o corpo da cavalaria. Alguns cargos eram ocupados pelos egípcios, como o de intérprete e o de escriba público. Esses últimos cargos citados “[...] existiam também no tempo dos reis, mas, desde que os reis estavam empreendendo um mau governo, a prosperidade da cidade também foi desaparecendo devido à ilegalidade prevalente” (Str., *Geo.*, XVIII, 1, 12).

Para o geógrafo, “os romanos têm, como sua melhor habilidade, eu posso dizer, estabelecer as coisas certas, organizando a cidade, e nomeando todos os oficiais dessa região [...]” (Str., *Geo.*, XVIII, 1, 13) em contraponto com a administração dos descendentes de Ptolomeu, pois para ele “os reis depois de terceiro Ptolomeu, tornaram-se corruptos pela vida luxuosa, tendo administrado os assuntos de governo de forma ruim” (Str., *Geo.*, XVIII, 1, 11).

Não é somente essa característica de ordenar as coisas por parte dos romanos que chama a atenção de Estrabão. Segundo Claude Nicolet (1991, p. 85), o geógrafo dá crédito aos romanos (Str., *Geo.*, III, 4, 19) por terem feito jornadas e exames topográficos possíveis em muitas regiões, particularmente no Oeste, como resultado indireto de sua dominação política e sua estratégia de pacificação.⁹

Em relação à dominação política da província egípcia, Estrabão não escreve um longo discurso a respeito de Augusto, no Livro XVII, mas faz diversas alusões a este ao longo do texto. Quando está descrevendo Nicópolis, perto da cidade de Alexandria, ele escreve que “Augusto César homenageou este lugar porque foi aqui que ele conquistou em batalha aqueles que saíram contra ele em favor de Antônio” (Str., *Geo.*, XVIII, 1, 10). Logo em seguida, Estrabão explica como Júlio César e Marco Antônio se relacionaram com Cleópatra, e como Augusto, após a Batalha de Ácio, “os perseguiu [Cleópatra e Marco Antônio], e destruiu a ambos [...]” (Str., *Geo.*, XVIII, 1, 11).

⁹ “O Nilo flui das fronteiras da Etiópia para o norte em uma linha reta para o distrito chamado ‘Delta’, e então [...] o Nilo faz nesse lugar como o vértice de um triângulo, os lados desse triângulo sendo formados por rios que dividem em qualquer direção e se estendem para o mar - um no lado direito para o mar no Pelúcio e o outro no lado esquerdo para o mar no Canobus” (Str., *Geo.*, XVIII, 1, 4).

A região do Egito recebeu legiões de soldados, pois era considerada a província mais valiosa devido aos tributos que enviava a Roma.

Há [...] três legiões de soldados, uma das quais está localizada na cidade e as outras na província; e além dessas há nove grupos de soldados romanos, três na cidade, três nas fronteiras com a Etiópia em Assuã, como uma guarda para aquela região, e três no resto da província. E também há três corpos da cavalaria, que igualmente são atribuídos para vários pontos críticos (Str., *Geo.*, XVIII, 1, 12).

Estrabão volta a repetir, no capítulo 53 do Livro XVII, que a “região é suficientemente guardada pelos Romanos com somente três coortes” (Str., *Geo.*, XVIII, 1, 53).

O prefeito não deveria se preocupar somente com a segurança do Egito, mas analisar periodicamente as cheias do Nilo, pois:

[...] isso é útil, não somente para os fazendeiros no que diz respeito à distribuição de água, aterros, canais e outras coisas desse tipo, mas também para os prefeitos, no que diz respeito às receitas, para as grandes cheias indicam que as receitas também serão grandes [...] (Str., *Geo.*, XVIII, 1, 48).

Estrabão evidencia sua predileção pela forma como Augusto conduzia o Império Romano. Essa passagem se encontra em outro Livro de seu texto, porém consideramos importante expô-la nesse artigo.

Mas se fosse uma coisa difícil de administrar tão grande domínio exceto entregá-lo a um homem, como a um pai; em qualquer caso, nunca os romanos e seus aliados tinham prosperado em tal paz e abundância como aquilo que lhes foi conferida por Augusto César, a partir do momento que ele assumiu a autoridade absoluta, e agora está sendo dispensado a ele por seu filho e sucessor, Tibério, que está fazendo Augusto o modelo de sua administração e decretos, assim como seus filhos, Germânico e Druso, que estão ajudando o pai (Str., *Geo.*, VI, 4, 2).

Considerações finais

Podemos perceber, nessas passagens selecionadas, uma convergência entre os mundos privado e público dos autores tratados nesse artigo. A própria história do autor, seus valores, escritos e posições provêm, por um lado, de suas experiências – como Heródoto, que ao ser expulso de Halicarnasso por um tirano, não desenvolveria uma argumentação que defendesse esse sistema de governo – e, por outro, da maneira como se inserem no mundo social e político: Estrabão se tornou amigo do prefeito do Egito como também se inseriu nas redes de sociabilidade de Augusto. Esta convergência influencia na maneira como os autores representam os sistemas de governo, entretanto isso não se torna uma barreira para adotá-los como fontes históricas.

A historiografia tem contribuído para a ampliação das possibilidades de temáticas para o estudo das sociedades antigas. As duas obras produzidas durante o período clássico que abordamos nesse artigo abrem um novo caminho para se trabalhar com as formas de governo – como elas foram pensadas e representadas através das experiências vividas por Heródoto e Estrabão, quais foram as suas influências e como eles problematizavam a sociedade na qual estavam inseridos.

Referências

Documentação textual

- HÉRODOTE. *Histoires*. Introduction, notice preliminaire sur la vie et la personnalite d'Herodote et sur la presente edition par E. Legran. Paris: Belles Lettres, 1932.
- HERODOTUS. *Histories*. Translations by A. D. Godley. Harvard University: Heinemann, 1990.
- STRABO. *The Geography*. Translations by Horace Leonard Jones. London: William Heinemann Ltda, 1960.

Obras de apoio

- ARAÚJO, S. R. R.; ROSA, C. B. da; JOLY, F. D. *Intelectuais, poder e política na Roma antiga*. Rio de Janeiro: Nau, 2010.
- ASHERI, D.; LLOYD, A.; CORCELLA, A. *Herodotus*. Oxford: Oxford University Press, 2007. books I-V.
- BOBBIO, N. *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- DUECK, D. *Strabo of Amasia: a Greek man of letters in Augustan Rome*. London: Routledge, 2000.
- GALLO, R. F. Heródoto e a teoria das formas de governo: o debate constitucional persa. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- GODLEY, A. D. Introdução. In: HERODOTUS. *Histories*. Translations by A. D. Godley. Harvard University: Heinemann, 1990, p. VII-XVIII.
- GUARINELLO, N. O Império Romano e nós. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (Org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: Edufes, 2006, p. 13-19.
- HART, J. *Herodotus and Greek History*. New York: St. Martin's Press, 1982.

- HARTOG, F. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- JONES, H. L. Introdução. In: STRABO. *The Geography*. Translated by Horace Leonard Jones. London: William Heinemann Ltda., 1960, p. XI- XXVIII.
- MOMIGLIANO, A. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Bauru: EDUSC, 2004.
- MORAIS, C. *Maravilhas do Mundo Antigo: Heródoto, pai da História?* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.
- MYRES, J. L. *Herodotus, father of history*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- NICOLET, C. *Space, geography, and politics in the Early Roman Empire*. Michigan: The University of Michigan Press, 1991.
- ORRIEUX, C.; PANTEL, P. S. *Histoire grecque*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
- POTHECARY, S. Strabo, the Tiberian Author: Past, Present and Silence in Strabo's "Geography". *Mnemosyne*, Fourth Series, v. 55, fasc. 4, p. 387-438, 2002.
- WATERS, K. H. *Heródoto el historiador*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

O mundo da *pólis*: reflexões a partir do modelo ateniense e da crise no território políade no século IV a.C.

The world of the polis: reflections on the Athenian model and the crisis in the territory of the poleis in the fourth century BC

Alessandra André*

Resumo: Derivado do termo grego *pólis*, que significa cidade, o adjetivo políade, serve para designar o sistema político surgido na Grécia por volta do século VIII a.C., no território que ficou conhecido como Hélade, e que entrou em um processo de desestruturação a partir do final do século V a.C. Nosso objetivo, neste artigo, é esboçar de forma geral a natureza deste tipo particular de estado que foi a cidade grega, ao mesmo tempo que buscamos mostrar os elementos que levaram à desestruturação deste sistema, como a Guerra do Peloponeso e a emergência da Macedônia como uma potência política e militar, fatores que contribuíram de certa forma para novas reflexões sobre a *pólis* e a *basileia*. Devido ao fato de a maior parte das informações sobre a *politeia* grega provir de Atenas e de as fontes consultadas neste artigo serem de origem ateniense, desenvolvemos nossas reflexões a partir dessa *pólis*.

Abstract: Derived from the Greek word *polis*, meaning city, the adjective poliade, used to describe the political system that emerged in Greece around the eighth century BC, defines the territory that became known as Hellas, and entered into a process of disintegration from the end of the fifth century BC. Our goal in this article is to outline in general terms the nature of this particular type of state which was the Greek city at the same time we seek to examine the elements that led to the breakdown of this system, as the Peloponnesian War and the rise of Macedonia as a political and military power, factors that contributed in some way for further reflection on *polis* and *basileia*. Because most of the information about the Greek *politeia* comes from Athens and the sources consulted in this work are of Athenian origin, we develop our reflections based on such *polis*.

Palavras-chave:

Pólis;
Guerra do Peloponeso;
Desestruturação;
Macedônia;
Cosmópolis.

Keywords:

Polis;
Peloponnesian War;
Destructuring;
Macedonia;
Cosmopolis.

Recebido em: 30/04/2016
Aprovado em: 01/06/2016

* Doutoranda em História pela Universidade Federal do Espírito Santo, sob orientação do prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva. Membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir-ES) e bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Espírito Santo (Fapes).

Algumas considerações sobre a *politeia*

O Estado, na Antiguidade, apresentou uma tipologia diferente do Estado moderno, e os pontos fundamentais destas diferenças residem no fato de que a *politeia* grega não era burocratizada e muito menos vinculada a um ideal de nação. O próprio termo *politeia* é fundamental para compreendermos o Estado grego. Ele pode significar tanto a comunidade dos cidadãos que formam uma *pólis* como o conjunto das instituições que o constituem. Esse fator, que tornava os cidadãos e as instituições partes de um todo comum, provém da concepção organicista que os gregos possuíam do Estado, que é a analogia entre o Estado e um organismo vivo (VECA, 1996, p. 11-12). Para ilustrar melhor a questão, nada mais adequado do que os testemunhos da época. Recorreremos, assim, a dois grandes teóricos do Estado grego: Platão e Aristóteles. Esses filósofos, mesmo vivendo em um período em que a *politeia* já passava por uma profunda desestruturação, foram os primeiros a refletir sobre a natureza do Estado *políade* que, para ambos, era algo natural.

Platão nos fornece um panorama das diferentes formas de governo. Para ele, a tríade Razão, Legalidade, Ordem constitui a beleza, a virtude e a moralidade. Tal tríade aparece na arte, na política, na ciência e na filosofia. Em uma passagem do *Górgias* (504e), esta questão fica mais clara: “[...] os sábios ensinam-nos que o Céu e a Terra e os deuses e os homens se conservam juntos por comunhão e amizade, por regularidade, temperança e justiça; e é por essa razão que eles designam o universo por ordem (cosmos) não por desordem ou devassidão”. O cosmos político, para Platão, é somente uma expressão, embora a mais característica de todas, do cosmos universal. O próprio termo *justiça* tem um sentido diferente para Platão. É um princípio geral de ordem, regularidade, unidade e legalidade. Essa questão da ordem nos remete ao objetivo maior do Estado. Sobre essa questão, Clastres (1989) afirma ser o fim último do Estado a *construção da ordem*.

É com Aristóteles, entretanto, que a concepção organicista do Estado fica mais clara. O modelo aristotélico da política é conhecido como *história natural*. Nesse modelo, a ordem da política é o resultado do crescimento de ordenamentos naturais que regulam as interações próprias das sociedades animais, que são as sociedades de homens (machos, adultos e ociosos). A ideia aristotélica é a de que é *da ordem natural que nasce a ordem política* (VECA, 1996, p. 11-12). Para Aristóteles, em sua obra *Política*, a natureza distinguiu os homens em macho e fêmea. Por meio da união destes, formou-se a primeira associação, ou melhor, a primeira família, que serviria para procriar e satisfazer

as necessidades elementares.¹ Mas, dado que as famílias não bastavam a si mesmas, formou-se a vila, que era uma associação mais ampla, com a finalidade de garantir, de modo sistemático, a satisfação das necessidades vitais. Não havia ainda as condições necessárias de satisfazer as necessidades da vida em geral; as vilas não bastavam para garantir as condições de uma vida perfeita, isto é, da vida moral. Esta forma de vida, que podemos chamar de espiritual, só poderia ser garantida pelas leis, pelas magistraturas e, em geral, pela complexa organização de um Estado. Seria no Estado que o indivíduo, sob efeito das leis e das instituições políticas, seria levado a sair do seu egoísmo e a viver conforme o que é bom. O Estado seria, assim, cronologicamente, o último elemento a surgir neste modelo, mas seria o primeiro ontologicamente, pois se configuraria como o todo do qual a família e a vila seriam as partes e, do ponto de vista ontológico, o todo precede as partes, porque é ele que confere sentido às partes – ou melhor, às outras associações (REALE, 2003, p. 432).

A *politeia*, assim, é tida como algo natural, que surgirá de qualquer forma, independente da vontade dos indivíduos, pois ela é o fim, o objetivo final da existência humana, por determinação da natureza. Nessa perspectiva, o homem é o que Aristóteles chamou de *zoon politikon* – o homem como animal político. Para Aristóteles, a sociedade e a *politeia* não se distinguem.

O Estado, ou a sociedade política, é até mesmo o primeiro objeto a que se propôs a natureza. O todo existe necessariamente antes da parte. As sociedades domésticas e os indivíduos não são senão as partes integrantes da cidade, todas subordinadas ao corpo inteiro, todas distintas por seus poderes e suas funções, e todas inúteis quando desarticuladas, semelhantes às mãos e aos pés que, uma vez separados do corpo, só conservam o nome e a aparência, sem a realidade, como uma mão de pedra. O mesmo ocorre com os membros da *pólis*: nenhum pode bastar-se a si mesmo. Aquele que não precisa dos outros homens, ou não pode resolver-se a ficar com eles, ou é um deus, ou um bruto. Assim, a inclinação natural leva os homens a este gênero de sociedade (*Política*, I, I, < 11).

Essa concepção de que a *politeia* são as pessoas dotadas de cidadania é chamada por Canfora (1994, p. 115) de “concepção pessoal do Estado”. Nesta concepção, o Estado não tem uma personalidade jurídica autônoma para além e acima das pessoas; antes coincide com as próprias pessoas, com os cidadãos.² Porém esta ideia de Estado tem

¹ Para Aristóteles, no núcleo familiar também estava inserido o escravo, que era escravo *por natureza*.

² Hannah Arendt, em seu trabalho intitulado *A condição humana*, deixa claro que mesmo tomando a *politeia* tal importância para a comunidade de cidadãos, não deixou de haver a esfera privada, a esfera da família. “Historicamente, é muito provável que o surgimento da cidade-Estado e da esfera pública tenha ocorrido às custas da esfera privada da família e do lar. Contudo, a antiga santidade do lar, embora muito mais pronunciada na Grécia clássica que na Roma antiga, jamais foi inteiramente esquecida. Isso impediu que a *pólis* violasse as vidas privadas dos seus cidadãos e a fez ver como sagrado os limites que cercavam cada propriedade. Não foi o respeito pela propriedade privada tal como

algumas consequências para o autor:

[...] por exemplo quando a comunidade se encontra dividida pela *stásis*, a luta civil, circunstância nada invulgar [...]. Por vezes, nessas alturas, a comunidade cinde-se, mesmo fisicamente, em duas ou mais partes, como aconteceu frequentemente em Atenas, nas reiteradas crises que eclodiram durante a longa guerra em finais do século V. Portanto pode acontecer que uma parte do Estado se constitua em “anti-Estado” e se proclame – reclamando-se de uma maior coerência em relação a uma nunca bem esclarecida “constituição ancestral” (*pátrios politeia*) – como único, legítimo Estado (CANFORA, 1994, p. 115-116).

Esta discussão deixa claro que mesmo que os teóricos pretendam um Estado natural, esse na verdade é uma construção. O sistema políade, com todas as suas vicissitudes, não deixa de ser uma construção. O homem grego esteve sempre convencido de que a *pólis* e a sua lei constituíam o paradigma de toda forma de vida superior. O indivíduo era, substancialmente, o cidadão e o valor e a virtude do homem eram o valor e a virtude do cidadão: a *pólis* não era o horizonte relativo, mas, sim, o horizonte absoluto da vida do homem. Vemos ainda que, nesta concepção, as relações de poder propriamente políticas são pensadas de forma horizontal – em relação aos cidadãos (VECA, 1996, p.18).

A organização da comunidade cívica

No regime políade, temos um tipo particular de Estado: é a comunidade de cidadãos que se governa. Na *pólis* arcaica (séculos VIII-V a.C.), que surgiu devido à supressão dos *basileis*,³ não havia mais súditos e sim cidadãos que, a partir daquele momento, passavam a ser os responsáveis pela solução dos problemas coletivos. Os cidadãos representavam, nesse contexto, a própria unidade política. Não se falava que “Atenas promoverá uma guerra contra determinada cidade”, mas, sim, que “os atenienses o farão”. A comunidade, na teoria, encontrava-se acima das idiosincrasias e interesses particulares (MOSSÉ, 1997, p. 57). É preciso esclarecer, para melhor compreensão de nosso trabalho, quem era o cidadão, para não idealizarmos uma *pólis* harmônica, onde todos os que viviam nela possuíam direitos cívicos. Povo e cidadão possuem conotações diferentes, e nos interessa aqui o cidadão, mais especificamente o cidadão ateniense, devido à origem da documentação.

Se considerarmos o exemplo de Atenas, constatamos que eram relativamente poucos os que usufruíam da cidadania: os homens adultos, filhos de pai e mãe atenienses,

concebemos, mas o fato de que, sem ser dono de sua casa, o homem não podia participar dos negócios do mundo porque não tinha lugar algum que lhe pertencesse” (ARENDR, 2007, p. 38-39).

³ O termo *basileis* se refere aos monarcas da fase da história grega denominada Homérica, que compreendeu o período por volta de 1200 a 800 a.C. Da queda da figura do *basileus*, surgiria a *pólis*.

livres de nascença. Isso reduz em muito o número de cidadãos, se considerarmos que o número de escravos era grande, e os filhos nascidos de apenas um progenitor ateniense não gozavam do estatuto de cidadania. Além disso, até o século VI a.C., a plenitude dos direitos políticos não era concedida aos que nada possuíam. Vejamos o que diz Canfora sobre a cidadania no período clássico em Atenas:

Numa palavra, na época clássica, a visão da cidadania resume-se à identidade cidadão-guerreiro. É cidadão, faz parte de pleno direito da comunidade através da participação nas assembleias deliberativas, quem é capaz de exercer a principal função dos homens adultos livres, isto é, a guerra. O trabalho era feito sobretudo pelos escravos e, em certa medida, pelas mulheres. Como, durante muito tempo, ser guerreiro implicou também dispor dos meios para prover ao armamento pessoal, a noção de cidadão-guerreiro identificou-se com a de rico, detentor de um certo rendimento [...] que desse ao potencial guerreiro a possibilidade de se armar a expensas próprias. Até esse momento, os que nada possuíam permaneceram numa condição de minoridade política e civil bastante próxima da condição servil. Cerca de um século depois de Sólon, com a viragem de Atenas para o mar e o nascimento de uma frota de guerra estável na época da vitória sobre os persas, foi necessária uma mão-de-obra bélica maciça: os marinheiros, a quem não era pedido que “se armassem a si mesmos”. Foi essa viragem, o fato político-militar que provocou – nas democracias marítimas – o alargamento da cidadania aos que nada possuíam (os *tetes*), que assim ascendem finalmente à condição de cidadãos-guerreiros (CANFORA, 1994, p. 108-109).

Assim, vemos que, mesmo dentro do corpo de cidadãos, havia um desequilíbrio, e isso em situações críticas poderia gerar certos conflitos, como os que ocorreram após a Guerra do Peloponeso, com a redução do corpo cívico em algumas *pólis*.

Havia, no mundo helênico, três modalidades de *pólis*. A primeira era a *aristocrática*, própria do período arcaico, na qual o *aristós* do período homérico se converteu em cidadão e o homem do *demos* participava, no máximo, das assembleias. A segunda era a *oligárquica*, na qual o governo era exercido pelos que possuíam censo, independentemente do nascimento. Por último, temos a *democrática*, cujo governo era exercido pela maioria, independentemente da riqueza. Nesta última, tomando como exemplo Atenas, as exigências para o indivíduo se tornar cidadão, como mencionamos acima, eram, a partir de Péricles, ser filho de pai e mãe originários da *pólis*, ser do sexo masculino e possuir a maioria (CARDOSO, 1985, p. 16-23). É importante mencionar que, nos seus primórdios, todas as *pólis* foram aristocráticas. Não se deve, porém, encarar os três modelos citados como um esquema evolutivo, linear. As *pólis* oligárquicas ou democráticas surgiram devido à *stásis* (conflito, guerra civil), na medida em que o *demos* foi cada vez mais reivindicando poderes políticos que se encontravam concentrados nas mãos dos *aristói*.

Os cidadãos das *pólis* possuíam participação direta na política. Quer dizer, a representação praticamente inexistia nesse mundo. Nesse tipo particular de Estado, como

já mencionamos, também não havia a tripartição dos poderes em Executivo, Legislativo e Judiciário e entre política e religião, apesar de esta última ter tido seu espaço restringido com o advento da *pólis* (CARDOSO, 1985, p. 7).

Os órgãos políticos que compunham a *politeia* eram basicamente três: a *assembleia*, o *conselho* e as *magistraturas*. A primeira contava com a participação de todos os cidadãos da *pólis*; a segunda era formada por alguns cidadãos previamente escolhidos, e, em alguns casos, a função poderia ser de caráter vitalício; as magistraturas, por sua vez, eram ocupadas por indivíduos no decorrer de determinado período de tempo. Os magistrados poderiam ser eleitos ou sorteados (MOSSÉ, 1985, p. 25). O contato visual, face a face, era outro aspecto fundamental para a manutenção do sistema *políade*. A palavra constituía um elemento fundamental para o exercício da política no mundo helênico (ROCHA, 1995, p. 116).

No caso de Atenas, a instituição da democracia ocorreu com Clístenes e, nesse momento, adentramos o período clássico. Em 508 a.C., Clístenes reformou a constituição ateniense, e sua principal medida foi a reorganização do corpo cívico. Por essa época, a *Ecclesia*, tornou-se o órgão político soberano, e a democracia foi estabelecida em Atenas.⁴

Durante o século V a.C., mais ou menos um terço da população ateniense vivia no núcleo urbano, incluindo artesãos, escravos, metecos e a fração abastada da população. Fazer política no Mundo Antigo era dedicar o seu próprio tempo para a *pólis*, sem retribuição monetária. Assim, mesmo possuindo um governo democrático, em Atenas foram os ricos que se ocuparam, na maior parte do tempo, da política. Tais pessoas dispunham de escravos e capatazes para cuidarem de suas propriedades enquanto exerciam funções públicas no núcleo urbano. A maior parte da população vivia na zona rural. O mundo antigo como um todo foi, por excelência, um mundo onde o elemento rural predominou sobre o urbano. O modelo de cidadão era constituído por aquele que fosse ao mesmo tempo *cidadão/camponês/soldado*. Essa terminologia, criada por Finley, deixa claro que, na maioria das *póleis*, não havia a especialização das atividades políticas, incluindo Atenas.

No geral, não havia, na *pólis*, representação, e o aparato administrativo era mínimo: o ideal era que o próprio cidadão resolvesse os problemas coletivos; não havia uma carreira política nos moldes atuais. A maioria dos cargos era sorteada. Os outros eram eletivos. Assim, o maior número possível de cidadãos deveria participar das atividades políticas de acordo com as suas condições. Tudo deveria ser feito pelos cidadãos, que não tinham especialização, salvo em Esparta, que foi um caso único de especialização militar. Sobre os órgãos políticos atenienses, podemos citar a *ecclesia* em primeiro lugar.

⁴ A democracia provavelmente teve origem em Quios, por volta de 575 a.C. (MOSSÉ, 1997).

Podia fazer parte da *ecclesia* ateniense qualquer cidadão acima de 18 anos. Qualquer um poderia intervir e votar abertamente. Apenas em casos especiais recorria-se ao voto secreto. Os poderes da assembleia, a princípio, eram ilimitados. As magistraturas eram escolhidas pela assembleia mediante sorteio ou eleição. Ela controlava ainda os assuntos da paz e da guerra, do recrutamento dos hoplitas e da distribuição de recursos para o exército e a frota, entre outras atividades (MOSSÉ, 1985, p. 45). Era na *ecclesia* que residia a soberania da *pólis* democrática.

Outro órgão era a *Boulé* dos 500, que constituía um conselho. Seus membros eram escolhidos por meio de sorteio e se consideravam defensores perpétuos da cidade, preparando também a agenda do que seria discutido pela *ecclesia*. No que concerne às magistraturas, as mais importantes eram o *arcontado* e a *estratégia*. As pessoas que ocupavam esta última não eram tão-somente gerais. Eram, acima de tudo, líderes políticos e hábeis oradores e podiam ser eleitos ano após ano, como no caso de Péricles, eleito 15 vezes consecutivas. Para as demais magistraturas, havia a restrição da reeleição. As funções de *arconte* eram, sobretudo, religiosas e judiciais. O *arconte-rei* presidia toda a vida religiosa da *pólis*, e o seu papel era particularmente importante na altura das grandes festas em honra dos deuses protetores de Atenas: Zeus, Atená, Dionísio ou Deméter. Além disso, tomava conhecimento de todas as ações de caráter religioso, compreendendo os processos com pena de morte. Existia ainda, dentre as magistraturas mais importantes, o *tribunal dos Heliastas* – uma instância política e judiciária. Esse tribunal era popular por excelência e dele tinha o direito de participar qualquer ateniense maior de 30 anos e em plena posse de seus direitos cívicos (MOSSÉ, 1985, p. 49-78).

Os valores cívicos que regiam a vida da *pólis* eram a *isonomia*, a *isegoria* e a *isocracia*. No primeiro, considerava-se que todos os cidadãos eram iguais perante a Lei; no segundo, todos tinham o direito à palavra e, no terceiro, todos possuíam o direito a participar da política de acordo com a sua condição.

Podemos observar, dessa forma, que no sistema políade a autoridade repousava no cidadão – e tal autoridade, em tese, era ilimitada. Liberdade, nesse contexto, significava uma existência ordenada, dentro de uma comunidade que era governada por um código estabelecido e por todos respeitado com o intuito de manter o que Aristóteles chamava de *bem comum*. Essa comunidade política, a *politeia*, era vista como algo natural e inerente à existência humana. O fato de a comunidade ser a única fonte da lei era a garantia de liberdade e fazia com que as relações de poder que envolviam o político fossem vividas de forma horizontal entre os cidadãos, não separando-se a sociedade do Estado – ambos se completavam. Esse fato fazia com que o poder da *pólis* repousasse nos cidadãos em comunidade, considerando, claro, as devidas ponderações que fizemos

acerca da igualdade cívica. Na prática, as coisas eram mais difíceis, e o forte sentimento de comunidade esbarrava na grande desigualdade social, já que o corpo de cidadãos, principalmente em Atenas, era composto por grupos sociais diversos.

Império e stásis: o rompimento do equilíbrio poliade

Um dos fatores que contribuíram para a *pólis* ateniense consolidar, dentro de certos limites os ideais cívicos listados acima, foi a constituição de um Império marítimo a partir das Guerras Greco-Pérsicas ocorridas nos anos iniciais do século V a.C.,⁵ que acabaram por levar à formação da Liga de Delos.

Ao final das Guerras Greco-Pérsicas, que teve como desfecho a Batalha de Plateia (479 a.C.), Atenas mesmo abalada, conseguiu sair do conflito engrandecida – e soube aproveitar muito bem o prestígio adquirido. É o que explicita Mossé (1997, p. 29):

Abalada porque era-lhe mister levantar-se de suas ruínas ainda fumegantes. Mas também engrandecida, porque tinham sido os atenienses que, por duas vezes, impuseram a decisão. É verdade que, nem em Maratona, nem em Salamina, os estrategos atenienses revelaram brilhantes qualidades militares. Tanto em 490 a.C., como em 480 a.C., no dizer dos autores antigos, a astúcia havia desempenhado o papel principal, face a um exército e uma armada heteróclitos. Mas, a ressonância moral e política das guerras médicas teria prolongamentos infinitos, que a propaganda ateniense se encarregaria de alimentar.

A partir desses acontecimentos, Atenas alicerçou-se no domínio dos mares, assumindo um papel de destaque no mundo grego. Mas ainda existia o medo de uma nova investida persa. Assim, formou-se, sob a direção de Atenas, a Liga Ático-Délica. A Liga de Delos, a princípio, era uma *simaquia*, uma aliança militar que congregava as

⁵ Em meados do século VI a.C., os gregos depararam-se pela primeira vez com a ameaça persa. Os persas, sob a liderança de Ciro, haviam dominado colônias gregas situadas na Ásia Menor. Já sob o governo de Dario, temos, em 499 a.C., a revolta dos jônios da Ásia Menor. Somente Atenas e Erétria prestaram auxílio aos jônios. O conflito terminou em 494 a.C., com a Jônia sendo destruída pelas forças persas. Essa revolta, de acordo com Rostovtzeff (1967, p. 30) e Mossé (1997, p. 25-27), desempenhou importante papel na história das relações entre a Pérsia e a Grécia. A intervenção dos atenienses provou que a dominação persa exercida sobre as cidades gregas da Ásia não estaria garantida enquanto o Grande Rei não submetesse também a Grécia continental. Dessa forma, em 490 a.C., os persas empreenderam uma campanha contra a Hélade, com o pretexto de punir Atenas e Erétria pela ajuda que prestaram aos jônios. A conquista da Ática parecia simples ao Império Aquemênida. Não obstante, por uma série de acontecimentos e imprevistos, os atenienses, conduzidos por Milcíades, lograram uma célebre vitória em Maratona, e uma sucessão de crises internas no território do Império Persa deu à Grécia trégua e alívio nos dez anos seguintes. Durante esse período de trégua, a Hélade aumentou seus recursos e fortaleceu-se, principalmente a *pólis* ateniense. Em 480 a.C., o imperador persa Xerxes promoveu uma nova campanha contra a Grécia, melhor organizada do que a de 490 a.C. Muitas cidades se renderam e a Ática foi invadida. Mas atenienses e outros helenos concentraram suas frotas na enseada de Salamina. Os atenienses, de maneira imprevisível, venceram as forças inimigas, que regressaram à Pérsia. Essa vitória foi decisiva para a Grécia, mesmo que parte do exército persa tenha permanecido na Tessália e, em 479 a.C., promovesse um novo ataque contra os gregos.

idades jônias em torno do santuário de Delos, onde seria depositado o tesouro federal. O Erário destinava-se a cobrir as necessidades da Liga e seria alimentado por um tributo pago pelos aliados que não pudessem ou não quisessem ter participação direta na defesa comum (GUARINELLO, 1987, p. 16).

Essa experiência de aliança militar, no entanto, não era inédita, pois a primeira das grandes ligas, a do Peloponeso, surgiu na segunda metade do século VI a.C., congregando um conjunto de *póleis* lideradas por Esparta. Essa liga subsistiu até 338 a.C. Já a Liga de Delos, que surgiu em 478 a.C., foi destruída em 404 a.C., reconstruída parcialmente no século IV a.C. e dissolvida em 338 a.C. (MOSSÉ, 1985, p. 121-132). Ao final das Guerras Greco-Pérsicas, o mundo da Hélade viu-se dividido em dois grandes blocos: o das oligarquias e o das democracias. Inicia-se assim o *período clássico*, no qual Atenas desenvolve uma prática imperialista cada vez mais evidente por meio da Liga de Delos.

A Liga expulsou a frota persa do Egeu no espaço de uma década. Naturalmente, com o perigo afastado, as cidades aliadas logo trataram de recuperar sua autonomia. Atenas, porém, não permitiu qualquer retirada. Por meio da Liga e do poderio da frota, Atenas pôde manter o regime democrático sem grandes problemas. Com os tributos das cidades aliadas, a *pólis* conseguiu certa estabilidade interna e resolveu os problemas socioeconômicos de grande parte de seus cidadãos, o que não significou o desaparecimento dos conflitos entre os diferentes grupos sociais, inclusive grupos contrários ao regime democrático. Mesmo assim, foi possível manter, de certo modo, os ideais de *isonomia*, *isegoria* e *isocracia* que regiam a democracia, bem como o sistema de *cidadão/camponês/soldado*, o que implicava a não especialização política (FINLEY, 1988a, p. 75-78). Dessa forma, Atenas era capaz de esmagar qualquer revolta das cidades aliadas. A Liga de Delos transformou-se progressivamente em um Império, e o símbolo dessa transformação foi a mudança da sede e do tesouro de Delos, em 454 a.C., para a cidade de Atenas. A maioria dos Estados-membros passou a contribuir com dinheiro, e Atenas passou a controlar a frota inteira.

Se Atenas buscava os ideais de autonomia e harmonia no interior da sua própria *pólis*, ela não respeitava esses ideais no que se referia às *póleis* aliadas. Atenas unificou os padrões de pesos e medidas dessas cidades e instituiu as *clerúquias* que, conforme Guarinello (1987, p. 17-18),

[...] consistiam na ocupação de lotes (os *kleroi*) das melhores terras agrícolas no território dos Estados da Liga por cidadãos atenienses que não dispunham de propriedades agrárias na Ática. Aqueles que eram agraciados com tais lotes conservavam a cidadania ateniense e não se integravam ao corpo social das cidades em cujo território se estabeleciam. Constituía, assim, ao mesmo tempo uma válvula de escape para as pressões sociais em Atenas e um ônus ofensivo para os aliados.

Esses acontecimentos levaram ao rompimento do princípio de autonomia das *póleis* aliadas, principalmente devido às *clerúquias*, pois só cidadãos poderiam ter acesso à terra.⁶ As atitudes do governo ateniense no sentido de intervir na política e na economia das outras *póleis* preocupavam mais ainda os partidários da oligarquia, e outras cidades temiam a interferência de Atenas em seus assuntos internos.⁷ Essa divisão que se estabeleceu entre os partidários da oligarquia e os da democracia, com o tempo, levou à Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.), que foi o confronto dos dois lados liderados, respectivamente, por Esparta e Atenas e que envolveu quase todas as *póleis*.

A Guerra do Peloponeso marca uma virada decisiva na História da Grécia em todos os seus aspectos. Tal conflito daria início ao processo de desestruturação da *pólis* clássica, de maneira que, de 431 a 338 a.C., a Hélade se encontraria imersa em um estado de guerra contínua. A guerra teve início a partir de um duplo conflito, em que se defrontaram atenienses e coríntios nos arredores de Corcira, uma colônia de Corinto que ficava próxima a Potideia, pela posse comum de Epidamno. Os corcíreus pediram ajuda aos atenienses. Potideia, que era também uma colônia coríntia, ao contrário de Corcira, mantinha laços com Corinto. Mesmo assim, Atenas exigiu dos potideus que rompessem com os coríntios. Assim, havia um estado de guerra entre Atenas e Corinto (MOSSÉ, 1997, p. 45).

O problema é que Corinto integrava a Liga do Peloponeso, e, como precaução, os coríntios pediram auxílio aos espartanos. Como mencionamos acima, o aumento do poderio ateniense após as Guerras Greco-Pérsicas não era bem visto por muitas cidades, principalmente pelas oligárquicas. Essa hostilidade a Atenas tinha seu representante máximo em Esparta, que *a priori* hesitou em iniciar um conflito cujo desfecho parecia incerto. Esparta desejava que Atenas respeitasse a autonomia das *póleis*. Mas as opiniões na *pólis* ateniense se dividiam. Uns achavam que se deveria entrar em um acordo com Esparta, outros consideravam a guerra inevitável. Péricles, ao se pronunciar na assembleia, insiste na guerra e a maioria dos atenienses concordou com ele. Atenas entrou na disputa certa de que ganharia. De acordo com autores como Mossé (1997) e Finley (1988a), Péricles lançou mão de uma parte considerável do tesouro público ateniense, que poderia estar sendo guardado para tal ocasião. A tática do estrategista foi evacuar a zona rural e trazer todos para o centro urbano. Enquanto isso, os campos eram devastados pelo exército peloponésio. Porém, uma epidemia,

⁶ Atenas fez essas intervenções, devido a uma crise social interna. Como muitos atenienses não tinham como ter acesso à terra, não podiam ser considerados cidadãos. Assim, ao mesmo tempo que as *clerúquias* serviram como válvula de escape para o excedente populacional de Atenas, possibilitaram a ampliação da cidadania ateniense.

⁷ É válido lembrar que, dentro da própria Atenas, havia dissidentes da democracia. Essa posição era, na maioria das vezes, sustentada pela elite, a responsável por grande parte do pagamento de tributos. Os choques internos, na cidade, entre as facções, foram mais em torno da distribuição dos bens advindos do Império. A grande questão era: quem administraria esses bens diretamente?

até hoje de origem desconhecida, devastou a população ateniense no ano 430 a.C. A guerra, apesar desse fato, continuava, mas sem nenhum resultado decisivo. A oposição interna a Péricles começou a crescer, na medida em que este insistia na continuação das hostilidades, enquanto muitos já desejavam a paz. Mas, devido a sua influência sobre o *demos*, Péricles conseguiu convencer os atenienses a não ceder e foi reeleito estrategista. Por ironia do destino, pouco depois o próprio Péricles morreu, vítima da epidemia.

A guerra, contudo, continuava e se estendia por todo o mundo da Hélade. Nesse período, já podemos perceber a ascensão de homens populares, os chamados demagogos, a altos cargos da política ateniense, como Lísicles, que era vendedor de carneiros e sucedeu a Péricles, e Cléon, curtidor de peles.⁸ Cléon aparece no cenário grego a partir do momento da rendição de Mitilene. Era um radical e queria que a população masculina de Mitilene fosse morta e que as mulheres e crianças fossem reduzidas à escravidão, devido à acusação de traição por parte da *pólis* contra Atenas. Sua proposta não venceu na assembleia, mas o esmagamento da revolta dos mitilenos marcou uma reviravolta no curso da guerra. A partir daí, a guerra assumiu um tom mais ideológico, como uma luta entre duas concepções políticas diferentes – democracia e oligarquia. Como a guerra rompeu o equilíbrio do mundo grego, o conflito parecia fora de controle (SOUZA, 1988, p. 63-71).

Em meio a este cenário, começavam a surgir divergências mais acentuadas entre o *demos*, tanto que a democracia foi ameaçada duas vezes com os golpes oligárquicos de 411 e 404 a.C. Sobre este movimento oligárquico em Atenas, Buckley (1996, p. 132-134) diz que, em 411 a.C., primeira experiência oligárquica em Atenas após cem anos da expulsão dos tiranos, o corpo de cidadão ateniense foi reduzido de uma média de 40 mil para apenas 5 mil cidadãos, e, em 404 a.C., o golpe dos *Trinta Tiranos* reduziu o corpo de cidadãos para 3 mil cidadãos. Podemos dizer que o *demos* estava dividido em dois grandes grupos. De um lado estavam as pessoas do campo, para as quais os dez anos de guerra tinham sido muito duros, e que desejavam a paz, e de outro os *tetes*, para os quais a guerra era a garantia de um soldo regular e de vantagens materiais.

⁸ A palavra demagogo, que designa os líderes políticos que teriam surgido após a morte de Péricles, carrega um sentido pejorativo, construído pelos próprios atenienses antigos. O demagogo refletia algo ruim: um líder que enganava o povo, movido por seu próprio interesse, pelo desejo de aumentar seu poder e, com isso, ficar cada vez mais rico; pessoa que por meio da adulação e da lisonja, levava o povo a agir segundo a sua vontade (FAYE, 1996, 231). Mas, para Finley (1988b), essa abordagem é superficial. Surge, sim, após a morte de Péricles, um novo grupo de líderes, que não eram homens pobres, “[...] mas artífices, trabalhadores transformados em políticos, homens de posses que diferiam de seus antecessores no que dizia respeito a seus antepassados e a seus pontos de vista e que provocariam ressentimento e hostilidade por sua presunção de quebrar o antigo monopólio de liderança [...] representavam um elemento estrutural no sistema político ateniense [...], o sistema não poderia funcionar sem a presença deles [...] e a denominação é igualmente aplicável a todos os líderes, independentemente de classe ou ponto de vista [...] dentro de limites bem amplos eles devem ser julgados individualmente não por suas atitudes ou seus métodos, mas por seu desempenho” (FINLEY, 1988b, p. 55-90).

Esse movimento oligárquico, ocorrido ao final do século V a.C., também pode ser justificado em parte pela existência das *hetaireíai*, associações políticas ativas durante todo o período clássico. Lima (1998, p. 17-21), avalia que essas associações sempre congregaram simpatizantes do regime oligárquico, embora nem todas fossem de cunho oligárquico. O autor acrescenta que, em determinados momentos, membros de uma *hetaireíai* poderiam passar para uma *synomosía*, que já era um grupo propriamente oligárquico que buscava promover um golpe contra o regime democrático. Isso ocorreu no final da Guerra do Peloponeso, quando irrompem os dois golpes oligárquicos mencionados anteriormente.

A experiência do golpe oligárquico de 411 foi efêmera. Em 410, a democracia já tinha sido restabelecida em Atenas. Nesse momento, o comando pertencia a Alcibíades, promotor de uma campanha que visava ao restabelecimento das posições de Atenas no Helesponto. Em 407 a.C., Alcibíades foi eleito estrategista, recebendo plenos poderes para seguir com a guerra. Assim, partiu com uma esquadra de 100 navios. Mas Lisandro, almirante espartano, conseguiu subsídios persas para que os espartanos pudessem construir e equipar uma frota capaz de derrotar os atenienses (SOUZA, 1988, p.65-66). A guerra continuava no Egeu, só que, para conseguir custeá-la, Atenas teve de tomar medidas extremas, como fundir as vitórias de ouro do templo de Atená para pagar o soldo dos remadores e construir novos navios. O encontro decisivo ocorreu em Egospotamos (no Helesponto). A esquadra ateniense foi totalmente destruída, com exceção de alguns navios que conseguiram escapar. Todos os estrategistas, salvo Cônon, foram aprisionados (MOSSÉ, 1997, p.72). Os atenienses foram sitiados por terra e mar e forçados a aceitar um acordo de paz. Lisandro entrou no porto do Pireu com sua frota, os exilados voltaram e as muralhas em volta de Atenas e do Pireu foram demolidas. Acabava o Império Ateniense. A *pólis* estava arruinada e transtornada, e logo não tardou a ocorrer um segundo golpe oligárquico pelas mãos dos Trinta Tiranos. Esparta, que recebeu ajuda dos persas, foi a vitoriosa do confronto.⁹ Em Atenas, devido à perda da sua supremacia marítima e das riquezas advindas do Império, foi impossível amenizar os conflitos sociais e os problemas econômicos. A especialização militar e o número de mercenários aumentou, ocorreu o enfraquecimento do ideal do *camponês/cidadão/soldado*, o regime democrático entrou em uma profunda crise e, principalmente, começaram a florescer as ideias sobre um novo tipo de monarquia (SÚAREZ, 2007; MOSSÉ, 1975). Após este longo conflito, houve um desequilíbrio geral nas relações inter e *intrapólicas*. Conflitos eclodiram por toda a Grécia e a Hélade mergulhou na *stásis*.

⁹ Pouco tempo depois, Esparta também sofreria com as consequências do desfecho da Guerra do Peloponeso, entrando em uma profunda crise fundiária, que levaria à redução drástica do corpo de cidadãos e assistiria a revoltas ininterruptas dos hilotas (BUCKLEY, 1996, p. 424-442).

A ascensão da Macedônia: conflagração entre o mundo da *pólis* e o da *basileia*

Enquanto a Hélade passava por um momento crítico com a Guerra do Peloponeso, surgia, no cenário da Península Balcânica uma nova força – a Macedônia de Filipe II.¹⁰ Os macedônios ocupavam o continente europeu a oeste e ao norte de Delfos e das Termópilas. No século V a.C., a região era ainda um conglomerado de tribos que vivia da agricultura e do pastoreio. Enquanto grande parte da Grécia passava pela experiência políade, a Macedônia mantinha-se como uma realeza tribal hereditária ou, como nomeia Neyde Theml (1993), como um Estado-*Ethnos*. Até o final do século V a.C., a Macedônia nunca se mostrou uma ameaça potencial à Grécia políade. Mas quando Filipe assumiu o trono em 359 a.C., encontrou uma Macedônia em processo de unificação, que auxiliou a completar. Dessa forma, Filipe criava um reino poderoso e dava início a atividades políticas no exterior, principalmente na Hélade.

Para realizar tais propósitos, o monarca empreendeu uma série de reformas no sistema político e militar de seu reino. De uma realeza tribal baseada em um sistema de clã, fez surgir um extenso domínio governado por uma só pessoa e dependendo de um exército permanente, bem treinado e abastecido. O núcleo dessa força era proporcionado pelos pequenos proprietários rurais que serviam na infantaria e formavam a falange que mais tarde se tornou invencível. Os ricos proprietários de terras formavam agora um corpo de “conselheiros” do rei e supriam o exército com uma força de cavalaria de armas pesadas superior a qualquer outra existente na época (ROSTOVTZEFF, 1967, p. 129).

Enquanto o mundo em volta da Macedônia passava por uma grave crise, esta tornou-se um poderoso reino unificado. A Macedônia tinha deixado de ser inofensiva à Grécia. Momigliano (1992, p. 123-125) afirma que a política de Filipe possuía um caráter expansionista e os gregos não demoraram a perceber a ameaça que a Macedônia se tornava. Os atenienses, principalmente, sentiam seus interesses políticos e comerciais ameaçados com a conversão da Macedônia em um forte império marítimo. A partir da segunda metade do século IV a.C., Filipe passou a interferir constantemente na complicada política grega, sobretudo a partir da anexação das cidades gregas da Calcídia e da destruição de muitas delas, no decorrer de 349 e 348 a.C. Nesta época, o monarca derrotou a defesa ateniense da Calcídia e forçou Atenas a aceitar um tratado de paz. A

¹⁰ A origem dos macedônios é um tanto obscura. Talvez fossem gregos como os etólios e os acarnânios, talvez pertencessem à família dos clãs ilírios ou trácios, ou fossem o resultado da mistura dos três ramos indo-europeus mencionados acima que se fixaram aos poucos na região da Macedônia, miscigenados com a população local, formando assim um povo que, em diversos aspectos, diferia dos gregos. Os macedônios estavam entre os povos de língua grega não helenizados. Os gregos da *pólis* tinham dificuldade em compreender sua língua e os classificavam como bárbaros – enfim, para os gregos, os macedônios eram estrangeiros (HAMMOND, 2001).

partir desse momento, Filipe tinha a liberdade de interferir nos assuntos da Hélade. A convite dos Anfictíones, guardiães oficiais do templo de Delfos, assumiu o comando na luta contra os fócios e os derrotou. Os fócios foram expulsos da assembleia anfictiônica e seu lugar foi cedido a Filipe. A Macedônia foi reconhecida como membro (honorário) da família de Estados gregos. Foi nesse momento que o *basileus* apresentou pela primeira vez seu desejo de construir um "Império Universal", com a unificação do mundo então conhecido (*oikoumene*) (LONDEY, 1994, p.25-30).

A Macedônia aparecia, assim, como a grande força centralizadora desse mundo, o que realmente provou ser, em 338 a.C., em Queroneia, ao submeter as cidades gregas ao seu domínio. Esse momento representou a conflagração entre o mundo da *pólis* e o de Filipe. Filipe saiu vencedor e se consagrou como o chefe militar dos gregos – o *hegemon*. Em 337 a.C., enviados de todos os estados continentais, exceto Esparta, formaram juntos com Filipe uma Liga Grega, a chamada Liga de Corinto, que se comprometia a aplicar a lei, e não a guerra, em seus assuntos internos. Na primeira reunião do conselho da Liga, estabeleceu-se uma aliança ofensiva e defensiva perpétua entre os estados gregos, os *gregos* e os *macedônios*. Gregos e macedônios declararam guerra ao Império Aquemênida, com o pretexto de vingar a profanação das tumbas gregas pelos persas em 480 a.C., durante as Guerras Greco-Pérsicas.

O século IV a.C. e os diferentes ideais políticos: *pólis*, *cosmopólis* e *basileia*

Com a conquista da Hélade por Filipe, em 338 a.C., e depois sob o governo de Alexandre (336-323 a.C.), a autonomia poliáde foi se esvaindo cada vez mais, e vemos surgir no século IV a.C., um novo posicionamento diante da monarquia e do soberano no mundo poliáde. Nesse período configura-se a imagem de uma *basileia* positivada a partir das virtudes de um soberano ideal, como observa-se no trecho abaixo redigido por Xenofonte:

[...] Os líderes que se inspiram nos deuses, que são corajosos, capazes, deem-lhes para comandar esses mesmos soldados, confiêm-lhes quaisquer outros, se quiserem, eles têm domínio sobre homens cujo sentido de honra impede-lhes de cometer um ato contrário às leis da honra, que compreendem as vantagens da obediência e, usando de seu orgulho para obedecer cada um por sua conta e todos juntos, quando é preciso sacrificar-se, sacrificam-se com boa vontade [...] Eis aqueles a quem se pode de direito chamar de *basileus* pela grandeza de seu caráter, aqueles a quem muitos soldados seguem com a mesma boa vontade, e pode-se dizer que é terrível o braço do guerreiro que se adianta com tantos braços dispostos a obedecer-lhe: é verdadeiramente grande esse homem capaz de realizar grandes coisas pela força do seu caráter mais do que pelo vigor de seu corpo (Xenophon, *Memorabilia*, XXI, 5-8).

Esse novo posicionamento diante da monarquia e do soberano ideal foi favorecido por três fatores: pelo ideal de cosmopolitismo, que começou a ganhar cada vez mais espaço após a Guerra do Peloponeso; por uma nova configuração da *paideia* do príncipe, no século IV a.C.; e, em parte, pela ascensão de líderes que se mostravam capazes de solucionar os conflitos da Hélade, sobretudo a partir da intromissão de Filipe II no mundo das *póleis*.

Para Reale (2003, p. 228), mediante o ideal da *cosmópolis* dissolvia-se a antiga equação entre homem e cidadão. O mundo passava a ser considerado uma imensa cidade, sendo o homem grego obrigado a buscar uma nova identidade após o domínio romano. No que se refere ao pensamento de Reale temos duas questões. Primeiro, é difícil falar sobre *um homem grego* em qualquer período, pois, mesmo no mundo da Hélade havia uma complexidade e diversidade ao se falar de um modelo, mesmo que de cidadão, unificado para todo o território. Em segundo lugar, as ideias sobre a *cosmópolis* são bem anteriores à dominação romana, pois a nova identidade grega é estruturada/reestruturada a partir do século IV a.C. (ANDRÉ, 2009).

Esse tipo de pensamento foi associado por alguns autores, como Thébert (1987), ao *pan-helenismo* que,¹¹ que devido aos problemas do século IV a.C., sofreu uma importante mutação. Pensadores como Hípias e Antifonte falavam sobre uma igualdade entre os homens. O pensamento sofístico desses dois autores dissolvia antigos preconceitos ligados à aristocracia e ao tradicional particularismo da *pólis*. Ao mesmo tempo, o pensamento de Hípias e de Antifonte também colocava em cheque a visão comum que os helenos possuíam sobre a sua superioridade em relação aos outros povos, ao afirmarem que cada cidadão, de cada cidade, era igual a cada cidadão de outra, que cada homem de cada país era igual a cada homem de outro, porque, por natureza, todos os homens eram iguais. Mesmo que esses pensadores não tenham delimitado no que consistia esta igualdade e quais os seus fundamentos, percebemos em seus escritos que o sentido de comunidade, tão forte na *pólis* clássica, entrava em colapso, surgindo ao mesmo tempo a afirmação de um individualismo e a ideia de uma *cosmópolis* (VIDAL, 1998, p. 37-50; JAEGER, 2013, p. 1080).

Isócrates foi um dos que abraçaram o ideal cosmopolita. Em 380 a.C., escreve um panegírico dedicado à *pólis* ateniense com a intenção de persuadir os gregos a buscarem a

¹¹ Com o fim das Guerras Greco-Pérsicas, o fluxo de pessoas das mais diversas origens que circulavam pela Grécia aumentou significativamente. Este fato levou alguns a questionarem as diferenças estabelecidas entre os próprios gregos. Um grupo que partilhava de tal ponto de vista era composto pelos chamados sofistas. Indo de cidade em cidade para ensinar, mais do que cidadãos de uma simples *pólis*, eles se sentiam cidadãos da Hélade. Do ponto de vista político, com os conflitos do século V e IV a.C., muitos políticos viam em uma união das *póleis*, no sentido de cessarem as hostilidades, uma forma de amenizar a crise na Grécia.

salvação para si mesmos através da união da Hélade. Propondo uma aliança entre Atenas e Esparta, Isócrates as exortava a promover uma campanha antipersa como solução para os problemas sociais. Isócrates defendia o sistema constitucional ateniense, realçando os benefícios das leis e evocando o passado de glória da *pólis*, afirmando que as leis democráticas eram a causa dos maiores bens para os homens e equiparando a oligarquia à tirania (*Paneg.* 39-40). Mas Isócrates, poucos anos depois, volta sua atenção para os príncipes e suas respectivas formações pedagógicas, enxergando cada vez mais nestes homens a solução para os problemas que afligiam a Hélade. Na opinião de Isócrates, a nova *basileia* do século IV a.C. deveria se basear no governo de um só de acordo com uma lei fixa e uma norma superior, que derivaria de uma legislação ideal, dissociando-se assim a realidade da ideia de tirania. A monarquia, dessa forma, seria a melhor forma de governo. Isócrates chega a mencionar os exemplos de Zeus, dos estrategos e até do Grande Rei. A monarquia assim delineada limitaria os poderes do rei por meio das virtudes da justiça e da temperança, atributos que o monarca deveria reivindicar para si como pilares fundamentais de seu governo, em contraste com a concepção predominante das virtudes guerreiras do príncipe (JAEGER, 2013, p. 1124-1137). A *paideia* do príncipe, assim, seria a única fonte da qual as virtudes brotariam, sendo a mais perfeita *paideia* a *areté*.¹²

Quando Isócrates percebeu a crescente força da Macedônia, viu em Filipe II seu chefe idealizado. Em 346 a.C., Isócrates compõe um discurso em homenagem a Filipe. No período, o poder macedônio era incontestável aos olhos dos helenos, e Isócrates, enxergando uma oportunidade para a solução dos conflitos internos da Grécia e talvez, ao mesmo tempo, buscando amenizar os impactos do poder macedônio sobre esta, exalta a figura de Filipe como possível salvador da Hélade. Neste discurso, volta às premissas básicas do seu pensamento sobre a *basileia*. Aconselhando o monarca, Isócrates afirma que o rei deveria tratar as *pólis* com igualdade e justiça, empreendendo atividades vantajosas para os gregos, como promover a paz entre as *pólis*:

Porque penso que o importante é que vós, sem abrir mão de nenhum de vossos negócios, trateis de reconciliar a cidade dos Argivos, a dos Lacedemônios, a dos Tebanos e a nossa. Pois se puderdes tranquilizar estas, não será difícil, ao que entendo, fazer com que as demais concordem. Pois todas já estão sujeitas a estas que mencionei e, quando têm medo, recorrem a qualquer uma dessas quatro [...] para serem socorridas. Assim, se trouxerdes à razão as quatro cidades mencionadas, livrareis todas as demais de muitos males (Isocrates, *Ad Philippum*, 21-22).

¹² Que está associada à excelência em todos os sentidos, inclusive da alma. Podendo configurar como virtude, coragem e honra, e geralmente vinculada aos heróis.

Como foco central da obra dedicada a Filipe, temos a campanha contra a Pérsia. A conquista do território persa seria, em parte, uma solução para os problemas que afligiam os gregos. Isócrates desenha, ao longo do seu discurso, a imagem do *basileus* macedônio como o governante ideal para liderar uma campanha contra o Império Aquemênida. Filipe seria o herói, o homem providencial, que salvaria os gregos deles mesmos:

[...] É pois, próprio de um homem esforçado e amante dos gregos, e que tem capacidade maior que os demais, valer-se desses homens perdidos [gregos despossuídos] contra os bárbaros, pagando-lhes com terras que mencionei antes; livrar os soldados estrangeiros dos males que padecem e que fazem os outros padecerem; com eles formar várias cidades que sirvam de defesa para a Grécia e que sejam para todos nós um resguardo. Porque, se isso fizerdes, não só os fareis felizes, como proporcionareis a todos nós vivermos seguros (*Ad Phil.*, 81-82).

Devemos destacar, no entanto, que apesar das ideias cosmopolitas e daquelas a favor de uma nova tipologia de monarquia coexistirem nesse período, mesmo com a crise da *pólis*, muitos pensadores, vão se manter presos ao ideal da tradição políade – como o orador ateniense Demóstenes.

Demóstenes situava-se dentro de uma tradição surgida após as Guerras Greco-Pérsicas, que considerava os persas os bárbaros por excelência, porém sem tratá-los como seres inferiores, mas apenas como elementos exteriores ao mundo grego. Nessa tradição, a cidade de Atenas ocupava lugar de destaque. Vencedora das Guerras Greco-Pérsicas, Atenas deveria liderar as demais *póleis* na afirmação de um ideal pan-helênico. A grande Pérsia entraria como um mundo estrangeiro que tinha como função demarcar a fronteira entre gregos e não-gregos. A hegemonia ateniense deveria ser apenas sobre o mundo helênico. Demóstenes e o grupo ao qual pertencia julgavam que o melhor para Atenas, no período que sucedeu a Guerra do Peloponeso, não era perseguir a quimera da união de todos os gregos, mas, sim, impedir que outra potência prevalecesse na própria Grécia. Quando as ambições de Filipe se revelaram, os atenienses se concentraram na defesa enérgica da influência de Atenas contra o *basileus* macedônio e na prevenção diante do ataque que este certamente acabaria lançando contra a cidade. Tal foi a linha de conduta de Demóstenes durante quase toda a sua vida. Nas *Filípicas*, Demóstenes deixa claro o confronto intelectual com o grupo representado por Isócrates, pois é totalmente contra o domínio da Grécia por Filipe, ou por qualquer outro monarca – a *basileia* seria aqui ainda associada à tirania, independente das possíveis virtudes do príncipe. Demóstenes acusa Filipe de se aproveitar da discórdia entre os helenos para escravizá-los, pede que os atenienses esqueçam as lisonjas e promessas feitas pelo monarca e propõe, inclusive, se necessário, um acordo com a Pérsia para enfrentar a ameaça macedônia. Demóstenes

presentia a conquista de toda a Hélade, em pouco tempo, por Filipe e não admitiria isso de forma alguma, razão pela qual passou grande parte do tempo nas assembleias, tentando imbuir os seus pares da convicção de que o governo de Filipe colocaria fim à liberdade dos gregos (ROBERT, 1987, p. 92). Na *Segunda Filípica*, o orador rotula Filipe de forma depreciativa, e o acusa de ser violento, injusto, conspirador, praticante de atos funestos, enganador e, o mais interessante, tirano, e diz que o próprio fato de ser um monarca o torna avesso à liberdade:

‘Certamente, por Zeus’, alegava eu,¹³ ‘as cidades inventaram muitos meios para proteção e segurança, tais como redutos, muralhas, valas e outros meios análogos. E todas essas obras são criadas pelas mãos do homem e exigem despesas; contudo a natureza dos sensatos possui em si mesma um meio comum de proteção, que é bom e causa salvação para todos, mas sobretudo para as democracias, contra os tiranos, Qual é esse meio? A desconfiança. Guardai-a, agarrai-vos a ela; se a conservais, seguramente nada de mal sofrereis.’ ‘Que procurais?’ dizia eu. ‘A liberdade? Então não vedes que Filipe tem até mesmo seus títulos completamente estranhos a ela? De fato, cada rei, cada tirano é inimigo da liberdade e adversário das leis’. ‘Não usareis de cautela’, dizia eu, ‘para que, procurando vos livrar da guerra, não encontreis um senhor todo-poderoso?’ (Demosthenes, *II Philippic*, 23-25).

Com uma linha de pensamento diferente sobre os rumos que o mundo da *pólis* deveria tomar após os abalos sofridos, Demóstenes apresenta uma imagem do quão arraigados ao ideal políade ainda estavam muitos dos gregos no século IV a.C. Esses diferentes posicionamentos sobre o rumo do território das *pólesis* deixa claro como o período após a Guerra do Peloponeso é um período de desestruturação e reconfiguração política e mesmo cultural. Mas a questão é que ambas as alternativas, encarnadas no pensamento de Isócrates e Demóstenes, e as de outros pensadores, que propunham alternativas diferentes para solucionar a crise do sistema políade, no fundo, eram incompatíveis com a própria natureza da *pólis*. Em um momento de crise, quando se busca afirmar valores e identidades, acaba-se por reconstruí-los e por dar a eles novos significados. O que temos então é um conflito entre concepções políticas distintas. Como é próprio dos discursos dos oradores, a produção de imagens, o estabelecimento de clivagens e cristalização de posições, a legitimação de comportamentos e atitudes e a criação de mitos, todos esses recursos simbólicos foram manipulados por Isócrates e Demóstenes, e outros pensadores da época.

¹³ Neste momento do discurso, Demóstenes expõe aos atenienses os mesmos pontos que mostrou para os messênios e argivos, quando foi enviado com uma missão para o Peloponeso. O que é ressaltado é o comportamento de Filipe com relação aos olíntios e tessálios, que comprova a má-fé com que age o rei macedônio.

Referências

Documentação textual

- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2006.
- DEMOSTHENES. *Orations: olynthiacs, philippics, minor public orations*. Translated by J. H. Vince. London: Loeb Cassical Library, 1998.
- ISÓCRATES. *Discursos histórico-políticos*. Traducción por A. R. Romanillos. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1944.
- ISOCRATES. *Panegyricus*. Translated by G. Norlin. London: Harvard University Press, 1961.
- PLATÃO. *Górgias*. Tradução de C. A. Nunes. Pará: UFBA, 2002.
- XENOFONTE. *Memoráveis*. Tradução de A. E. Pinheiro. Coimbra: Centro de estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.

Obras de apoio

- ANDRÉ, A. A crise do sistema *políade*: a redefinição da identidade ateniense nos discursos de Isócrates e Demóstenes (séc. V e IV a.C.). 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2009.
- ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense, 2007.
- BUCKLEY, T. *Aspects of Greek history: 750-323 B.C.* London: Routledge, 1996.
- CANFORA, L. O cidadão. In: VERNANT, J. (Org.). *O homem grego*. Lisboa: Presença, 1994, p. 105-129.
- CARDOSO, C. F. *A cidade-Estado antiga*. São Paulo: Ática, 1985.
- CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.
- FAYE, J. Demagogia. In: ROMANO, R. (Org.). *Einaudi: política/tolerância/intolerância*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da moeda, 1996, p. 231-245. v. 22.
- FINLEY, M. I. *Os gregos antigos*. Lisboa: Edições 70, 1988a.
- FINLEY, M. I. *Democracia antiga e moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1988b.
- GUARINELLO, N. L. *Imperialismo greco-romano*. São Paulo: Ática, 1987.
- HAMMOND, N. G. L. *The Macedonian State: origins, institutions, and history*. Oxford: Claredon Press, 2001.
- JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- LIMA, A. C. C. Os conflitos sociais gerados pelas *hetaireíai* nos simpósios em Atenas no final do V século a.C. *Phoînix*, ano 4, p. 17-23, 1998.

- LONDEY, P. Philip II and the Delphic Amphiktony. *Meditarch*, v. 7, p. 25-34, 1994.
- MOMIGLIANO, A. *Philippe de Macédoine: essai sur l'histoire grecque du IV siècle av. J.-C.* Milano: L'Éclat, 1992.
- MOSSÉ, C. *Atenas: a história de uma democracia.* Brasília: Editora da UNB, 1997.
- MOSSÉ, C. *As instituições gregas.* Lisboa: Edições 70, 1985.
- MOSSÉ, C. *Histoire des doctrines politiques en Grèce.* Paris: PUF, 1975.
- PLÁCIDO SÚAREZ, D. Las formas del poder personal: la monarquía, la realeza y la tiranía. *Gérion*, 25, n. 1, p. 127-166, 2007.
- REALE, G. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média.* São Paulo: Loyola, 2003.
- ROBERT, F. *A literatura grega.* São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- ROCHA, M. C. C. F. A palavra como prática política na democracia ateniense. *Phoînix*, n. 1, p. 115-121, 1995.
- ROSTOVZEFF, M. *História social y económica del mundo helenístico.* Madrid: Espasa-Calpe, 1967.
- SOUZA, M. A. P. O estrangeiro e o bárbaro na Grécia antiga: a questão da alteridade. In: FÉLIX, L. O.; GOETTEMS, M. B. (Org.). *Cultura grega clássica.* Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1988, p. 55-68.
- THÉBERT, I. Reflexão sobre a utilização do conceito de estrangeiro: evolução e função da imagem do bárbaro em Atenas na época clássica. *Diógenes*, v. 9, p. 17-33, 1987.
- THEML, N. A realeza dos macedônios (VIII E VII a.C.): uma história do outro. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1993.
- VECA, S. Política. In: ROMANO, R. (Org.). *Einaudi: Política/tolerância/intolerância.* Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da moeda, 1996, p. 11-35. v. 22.
- VIDAL, G. R. Procedimientos de la argumentación retórica de Antifonte a Quintiliano. *Habis*, v. 29, p. 37-50, 1998.

Uma análise dos *Ludi Saeculares* de 17 a.C.: festividade, ritualidade e poder

An analysis of the Ludi Saeculares of 17 BC: festivity, rituality and power

Suiany Bueno Silva*

Erick Messias Costa Otto Gomes**

Resumo: Nossa proposta visa à compreensão dos Jogos Seculares a partir do poema *Carmen Saeculare*, do poeta romano Horácio (65-8 a.C.), com o intuito de destacar, por meio de sua análise, a relevância da festividade associada aos mecanismos do poder e da religiosidade. Partindo dessas premissas, consideramos que o poema canta um momento de esplendor em Roma e coloca em evidência as virtudes do imperador Augusto como o mantenedor da *concordia* perante os deuses e à comunidade cívica. Logo, nossas discussões partirão da análise de que o poema *Carmen Saeculare* e a realização da festividade dos Jogos, em 17 a.C., representaram um momento ritualístico de agradecimento aos deuses e de comemoração frente à renovação da cidade de Roma empreendida por Augusto.

Abstract: Our proposal aims to understand the Secular Games as depicted by the poem *Carmen Saeculare* of the Roman poet Horace (65-8 BC). The objective is to highlight through its analysis the relevance of the festivity as associated to the mechanisms of power and religiosity. Starting from these premises, we consider that the poem sings a moment of splendor in Rome and highlights the virtues of the Emperor Augustus as the maintainer of the harmony on behalf of the gods and the civic community. Therefore, our discussions start with the analysis of the *Carmen Saeculare* and the festivity of the Games in 17 BC as representing a ritual moment of thanks to the gods and of celebration of the renewal of the city of Rome by Augustus.

Palavras-chave:

Principado;
Ludi Saeculares;
Festividade;
Ritualidade.

Keywords:

Principate;
Ludi Saeculare;
Festivity;
Rituality.

Recebido em: 03/05/2016
Aprovado em: 10/06/2016

* Doutoranda em História da Universidade Federal de Goiás, com financiamento da CAPES e sob a orientação da Profa. Dra. Luciane Munhoz de Omena.

** Doutorando em História da Universidade Federal de Goiás sob orientação da Profa. Dra. Luciane Munhoz de Omena.

Sendo, antes de tudo, um observador escrupuloso das práticas religiosas, Camilo apresentou ao Senado um relatório sobre os compromissos contraídos para com os deuses imortais [...]. Celebrar-se-iam os Jogos Capitolinos, visto que o excelente e poderoso Júpiter havia protegido sua morada e a cidadela do povo romano (Titus Livius, *Ab Vrbe Condita*, V, 50).

A epígrafe supracitada sugere a relevância das práticas religiosas, representadas nas narrativas de Tito Lívio (59 a.C.-12 a 17 d.C.) em *Ab Vrbe Condita*, ao colocar em destaque, por exemplo, a comemoração e ritualização dos Jogos como experiências sociais, que tornavam evidente a ligação com o espaço do sagrado. Assim, parece-nos possível deduzir acerca da importância dada por Tito Lívio e seus contemporâneos (Horácio, Ovídio, Vitruvius, Propércio) às festividades como práticas constituintes do discurso religioso situado à época de Augusto.

Tal percepção nos permite compreender que as cerimônias festivas tornam-se interessantes objetos de pesquisa para a reflexão da relação entre crenças, religiosidade e poder. É nesse sentido que propomos uma leitura e discussão da obra *Carmen Saeculare* de Horácio, poema composto para ser cantado nos *Ludi Saeculares* de 17 a.C. Visto desse modo, uma análise dos Jogos Seculares indica, sobretudo, a relevância dada pelos discursos literários às experiências e expectativas sociais de um contexto histórico permeado pela produção de uma *publica memoria*, que colocava em destaque os feitos e a *uirtus* da política augustana na busca pela manutenção da *pax deorum* e pela promoção da *concordia* na comunidade cívica romana.

Nosso objetivo com as discussões que se seguem é refletir, em um primeiro momento, sobre o papel social da festividade e, para tanto, dialogaremos com estudiosos, que corroboram nossas perspectivas acerca da festa e, em especial, dos Jogos Seculares como um espaço de ritualização e poder. Nesta mesma linha interpretativa, há de se destacar que a segunda parte das discussões buscará compreender, a partir do mapeamento e da análise documental, a cerimônia festiva empreendida por Augusto em 17 a.C., como produtora e perpetuadora de memória, com o objetivo de enaltecer o advento de uma nova era, a grandeza de Roma e sua proteção garantida pelos deuses. Consideramos, assim, que o poema horaciano e a celebração dos Jogos representaram esse momento de esplendor e de ressignificação dos valores do *mos maiorum* romano, a partir da concepção de que “[...] as ações quando recebidas pelos ouvidos causam emoção mais fraca do que quando, apresentadas à idealidade dos olhos, o espectador mesmo as testemunha” (Horatius, *Ars Poetica*, 180).

Festividade como espaço de poder

Consideramos que os espetáculos tornam-se, em especial, uma necessidade, um instrumento do poder, visto que o governante pretende vislumbrar os cidadãos. Tornar visível e magnífico os cerimoniais festivos indicariam, de fato, a grandiosidade do poder do *princeps* e a legitimação de seu governo ao enaltecer a *laus* de seu povo em benefício à *res publica* romana. Conforme observa Gonçalves (2002, p. 16),

[...] a realização de cerimônias públicas, de momentos festivos, é uma forma sofisticada muito antiga de comunicação com objetivo político, pois as festas ajudam a manipular a opinião pública, a persuadir através de imagens e a legitimar o mando, sendo, deste modo, um dos vários instrumentos de poder. No desenrolar das festas, divulgam-se mensagens, imagens, símbolos e mitos, que auxiliam no controle social. A linguagem festiva é, sobretudo, imagética, o que explica seu alto poder de persuasão, de busca de consentimento e de apoio ao poder, garantindo uma impressão de unidade, fundamental para a manutenção do comando.

Tal como a passagem destaca, as festividades podem ser compreendidas como manifestações de poder, possuem sua dimensão simbólica e constroem espaços de memória, que são compartilhados socialmente. Portanto, as festas fazem parte de uma ação ritual que envolve a comunidade cívica em busca da comemoração, do compartilhamento de gestos e comportamentos que dão sentido aos que dela partilham. Por sua eficácia social, a festividade transmite a ideia de ordem, pressupõe a manutenção da *concordia* na *urbs*, uma vez que integra comunidade cívica, espaço do sagrado, relações e articulações de poder. Como nos lembra Gonçalves (2002, p. 17), a festa é mais que um artefato do poder, é em si uma forma de poder, um ato coletivo direcionado à *res publica*. É nesse sentido que os governantes souberam perceber a importância das festas para a divulgação e legitimação de seu poder.

Partindo dessas premissas, consideramos que Augusto soube articular as festividades ao espaço do poder, tal como os Jogos Seculares realizados em junho de 17 a.C., com o intuito de celebrar a *pax* e a *concordia* obtidas após períodos de conflitos e turbulências advindos das guerras civis precedentes. Assim, entendemos que a celebração dos Jogos Seculares expressou, sobretudo, uma festividade, um momento de refundação de uma nova Roma. Os Jogos Seculares à época de Augusto reuniam diferentes grupos da sociedade e reforçavam, dessa forma, a memória social do romano e, como tal, a festividade unia indivíduos socialmente, exercendo seu papel coletivo na exploração de uma memória compartilhada entre seus membros que, embora apresentassem interesses

distintos, demonstravam o significado social da festa em seu aspecto religioso, político e social (GUARINELLO, 2001).

A comemoração dos Jogos Seculares foi vista como um tempo de celebração e agradecimento pela ordem social restabelecida; comemorar neste momento representaria ressignificar a fundação da cidade e todas as suas virtudes, garantir assim um tempo de felicidade e abundância. Por isso, não é de se estranhar a suntuosidade e a relevância dadas por Augusto à cerimônia festiva, pois se tratava de um momento singular de seu governo, um marco que simbolizava outra era.

Conforme esta linha de raciocínio, Pierre Grimal (1992) enfatiza que os jogos, em Roma, eram mais que espetáculos. Eram momentos de reunião da cidade em torno do espaço do sagrado, pois, segundo o autor, os jogos tinham funções religiosas de agradecimento às potências protetoras, que se vinculam diretamente às comemorações dos Jogos Seculares (GRIMAL, 1992, p. 84-85). Isso nos leva a crer que a celebração dos Jogos Seculares de 17 a.C. tornou-se um momento privilegiado para se fomentar a solidariedade entre os seus participantes, bem como para cantar, divertir-se, produzir gestos, demonstrar riqueza e prazer. Em vista disso, compreendemos que estes momentos festivos tornavam propícia a doação de altares, templos, arcos e outros prédios públicos (MEIER, 1997, p. 55).

Sabemos, pois, que a festividade dos *Ludi Saeculares* foram, sem dúvida, celebrações grandiosas, pois foram trazidos animais, atores e gladiadores de todas as partes, ocuparam-se todos os espaços de Roma dedicados às celebrações, devendo-se destacar que elas foram de diversos tipos, vários rituais religiosos foram empreendidos e disseminados por todo o *imperium*. Diante desta conjuntura, entendemos que Augusto aproveitou a festividade para comemorar “[...] o jubileu da fundação da cidade de Roma, em seu governo, em 17 a.C., ajudando a glorificar o Principado” (GONÇALVES, 2002, p. 234) e a divulgar a ideia da *pax romana* na comunidade cívica. Tal como pontua Putnam (2000, p. 1-2), os Jogos Seculares celebrados sob o governo de Augusto transformaram-se em um discurso institucional, que rompia com os tempos anteriores e homenageava auspiciosamente a próxima era. É nesse sentido que consideramos que o poema *Carmen Saeculare* expressou, de fato, a prosperidade e a *concordia* conquistadas no governo de Augusto, indicando, assim, um passado glorioso que foi projetado no presente e ressignificado na canção horaciana e na festa dos *Ludi Saeculares* (PUTNAM, 2000, p. 5).

Assim sendo, o *Carmen Saeculare* como hino oficial dos Jogos Seculares deveria conclamar um tempo de *concordia*, à medida que a festividade comemorava, ritualizava e renovava os laços da comunidade cívica romana com o intuito de demarcar, em 17 a.C., um novo tempo, uma nova era respaldada na harmonia que, simbolizada pela alegria tida

na celebração dos Jogos, refletia e divulgava um discurso de glória e de restauração de Roma, que, após sobreviver ao período de turbulências causadas por uma série de guerras civis e conflitos, finalmente se consolidava como o mais importante e poderoso império do mundo conhecido. Os Jogos foram celebrados entre 31 de maio e 3 de junho, e envolveram diversos sacrifícios durante três dias e três noites; nas comemorações, celebraram-se jogos cênicos e circenses, banquetes em honra de Juno e Diana, organizados por cento e dez matronas romanas escolhidas pelo colégio dos sacerdotes. No dia 3 de junho, no último dia da festividade, após a realização dos sacrifícios, uma procissão partiu do monte Palatino para o Capitólio e, em seguida, de volta ao Palatino, onde um coro de jovens, composto por 27 meninos e 27 meninas, todos filhos de pais e mães vivos, entoaram, provavelmente divididos em dois grupos, o Cântico Secular composto por Horácio.

Os Jogos Seculares, de acordo com nossa hipótese, celebravam a entrada de Roma numa nova era política e social conduzida por Augusto; logo, celebrava-se a eternidade da *urbs*. Segundo Falcão (2010, p. 306), no decorrer da celebração dos Jogos Seculares,¹ durante o período da noite, foram cultuadas, primeiramente, as Moiras (divindades que dirigiam o destino e a prosperidade dos homens); a segunda noite foi dedicada às Ilítias (divindades gregas que presidiam o nascimento) e, na terceira noite, foram realizados sacrifícios à *Terra Mater*.

Durante o primeiro dia foi cultuado Júpiter, que recebeu como oferenda o sacrifício de touros brancos; no segundo dia, Augusto e Agripa sacrificaram a Juno Regina uma novilha; o terceiro dia foi dedicado a Apolo e Diana, sendo oferecidos às divindades “bolos sagrados” (sacrifícios não sangrentos) (ROQUE, 2002, p. 158). Após estes sacrifícios houve a apresentação do *Carmen Saeculare*, cantado provavelmente em uma procissão no Palatino, seguindo adiante pelo *Forum* e pelo Capitólio, retornando ao Palatino. Compreendemos, assim, que as celebrações às divindades noturnas e diurnas expressaram um espaço de ritualização do sagrado, já que a comemoração dos Jogos significou uma ação coletiva, o compartilhamento de afetos e emoções em torno de um objeto que é celebrado e comemorado, cujo produto principal é a simbolização da unidade dos participantes na esfera de determinada memória (GUARINELLO, 2001, p. 972-974).

Partindo dessa premissa, acreditamos que os Jogos Seculares representaram “[...] um ponto de confluência das ações sociais [e religiosas] cujo fim é a própria reunião ativa de seus participantes” (GUARINELLO, 2001, p. 972-974). Desse modo,

¹ Importa mencionar aqui que, embora os Jogos Seculares tenham tido sua origem no Campo de Marte, não há referência ao deus Marte nas celebrações dos Jogos de 17 a.C., uma vez que Augusto desejou que se transmitisse a ideia de um espetáculo de *pax* e ordem social e, como Marte representava o deus da guerra, não foi incluído nas cerimônias festivas à época de Augusto (ROQUE, 2002, p. 101).

consideramos que os cultos, procissões, jogos e sacrifícios realizados durante os três dias da festa configuraram-se como práticas ritualizadas, comemorativas e comunicativas, instrumentos por excelência mediante os quais se pôde articular a análise das relações que se estabeleciam entre política, poder, religiosidade e memória (GONÇALVES, 2002, p. 28). Logo, os *Ludi Saeculares* de 17 a.C. foram um momento consagrado aos deuses e à comunidade cívica pela manutenção da *concordia*. Nesse sentido, inferimos que, na ocasião dos Jogos, tornou-se propícia a divulgação de mensagens, imagens e símbolos expressos no poema horaciano, que auxiliavam no controle social, na construção e na transmissão de uma memória social à época augustana.

Assim sendo, compreendemos que a realização dos Jogos Seculares manifestou-se como um dispositivo de poder, auxiliando na transmissão de imagens e no reforço da *uirtus* para a legitimação do *princeps*. Essa dimensão do poder pode ser visualizada na seguinte descrição de Dion Cássio, referindo-se ao debate entre Agripa e Mecenas direcionado a Augusto: “Decore esta capital com público descuido com relação aos custos e torne-a mais magnífica com festivais de todos os tipos” (Dion Cássio, *História Romana*, LII, 30.1). Nessa passagem, vemos a importância da organização, ornamentação e magnificência das festividades, tal como os Jogos Seculares realizados pelo *princeps*. Lembremos que as festas serviam de cenário para a apresentação das virtudes, da imagem idealizada do soberano. Nos momentos festivos, ele era a imagem da generosidade perante a comunidade cívica de Roma. Realizar festividades foi um modo de garantir o “apoio das divindades à continuidade do Império” (GONÇALVES, 2002, p. 17).

Há de se destacar que as celebrações e ritualização dos Jogos remontam a períodos anteriores aos realizados por Augusto, e estabeleceram-se à época dos reis quando eram organizadas com o intuito de apaziguar os deuses infernais em tempos de calamidade. Os jogos antigos deviam durar três noites, havendo a realização de sacrifícios (e.g. vítimas negras) a Plutão e a Prosérpina (ROQUE, 2002, p. 152). Segundo a tradição literária,² o fundador da cerimônia teria sido um indivíduo rico conhecido como Valésio, cujos filhos, em determinada ocasião, tinham sido acometidos por uma grave doença para a qual o pai não conseguia encontrar uma cura. Suplicando aos deuses lares pela vida dos filhos, Valésio escuta uma voz dizendo que poderia salvá-los se os levasse a Tarento – região localizada a noroeste do Campo de Marte, em Roma, próxima ao rio Tibre. Assim, deveria reanimá-los, dando-os de beber água aquecida, retirada do altar de Plutão e de Prosérpina. Segundo Zósimo e Valério Máximo (Cf. ROQUE, 2002; POE, 1984, p. 59),

² Para leitura e compreensão sobre a origem dos jogos seculares, consultar o historiador Zósimo do século V d.C., em sua obra *História Nova* livro II, como também Valerius Maximus, historiador do período de Tibério, que faz um relato sobre a origem dos jogos no capítulo IV do livro II de seus *Factorum ac dictorum memorabilibus*.

após beberem a água, as crianças se recuperaram; em retribuição pela benesse recebida, Valésio mandou erigir um altar aos deuses íferos e celebrou jogos em honra a Plutão e a Prosérpina, sacrificando-lhes um touro negro e uma vaca negra. Além disso, “Valesius teria colocado assentos de repouso para os deuses, com várias mesas e mantimentos, e celebrado jogos por três noites, cada dia sendo correspondente a um dos seus três filhos” (SOUZA, 2013, p. 33-34).

De acordo com Maria Luiza Roque (2002, p. 121), no período da República romana, um dos primeiros cônsules, Valésio Públícola, com o intuito de promover a harmonia entre a comunidade cívica romana, mandou realizar, no altar a Prosérpina e a Plutão, sacrifícios de touros negros e, do mesmo modo que a cerimônia antiga à época de Valésios, ordenou a organização de banquetes sagrados e jogos durante três noites em nome da República. A partir destas narrativas compreendemos a relevância das cerimônias festivas para a manutenção da própria *pax* e da *urbs*, visto que, em momentos de conflito e calamidade, os romanos costumavam consultar os livros sibilinos;³ assim, por determinação do oráculo, realizavam-se celebrações com o intuito de aplacar os deuses. Desse modo, entendemos que as comemorações festivas, na Antiguidade romana, eram celebradas com cantos, oferendas, preces, sacrifícios e jogos, possibilitando a manutenção das relações entre os homens e as divindades; a respeito destas questões tem-se a referência de Tito Lívio (*Ab Vrbe Condita*, XXVII, 37) ao mencionar a realização de uma celebração a Juno Rainha como meio de aplacar a *ira deorum* (POE, 1984, p. 61). Em 207 a.C. ocorreu uma ação expiatória e associada a ela; sabe-se que foi composto por Lívio Andrônico (poeta e escritor nascido em Tarento, em 284 a.C.) um hino expiatório cantado por 27 moças em uma procissão. Em seguida, separou-se um dia para a realização de sacrifícios à deusa como meio de obter a *concordia* pela ação expiada e celebrada diante da divindade (Cf. POE, 1984, p. 61; BOYCE, 1937, p. 157-160).

Assim, parece-nos possível deduzir que as festividades e os jogos como práticas comemorativas e religiosas estiveram presentes em todos os momentos da comunidade política romana. Corroborar essas argumentações outro episódio de *Ab Vrbe Condita*

³ Os Livros Sibilinos eram uma coleção que continha os oráculos das Sibilas, provenientes da cultura grega (ROQUE, 2002, p. 138). Os livros foram guardados em uma arca posta em uma cripta de pedra existente sob o templo de Júpiter Capitolino, em Roma. Provavelmente estes livros chegaram a Roma na época dos reis, talvez de Cumas para Roma; foram colocados sob os cuidados dos sacerdotes, consultados pelos pontífices em tempos de calamidades na ocorrência de prodígios (Cf. Tito Lívio, *Ab Vrbe Condita* livre VII, 27; XX, 9; LX, 19, 37, 45), os livros aconselhavam sobre a introdução dos ritos e cultos sob a organização dos quindécenviros, os quais se encarregavam de vigiar as correspondentes celebrações. Tal como argumenta Scheid (1991, p. 45), os oráculos Sibilinos auxiliavam a *Res Publica* a compreender os motivos das crises e expiá-las conforme a tradição. Interessa, sobretudo, ressaltar que não se tratava de consultar qualquer oráculo, só se reconhecia os conjuntos de livros que estivessem sobre a proteção dos quindécenviros, os quais eram deliberados por ordem senatorial, ou seja, “entre a palavra, a vontade dos deuses e, entre estes e os cidadãos sempre se encontravam a presença dos magistrados e dos sacerdotes” (SCHEID, 1991, p. 45).

descrito no livro II capítulo 36, em que Tito Lívio coloca em destaque a preparação para a celebração de grandes jogos no advento dos confrontos que se seguiam entre os romanos e os volscos liderados por Coriolano. Diante dessa conjuntura, Tito Lívio relata que um homem da plebe chamado Tito Latínio teria tido um sonho com Júpiter, em que o deus dizia-lhe não estar satisfeito com os dançarinos dos jogos celebrados, ordenando-o, assim, a informar os cônsules e, por conseguinte, recomeçarem a comemoração em toda a sua magnificência, caso contrário a *urbs* correria perigo em decorrência da *ira deorum* (Titus Livius, *Ab Vrbe Condita*, II, 36). Neste episódio, o discurso liviano evidencia a relevância dada aos jogos como espetáculo ritualístico que auxiliava a manutenção da relação com o espaço do sagrado, visto que as festividades tornavam-se, segundo as palavras de Lívio, um espaço de poder associadas à promoção da *concordia* para com os deuses e para com a comunidade cívica. A partir do exposto, podemos compreender que o discurso liviano acentua os jogos e sua comemoração como manifestação da religiosidade romana, uma vez que expressavam, de fato, a exigência da *res religiosa* (SCHEID, 1991).

Diante dessa discussão, cabe-nos destacar algumas diferenças nas festividades de 17 a.C. em relação aos jogos e celebrações antigos, de modo a compreender os *Ludi Saeculares* como um momento de resignificação por Augusto, pois que o *imperator* atribuiu-lhes uma nova roupagem, adequando-os conforme o simbolismo do contexto. Assim sendo, Augusto, ao anunciar a realização dos Jogos junto ao corpo sacerdotal, acrescentou uma modificação à celebração, instituindo um intervalo de cento e dez anos que estabelecia “[...] do ponto de vista romano, o tempo de vida máximo de um ser humano, o qual eles chamavam de *saeculum*” (SOUZA, 2013, p. 34). Quanto à festividade de 17 a. C., Augusto realizou outras importantes modificações, tais como: o acréscimo das três cerimônias diurnas, que se alternavam com as celebrações noturnas, embora os primeiros *Ludi Saeculares* tenham se incluído festivais noturnos (POE, 1984, p. 64). Estes sacrifícios celebrados à noite constituíam ritos de expiação que buscavam aplacar a *ira deorum* mediante celebrações de festas, sacrifícios, oferendas e preces. Tais elementos rituais contribuíam para curar as epidemias, as calamidades, as pestes e as doenças e para evitar as guerras. Desse modo, os rituais noturnos dos primeiros *ludi* possuíam um caráter expiatório, destacavam os sacrifícios de sangue e de vítimas negras; com relação ao local, tiveram como lugar de destaque Tarento e o Campo de Marte.

Entendemos, assim, que as diferenças dos Jogos Seculares augustanos, em relação aos *Ludi Tarentini* denotam a articulação entre festividade e poder, pois ao modificar alguns elementos dos jogos antigos, Augusto pretendia ressaltar a refundação, o renascimento de uma Roma gloriosa; para tanto, a cor branca ganha destaque em substituição à cor negra (sobretudo na cor dos animais sacrificados), pois há, nos Jogos de 17 a.C., referência

à luz, pela luz do Sol, de Apolo, Diana, Júpiter e Juno. Consideramos, portanto, que os *Ludi Saeculares* simbolizaram diante do contexto de Augusto uma passagem do fim de um *saeculum* de guerras para um *saeculum* de prosperidade para Roma.

Na celebração dos Jogos Seculares, devemos observar outro ponto de destaque: o deus Apolo. Lembremos que, tempos antes, durante o confronto com Marco Antônio, Augusto associou sua imagem à de Apolo, o que denota a importância dada ao deus nas festividades dos Jogos. Assim, ao introduzir Apolo nos *Ludi*, Augusto pretendia se colocar no centro da cerimônia ao conduzir os sacrifícios e honras a Apolo e a Diana e, em especial, ao dar ênfase ao *Carmen Saeculare*, cantado no último dia diante do templo de Apolo no Palatino (FALCÃO, 2010, p. 191-193). Esta representatividade de Apolo ante as comemorações pode ser compreendida por meio das palavras de Maria Luiza Roque (2002, p. 160) ao propor que

[...] ao serem introduzidas cerimônias religiosas diurnas, o Imperador tinha em mente valorizar as divindades luminosas, já que ele mesmo se identificava com Apolo, deus do sol por excelência. Assim, todo o caráter religioso do festival foi modificado. Augusto enriqueceu de tal maneira os jogos seculares não só por sua duração, mas também pela variedade e qualidade das cerimônias e jogos.

Um dado relevante que merece ser mencionado é a localização dos Jogos Seculares de 17 a.C., na medida em que as cerimônias anteriores, com destaque para as celebrações noturnas e para os ritos expiatórios, foram realizadas no Campo de Marte e Tarento, diferentemente dos *Ludi* do contexto augustano, que ocuparam o Capitólio e o Palatino. Há de se verificar a importância destas localidades para a celebração dos Jogos, uma vez que se remetem aos primórdios da fundação de Roma à época de Rômulo. Consideramos, desse modo, que a pretensão de Augusto ao celebrar a refundação de Roma nas comemorações dos Jogos associa-se diretamente à escolha da localidade onde seriam realizadas as cerimônias festivas, visto que o Capitólio fora o local de origem do primeiro de todos os templos consagrados em Roma por Rômulo a Júpiter Ferétrio (Titus Livius, *Ab Vrbe Condita*, I, 10). A escolha do Palatino foi ainda mais representativa, já que nesse local Rômulo lançara os primeiros fundamentos para a edificação de Roma e construía o templo de Júpiter Ótimo Máximo, de modo a servir de lembrança às gerações futuras, com o objetivo de mostrar que a cidade fora preservada e construída sob os olhos das divindades (Titus Livius, *Ab Vrbe Condita*, I, 12). Há de se destacar também que é no Palatino que se encontra, ao lado do templo de Apolo, a casa de Augusto, de modo a evidenciar a relevância da divindade e a visibilidade da casa imperial, pois ambos deveriam ser contemplados diante de seu esplendor e prestígio, tendo em vista que estas construções possuíam grande importância religiosa e política. Assim sendo, o Palatino

teve destaque nas comemorações de 17 a.C., pois no último dia da festa, em frente ao templo de Apolo, foram pronunciados os versos do *Carmen Saeculare*. De acordo com nossa hipótese, a escolha das localidades foi fundamental para a divulgação da ideia de refundação, renascimento e comemoração de um novo *saeculum* por Augusto, uma vez que tanto o Palatino como o Capitólio remetem-se às origens de Roma, ao passado glorioso simbolizado pelas virtudes romanas.

Inferimos, portanto, que os Jogos Seculares celebrados à época de Augusto, embora mantivessem algumas referências simbólicas com ritos e festividades antigas, articularam e modelaram o significado da festa secular ao momento político em que ocorreram. As imagens e mensagens produzidas e divulgadas por ocasião dos jogos representaram, de fato, o espetáculo do poder, destacaram a legitimação e reconhecimento do *imperator*, ao mesmo tempo que reafirmaram a ideia de que o governante “vive como numa espécie de teatro, cujos espectadores são todos os habitantes do Império [...]” (Dion Cássio, III, 34.2). De tal modo, os Jogos Seculares augustanos, inseridos num processo de sacrifícios, jogos e peças teatrais são, em nosso entender, práticas em celebração aos deuses, ao poder e à comunidade romana. Isto é, era necessário simbolizar esse novo momento e os *Ludi Saeculares* constituíram o pressuposto perfeito para isso. Como esses jogos eram celebrados apenas quando Roma era acometida por uma grave calamidade e pela dissolução dos costumes (Titus Livius, *Ab Vrbe Condita, Prefácio*, I), as guerras civis de 31 a.C., que tanto atribularam a *urbs*, forneceram o argumento necessário para a realização desses Jogos.

Sendo assim, os *Ludi Saeculares* celebrados em 17 a. C. representaram uma linha divisória entre o período de guerras e a nova era de *pax* e *concordia* que se iniciara sob a proteção de Augusto, tendo como objetivo rogar aos deuses sua proteção e seus favores até o próximo ciclo dos Jogos. Desse modo, consideramos que a composição e o canto do *Carmen Saeculare* expressaram, sobretudo, a participação da escrita na política, ao destacar um momento singular em Roma, visto que os Jogos atuaram como um laço renovador da comunidade, um espaço de celebração e de construção de uma memória social, religiosa, cultural e política.

O *Carmen Saeculare* e a nova Roma de Augusto

O *Carmen Saeculare*, poema composto por Horácio para ser cantado nos *Ludi Saeculares*, pode ser lido de duas formas: como um hino religioso e como uma ode cívica. Como hino cumpre sua função de pedir aos deuses benesses a Roma e aos romanos, além de promover uma verdadeira *pax deorum*, e como ode cívica eleva Augusto e seus feitos, ao associá-lo a diversas virtudes e, além disso, ao unir sua imagem à de Eneias,

construindo assim um discurso de refundação, de início de um novo *saeculum* marcado pela prosperidade e pela *pax*. É nesse contexto que o *Carmen Saeculare* adquire plena significação, ao identificar-se com os ideais augustanos, contribuindo para criar um discurso de preocupação com o futuro grandioso e virtuoso de Roma.

O poema se divide em quatro partes (SOUZA, 2013, p. 51): nas duas primeiras estrofes (v.1-8), temos uma introdução tanto à canção quanto ao ritual em si; entre os versos 9-32, vemos uma série de súplicas aos deuses associados à celebração dos *Ludi*; em terceiro lugar, as súplicas continuam (v. 33-52), mas agora aos principais deuses evocados no poema, Apolo e Diana, além de referências a Eneias e à fundação de Roma; por fim, as estrofes finais (v. 53-76) apresentam a soberania de Roma no tempo de Augusto, as principais virtudes romanas e fazem as últimas súplicas a Apolo e a Diana.

Vimos que os Jogos Seculares realizados em 17 a.C. têm como característica principal a celebração da fecundidade e da prosperidade futura (FEENEY, 1999, p. 29), e o poema horaciano também alude a tais características. Vejamos, então, os primeiros versos do *Carmen*:

Ó Febo e Diana, rainha das florestas,
luzente glória do céu, vós sempre venerandos
e venerados, concedei aquilo que vos rogamos
neste tempo sagrado

em que os versos sibílicos exortaram
a que virgens escolhidas e castos rapazes
aos deuses, que amam as Sete Colinas
entoem um cântico (Horatius, *Carmen Saeculare*, 1-8).

Já no primeiro verso, o venusino evoca os deuses Febo (Apolo) e Diana e avança na mesma direção dos *Ludi*, ao reforçar a centralidade destes deuses em relação a Júpiter e Juno, tradicionalmente os deuses principais da religião romana, acentuando o caráter renovado que Augusto pretende transmitir com os Jogos. É significativo, neste verso, o poeta nomear Apolo com o seu epíteto grego, *Phoebe*, que vem do grego *Phoibos*, adjetivo que significa brilhante, luminoso, claro (SOUZA, 2013, p. 60). Esta ideia de luminosidade comumente associada ao deus remete à própria característica dos Jogos de 17 a.C., que transmitiram a mensagem de uma nova era, que seria luminosa, em contraste com os anos anteriores de guerras civis e com os próprios Jogos Seculares realizados anteriormente, cuja principal característica era expiatória. E ao referir-se aos deuses como luzente glória do céu, *lucidum caeli decus*, Horácio identifica os deuses como os principais astros, o Sol (Apolo) e a Lua (Diana), tal como serão nomeados nos versos posteriores do poema.

Ao afirmar que os deuses foram cultuados (*culti*) e que devem sempre ser cultuados (*colendi semper*), o poeta ressalta a imortalidade dos deuses e a preservação de seu culto, em uma clara referência à *fides* dos homens para com os deuses, ou seja, uma verdadeira manutenção da *pax deorum*, de modo a preservar a grandeza do presente de Roma sob a observação divina. Neste *tempora sacrum*, o hino religioso pede a realização das preces dirigidas aos deuses, e o faz apoiado pela leitura dos Livros Sibilinos, normalmente consultados em tempos de calamidade, mas que, pela natureza renovadora destes Jogos, foram consultados pelo próprio Augusto em tempos pacíficos.

Após esta introdução, em que os principais deuses louvados no poema e nos próprios Jogos são evocados, nas estrofes seguintes, Horácio nos traz uma série de súplicas aos deuses cultuados nos *Ludi*. Devemos lembrar que o poema foi cantado no último dia de comemoração, após terem sido os deuses honrados com festividades e sacrifícios. Esse seria o momento propício para os romanos rogarem os favores divinos, tal como sugere a imagem de uma Roma piedosa, *placere*, além da advertência em seguir as orientações dos versos sibilinos (SOUZA, 2013, p. 61-61). De tal modo o poeta se preocupa, novamente, em manter a *fides* dos homens para com os deuses. Vemos, nas estrofes, abaixo, uma série de pedidos aos deuses:

Deusa, faz crescer a nossa prole, e traz sucesso
aos decretos dos Pais sobre o matrimônio,
e sobre a lei marital que nascer fará
uma nova geração,

para que o constante ciclo de onze décadas
de novo traga o canto e os jogos,
apinhados de gente, durante três claros dias
e outras tantas deleitosas noites
(Horatius, *Carmen Saeculare*, 9-24).

É interessante notar que, já nos versos seguintes, Horácio traz à tona as leis matrimoniais promulgadas por Augusto, reforçando retoricamente o discurso sobre a importância do matrimônio e das gerações de cidadãos para a continuidade de Roma. A *Lex Julia de maritandis ordinibus* tinha como pretensão regulamentar os casamentos para homens entre vinte e cinco a sessenta anos, e para as mulheres entre vinte e cinquenta. No que se refere às mulheres divorciadas e viúvas, havia a obrigatoriedade de se contrair um novo casamento dentro de seis meses a um ano. Contudo, havia restrição aos membros das ordens senatoriais em contrair união pelas vias mencionadas acima; vemos aqui que, para as famílias aristocráticas, os valores matrimoniais estavam duplamente inseridos nos aspectos sociais e políticos, assim como o conceito de cidadão romano (GALINSKY, 1996, p. 130). A *Lex Julia de adulteriis coercendis* visava ao controle das possíveis relações extraconjugais.

O adultério da esposa, se descoberto pelo marido, não poderia ser tolerado por ele. As sanções para tais atos eram bem rígidas e articuladas, incluindo até mesmo o banimento. Ao mesmo tempo, a facilidade do divórcio, sob o pretexto de adultério, tornou-se mais difícil e, para os homens casados, a distinção entre se envolver em *adulterium* e *stuprum* foi apagada. Da mesma forma, as mulheres casadas foram protegidas contra *stuprum* por não serem consideradas culpadas de adultério, em aparente contraste com o tratamento anterior, quando a jurisdição pertencia ao *pater familias*.

Dessa forma, o adultério (*culpa*) é considerado, pela elite romana, uma ação moralmente e legalmente condenada, haja vista que tal prática era tida como responsável pela decadência da pátria romana e de seu povo, os romanos. Esta ideia de decadência moral também aparece no prefácio de *Ab Vrbe Condita*, de Tito Lívio:

Depois, em meio ao paulatino afrouxar-se da disciplina, pôde-se acompanhar com o espírito a dissolução dos costumes, o modo como esses decaíram mais e mais e começaram a se precipitar, até que se chegou nesses dias, nos quais não podemos suportar nem os nossos vícios nem os remédios contra eles (Titus Livius, *Ab Vrbe Condita*, I).

O tema da decadência moral entre os escritores do contexto augustano era um verdadeiro *tópos* literário, tendo em conta a constante invocação desta imagem de decadência de modo a contrastar com a elevação moral instituída por Augusto. O conjunto de valores, qualidades morais, normas e costumes que compõem a tradição ancestral geralmente é articulado a partir de um presente que se percebe como decadente e corrupto (MARTINO, 2006, p. 223). Este discurso de reivindicação das antigas virtudes é bastante presente em Horácio, sobretudo no livro IV das *Odes*, em que a presença do Príncipe é ainda mais visível.

No terceiro momento do poema, serão retomados os deuses Apolo e Diana, agora referidos como verdadeiros protetores de Roma e de seu destino, tanto no passado, em que protegeram Eneias, quanto no futuro, quando garantirão as riquezas e a glória da cidade:

Deixando de parte a lança, brando e calmo,
ouve as súplicas dos rapazes, Apolo,
e tu, rainha bicorne das estrelas, Lua,
ouve as moças.

Se Roma é vossa obra, e ocuparam a costa etrusca
gentes vindas de Ílion - os sobreviventes a quem
ordenado foi que mudassem de Lares e de cidade,
numa viagem sem perigo

e a quem o casto Eneias, sobrevivendo à pátria,
um livre e seguro caminho mostrou
através de Tróia que ardia, ele que daria
muito mais do que haviam deixado - ,

então, deuses, dai à nossa dócil juventude probos costumes,
deuses, dai à nossa sossegada velhice descanso,
à raça de Rômulo dai riqueza, descendência
e toda a glória.

Que aquele do ilustre sangue de Anquises e Vênus
obtenha o que com bois brancos vos suplicou,
ele antes guerreiro, agora piedoso
para com o prostrado inimigo
(Horatius, *Carmen Saeculare*, 33-52).

Horácio nos mostra que o coro está dividido em dois: de um lado, os rapazes cantam a Apolo, e de outro as moças suplicam à Lua, Diana. Apolo, após deixar sua arma, se encontra *condito mitis placidusque*, brando e calmo, pronto para ouvir os pedidos do coro. Nesse momento, a associação da imagem de Apolo com a calma está diretamente associada ao discurso construído nos Jogos e no *Carmen*, de que uma nova era de paz se iniciaria com as festividades em honra aos deuses, uma era de luminosidade sob os auspícios do deus.

Nos versos seguintes, Roma é designada como *opus*, obra dos dois deuses. Horácio, então, resgata a tradição mítica segundo a qual Apolo é o deus que, pessoalmente, cuidou de Eneias e de seu povo (*Iliaequae turmae*, v. 27-28) em sua jornada até o litoral etrusco (*litus Etruscum*, v. 28) para mudarem de lares e cidades (*mutare Lares et urbem* v. 39); nesse sentido, foi diretamente responsável pela fundação da cidade e por sua proteção (Cf. Virgílio, *Eneida*, Livro III).

Horácio continua o poema referindo-se, agora, diretamente a Eneias, a quem é atribuída a qualidade de *castus*, de modo a ressaltar sua sacralidade, além de narrar o momento em que saía de Tróia, dialogando, assim, com o livro II da *Eneida* de Virgílio, em que é contado detalhadamente o episódio da guerra de Tróia e a fuga de Eneias da cidade em ruínas (SOUZA, 2013, p. 73). Segundo Lowrie (2009, p. 124), um dos objetivos do *Carmen Saeculare* é decretar, representar e transmitir a ideia de fundação incorporada aos Jogos. O poema se volta para o passado, para uma fundação romana mítica e a retrata como um ponto de ruptura absoluta, quando os troianos, incluindo Eneias, são exortados a mudar seus Lares e sua cidade, deixando Tróia em chamas para trás. A história de Eneias se conclui na estrofe com as palavras auspiciosas *daturus plura relictis*, caracterizando-o como aquele que daria mais coisas do que havia deixado, como se o poeta dissesse que a promessa feita a Eneias de um futuro glorioso a seu povo se realizasse naquele momento,

em que o *Carmen Saeculare* estava sendo cantado. Assim, na estrofe seguinte são feitos pedidos aos deuses, em que se rogam probos costumes (*probos mores*), descanso (*quietem*) e riqueza, descendência e toda a glória ao povo de Rômulo (*Romulae genti date remque prolemque et decus omne*).

Nessa estrofe, é significativo que os *probos mores*, embora não seja explicitado a quais virtudes se referem, sejam pedidos para a juventude: não bastaria prolongar a linhagem e multiplicar os descendentes, estes deveriam ser educados com as virtudes para algum dia dirigirem os destinos de Roma (MARTINO, 2006, p. 224). O adjetivo que acompanha e qualifica esta juventude, *docili*, indica uma obediência aos mandos dos ancestrais, os quais remetem aos costumes virtuosos do *mos maiorum*.

Por fim, temos no canto uma referência direta a Augusto, mencionado como descendente de Anquises e Vênus, que sacrificou bois brancos a Apolo e Diana no terceiro dia de festividades; assim, o coro pede aos deuses que as súplicas do imperador sejam atendidas, o qual, antes guerreiro (*bellante prior*), agora é piedoso com os inimigos (*iacentem lenis in hostem*). Há, aqui, novamente, uma ideia de paz, haja vista que Horácio faz um contraste com os anos anteriores de guerras civis, em que Otávio guerreou por Roma, com o momento atual, no qual vemos um imperador piedoso, reforçando ainda mais o discurso sobre a paz e sobre as virtudes augustanas, que serão evocadas nas estrofes finais do *Carmen*. Mais uma vez, Horácio dialoga com a *Eneida*, ao destacar a *pietas* de Augusto com os inimigos:

Tu, ó romano, lembra-te de governar os povos com
Poder (estas serão tuas artes), impor costumes de paz,
Poupar os sujeitos e debelar os soberbos
(Vergilius, *Aeneis*, VI, 850-853).

Na última parte do canto, há uma presença marcante das virtudes romanas, bem como súplicas aos deuses pela cidade, pela garantia de um futuro glorioso de Roma:

Já teme o Medo nossas poderosas mãos
no mar e na terra, e nossos machados albanos,
já os Citas e os Indos, antes arrogantes,
esperam por nossas respostas.

Já a Lealdade, a Paz, a Honra, o antigo Pudor,
e a desprezada Virtude ousam voltar,
e a bem-aventurada Abundância surge
com seu corno cheio.

O áugure Febo, enfeitado com o seu fulgente arco,
amado pelas nove Camenas,
ele que com a sua arte medicinal
alivia os membros cansados do corpo,

se ele de fato benigno olha pelos altares
do Palatino, então o poder romano há de prolongar
e a prosperidade do Lácio por mais um ciclo,
e por épocas sempre melhores.

Diana, aquela que habita o Aventino e o Álgido,
atende as preces dos Quinze Homens,
e ouve com amizade e atenção
os votos dos rapazes.

Regresso a casa com esta boa e firme esperança,
que são estes sentimentos de Júpiter e dos deuses todos,
eu, cantando num coro a quem foi ensinado
os louvores de Febo e Diana
(Horatius, *Carmen Saeculare*, 53-76).

Ao decantar, assim, os inimigos do Império e seus medos ante o poderio romano, Horácio dá destaque à figura de guerreiro excepcional para Augusto, assim como o fez nos poemas 4 e 14 do quarto livro das *Odes*. A próxima estrofe é bastante reveladora a respeito do caráter virtuoso do príncipe que, embora não seja diretamente referido com tais virtudes, ainda assim é tido como o responsável pela sua restauração. É interessante notar o modo como Horácio denomina essas virtudes como abstrações personificadas, tratando-as como divindades, cuja escolha é pensada para construir o discurso sobre a retomada do *mos maiorum*. Neste caso, as virtudes divinas a que se refere o poeta pertencem ao âmbito moral. Tais virtudes são a Lealdade (*Fides*), a Paz (*Pax*), a Honra (*Honor*), o Pudor (*Pudorque*) e a Abundância (*Copia*). Afirmar que elas retornaram (*redire*) a Roma equivale a dizer que os romanos possuem os valores que elas encarnam e que se comportam segundo seus preceitos (MARTINO, 2006, p. 225).

A *Fides* era considerada um dos pilares da sociedade, pois marcava a confiança nos contratos entre os homens e, além de seu aspecto jurídico, era a lealdade para com os deuses, de modo a promover a execução correta dos ritos e, assim, garantir a *pax deorum*. *Pax* significava a harmonia interna da sociedade romana, em contraste com as guerras civis que assolaram Roma nas décadas anteriores, ou seja, a *securitas* e a *tranquillitas* restabelecidas por Augusto (MARTINO, 2006, p. 225). Esta *Pax* se relaciona com outra passagem do *Carmen* em que se pede tranquilidade (*quietem*) aos deuses. A *Honor* significa o respeito de que goza um indivíduo virtuoso (PEREIRA, 2002, p. 348). *Pudor*, aqui, remete ao sentimento de honradez e castidade que deve presidir as relações conjugais (SILVA, 2001, p. 48). *Virtus* possui um sentido de qualidade moral positiva, é “ser homem” no sentido de “ser homem direito” (PEREIRA, 2002, p. 406). Por fim, *Copia* é a abundância, na acepção de prosperidade, tal como pedida diversas vezes no *Carmen*. Estamos na presença, assim, das condutas ancestrais e tradicionais, quer dizer, do *mos*

maiorum romano, que havia sido esquecido (*neglecta*), mas que teria renascido no governo de Augusto.

Concordamos com Martino (2006, p. 226) ao afirmar que a descrição destas virtudes emerge no poema como um perfil do próprio Augusto e de seus feitos para Roma e os romanos. Vale lembrar que, em nossa leitura sobre os versos horácianos, não negligenciamos o fato de haver disputas, lutas internas, ações do governante contrárias a tais virtudes. Não é nosso objetivo aqui analisar a validade ou não dos escritos horácianos, não pretendemos avaliar se o poeta estava sendo ou não sincero, nem almejamos averiguar suas correlações com as práticas augustanas, embora façamos menção a seus feitos constantemente. Nosso objetivo é analisar os poemas de Horácio como um discurso construído em torno do príncipe com o claro objetivo de criar uma imagem do soberano e propagá-la entre o público leitor ouvinte destes poemas e do canto do *Carmen*.

Dito isso, podemos nos referir ao restante do *Carmen*, que, nos versos seguintes, traz novamente a imagem de Apolo como áugure (*augur*), além de associar o deus à arte medicinal. Se roga a Apolo, então, que este possa ver Roma favoravelmente dos altares do Palatino, onde se encontrava seu templo; assim, que possa a prosperidade da cidade passar por mais um ciclo de cento e dez anos, marcado por épocas sempre melhores (*meliusque semper*). Reforça-se, desse modo, o pedido aos deuses Apolo e Diana para protegerem Roma e lhe garantirem um futuro iluminado e grandioso. Na estrofe final, o coro apresenta um sentimento de confiança para com os deuses, especialmente Apolo e Diana, para os quais é dirigida a maior parte dos louvores, *laudes*.

Considerações finais

Como vimos, a presença de Apolo é marcante ao longo dos versos do *Carmen* (v. 1-2, 9, 14-16, 33-36, 61-62, 69-71, 75-76), assim como a de Diana, em contraste com a quase total ausência de Júpiter e Juno, cujos nomes não são sequer mencionados, embora tenham recebido sacrifícios nos *Ludi*. Isso significa que, apesar de manter aspectos tradicionais, os *Ludi Saeculares* de 17 a.C. os alteram. Assim, de ritos expiatórios noturnos, os *Ludi* passam a celebrar um futuro próspero e grandioso. O próprio *Carmen* foca nos deuses celebrados durante o dia, em especial Apolo e Diana, em detrimento dos deuses noturnos, que, apesar de aparecerem, não possuem as características tradicionalmente *ctônicas* (FALCÃO, 2010, p. 198).

Horácio, em razão disso, retoricamente concebeu o *Carmen* de modo a abandonar os aspectos noturnos dos ritos e, ao contrário, enfatizar a luz do dia, tão importante para os *Ludi*. Nota-se isto ao perceber que, no poema, temos vinte e quatro vocábulos

que sugerem luz. Vale lembrar que o próprio poema começa com o termo *Phoebus* e encerra, do mesmo modo, invocando o deus que remete à luminosidade, sendo que o deus empresta seu brilho, textual e metaforicamente falando, ao início e ao fim do canto. Visto isso, cumpre-nos questionar: qual o sentido desta luz a que tanto remete o texto? Qual seu sentido metafórico e por que a preocupação em destacar esta luminosidade em detrimento do aspecto anterior dos Jogos?

Como nos lembra Falcão (2010, p. 200-201), Horácio pretende criar uma atmosfera de prosperidade, tranquilidade e paz em seus ouvintes. Ressalta o autor que, se o poeta tivesse equilibrado o caráter noturno das festividades no poema, a ideia de um novo e feliz *saeculum* não seria bem construída e aceita pelo público das comemorações. Assim,

[...] a sensação que nos fica é a de que acabamos de escutar muito mais uma afirmação do que propriamente uma súplica, isto é, ficamos com a impressão de que Roma já tem tudo aquilo que o coro de jovens e virgens pede aos deuses – o *Carmen* resulta numa firme confirmação de que a *Vrbs* já recebeu as dádivas retoricamente pedidas pelas vozes do coro (FALCÃO, 2010, p. 201).

Nesse sentido, o canto consegue convencer seu público de que Roma vive, no presente, um momento grandioso, de felicidade e de prosperidade, e que esta realidade se estenderá pelas futuras gerações. São os deuses luminosos os destinatários do poema, que conduzem o movimento do *Carmen*: é a luz que vai brilhando no texto que permite ao seu autor conduzir o sutil andamento do coro (FALCÃO, 2010, p. 201). Além disso, o fato de ter sido cantado duas vezes, no Palatino e no Capitólio, reforça ainda mais esta mensagem que o poema quer propagar. O *Carmen Saeculare*, mais do que um resumo em verso de um cerimonial de três noites e três dias, mais do que um cântico escrito para determinada situação, é parte integrante de um rito; em função disso, o caráter religioso do poema dá mais força ao seu argumento, haja vista que a atmosfera divina que lhe precede contribui para a legitimidade de sua mensagem.

Referências

Documentação textual

- DION CASIO. *Historia Romana*. Libros L-LX. Traducción, introducción y notas de J. M. C. Copete. Madrid: Editorial Gredos, 2011.
- HORACE. *Odes and Epodes*. Translated by C.E. Bennett. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- HORACE. *Odes et Épodes*. Traduit par F. Villeneuve. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

- HORACIO. *Odas. Canto Secular. Epodos*. Intr. general, trad. y notas de J. L. Morelejo. Madrid: Editorial Gredos, 2007.
- HORÁCIO. *Odes*. Traduzido por P. B. Falcão. Lisboa: Livros Cotovia, 2008.
- LIVY. *The History of Rome I*. Translated by B. O. Foster. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1919. books I-II.
- LIVY. *The History of Rome II*. Translated by B. O. Foster. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, s/d. books III-IV.
- TITO LÍVIO, T. *História de Roma livro I: a monarquia (Ab Vrbe Condita)*. Traduzido por M. Vitorino. Introdução e notas de J. C. Vitorino. Belo Horizonte: Crisálida, 2008.
- VIRGILIO. *Eneida*. Traducción de J. de Echave-Sustaeta. Madrid: Editorial Gredos, 1992.

Obras de apoio

- BOYCE, A. A. The Expiatory Rites of 207 BC. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 68, p. 157-171, 1937.
- FALCÃO, P. B. O ofício sagrado do poeta: a música de Horácio nos jogos de Augusto. In: PIMENTEL, M. C. de S.; RODRIGUES, N. S. (Coord.). *Sociedade, Poder e Cultura no Tempo de Ovídio*. Lisboa: POCI, 2010, p. 187-205.
- FEENEY, D. *Literature and Religion at Rome: cultures, contexts and beliefs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- GALINSKY, K. *Augustan culture: an interpretive introduction*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- GONÇALVES, A. T. M. A construção da imagem imperial: formas de propaganda nos governos de Septímio Severo e Caracala. 2002. 456f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História Econômica da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.
- GUARINELLO, N. L. Festa, trabalho e cotidiano. In: JANCSÓ, I; KANTOR, I. (Org.). *Festa, cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Edusp, 2001, p. 969-975.
- GRIMAL, P. *O século de Augusto*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- LOWRIE, M. *Writing, Performance, and Authority in Augustan Rome*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- MARTINO, L. M. Augusto y el 'mos maiorum' en el 'Carmen Saeculare' de Horacio. *Circe*, 10, p. 217-228, 2006.
- MEIER, C. C. *Política e graça*. Brasília: Ed. Unb, 1997.
- PEREIRA, M. H. R. *Estudos de história da cultura clássica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. v. 2.

- POE, J. P. The Secular Games, the Aventine, and the Pomerium in the Campus Martius. *Classical Antiquity*, v. 3, n. 1, p. 57-81, 1984.
- PUTNAM, M. C. J. *Horace's Carmen Saeculare Ritual Magic of the Poet's Art*. London: Yale University Press, 2000.
- ROQUE, M. L. *Horácio, o Carme Secular e os Jogos Seculares em Roma*. Brasília: Thesaurus, 2002.
- SCHEID, J. *La religión en Roma*. Madrid: Clásicas Madrid, 1991.
- SILVA, G. V. da. Política, ideologia e arte poética em Roma. *Politeia*, v. 1, n. 1, p. 29-51, 2001.
- SOUZA, D. M. F. de. Horácio e os jogos seculares: tradição, religião e política no *Carmen Saeculare*. 2013. 88f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade federal da Paraíba, João Pessoa, 2013.

Violência, monumentalidade e poder: o conflito alexandrino de 38 d.C.

Violence, monumentality and power: the Alexandrine conflict of 38 AD

Nicodemo Valim de Sena*

Resumo: Este artigo tem por objetivo analisar a relação que existe entre violência, monumentalidade e poder na formação e afirmação da identidade de gregos, egípcios e judeus. Para tanto, buscamos compreender por meio da obra *In Flaccum* e *Legatio ad Gaium*, de Filo de Alexandria, como alguns edifícios de Alexandria (ginásio, teatro e sinagoga) foram destruídos, apropriados e ressignificados durante o Conflito de 38 d.C.

Abstract: This article aims to analyze the relationship between violence, monumentality and power in the formation and affirmation of the identity of Greeks, Egyptians and Jews. Therefore, we sought to understand through the work *In Flaccum* and *Legatio ad Gaium* by Philo of Alexandria, as some buildings of Alexandria (gym, theater and synagogue) were destroyed, appropriated and reinterpreted during the Conflict of 38 AD.

Palavras-chave:

Alexandria;
Conflito;
Violência;
Monumentalidade;
Identidade.

Keywords:

Alexandria;
Conflict;
Violence;
Monumentality;
Identity.

Recebido em: 10/05/2016
Aprovado em: 15/06/2016

* Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas (PPGHis) da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes).

Em 38 d.C., durante o principado de Calígula, eclodiu uma revolta em Alexandria, capital da província romana do Egito. Tal conflito envolveu três grupos étnicos da população da cidade: gregos, egípcios e judeus. As principais fontes acerca do Conflito de 38 d.C. são as obras de Filo de Alexandria, *In Flaccum* e *Legatio ad Gaium*. Os elementos constitutivos da paisagem urbana da cidade, tais como ginásio, teatro e sinagogas, permeiam as duas obras de Filo e, em todos esses locais, atos de violência foram cometidos contra os judeus em 38 d.C., por isso o objetivo principal deste artigo é estudar a relação entre violência, monumentalidade e poder no desenrolar do conflito.

Alexandria foi fundada em 331 a.C. A cidade foi construída próximo do ponto de confluência de dois continentes (África e Ásia), em uma estreita faixa de terra situada entre o Lago Mareótis e o Mar Mediterrâneo, no ângulo esquerdo do Delta (PINSKY, 1971, p. 64). O bom posicionamento geográfico da cidade foi aproveitado pelos soberanos lágidas, dinastia também conhecida por ptolomaica, que governou o Egito após a morte de Alexandre, o Grande, perpetuando-se no poder por quase 300 anos. Alexandria, como capital, foi a grande beneficiária do sucesso da administração ptolomaica. Vários fatores contribuíram para o crescimento da cidade, desde sua posição geográfica favorável que permitia uma intensa atividade comercial, até os investimentos realizados na estrutura física da cidade, como pavimentação de ruas, construção de portos e de imponentes edifícios, enfim, investimentos que demonstravam a riqueza dos Ptolomeus e conferiam à cidade um caráter monumental.

Alexandria se tornou uma terra de oportunidades, o que a transformou em destino de um grande número de imigrantes oriundos de distintas regiões, como da Grécia continental, da Macedônia, da Trácia, das ilhas do Egeu, da Coele-Síria e da Ásia Menor. Alexandria era uma cidade cosmopolita, atraía pessoas, sua diversidade populacional a caracterizava como um “mosaico cultural”, pois diferentes povos trouxeram para ela diferentes culturas, religiões, línguas e valores (CLÍMACO, 2007, p. 18). Ainda que um mosaico forme um todo complexo, — uma figura ou uma imagem — ele é composto por diversos fragmentos que possuem suas diferenças em relação aos demais. Assim, interpretamos o papel das diversas etnias que compunham o quadro social de Alexandria que, apesar de repartirem um mesmo espaço, possuindo alguns traços semelhantes, reconheciam suas marcas de identidade (passado comum, mesma origem, características biológicas) e demarcavam suas diferenças, o que é evidenciado por meio dos etnônimos, como gregos, egípcios e judeus.

Os gregos integravam o grupo privilegiado da cidade. Descendiam dos fundadores, possuíam título de cidadão, desempenhavam importantes funções administrativas e também militares no governo ptolomaico. A cidade de Alexandria foi organizada segundo

o modelo grego, possuindo *demos*, *boulé* (que depois foi suprimida) e *ekklésia*. A cultura grega se sobressaía, na medida em que valores próprios dessa cultura eram infundidos nas diversas instituições, como Museu, Biblioteca, teatro e ginásio. A posse da cidadania grega abria as portas para a participação na vida pública da cidade. O cidadão podia participar de conselhos e instituições, como o ginásio. Apesar dessa proeminência grega, as trocas culturais eram constantes e elementos da cultura egípcia passaram a fazer parte da vida dos gregos alexandrinos, tanto na esfera administrativa, a exemplo da adoção do sistema de pesos e medidas e do calendário faraônico, como na esfera religiosa, com a criação de um culto misto a Serápis, e até mesmo nos rituais funerários, com a utilização da mumificação e do *Livro dos Mortos* (JONES, 1998, p. 331; CLÍMACO, 2007, p. 18; WILLIANS, 2004, p. 55-56; BOWMAN, 1986, p. 125).

Os egípcios, por sua vez, também estiveram presentes desde a fundação da cidade e é provável que, nos anos iniciais, sua população fosse superior à população grega. Ao fundar Alexandria, Alexandre incorporou aldeias egípcias existentes nas proximidades, a exemplo de Racótis, antiga aldeia de pescadores que se transformou no bairro egípcio de Alexandria, local que sediava o templo de Serápis. Além disso, habitantes de Canópos e outras cidades egípcias da região foram transferidos para Alexandria para trabalharem na construção da cidade. Apesar da predominância de gregos na administração ptolomaica, alguns egípcios proeminentes, como o sacerdote Manethon, o escriba Wennefer e o nomarca Nectanebo figuraram na alta burocracia de Ptolomeu Sóter. Na esfera cultural, apesar dos enfrentamentos, os egípcios mantiveram algumas prerrogativas. A língua egípcia não deixou de existir e, no campo religioso, apesar de fazer concessões aos gregos, dando oportunidade ao culto dos reis e às divindades do panteão helênico, a cultura egípcia prevaleceu, principalmente nos ritos funerários (PINSKY, 1971, p. 66; VASQUES, 2005, p. 26; LOBIANCO, 2006, p. 334)

Da mesma forma que gregos e egípcios, a presença de judeus também remontou aos anos iniciais de Alexandria e foi motivada por razões políticas e econômicas. A maioria dos judeus que inicialmente chegaram a Alexandria eram escravos, mas, ao serem libertados, optaram por permanecer na região e pouco a pouco foram integrados na vida local. *Grosso modo*, os judeus possuíam um bom relacionamento com os Lágidas e, por isso, conseguiram alguns benefícios, como o de possuírem um *politeuma*,¹ de construir sinagogas e de manter seus costumes religiosos. Os judeus foram estabelecidos no bairro Delta, mas a população judaica cresceu muito, tornando Alexandria um dos maiores centros da Diáspora. Devido a esse fato, espalharam-se pela cidade e passaram a viver

¹ O *politeuma* era uma corporação cívica que possuía certa autonomia administrativa e judicial sobre seus membros.

em outros bairros, até mesmo no Beta, que era o principal bairro grego, conhecido como Brucheion (PINSKY, 1971, p. 97-109; BOWMAN, 1986, p. 123).

Os judeus adotaram muito dos hábitos locais, como o uso da língua grega e da indumentária. Alguns chegavam mesmo a helenizar seus nomes. Havia judeus que se consideravam cidadãos, mas, apesar de compartilharem alguns direitos em comum com os cidadãos alexandrinos, os judeus eram estrangeiros com direito à residência, sendo poucos os que realmente conseguiram o título de cidadão. Apesar das assimilações culturais, graças à tradução da *Torá* para o grego e ao trabalho realizado nas sinagogas, os judeus, mesmo distantes de Jerusalém, conseguiram preservar muito de seus costumes. Uma das características judaicas que mais causavam estranhamento em relação aos habitantes de Alexandria dizia respeito à religião, que diferia das demais religiões praticadas na cidade, visto que exigia algumas prerrogativas dos praticantes, como a crença em um deus único, a ausência de imagens, a circuncisão masculina, o descanso sabático e as regras alimentares. Enfim, uma gama de elementos que geravam variadas reações no restante da população, que iam desde a incompreensão à intolerância (WILLIAMS, 2004, p. 48; TCHERIKOVER, 1959, p. 346; GOLDBERG; RAYNER, 1989, p. 85).

A chegada de Roma

Em 30 a.C., Otaviano conquista o Egito e impõe uma ampla reorganização administrativa.² Alexandria, que havia sido por séculos a “capital” financeira e cultural do Mediterrâneo oriental, se transformou na capital da província do Egito. Três anos após a anexação, o Egito foi incluído entre as chamadas “províncias imperiais”. Mas a peculiaridade do local fez com que Augusto o tratasse de modo distinto. Dentre os diversos fatores que tornavam o Egito uma província especial, destaca-se a sua importância econômica — afinal, era o maior produtor de cereais do Mediterrâneo e o maior exportador de trigo para Roma. Tal poder econômico poderia ser utilizado com finalidades bélicas, fornecendo apoio material (armas, suprimentos, dinheiro) para custear revoltas (MILNE, 1924, p. 2).

Além das questões econômica e militar, que por certo influenciaram as decisões de Augusto, enfatizamos também o “estado” em que se encontrava o Egito, sobretudo Alexandria. Otaviano, ao chegar à região, em 30 a.C., encontrou os sistemas econômico, político e administrativo totalmente desestruturados. Os últimos anos de reinado dos

² Otávio, Otaviano e Augusto são três formas onomásticas para o mesmo indivíduo. Otávio, cidadão romano, nascido em 63 a.C., mudou de nome após a morte de Júlio César em 44 a.C., tornando-se Otaviano, líder republicano que enfrentou Marco Antônio e conquistou o Egito em 30 a.C.; o título de Augusto, primeiro imperador de Roma, foi adotado a partir de 27 a.C. (LOBIANCO, 2006, p. 44-45).

Ptolomeus foram marcados por crises de sucessão, perdas territoriais, revoltas e guerras civis. A capital, Alexandria, sede da realeza, foi o local de constantes batalhas que resultaram em incêndios e destruição de edifícios públicos. A situação política também era instável, afinal os romanos eram tidos como dominadores e a população egípcia, de modo geral, principalmente os habitantes de Alexandria e das grandes cidades capitais de nomos, eram hostis à dominação romana; certamente ainda existiam na região partidários de Marco Antônio e Cleópatra, antigos rivais de Otaviano (WILLIAMS, 2004, p. 113).³ A necessidade de um governo forte na região para organizar a economia, restabelecer o sistema administrativo, pacificar ou inibir possíveis revoltas era premente. No entanto, para colocar em prática as medidas necessárias, Augusto precisaria exercer um controle enérgico, sob sua supervisão direta, por isso não delegou a administração do território egípcio a um senador (que poderia representar um possível rival).⁴ Fazia-se necessária uma administração pessoal, vinculada à *domus*. Por esse motivo, Augusto nomeou prefeitos para o Egito de categoria equestre e não senatorial.

No Egito romano, o prefeito era a autoridade máxima, comandava o exército e chefiava a administração civil, judicial e financeira. Era designado para ocupar a função por três anos (tempo que podia variar) e, durante esse período, deveria ter o domínio sobre todas as esferas administrativas da província, algo que dificilmente se concretizava na prática, do que adveio a necessidade de ser auxiliado por diversos oficiais, grande parte deles oriundos da região, como gregos e egípcios helenizados (VASQUES, 2005, p. 14; JONES, 1998, p. 338). Apesar de estar sujeito ao imperador e de ter de contar com uma grande equipe de auxiliares, na prática o prefeito gozava de grande autonomia e possuía uma autoridade sem equivalente em outras províncias — seu poder era limitado apenas pelo direito de recurso ao soberano. Na teoria, o prefeito deveria prestar contas periódicas ao imperador, todavia não era incomum ocorrer omissões, abusos de poder e até mesmo traição por parte de alguns prefeitos (CLÍMACO, 2007, p. 36-38).⁵

³ Com a conquista em diversas ocasiões, as autoridades romanas foram alvos de ataques. O prefeito Petrônio (24 a.C.) quase foi apedrejado até a morte pela população alexandrina (Strabo, 17. 1. 53). Na *chora*, a reação contra os romanos também ocorreu, e habitantes das cidades de *Boresis*, *Koptos*, *Karamike*, *Diápolis* e *Ophieum*, localizadas na região da Tebaida, revoltaram-se contra coletores de impostos romanos, mas foram contidos pela intervenção das tropas do prefeito Cornélio Galo (MILNE, 1924, p. 17-18).

⁴ Os riscos da presença de figuras proeminentes em uma província rica eram notórios, por isso Augusto proibiu a entrada de senadores romanos no Egito, mesmo os que possuísem propriedades na região (MENDES, 2006, p. 32). Segundo Bowman (1986, p. 38), uma das medidas tomadas por Otaviano após derrotar Antônio e Cleópatra foi condenar à morte o senador Ovínio, que administrava as manufaturas têxteis de Cleópatra no Egito. Em 18 d.C., Germânico, sobrinho e filho adotivo do imperador Tibério, foi duramente repreendido pelo imperador por ter visitado Alexandria, violando a lei de Augusto que proibia a entrada de qualquer cidadão romano da ordem senatorial no Egito sem a permissão do imperador (MILNE, 1924, p. 26-27).

⁵ Ao analisar os problemas relativos ao abuso de poder por parte de funcionários romanos, Sherwin-White (1968, p. 91) aponta, como principal motivo de tais atos, a distância do poder central em relação ao poder local, por isso o imperador

A dominação romana foi sentida em todo o Egito e, certamente, com mais ímpeto pelos habitantes de Alexandria. As mudanças ocasionadas na sociedade alexandrina por certo contribuíram para acentuar as diferenças entre os grupos étnicos da cidade e propiciaram a irrupção de violentos conflitos com a comunidade judaica local. Quando os romanos dominaram Alexandria, gregos, egípcios e judeus conviviam em relativa harmonia há séculos; no entanto, esse cenário de coexistência não era perfeito, existia, no campo literário, por exemplo, uma hostilidade de longa data entre os grupos étnicos, caracterizada por rótulos e estigmas,⁶ e a existência dessas obras depreciativas demonstram a instabilidade e a fragilidade da organização social da cidade, fatores que se tornaram mais intensos e evidentes sob os romanos (GAMBETTI, 2009, p. 10-11).

Em Alexandria, os judeus estavam há muito estabelecidos. A comunidade judaica local era influente na economia e na vida política da cidade. O bom relacionamento com os soberanos lágidas assegurou para os judeus relativa autonomia cívica e cultural, porém a conquista romana provocou rearranjos sociais, fomentando embates entre gregos, judeus e egípcios. As mudanças produzidas na estrutura social pela chegada de um novo elemento, os romanos, contribuíram para o acirramento do conflito entre gregos, judeus e egípcios, pois alteraram uma configuração social estabelecida há séculos, provocando uma maior disputa entre os grupos sociais para a manutenção de direitos antigos e até mesmo para a obtenção de novos. A partir da chegada dos romanos (30 a.C.), a questão da posse da cidadania alexandrina passou a ser objeto de disputa, porquanto possuir tal *status* deixou de ser apenas um privilégio honorário que permitia a participação na vida pública da cidade, passando a implicar diretamente a incidência de impostos, como a *laografia*.⁷ Os habitantes foram divididos em categorias jurídicas nas quais romanos e gregos eram privilegiados em detrimento dos outros componentes da população, causando um recrudescimento das diferenças entre os grupos étnicos de Alexandria (TCHERICOVER, 1959, p. 311).

dependia demasiadamente da honestidade de seus funcionários, pois os seus meios de dar força a sua vontade à longa distância eram bastante inadequados. Existem relatos de prefeitos que foram punidos por imperadores devido à desobediência ou por exaltação pessoal, como o prefeito Cornélio Galo, que após suas conquistas no Egito realizou inscrições trilingües (latim, grego e hieróglifos) em templos para comemorar suas façanhas. Tal presunção não foi bem vista por Augusto que o afastou do cargo e proibiu seu acesso a províncias imperiais; depois de algum tempo, Galo acabou cometendo suicídio (GRUEN, 1996, p. 148). O imperador Cláudio repreendeu o prefeito Emílio Reto por efetuar coletas de impostos abusivas (MILNE, 1924, p. 25).

⁶ Flávio Josefo, na sua obra *Contra Apionem*, evidencia as principais acusações feitas por escritores helênicos contra os judeus. Alguns dos escritores apontados por Josefo, como Manethon, Lisímaco, Cheremon e Ápio estão ligados a tradição de antijudaísmo circulante em Alexandria desde o século III a.C.

⁷ Esse tributo recaía sobre todos os homens adultos, incluindo os escravos, entre os 14 e os 60 anos. Essa tributação era atrelada a critérios que se baseavam na origem étnica dos indivíduos, no grau de helenização e no local de residência (CLÍMACO, 2007, p. 43-44).

Sob o reinado de Calígula a situação judaica ficou comprometida. Os judeus, em virtude de seu monoteísmo, não reconheciam a existência de outras divindades nem mostravam respeito por elas, mas deixar de adorar os deuses locais possuía implicações de cunho político. O judaísmo era uma religião aceita por Roma e até mesmo protegida por uma série de privilégios que isentavam os judeus de qualquer ato do culto greco-romano. Por essa razão, os judeus não poderiam deixar de manifestar seu desagrado diante de um soberano como Calígula, que buscava ser adorado por todos os segmentos da sociedade imperial, incluindo os judeus.⁸ A comunidade grega e a egípcia de Alexandria souberam tirar proveito da situação, fomentando acusações junto ao prefeito da cidade, Flaco,⁹ o que resultou em violentos ataques aos judeus e suas instituições.

O espaço pode ser definido como uma das dimensões existenciais do ser humano, pois a maior parte das ações humanas abrange um aspecto espacial. O espaço atua como um formador e um afirmador de identidades, uma vez que interagimos com ele a todo momento. Por meio de uma relação de mão dupla, nós o moldamos e somos moldados por ele, e nessa atuação sobre o meio, nessa prática do espaço, ocorre a individualização dos limites e das fronteiras socioculturais: o grupo ou o indivíduo passa a exprimir a si mesmo e a construir a sua identidade (LESSA; CODEÇO, 2011, p. 42; NAVARRO, 2007, p. 4-6).

A vida social se inscreve no espaço e é feita de ação sobre o meio ambiente e de interação entre os homens (CLAVAL, 1979, p. 11). Nem todas as formas de contato social são pacíficas, a exemplo do conflito, que é um modo de interação entre pessoas na qual é comum o recurso à violência. Sttopino (1998, p. 1291-1292) define a violência como uma intervenção física intencional de um indivíduo ou grupo contra outro indivíduo ou grupo, com o objetivo de destruir, ofender e coagir. A violência pode ser direta, quando atinge de forma imediata o corpo da vítima, e indireta, quando altera suas possibilidades ambientais. Portanto, não existe violência sem interação e não existe interação sem espaço, o que percebemos no Conflito de 38 d.C., em que gregos, egípcios e judeus se relacionaram de forma violenta dentro do território de Alexandria. Da mesma forma que o espaço, a violência contribui para a fixação da identidade, visto reforçar o sentimento de pertença e de consciência grupal. A identificação de um inimigo comum delimita barreiras, evidencia diferenças e ajuda a “cimentar” a união entre os membros, reforçando assim a ideia de identidade grupal (STOPPINO, 1998, p. 1297).

⁸ Segundo Filo, Calígula queria ser comparado a diversas divindades; para tanto vestia roupas e portava instrumentos que imitavam os utilizados por semideuses e deuses, como Hércules, Castor e Pollux, Dionísio, Hermes, Apolo e Ares (*Legatio ad Gaium*, 11. 78-84; 13. 93-99).

⁹ Avílio Flaco foi nomeado pelo imperador Tibério como *praefectus* do Egito em 32 d.C. e ocupou essa função até o ano de 38 d.C., quando foi condenado à morte pelo imperador Calígula.

A ocupação dos edifícios: ginásio, teatro e sinagoga

O ginásio foi um dos locais utilizados para a prática de violência contra os judeus. A palavra “ginásio” é oriunda do grego *gymnoi* e significa “totalmente desnudo”, fazendo alusão ao local destinado à prática de atividades atléticas e militares. O ginásio, como instituição, representa um dos traços mais característicos da cultura grega, configurado na importância atribuída à ginástica e ao atletismo na formação e na vida do cidadão, tornando o indivíduo parte de uma coletividade maior, a *pólis* (SENNETT, 1997, p. 41-42).

Do ponto de vista arquitetônico, o ginásio é um componente fundamental das cidades gregas; sua localização (dentro ou fora da cidade) e composição (pista, salas, banhos, palestras) no decorrer dos séculos esteve atrelada às suas atribuições funcionais. Até o final do século V a.C., os edifícios de ginástica se localizavam nos arredores das cidades, e tal localização é explicada pelas atividades desempenhadas nos ginásios: destinavam-se a exercícios e treinamentos que necessitavam de amplidão espacial e de acesso à água, por isso ficavam próximos a rios e fora dos muros da cidade. Os antigos ginásios possuíam uma estrutura arquitetônica modesta, composta de pistas e locais de treinamento ao ar livre, poucos vestiários e alguns altares destinados a atividades religiosas. No decorrer do século IV a.C., a instituição passou a ser responsável pela formação intelectual dos jovens e por funções administrativas, de modo que tal enriquecimento de atribuições tornou necessário que a localização do ginásio se aproximasse das aglomerações urbanas. Ele se tornou centro da vida intelectual e pública, e, como tal, não podia ficar distante, ocupando então um espaço dentro da cidade (MARTIN, 1956, p. 2-4).

Uma vez encravada no perímetro urbano e servindo de sede para atividades atléticas, intelectuais e administrativas, a estrutura física do ginásio sofreu transformações, ficou mais complexa, reunindo espaços e edifícios, como pistas de treino, banhos e salas destinadas a cursos e conferências, locais onde artistas, filósofos, retóricos e médicos faziam suas palestras (HADAS-LEBEL, 2012, p. 15).

No Egito, os ginásios, surgiram a partir do século III a.C. e, devido à sua importância, podiam ser encontrados nas diversas cidades espalhadas pelo território egípcio. Em Alexandria, desde o período ptolomaico, o ginásio possuía grande destaque na preparação cívica e política dos gregos (SMITH, 1974, p. 108-109). O ginásio de Alexandria chamava a atenção de quem passava perto dele. Estrabão, ao descrever os edifícios que se localizavam no bairro grego Brucheion, ocupado por belas e imponentes construções, como palácios, a biblioteca e o museu, relata que “[...] a cidade de Alexandria é repleta de edifícios públicos e sagrados. O mais bonito deles é o ginásio, com pórticos superiores a um estádio de extensão” (Strabo, 17, 1, 10). Pela descrição fornecida por

Estrabão, o ginásio de Alexandria possuía dimensões monumentais. Para além de beleza e estética, uma estrutura monumental constrói um discurso visual do poder político, pois a escala e a elaboração do edifício estão acima da sua necessidade prática, ou seja, estão além das necessidades funcionais para o bom desempenho das atividades atribuídas ao local, fazendo com que a construção monumental se destaque em meio ao ambiente construído (FLORENZANO, 2009, p. 45-47).

O ambiente construído comunica identidade e *status*, estabelece hierarquias, nele se materializam os traços organizacionais de uma sociedade (KORMIKIARI, 2009, p. 139). A magnitude física e a centralidade topográfica do ginásio de Alexandria demonstravam ainda, na época de Estrabão, a antiga glória dos reis ptolomaicos e apontavam também para a importância atribuída pelos gregos à sua cultura, à formação de seus cidadãos, tanto nos aspectos cívicos como nos culturais e esportivos, de forma que a localização espacial do edifício (região ilustre da cidade) demonstra que a instituição ocupava posição central na esfera identitária dos cidadãos de Alexandria. A estrutura monumental é uma forma visível e durável de expressão de poder de uma camada hegemônica de determinada sociedade (HIRATA, 2009, p. 122).

Desde muito cedo, devido à ausência da *boulé*, os membros do ginásio, sobretudo sua elite representada por seus diretores, usavam a instituição como forma de exercer representação política na cidade, às vezes até mesmo opondo-se às autoridades estabelecidas, tanto no período ptolomaico, quanto no romano. Como espaço constitutivo da identidade grega, o ginásio foi o local de onde partiram as primeiras manifestações de repúdio em relação aos judeus, pois, segundo Filo, a multidão tomou a visita de Agripa como pretexto,¹⁰ passando o dia no ginásio, escarnecendo do rei e formulando gracejos (*In Flaccum*, 34). Filo relata uma encenação ocorrida no ginásio.

Existia um louco chamado Carabás [...] que passava os dias e noites desnudo a caminhar pelas ruas, fizesse frio ou calor, e era motivo de diversão para crianças e jovens ociosos. Conduziram este infeliz ao ginásio e o colocaram num lugar elevado, para que ficasse à vista de todos. Alisaram uma folha de papiro em forma de coroa e a colocaram em sua cabeça. Cobriram-lhe o resto do corpo com um tapete, para servir de clâmide e, como cetro, alguém lhe deu um pequeno ramo de papiro [...]. Quando ele recebeu as insígnias reais e foi disfarçado de rei, como nas apresentações teatrais, um grupo de jovens, portando bastões sobre os ombros semelhante a lanceiros, rodearam-no de ambos os lados, simulando uma guarda real. Outros se aproximaram em seguida, uns para saudar, outros clamando por justiça, e alguns como que para consultá-lo sobre assuntos de Estado. Da multidão que o rodeava ecoou em seguida um grito absurdo de *Marin*

¹⁰ A razão imediata dos distúrbios ocorridos em 38 d.C. foram as perturbações ocasionadas pela visita de Herodes Agripa que, ao retornar de Roma após ter recebido de Calígula o direito de governar parte das terras, pertencentes no passado a seu avô, Herodes, o Grande, passou por Alexandria, onde foi recebido com pompa e júbilo pelos judeus da cidade (ATKINSON, 2006, p. 43).

(pois assim chamam o rei na Síria) e sabiam que Agripa era de origem síria e que reinava sobre uma grande parte do território da Síria. Ao escutar, ou melhor, ao ver tais coisas, Flaco deveria não só ter detido e colocado na prisão o louco [...], mas também ter punido os que arquitetaram aquela farsa [...] (*In Flacc.*, 36-40).

Tal encenação coloca em evidência a defesa da identidade grega, afinal o ginásio era a “porta” de acesso à cidadania grega, era um local exclusivo dos cidadãos gregos de Alexandria e, portanto, proibido aos judeus. Os gregos utilizaram esse espaço que lhes era tão significativo para demonstrar o seu poder e para afirmar a sua cultura, rebaixando assim os judeus e satirizando Herodes Agripa, que talvez fosse um dos representantes da etnia judaica mais importantes no cenário do Império Romano.

Outro local utilizado pelos gregos e por egípcios durante o Conflito de 38 d.C., no ataque aos judeus, foi o teatro. A palavra “teatro” é derivada do vocábulo latino *theatrum* que, por sua vez, se origina do grego *theatron*, significando um lugar reservado para performances visuais (SEAR, 2006, p. 1). O surgimento do teatro ocorreu no século VI a.C. e estava relacionado a cerimônias do culto dionísio. A estrutura arquitetônica dos primeiros teatros era pouco complexa, reduzindo-se a uma esplanada, às vezes lajeada, embora geralmente fosse de terra batida. Havia um altar de Dionísio na área central e os espectadores se aglomeravam em torno do local, seja sobre andaimes de madeira, seja nas encostas do terreno em que o teatro era construído. Elementos em pedra foram introduzidos ao longo do século IV a.C. para substituir as partes de madeira. No entanto, maiores transformações arquitetônicas surgiram com a introdução de técnicas romanas (MARTIN, 1956, p. 8-9).

Grande parte das informações sobre teatros construídos em solo egípcio advém das fontes escritas, uma vez que poucos vestígios arqueológicos foram encontrados, a exemplo do teatro de Oxirrinco e de um pequeno teatro helenístico descoberto em Alexandria, nas escavações realizadas por arqueólogos ligados ao Centro Polonês de Arqueologia Mediterrânea, na década de 1960 (SEAR, 2006, p. 105). Esse teatro, localizado no centro de Alexandria, não é o mesmo que foi utilizado pelos gregos no Conflito de 38 d.C., do qual só possuímos informações por meio de fontes literárias, como os escritos de Estrabão. O grande teatro de Alexandria, dedicado a Dionísio, situava-se próximo ao complexo palaciano, instalado no flanco de uma colina do bairro Brucheion, com vista para o porto principal e para a Ilha de Faros (Strabo, 17, 1, 9). O aproveitamento de uma encosta que facilitaria a construção e a visibilidade, permitindo ao espectador contemplar boa parte da cidade, é um traço característico dos teatros gregos e helenísticos (MARTIN, 1956, p. 9-12).

O teatro de Alexandria foi o edifício mais utilizado pelos gregos durante o ataque aos judeus, pois serviu de espaço para se fazer pressão política sobre o prefeito romano,

Flaco, e como palco para torturas e humilhações perpetradas contra os judeus. Conforme mencionamos, as primeiras atitudes dos gregos em represália aos judeus ocorreram no ginásio, um espaço essencialmente grego, de acesso restrito às outras etnias. O teatro, por sua vez, tinha um significado diferente, pois seu uso não era exclusivo, mas atendia a um público amplo, sendo acessível a todos os setores da população alexandrina (ALSTON, 1997, p. 169; CODEÇO, 2010, p. 174).

No contexto do conflito, Filo (*In Flacc.*, 41) relata que a multidão “[...] se concentrou no teatro desde o amanhecer, comprando Flaco com honrarias miseráveis, que este, na sua febre de glória, vendido, aceitou [...]”. O teatro, além de ser um local destinado à comédia, às tragédias e aos mimos, também servia como lugar de manifestação pública, já que facilitava a interação entre o povo e as autoridades municipais e imperiais. Nesse local, a população poderia se dirigir ao prefeito, em aclamação. Filo (*In Flacc.*, 41), tratando do conflito com os judeus, narra que os presentes ao teatro “gritavam em uma única voz exigindo que se erigissem estátuas nas sinagogas”, pedido que foi aceito por Flaco.

O teatro possuía uma integração profunda com o cotidiano da cidade. Nele, aconteciam as principais festividades e espetáculos; tais eventos não eram apenas voltados para a diversão, mas também possuíam um viés político e social. O teatro se configurava como um espaço privilegiado de manifestação política, pois as exposições públicas permitiam a participação ativa dos espectadores, que ovacionavam ou vaiavam, interagindo, assim, com a apresentação. É importante ressaltar que, nessas cerimônias, a principal forma de comunicação utilizada era imagética, portanto de fácil entendimento para as pessoas presentes, não importando o nível social, o que facilitava o poder de persuasão e a obtenção de apoio e consentimento do público em relação a determinados temas (GONÇALVES, 2008, p. 29).

Segundo Stoppino (1998, p. 1292), intervenções físicas podem ser empregadas como um meio de se exercer e demonstrar poder, o que fica constatado quando a violência é utilizada sob forma de castigo corporal. Os gregos utilizaram o teatro para exibir seu poder social, para evidenciar um consenso — a unidade em torno da repreensão aos judeus —, valendo-se desse espaço para punir não apenas os líderes da comunidade judaica, mas até mesmo mulheres dessa etnia (*In Flacc.*, 95-98). Segundo Filo, Flaco mandou prender alguns anciãos, membros do conselho judaico, e os enviou para expô-los e castigá-los na presença de seus inimigos, que se encontravam reunidos para assistir ao espetáculo.

Ordenou em seguida que os despiassem a todos e que fossem açoitados com chicotes, um castigo aviltante, geralmente reservado aos piores criminosos. Devido à violência dos golpes, alguns morreram de imediato, no momento em que eram

transportados em macas. Outros padeceram durante prolongado período de tempo, que perderam totalmente a esperança de salvação (*In Flacc.*, 75).

Além da grande violência sofrida pelos judeus, Filo relata a humilhação provocada pelo tipo de chicote empregado na punição. Em Alexandria, uma das maneiras de se demarcar a diferença social atrelava-se à forma de execução das penas judiciais. Filo conta que a humilhação foi maior porque Flaco ordenou que fossem usados, no flagelo, chicotes que normalmente eram utilizados para castigar os egípcios de estatuto inferior, sendo que o costume era castigar-se os judeus com chicotes reservados aos homens livres e cidadãos (*In Flacc.*, 76-80).

O teatro, durante o Conflito de 38 d.C., foi convertido em um local de punição e de entretenimento, ao mesmo tempo. Desse modo, o castigo aos judeus constituía uma verdadeira atração que, segundo Filo, dividia-se em partes distintas:

A primeira parte da atuação durava desde o amanhecer até a terceira ou quarta hora, e consistia em judeus chicoteados, dependurados, torturados na roda, espancados e conduzidos pelo meio da orquestra em direção à morte. Depois desta exibição, entravam os bailarinos, os mimos, os flautistas e todos os outros divertimentos próprios das competições teatrais (*In Flacc.*, 85).

As cenas que o teatro oferecia ao público reproduziam aspectos da vida diária, das práticas sociais cotidianas, com os seus conflitos (CODEÇO, 2010, p. 173-174). Durante o episódio de 38 d.C. verificamos, de modo inequívoco, que o teatro reproduzia, de certa forma, os principais pontos de atrito existentes na sociedade alexandrina, incluindo as questões políticas, quando os gregos, como grupo social mais bem posicionado perante os romanos, usavam sua força e seu prestígio para pressionar o prefeito em benefício próprio, obtendo assim o aviltamento de antigos privilégios judaicos. O teatro evidenciava também as mudanças sociais, como o rebaixamento dos judeus, uma vez que os gregos castigavam os líderes da comunidade judaica da mesma forma como se castigariam os egípcios criminosos; por fim, demonstrava a intolerância aos costumes culturais dos judeus, pois ao deixar os anciãos nus, exibiam a prática da circuncisão, marca masculina dos judeus; quanto às mulheres, obrigavam-nas a comer carne de porco, o que era proibido pelas leis dietéticas.

Conforme ressaltamos, após uma reunião no teatro entre parte da população alexandrina e o prefeito Flaco, ficou decidido que fossem colocadas imagens do imperador Calígula nas sinagogas. A palavra "sinagoga" tem origem no grego *proseuche* e significa sala ou casa de oração. O surgimento da sinagoga tem sido apontado para o período de exílio babilônico, no século VI a.C., funcionando para o judeus da Diáspora,

longe de sua terra natal, como um substituto para o Templo, que havia sido destruído por Nabucodonosor em 586 a.C., durante a invasão de Jerusalém (RUNESSON; BINDER; OLSSON, 2008, p. 6; LOBIANCO, 2006, p. 246). No período helenístico-romano, o termo “sinagoga” foi usado para se referir à comunidade religiosa, seu edifício comum, ou ambos (LEVINE, 2000, p. 1; RAJAK, 2009, p. 111).

A sinagoga apresentava algumas características que contribuíram para a sua ampla difusão, uma das quais era a mobilidade espacial, pois, diferentemente do Templo, podiam ser construídas livremente, o que permitia aos judeus organizarem sua vida comunal e religiosa em qualquer lugar onde habitassem. Como instituição, a sinagoga possuía critérios menos rígidos em relação à liderança, pois os chefes da sinagoga não se restringiam a uma única casta ou grupo sociorreligioso. Outro fator que colaborou para o sucesso das sinagogas dizia respeito à facilidade de acesso, pois era mais aberta ao diálogo, facilitando a participação frequente de não judeus e atraindo assim benfeitores. Por fim, a sinagoga desempenhava uma gama de atividades ligadas a atividades religiosas, sociais e políticas (LEVINE, 2000, p. 2).

Os estudos mais recentes sobre a sinagoga na Antiguidade têm-se concentrado em quatro dimensões específicas: institucional, não litúrgica, espacial e litúrgica. Os aspectos institucionais são relativos à organização administrativa e ao papel dos líderes e benfeitores. O aspecto não litúrgico se relaciona à utilização da sinagoga para o desempenho de atividades socioculturais, como local de tribunais, escolas, tesourarias e arquivos. O aspecto espacial está ligado ao estudo dos vestígios arqueológicos e arquitetônicos, suas variações e similaridades com a estrutura templária greco-romana. Por fim, o aspecto litúrgico se refere às atividades religiosas que ocorriam nas sinagogas, como a leitura sabática da *Torá* (RUNESSON; BINDER; OLSSON, 2008, p. 7-9).

O conhecimento sobre as sinagogas da Diáspora no período anterior a 70 d.C. se baseia quase exclusivamente em registros literários. Já para o período da Antiguidade Tardia, as fontes arqueológicas são mais abundantes (LEVINE, 2000, p. 7). No Egito, ainda não foi escavado nenhum edifício identificado como uma sinagoga, mas fontes literárias e epigráficas, como papiros e algumas dedicatórias aos soberanos ptolomaicos encontradas na região do Delta e do Fayum, atestam a presença de sinagogas desde o século III a.C. (HADAS-LEBEL, 2012, p. 37).

Os romanos classificavam os grupos judeus em cada cidade como *collegia* — associações. Quando César instituiu uma legislação que restringia o funcionamento dos *collegia*, exceto alguns que já estivessem estabelecidos há um longo período de tempo, as sinagogas estavam incluídas entre os isentos e, portanto, autorizadas a funcionar (FONTETTE, 1989, p. 19; RAJAK, 2009, p. 120). De fato, no que dizia respeito às questões

institucionais e não litúrgicas, as sinagogas não diferiam muito das demais organizações dos gentios, pois realizavam reuniões em locais específicos, eram financiadas por patronos, providenciavam enterro de seus mortos, serviam de alojamento para os judeus imigrantes e recolhiam doações (THCHERIKOVER, 1959, p. 303; LEVINE, 2000, p. 3).

Filo descreve algumas funções sociais exercidas nas sinagogas, como local de ensino e tesouraria (*Leg.*, 23. 156), mas enfatiza, sobretudo, a importância política da instituição na interação dos judeus com seus benfeitores e com a Casa Imperial.

O único povo [os judeus] dentre todos os que habitam debaixo do sol que privado das suas sinagogas fica impedido de mostrar piedade para com seus benfeitores [...]. Não sabeis que para os judeus do mundo inteiro as sinagogas são o centro de onde irradia a piedade para com a família imperial? Se elas forem destruídas, que outro lugar ou meio nos resta para lhes prestar homenagem? (*In Flacc.*, 48-49).

Apesar de as sinagogas possuírem características semelhantes às de um *collegium*, a ponto de as autoridades romanas as considerarem como tal, o significado dessa instituição era amplo. Afinal, uma coisa é afirmarmos que os romanos enquadravam a sinagoga da Diáspora como *collegia*. Outra coisa é sustentar que os judeus, e até mesmo os gregos e os egípcios, concebiam a sinagoga apenas sob uma perspectiva jurídica.

Como monumento judaico por excelência, o edifício da sinagoga era sempre o maior e o mais imponente dentro de uma comunidade judaica (LEVINE, 2000, p. 1). Em Alexandria, a concentração de população judaica era expressiva e Filo menciona a existência de muitas sinagogas espalhadas em cada bairro da cidade (*Leg.*, 20. 132). As sinagogas construídas em Alexandria e nos seus arredores possuíam sanção oficial dos governantes e gozavam do privilégio de *asylum*, o que as colocava em pé de igualdade com os templos pagãos da cidade (GRUEN, 2002, p. 69). As sinagogas ocupavam espaço, marcavam presença e incomodavam a ponto de rivalizar com as instituições gentias, tanto em termos religiosos, quanto em termos políticos e sociais.

O fato de algumas associações gregas terem sido proibidas de funcionar, enquanto as sinagogas desfrutavam de proteção legal, foi um ponto de discórdia entre gregos e judeus em Alexandria. Filo é muito crítico ao tratar das organizações gentias da cidade, sobretudo as lideradas por Isidoro, ginasiarca de Alexandria que atuou como embaixador grego durante o Conflito de 38 d.C. Segundo Filo, durante os primeiros anos de governo, Flaco realizou uma excelente administração e dissolveu “[...] as associações e clubes que com o pretexto de oferecerem sacrifícios organizavam banquetes nos quais homens embriagados discutiam a situação política” (*In Flacc.*, 4). Em outra passagem, Filo menciona que, na cidade de Alexandria,

[...] existem confrarias com um grande número de membros. Nelas não reina o ideal de comunidade, mas apenas o vinho puro, a embriaguez e os desmandos e a violência de quem está sob o efeito do álcool. As suas reuniões são chamadas de sínodos e simpósios pelos naturais da região. Em todas as confrarias, ou na maioria delas, Isidoro ocupa o primeiro lugar e é conhecido pelos títulos de: líder do simpósio, presidente do banquete e agitador da cidade (*In Flacc.*, 136-137).

No relato de Filo, as associações gentias são apontadas como local de comportamento lascivo, de desordem e focos de perturbação política, enquanto as sinagogas representariam o inverso, o que é evidenciado quando Filo compara as associações de forma implícita, dizendo que Augusto permitiu aos judeus se reunirem nas sinagogas porque elas não eram locais de conspirações e embriaguez, não perturbavam a paz, mas eram escolas de prudência e justiça, de homens dedicados à virtude (*Leg.*, 40. 311-312).

A sinagoga significava para os judeus um lugar sagrado, a casa de oração, local de ensino da *Torá* e de render cânticos de louvores a Deus (*In Flacc.*, 122). A sinagoga, como espaço físico e como instituição, era de importância singular para a comunidade judaica, por isso, no decorrer do conflito, foi escolhida por gregos e egípcios como primeiro alvo a ser atacado. Dessa forma, profanaram-nas com imagens imperiais, saquearam-nas e retiraram as placas identificativas, não deixando sequer o nome, pois dessa forma as sinagogas perderiam a capacidade de representar o espaço judaico, mas depois, apropriadas e ressignificadas, transformaram-se em santuários públicos dedicados ao imperador Calígula (*Leg.*, 20. 153; *In Flacc.*, 53).

No decorrer do Conflito de 38 d.C., a necessidade de enfraquecer a comunidade judaica por meio da destruição das sinagogas se tornou algo consensual.

Reunindo-se uma multidão numerosíssima derrubaram as sinagogas [...] destruíram completamente algumas, em outras colocaram fogo, queimando as casas vizinhas. Pois nada é mais rápido do que fogo na madeira. E me calo da queima e destruição simultânea das honras oferecidas aos imperadores, os escudos e espadas de ouro, as estelas e inscrições [...]. As sinagogas que não puderam levar à ruína devido ao grande número de judeus que viviam perto, as macularam por meio da violação das leis e costumes pois, instalaram em todas imagens de Caio e, na maior e mais importante, colocaram uma estátua de bronze do imperador montado em uma velha quadriga do ginásio [...] que como dizem alguns, estava dedicada a Cleópatra antiga, bisavó da última (*Leg.*, 20. 132-135).

Os gregos e os egípcios entendiam a sinagoga como a base da vida judaica, um local de disseminação cultural e religiosa, onde os judeus aprendiam a não adorar os deuses locais, a recusar trabalho nos dias de sábado, a não comer carne de porco e a hostilizar os gentios. Além disso, as sinagogas, como construções monumentais, principalmente a que se localizava no bairro do Delta, a maior e mais decorada, transmitiam um sentimento

de imponência, disputavam com as construções gentias e representavam a identidade judaica construída em pedra no solo da cidade, por isso tinham que ser destruídas. As que não podiam ser destruídas devido à resistência dos judeus deveriam ser ao menos profanadas, não só com imagens imperiais — o que fragilizaria a relação dos judeus com as autoridades romanas, que na maioria dos casos cumpriam o papel de defensoras do judaísmo —, mas também com elementos próprios da cultura grega, como a velha quadriga do ginásio que, no passado, foi empregada para honrar Cleópatra III, bisavó de Cleópatra VII, última soberana ptolomaica.

Considerações finais

Procuramos demonstrar, neste artigo, a importância do espaço e da violência como formadores e afirmadores da identidade de gregos, egípcios e judeus em Alexandria. Alexandria se destacou muito durante o período helenístico, tornando-se uma terra de oportunidades, atraindo dessa forma pessoas das mais variadas etnias. Apesar da assimilação de elementos culturais, viver na cidade implica em estar próximo a diferentes, o que faz com que cada grupo gere estratégias e práticas para afirmar, fortalecer e defender sua identidade. Com a chegada dos romanos, ocorreu uma reorganização social, exacerbando uma situação de conflito já existente. É no espaço que as ações se desenvolvem, é um meio de interação entre as pessoas, por vezes, essa interação leva a atos de violência entre pessoas e grupos. O controle espacial tem forte consequência psicológica, envolvendo sentimentos múltiplos, como ansiedade, satisfação, orgulho e submissão, fazendo com que o estatuto social sustente-se ou manifeste-se por meio do domínio espacial.

Um dos primeiros locais utilizados para diminuir os judeus e exaltar o poder e a cultura grega foi o ginásio. O ginásio, como espaço físico e como instituição, era o elemento mais representativo da cultura grega em Alexandria. No ginásio, o jovem aprendia a ser grego. O local era destinado ao ensino e às atividades físicas, mas também era um importante espaço de manifestação política, pois, desde o período ptolomaico, na ausência da *boulé*, eram as lideranças do ginásio que tomavam as decisões políticas, o que fazia do ginasiarca um dos magistrados mais influentes de Alexandria. Como monumento, o ginásio representava o poder grego edificado no principal bairro da cidade, ofuscando até mesmo outros edifícios, como templos e palácios. Tal espaço foi o local escolhido pelos gregos para satirizar a chegada do rei Herodes Agripa em Alexandria, líder judeu que possuía grande prestígio junto às autoridades romanas.

Além do ginásio, os gregos utilizaram as dependências do teatro para pressionar o prefeito romano, Flaco, a tomar uma posição contrária aos judeus. O teatro também foi o

local escolhido para julgar, torturar, humilhar e até assassinar os judeus. Diferentemente do ginásio, que era um espaço restrito aos gregos, o teatro era aberto a todos os setores da população alexandrina e, além de ser um local destinado a festividades e espetáculos, o teatro serviu para sediar manifestações políticas, como também para castigar os judeus.

Gregos e egípcios atacaram também a sinagoga, o edifício e/ou instituição mais característico da identidade judaica. As sinagogas eram o centro da organização judaica, que sediava atividades culturais, sociais, políticas e religiosas dos judeus. Em Alexandria, existiam várias sinagogas e a mais monumental delas se localizava no bairro Delta. Tanto nos aspectos físicos quanto nos institucionais, as sinagogas incomodavam, marcavam presença, ocupavam espaço e chegavam até mesmo a rivalizar com as instituições gentias. As sinagogas representavam a identidade judaica construída em pedra e, do ponto de vista político, serviam como um canal de comunicação com os romanos. Tais características tornaram as sinagogas o principal alvo dos gentios durante o conflito, por isso muitas delas foram destruídas, não restando-lhes sequer o nome. Desse modo, privados de sua principal instituição, os judeus ficaram enfraquecidos em termos sociais, culturais e políticos. Nas sinagogas que não foram destruídas, erigiram-se imagens do imperador, o que significava uma profanação. A presença das imagens imperiais nas sinagogas colocava os judeus em uma situação delicada, pois aceitá-las seria um desrespeito à religião e retirá-las seria um desrespeito ao imperador, o que fragilizaria ainda mais a relação entre judeus e romanos, visto que estes últimos, por décadas foram, em Alexandria, os defensores dos judeus.

Referências

Documentação textual

- JOSEPHUS. *Against Apion*. Translated by John M. G. Barclay. Leiden: Brill, 2007.
- PHILO. *Legatio ad Gaium*. Translated by E. Mary Smallwood. Leiden: Brill, 1970.
- PHILO. *Flaccus*. Translated by Pieter W. Van der Host. Leiden: Brill, 2003.
- STRABO. *The Geography of Strabo*. Translated by H. C. Hamilton; W. Falconer. Vols. I-II. Livros I-XVII. London: Bell, 1903-1906.

Obras de apoio

- ALSTON, R. Philo's In Flaccum: ethnicity and social space in roman Alexandria. *Greece & Rome*, v. 44, n. 2, p. 165-175, 1997.

- ATKINSON, J. Ethnic cleansing in Roman Alexandria in 38. *Acta Classica*, v. 49, p. 31-54, 2006.
- BOWMAN, A. K. *Egypt after the Pharaohs*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- CLAVAL, P. *Espaço e poder*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- CLÍMACO, J. C. Cultura e poder na Alexandria romana. 2007. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- CODEÇO, V. F. S. O teatro antigo grego como prática educacional: a questão do desrespeito aos deuses em Hipólito e Bacantes em Eurípedes. *Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 169-190, 2010.
- FONTETTE, F. *História do anti-semitismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.
- FLORENZANO, M. B. B. Construindo o Helenismo: o tirano e a monumentalização urbanística da *pólis* grega. In: ALDROVANDI, C.; KORMIKIARI, M.; HIRATA, E. (Org.). *Estudos sobre o espaço na Antiguidade*. São Paulo: Edusp, 2009.
- GAMBETTI, S. *The Alexandrian Riots of 38 C.E. and the persecution of the Jews: A historical reconstruction*. Leiden: Brill, 2009.
- GOLDBERG, J.D.; RAYNER, D. J. *Os judeus e o judaísmo*. Rio de Janeiro: Xenon, 1989.
- GONÇALVES, A. T. M. Jogos e festas no Alto Império romano. In: LIMA, A. C. C.; TACLA, A. B. (Org.). *Experiências politeístas: cadernos do CEIA*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2008, p. 52-62.
- GRUEN. E. *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*. Cambridge/Massachusetts/London/England: Harvard University Press, 2002.
- GRUEN. E. The expansion of the empire under Augustus. In: BOWMAN, A.; CHAPLIN, E.; LINTOTT, A. (Ed.). *The Cambridge Ancient History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- HADAS-LEBEL, M. *Philo of Alexandria: a thinker in the Jewish Diáspora*. Leiden/Boston: Brill, 2012.
- HIRATA, E. F. V. Monumentalidade e representações do poder de uma *pólis* colonial. In: FLORENZANO, M. B. B.; HIRATA, E. F. V. *Estudos sobre a cidade antiga*. São Paulo: Edusp, 2009.
- JONES, A. H. M. *Cities of the Eastern Roman provinces*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- KORMIKIARI, M. C. N. O conceito de "cidade" no mundo antigo e seu significado para o norte da África berbere. In: FLORENZANO, M. B. B.; HIRATA, E. F. V. *Estudos sobre a cidade antiga*. São Paulo: Edusp, 2009.
- LESSA, F. S.; CODEÇO, V. F. S. O ginásio como espaço de formação de cidadãos: as práticas esportivas na Grécia Antiga. *Phoînix*, v. 17, n. 2, p. 38-50, 2011.

- LEVINE, L. *The Ancient synagogue*. New Haven: Yale University Press, 2000.
- LOBIANCO, L. E. A romanização no Egito: direito e religião. 2006. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.
- MARTIN, R. *L' Urbanisme dans la Grèce antique*. Paris: A. J. Picard, 1956.
- MENDES, N. M. O sistema político do Principado. In: SILVA, G.V.; MENDES, N. M. (Org.). *Repensando o Império Romano*. Vitória: Edufes, 2006, p. 21-51.
- MILNE, J. G. *A History of Egypt under Roman rule*. London: Methuen & Co., 1924.
- NAVARRO, A. G. Sobre El concepto de espacio. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, 17, p. 3-21, 2007.
- PINSKY, J. *Os judeus no Egito helenístico*. Assis: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis, 1971.
- RAJAK, T. *Translation and survival: the Greek Bible of Ancient Jewish Diaspora*. New York: Oxford University Press, 2009.
- RUNESSON, A.; BINDER, D.; OLSSON, B. *The Ancient synagogue from its origins to 200 C.E.* Leiden: Brill, 2008.
- SEAR, F. *Roman theatres: an architectural study*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- SENNETT, R. *Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*. Record: Rio de Janeiro, 1997.
- SHERWIN-WHITE, A.N. O Imperialismo Romano. In: BALSDON, J. P. V. (Org.). *O mundo romano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968, p. 80-102.
- SMITH, R. W. *The Art of rhetoric in Alexandria: its theory and practice in the Ancient World*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.
- STOPPINO, M. Violência. In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. (Org.). *Dicionário de política*. Brasília: EDUNB, 1998.
- TCHERIKOVER, V. *Hellenistic Civilization and the Jews*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1959.
- VASQUES, M. S. Crenças funerárias e identidade cultural no Egito romano: máscaras de múmia. 2005. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- WILLIAMS, K. *Alexandria and the sea: maritime origins and underwater explorations*. Tampa: Sharp Books, 2004.

Principado romano e corrupção política: os processos de *repetundae* nas epístolas de Plínio, o Jovem

The Roman Principate and the political corruption: the repetundae trials in the Epistles of Pliny the Younger

Dominique Monge Rodrigues de Souza*

Resumo: As desvantagens de um mau governo e o combate às práticas corruptas são debatidas desde a Antiguidade. Em Roma, principalmente após a Segunda Guerra Púnica (218-201 a.C.), diversas medidas foram empregadas visando a conter a expansão das práticas consideradas corruptas. Uma dessas medidas foi a criação de leis que coíbiam e puniam a má administração provincial e a extorsão praticadas por magistrados romanos, como a *Lex Iulia repetundarum* (59 a.C.). Durante o Principado, observa-se uma permanência na busca por modos de combate à corrupção. Assim, este artigo tem como objetivo interpretar os relatos contidos na documentação epistolar de Plínio, o Jovem, acerca de cinco processos instaurados na Corte Senatorial contra ex-governadores de províncias acusados de *repetundae*. O estudo desses relatos visa a compreender as estratégias empregadas em Roma no combate à corrupção política e o papel do Senado, como corte de justiça, na manutenção da administração do Império.

Abstract: The disadvantages of a bad government and the fight against corrupt practices have been debated since antiquity. In Rome, especially after the Second Punic War (218-201 B.C.), several measures were employed to contain the spread of the practices that were considered corrupt. One of them was to create laws to prevent and punish the poor provincial administration and the extortion committed by Roman magistrates, such as *Lex Iulia repetundarum* (59 BC). During the Principate, the search for ways to combat corruption continued. Therefore, this article aims to interpret the reports contained in the Epistles of Pliny the Younger concerning five *repetundae* trials against former governors of Roman provinces before senatorial court. Our study aims to understand the strategies employed in Rome to combat political corruption and the role of the Senate, as a court of justice, in the maintenance of the Empire administration.

Palavras-chave:

Principado;
Corrupção política;
Corte Senatorial;
Plínio, o Jovem.

Keywords:

Principate;
Political corruption;
Senatorial court;
Pliny the Younger.

Recebido em: 03/05/2016
Aprovado em: 20/06/2016

* Doutoranda em História da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", campus Franca. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo nº 2015/07270-9, sob orientação da Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho.

Introdução

Debates em torno de propostas anticorrupção, estabelecimento de legislações punitivas que preveem a adoção de medidas de combate às práticas corruptas e estudos sobre as suas consequências sociais são temáticas intensamente discutidas na contemporaneidade. De acordo com Bruce Buchan (2014, p. 1), após meados da década de 1990, a corrupção se fortalece como tópico de estudo. No entanto, a preocupação com os malefícios da corrupção política,¹ e estratégias para o combate dessas práticas, em suas diversas formas, podem ser observadas desde a Antiguidade. Aristóteles, na obra *Política*, propõe que:

[...] para que os bens públicos não sejam roubados, a transmissão dos mesmos deve ser feita na presença de todos os cidadãos e cópias das listas depositadas em todas as fraternias, companhias e tribos. E para exercer os cargos sem lucro são necessárias honras estabelecidas por lei para aqueles de excelente reputação (Aristóteles, *Política*, 1309a).

Por outro lado, é necessário considerarmos as mudanças na definição de corrupção e determinar quais práticas eram ou não consideradas corruptas em um contexto específico. Este posicionamento se impõe, pois, apesar desse fenômeno ser observado em diversas sociedades ao longo dos séculos, seu significado, conceituação e práticas sofreram transformações. Mesmo, na atualidade, tentativas de definição para corrupção encontram barreiras. Na visão de Rita de Cássia Biason, essa dificuldade pode ser explicada uma vez que:

[...] a corrupção não pode ser definida com base em uma única disciplina, mas, sim em um conjunto que engloba outras, tais como: economia, administração pública, filosofia, ciência política, direito, antropologia e sociologia. Acrescente-se a isso o contexto em que ocorre o ato corrupto, e qual é a organização do sistema política, econômico e cultural (BIASON, 2012, p. 9).

Para Biason (2012, p. 19), corrupção não é um fenômeno hermético e sua definição deve respeitar o contexto e o foco de análise elencado pelo pesquisador. Nesse sentido, em razão dessa variabilidade histórica, o estudo da corrupção deve ser baseado nas definições e delimitações do período histórico e da documentação legada.

¹ Consideramos nesse artigo como corrupção política toda prática de apropriação ilegal de bens ou receptação de gratificações ilegais por um magistrado no exercício de suas funções. Essa definição foi baseada na proposta de Cristina Rosillo López, exposta na sua tese de doutorado intitulada *La corruption a la fin de la République Romaine (II^e- I^{er} s. av. J-C.)*: Aspects politiques et financiers (2005), e na nossa análise da documentação pliniana.

Assim sendo, nesse artigo iremos propor uma interpretação para os dados referentes à corrupção política mencionados nas epístolas,² de autoria de Plínio, o Jovem³, relacionadas às práticas de suborno e extorsão cometidas por governadores provinciais. Em outras palavras, discorreremos sobre os cinco processos de *repetundae* narrados por este senador romano,⁴ nos quais atuou na qualidade de defensor ou acusador, perante a Corte Senatorial, durante o Principado romano.⁵

Partindo do estudo desses processos é nosso objetivo compor um quadro analítico acerca da atuação do Senado na organização política-administrativa e jurídica do período e as ações empregadas no combate à corrupção política em Roma. Portanto, abordaremos os seguintes processos: acusação contra Béblio Massa (Plínio, o Jovem, *Ep.* III 4; VI 29; VII 33), governador da Bética entre 91-92 d.C.; acusação contra Mário Prisco, governador da África entre 97-98 d.C. (Pl., *Ep.* II 11, 12; VI 29; X 3a, 3b); na acusação contra Cecílio Clássico, governador da província da Bética entre 97-98 d.C.; (Pl., *Ep.*, III 4, 9; VI 29); acusação contra Júlio Basso, governador da Bitínia-Ponto 101-102 d.C. (Pl., *Ep.*, IV 9; X 56, 57); acusação contra Vareno Rufo governador da Bitínia-Ponto entre 106-107 d.C. (Pl., *Ep.*, V 20, VI 5, 13; VII 6, 10).

Corrupção política e Senado: processos de *repetundae* na documentação pliniana

O crime de *repetundae* estava previsto em várias leis como na *Lex Calpurnia de repetundis* (149 a.C.); na *Lex Acilia de repetundarum*, que por sua vez pode ser datada do período entre o final de 123 a.C. e início de 122 a.C. (HARDY, 1911, p. 01), na *Lex servilia de repetundis* (111 a.C.) e na *Lex Iulia repetundarum*, proposta provavelmente por Júlio César em 59 a.C. (BERGER, 1953, p. 555). De modo geral, essas leis criminalizavam o recebimento de subornos e as práticas de extorsão que, por sua vez, definem o crime de

² A documentação epistolar pliniana é composta por 247 cartas particulares e 121 cartas relativas à correspondência trocada com o imperador Trajano (98-117 d.C.). As cartas particulares foram organizadas em 9 livros e publicadas por seu autor ainda em vida. A correspondência trocada com Trajano, por sua vez, foi publicada (Livro X) por um editor desconhecido até o momento.

³ Plínio, o Jovem, senador romano de origem equestre, nasceu entre 61-62 d.C. na cidade de Como, Península Itálica. Foi adotado em testamento por seu tio materno Plínio, o Velho, autor da obra *História Natural*, morto durante a erupção do Vesúvio, em 79 d.C. Plínio ocupou significativas magistraturas, que compunham o *cursus honorum* senatorial da época, até ser nomeado cônsul em 100 d.C., ocasião em que profere seu único discurso preservado, *Panegírico a Trajano*. Ao longo de sua vida, atuou em diversos processos, como acusador ou defensor, no Tribunal dos Centúviro (tribunal responsável por disputas por heranças, principalmente) e na Corte Senatorial. Provavelmente, durante os anos 109-113 d.C. desempenhou a função de governador da província Bitínia-Ponto (*Legatus propraetore Ponti et Bithyniae consulari potestate*).

⁴ Basicamente, as acusações de *repetundae* incorporavam práticas de extorsão e apropriações ilegais de bens. Ao longo do artigo, discorreremos sobre a legislação e características específicas dessa acusação.

⁵ Adotamos a cronologia proposta por Richard J. A. Talbert (1984, p. 3), que defende que o sistema político do Principado vigorou, aproximadamente, entre os anos 30 a.C. e 238 d.C.

repetundae. A *Lex Iulia repetundarum*, especificamente, criminalizava o recebimento de valores por parte dos governadores de províncias e dos seus funcionários no exercício de suas funções públicas, o que também incluía atividades judiciais (BERGER, 1953, p. 555; HARRIES, 2007, p. 65). Essa lei, encaminhada por Júlio César na qualidade de Cônsul, ainda vigorava durante o governo de Justiniano (527-565 d.C.) (BERGER, 1953, p. 555).

Durante a República as acusações de *repetundae* eram encaminhadas a um tribunal específico, denominado *quaestio repetundarum*. Este tribunal foi criado com a promulgação da *Lex Calpurnia de repetundis*, em 149 a.C., primeira legislação que previa como crime a extorsão e as apropriações ilegais de bens. A criação da *quaestio repetundarum* levou ao aparecimento de outros tribunais no âmbito criminal e que tinham uma jurisdição bem específica (*quaestiones perpetuae*) (ROBINSON, 2007, p. 31-32; MOUSOURAKIS, 2007, p. 77-78).

De acordo com López (2005, p. 21), mudanças realizadas no *cursus honorum* e o crescimento da expansão territorial romana após a Segunda Guerra Púnica (218 a.C. - 201 a.C.) levaram a um aumento no fluxo de riquezas e ao acirramento das disputas políticas. Esse ambiente de intensa competição requisitou a criação de novos dispositivos legais que controlassem as rivalidades e as práticas corruptas (LÓPEZ, 2005, p. 21). Dentre esses dispositivos podemos citar a criação das *quaestiones perpetuae* e das leis que visavam a combater os crimes de extorsão e apropriações indébitas, mencionadas anteriormente.

Com o Principado, principalmente após o governo de Tibério (14-37 d.C.), parte das atribuições das *quaestiones* passam para o Senado, o que não necessariamente faz com que elas deixem de exercer as suas funções até pelo menos o século III d.C. No entanto, durante o período aqui analisado, as *quaestiones* ainda estavam em atividade, mesmo com a incorporação de parte da sua jurisdição pelo Senado, que por sua vez era seletivo no que concerne aos casos que deveriam ser instaurados na Corte Senatorial. Essa observação faz parte da análise de Peter Garnsey (1970, p. 17-64) dos casos julgados nessa corte de justiça.

Tendo como referência documental a obra *Anais*, de Tácito, e as epístolas de Plínio, Garnsey apresenta que os crimes que, em geral, eram enviados para o Senado eram: *maiestas*,⁶ *repetundae* e adultério. Esses por sua vez, poderiam mesclar-se. Por exemplo, um acusado de *repetundae* poderia ter incluído nas suas acusações práticas de *maiestas*, assim como acusados de adultério (GARNSEY, 1970, p. 19-30). Porém, nem toda acusação de adultério era encaminhada ao Senado. Outras ofensas também

⁶ De acordo com Adolf Berger (1953, p. 418), o crime de *maiestatis* incluía um variado grupo de práticas criminosas como: alta traição, sedição, ataque a um magistrado, deserção, etc. No Principado, esse termo foi estendido para qualquer ofensa que colocasse o imperador ou sua família em risco.

poderiam ser direcionadas para o julgamento na Corte Senatorial, como homicídios e calúnia. No entanto, a seleção dos casos era respaldada por critérios subjetivos. De acordo com Garnsey (1970, p. 34), alguns crimes punidos pelo Senado eram escandalosos e perigosos apenas segundo os próprios critérios do Senado. Pesquisadores como Rosario de Castro-Camero (2000, p. 187-188) argumentam que o fortalecimento da atividade judicial do Senado estaria relacionado com uma estratégia de centralização das resoluções jurídicas nas mãos do imperador. A estudiosa baseia o seu posicionamento na supressão paulatina das *quaestiones* que, de certo modo, tinham independência no julgamento dos processos criminais, pela Corte Senatorial, que seria, na sua opinião, mais receptível à vontade do imperador.

Em nossa perspectiva, tal hipótese não se sustenta, uma vez que a atuação dos imperadores dentro da Corte Senatorial era mutável, determinada pelo ambiente político e pelas características dos processos. Mesmo durante o governo de Domiciano (81-96 d.C.), acusado de interferir, em outras ocasiões, na jurisdição do Senado e de ter condenado à morte e ao exílio vários senadores, Plínio descreve um processo nessa corte de justiça sem ao menos mencionar a atuação desse imperador. Esse processo foi a acusação de Béblio Massa, que será por nós analisada, juntamente com os demais processos de *repetundae*, nos quais Plínio atuou perante a Corte Senatorial.

A incorporação de parte da jurisdição das *quaestiones* e, mais especificamente, da *quaestio repetundarum*, na Corte Senatorial, aponta para um fortalecimento do Senado no âmbito jurídico e político-administrativo, como espaço de resolução e debates de estratégias de combate à corrupção política. Respaldados pelas breves indicações sobre a jurisdição do Senado e acerca do crime de *repetundae*, passaremos nesse momento para a análise dos processos descritos por Plínio, no qual atuou como acusador ou defensor.

O primeiro processo no qual Plínio atuou na Corte Senatorial e de que temos notícias foi a acusação contra o ex-governador da Bética, Béblio Massa, durante o ano de 93 d.C. (SHERWIN-WHITE, 1966, p. 101), ainda sob o governo do imperador Domiciano. A atuação de Plínio nesse processo fez com que ele estabelecesse relações patronais com os habitantes daquela província. O estabelecimento dessas relações é descrito na *Carta* III 4, na qual Plínio apresenta os acontecimentos que o impulsionaram a ter que aceita atuar contra o ex-procônsul da Bética entre 97-98 d.C., Cecílio Clássico.

Essa epístola é muito significativa para a análise desse processo, visto que Plínio comenta, pela primeira vez, a sua estreia como acusador em casos de *repetundae*. No fragmento a seguir, Plínio expõe um dos motivos pelos quais aceitou atuar em favor dos béticos contra Cecílio Clássico.

Eu estava indo, com toda a pressa, à Toscana para iniciar a construção de uma obra pública que eu iria custear, após ter conseguido a licença do meu cargo de *praefectus aerari*, quando alguns representantes da província da Bética, que tinham vindo para reclamar acerca do comportamento do procônsul Cecílio Clássico, pediram ao Senado que eu atuasse como seu *advocatus*. [...] O Senado promulgou um decreto, muito honroso para mim, no qual me nomeava patrono (*patronus*) dos provinciais, sempre que eu estivesse de acordo. Os representantes reiteraram sua petição, agora em minha presença, de que fosse seu *advocatus*, implorando a minha proteção, que já tinham experimentado durante o caso contra Béblio Massa, e alegando, afinal, para o pacto de patronagem que havia estabelecido comigo (Pl., *Ep*, III, 4, 2-4).

O caso citado pelo epistológrafo romano é, claramente, o processo contra Béblio Massa, no qual atuou juntamente com Herêncio Senécio, que posteriormente, ainda sob o governo de Domiciano, será um dos amigos de Plínio condenados à morte. Ainda na *Carta III 4*, onde expõe os motivos pelos quais aceitou atuar ao lado dos béticos durante o processo de Cecílio Clássico, apresenta os perigos que o cercaram durante a sua acusação contra Béblio Massa.

Além disso, quando lembrava os grandes perigos que havia enfrentado pela defesa dos mesmos béticos em uma defesa anterior, pareceu-me que eu devia manter o mérito da minha atuação com uma nova. De fato, é consenso que os benefícios anteriores deixam de considerar, a não ser que acrescentemos outros (Pl., *Ep*, III, 4).

Num primeiro momento, Plínio solicita a autorização para iniciar a *inquisitio*, ou seja, a investigação de provas contra Béblio Massa (Pl., *Ep*, VI, 29). Segundo Richard J.A. Talbert (1984, p. 481), a legislação requeria a concessão de uma *inquisitio* pelo Senado. No entanto, na prática, o ex-governador acusado poderia admitir a sua culpa e imediatamente requerer a nomeação de um grupo para avaliar a dívida pelos danos provocados (caso do processo de Mário Prisco, como discutiremos). Assim, ele não seria levado a julgamento na Corte Senatorial e, provavelmente, apenas teria que ressarcir os prejuízos.

No entanto, após o Senado ter condenado o ex-procônsul da Bética e decretado que os seus bens fossem colocados sob custódia pública, Herêncio Senécio foi informado de que os cônsules estavam dispostos a escutar as reclamações de Béblio Massa, que solicitava a restituição dos seus bens. Preocupado com a possível devolução dos bens para Massa, Senécio apela para que Plínio o auxilie a solicitar aos cônsules que não permitam que os bens de Massa fossem restituídos. Plínio, em um primeiro momento, reluta contra esse pedido alegando que: "Uma vez que atuamos como *advocatus* nomeados pelo Senado, reflita se o nosso papel já está concluído, uma vez que o processo já foi finalizado" (Pl., *Ep*, VII, 33, 5). Entretanto, Senécio responde que: "Você pode designar a tua atuação o final que

quiser, pois tu não tens nenhuma conexão com esta província, com exceção desse recente serviço prestado, mas eu nasci e fui questor lá” (Pl., *Ep.*, VII, 33, 6).

Nesse momento, Plínio se expõe ao perigo de ser acusado de *impietas* por Massa, assim como fez com Senécio. Essa possibilidade, de acordo com Sherwin-White (1966, p. 446) e Garnsey (1970, p. 52), estava respaldada no argumento de que o acusador tinha excedido os seus deveres e atuado com malícia. Desse modo, após a exposição dos argumentos contra a devolução dos bens para os cônsules, Senécio foi acusado por Massa de não atuar com a imparcialidade de um defensor e sim com a animosidade de um inimigo. Plínio, por sua vez, argumentou que: “Eu temo, distintos cônsules, que Massa com seu silêncio me torne suspeito de prevaricação, já que não me acusou” (Pl., *Ep.*, VII, 33, 8).

De acordo com Plínio, em razão dessas palavras, ele recebeu uma carta do futuro imperador Nerva (96-98 d.C.), felicitando-o por sua atuação. O fato de ter sido parabenizado por Nerva faz-nos crer que Plínio, juntamente com Senécio, conseguiu impedir a devolução dos bens de Massa. No entanto, nossa documentação não é clara nesse aspecto.

Plínio descreve o segundo processo, sediado na Corte Senatorial, no qual atuou, nas *Cartas* II 11, 12; III 9; VI 29 e X 3a, 3b. O Senador acusado era Mário Prisco, procônsul da África entre 97 e 98 d.C. e que foi condenado no início do ano 100 d.C. (SHERWIN-WHITE, 1966, p. 160). Tal informação nos leva a crer que o processo se iniciou no final de 99 d.C.

Plínio, juntamente com Tácito, é nomeado pelo Senado para atuar na defesa das acusações dos habitantes da África contra Mário Prisco. No entanto, naquela ocasião ele desempenhava as suas funções de *praefectus aerarii Saturni*. Visando a obter a aprovação do imperador Trajano (97-117 d.C.), Plínio, na *Carta* X 3^a, justificou a sua atuação naquele caso:

Tão logo como vossa indulgência, senhor, me promoveu a prefeitura do tesouro de Saturno (*praefectus aerarii Saturni*⁷) eu renunciei a todas as minhas atuações como *advocatus*, atuações essas que nunca desempenhei indiscriminadamente, para poder ter todo o meu ânimo delegado para o cargo que me havia sido confiado. Por este motivo, como os provinciais mostraram seu desejo de que eu atuasse como seu *patronus* contra Mário Prisco, eu pedi a liberação dessa tarefa e a consegui. Mas o cônsul designado propôs que todos nós, cuja renúncia tinha sido aceita, devêssemos nos ocupar deste assunto, de modo que estivéssemos à disposição do Senado e que permitíssemos que nossos nomes fossem colocados na urna. Pensei que o mais adequado para a tranquilidade do vosso Império era não me opor mais à vontade desta ilustríssima ordem, especialmente quando os vossos pedidos são tão razoáveis. Eu gostaria que pensasse que existe uma razão para a minha deferência. Espero que todas as minhas palavras, todas as minhas ações estejam de acordo com os vossos costumes supremos (Pl., *Ep.*, X, 3a).

⁷ As atividades do *praefectus aerarii Saturni*, além de responsável pela administração do tesouro público, incluíam a administração da justiça, principalmente no que concerne aos processos de herança (GIBSON; MORRELO, 2012, p. 21; SHERWIN-WHITE, 1966, p. 562).

Trajano, por sua vez, responde: "Atendendo a petição que com toda legitimidade reclamava essa ilustríssima ordem, não apenas cumpriu com o seu dever de cidadão como também o de um senador. Confio que você cumprirá esse mandato de acordo com a confiança depositada em ti" (Pl., *Ep.*, X, 3b). A resposta de Trajano é indicativa no que concerne à relação entre o imperador e o Senado durante o período. Trajano, não se opõe às ordens dos cônsules e sim elogia o respeito de Plínio às normas senatoriais. Se negar, partindo de uma interpretação das palavras de Plínio, seria ariscar o equilíbrio entre a autoridade senatorial e a imperial.

Na *Carta* II 11, Plínio relata que Mário Prisco, após ser acusado pelos provinciais e antes da instauração da *inquisitio*, renunciou à sua defesa e pediu a formação de uma comissão para julgar a demanda. Esse direito era previsto no *senatus consultum Calvisianum* (4 a.C.) (ROBINSON, 2007, p. 82).⁸

Plínio e Tácito alegaram, porém, que a crueldade dos crimes desse ex-procônsul tornava ilegal o exame desse processo por uma comissão. Os crimes de Mário Prisco compreendiam não apenas o recebimento de valores indevidamente. Esse senador também era acusado de ter condenado cidadãos romanos inocentes em processos criminais e à punições como exílio, castigos corporais e envio para trabalho forçado nas minas.

De acordo com Robinson (2007, p. 82), alguns estudiosos argumentam que as acusações contra Prisco estavam respaldadas na *Lex de sicariis* (*Lex Cornelia de sicariis et veneficis*), na *Lex de vis* (*Lex Iulia de vis*), *ne quis iudicio circumveniat*,⁹ e até mesmo na *Lex de maiestate*. Porém, respaldada na epístola II 19, 8 e na interpretação de Sherwin-White (1966, p. 202) e Radice (1969, p. 146), a estudiosa argumenta que Plínio deixou claro que Prisco havia sido acusado na *Lex Iulia repetundarum*.

Pois, do mesmo modo que eles [os gregos] tinham o costume de demonstrar mediante sua comparação com outras leis que uma lei era contrária às anteriores, assim eu, para mostrar que os argumentos de minha acusação estão contidos na lei que pune os delitos de extorsão, devo apoiar as minhas conclusões na comparação não apenas na lei como também com outras. Esse argumento não é

⁸ Segundo Adolf Berger (1953, p. 447), esse *senatus consultum* compunha os *Edicta Augusti ad Cyrenenses*, conjunto de cinco editos emitidos por Augusto e publicados em grego em Cirene durante o período entre 7 e 4 a.C. Esses editos tratavam de diversos assuntos no âmbito civil e criminal e foram descobertos em inscrições encontradas em 1926. O *senatus consultum Calvisianum*, de modo mais específico, tratava do crime de *repetundae*.

⁹ A *Lex Cornelia de sicariis et veneficis*, promulgada em 81 a.C. por Sula, mas que permaneceu em vigor até o período de Justiniano, regia acusações de assassinato e envenenamento (BERGER, 1953, p. 550). No que tange a *Lex Iulia de vis* existem duas legislações, a *Lex Iulia de vis publica* e a *Lex Iulia de vis privata*, promulgadas provavelmente por Augusto. Acreditamos que a autora se refere à *Lex Iulia de vis publica*, que regia os processos contra magistrados acusados de uso indiscriminado de violência (BERGER, 1953, p. 694, 768). A legislação *ne quis iudicio circumveniat*, por sua vez, foi promulgada no período dos Gracos e temos referências sobre ela apenas através de um excerto do discurso de Cícero, *Pro Cluentio* (MINERS, 1958, p. 241). Em razão da escassez de informações, há diversas interpretações sobre os aspectos que seriam abordados por essa lei.

atraente de modo algum aos ouvidos do inculto, no entanto, terá tanta influência entre os homens cultos, proporcionalmente como não será atrativo aos incultos (Pl., *Ep.*, II, 19, 8).

Plínio não indica especificadamente que o processo mencionado é o de Mário Prisco, e é nesse momento que Robinson recorre aos comentários de Sherwin-White (1966, p. 202) e Radice (1969, p. 146). Ambos estudiosos acreditam que é muito mais provável que Plínio tenha se referido, nessa carta, ao processo contra Prisco do que à sua acusação contra Clássico. De acordo com Sherwin-White (1966, p. 202):

Isso se enquadra melhor *In Priscus* do que *In Classicum*. No primeiro ele tinha que mostrar que os atos de *Priscus*, crimes de acordo com a lei, também eram crimes perante a *Lex Repetundarum* [...] No último caso ele tinha apenas que mostrar que os subordinados do procônsul eram responsáveis de acordo com a lei de extorsão. [...] Além disso, *In Classicum* envolve uma série de breves *actiones* separadas, e não uma longa acusação (III 9,9; 18, 9).

No decorrer do processo, Plínio relata discussões sobre a competência do Senado em julgar a demanda, o que por sua vez representa um vestígio da maleabilidade da organização jurídica.

Houve uma violenta discussão, grandes gritos de ambos os lados, uns alegando que os poderes judiciais do Senado estavam limitados pela lei, outros que estes eram indefinidos e independentes e que todos os delitos cometidos pelo réu deviam ser castigados (Pl., *Ep.*, II, 11, 4).

Além disso, tal processo envolveu não apenas o ex-governador da África, mas também os indivíduos que haviam pagado pelas condenações, Vitélio Honorato e Flávio Marciano,¹⁰ assim como o Senador Hostilio Firmino que, segundo Sherwin-White (1966, p. 171), por ser um assessor (*legatus*) de Mário Prisco, provavelmente tinha um *status* de pretoriano.

Nesse momento, Plínio nos lega vestígios sobre o alcance da Corte Senatorial no período. O julgamento de cidadãos que não compunham a ordem senatorial é indicativo de que o Senado tinha jurisdição para julgar casos envolvendo tais indivíduos, de qualquer *status* social, acusados de crimes públicos. Isso se aplica de maneira mais direta em casos de *maiestas*, segundo Garnsey (1970, p. 19). O autor argumenta que havia uma restrição no círculo de pessoas que poderiam ser julgadas pelo crime de *repetundae*, uma vez que essas acusações estavam diretamente ligadas à administração provincial

¹⁰ Nada sabemos acerca desse primeiro indivíduo. Sobre o segundo, apenas sabemos que foi decurião em *Lepcis Magna*, na província da África (SHERWIN-WHITE, 1966, p. 170).

(GARNSEY, 1970, p. 19-20). Em outras palavras, apenas magistrados e seus funcionários provinciais poderiam ser acusados de *repetundae*. No entanto, tal restrição não se aplica aos demais casos de jurisdição do Senado, e como já abordado, os critérios que levavam ao estabelecimento de um processo criminal no Senado e, não na *quaestio* responsável, era delimitado por critérios subjetivos, difíceis de serem estabelecidos com precisão.

Acerca da punição de Mário Prisco, ficou estabelecido que os 700.000 sestércios que Mário Prisco havia recebido para efetuar as condenações deveriam ser depositados no tesouro público e este ex-procônsul foi proibido de permanecer em Roma e na Itália. O Senador Hostílio Firmino, por sua vez, teve o seu nome proibido de participar dos sorteios das províncias (Pl., *Ep.*, II, 12).¹¹

Um último ponto que queremos abordar sobre essa ação, e nem por isso o menos significativo, é a presença do *princeps* como um dos cônsules, durante o processo: “Presidia a sessão o *princeps* (era de fato um dos cônsules)” (Pl., *Ep.*, II 11, 10).

A partir da análise desse caso, tudo leva a crer que, ao caracterizar o imperador como um dos cônsules, Plínio colocou o *princeps* no nível de um membro do Senado, não atribuindo a ele qualquer poder em excesso, apesar de não podermos deixar de considerar que qualquer disposição apresentada pelo *princeps* seria acatada. No entanto, o interessante é que Trajano, mesmo presidindo uma das sessões desse processo, não interferiu diretamente no decorrer dos debates. Tal ausência é perceptível ao longo da *Carta* II 11, o que vai ao encontro da perspectiva de que o poder, no Principado, apesar de centralizado na figura do *princeps*, era compartilhado. Nesse caso, provavelmente, o direito de julgar os casos de *repetundae* era, em nosso período, da alçada do Senado o que nos leva a inferir sobre a existência de um espaço de negociação entre os senadores e o imperador. Esse espaço de negociação pode ser observado tanto no âmbito jurídico quanto no político-administrativo.

Outra acusação de *repetundae* na qual Plínio atuou como acusador foi o processo já citado contra Cecílio Clássico. Esse senador foi procônsul da Bética no mesmo período em que Mário Prisco exerceu o seu proconsulado na África, ou seja, entre 97 e 98 d.C.: “Cecílio Clássico, um homem horrível e abertamente perverso, tinha desempenhado o seu proconsulado com tanta brutalidade quanta rapacidade, justamente no mesmo ano em que Mário Prisco o foi na África” (Pl., *Ep.*, III, 9, 2).

Na *Carta* III 9, Plínio defende que o que diferenciava o processo do ex-procônsul da África do processo do ex-procônsul da Bética é que, ao contrário do primeiro, que foi

¹¹ Segundo Talbert (1984, p. 348), os sorteios eram regulares para as nomeações para os postos dos questores e pretores, e para os proconsulados. A frequência e a organização em detalhes são desconhecidas até o momento.

acusado por uma cidade e por muitos particulares,¹² Cecílio Clássico foi processado por uma província inteira. Outro diferencial relevante foi o fato de Clássico estar morto na ocasião do processo.

Uma influência adicional foi o fato de que Clássico estava morto, o que removeu desse processo o aspecto mais doloroso nesse tipo de caso: a desonra de um senador. Eu vi, então, que a minha defesa podia proporcionar a mesma gratidão que se aquele vivesse, mas sem nenhum ódio (Pl., *Ep.*, III 9, 2-3).

Na avaliação de Plínio, o fato de estar morto já comprovava a culpa desse senador, apesar de permanecer oculto, o que levou à morte de Clássico (Pl., *Ep.*, III 9, 5). Além disso, amenizava os perigos nos quais um acusador estava envolto em processos na Corte Senatorial, quando o acusado era um senador. Dentre esses perigos podemos mencionar: as acusações de *impietas* (como a acusação de Massa contra Senécio, mencionada anteriormente) e de calúnia.

Apesar do falecimento do ex-procônsul, os provinciais da Bética insistiram na instauração do processo com a finalidade de provar a culpa de alguns amigos e colaboradores de Clássico, estendendo a acusação a eles e solicitando uma investigação individual (Pl., *Ep.*, III 9). A principal estratégia de acusação de Plínio, juntamente com o senador Lucéio Albino, foi comprovar a culpabilidade de Clássico, o que, segundo o autor, era inquestionável em virtude das provas,¹³ e posteriormente acusar os demais. Ele justifica essa estratégia da seguinte maneira:

Decidimo-nos que, primeiramente, deveríamos demonstrar a culpa de Clássico: este era o caminho mais adequado para chegar aos seus aliados e cúmplices, pois não poderia se comprovar que eles eram aliados e cúmplices de Clássico se este não fosse culpado (Pl., *Ep.*, III 9, 12).

Partindo do próprio testemunho de Plínio, sabemos que esses indivíduos pertenciam a diversos *status* sociais. Desse modo, ao relatar os seus temores acerca desse processo, que envolvia tantos acusados, o senador romano expôs seu receio de que:

[...]os mais influentes fizessem os mais humildes de bodes expiatórios e se livrassem da punição colocando a culpa em outros. Já que os privilégios e o desejo de popularidade triunfam sobre tudo quando se pode ocultar em baixo de uma aparência de severidade (Pl., *Ep.*, III 9, 10-11).

¹² Tal cidade não é especificada na documentação.

¹³ Plínio apresenta como provas da culpabilidade de Clássico as anotações desse senador com as quantidades que recebeu por cada assunto e uma carta que este enviou a uma de suas amantes, em Roma, onde dizia que iria voltar livre de dívidas em virtude da venda da metade dos bens dos béticos, o que possibilitou que reunisse quatro milhões de sestércios (Pl., *Ep.*, III, 9, 13, 14).

O autor das *Cartas* dá destaque para os acusados mais influentes, como Béblio Probo e Fábio Hispano, ambos descritos como provinciais influentes, e Cláudio Fusco, irmão de Clássico. Porém, no trecho a seguir é perceptível a existência de outros acusados, não mencionados diretamente:

Além disso, restavam outros acusados de menor importância reservados, deliberadamente, para este momento, além da esposa de Clássico, sobre quem pesava fortes suspeitas, apesar de não aparecer provas suficientes para acusá-la. A filha de Clássico, que também havia sido incluída entre os acusados, mas permaneceu livre de suspeitas (Pl., *Ep.*, III, 9, 19-20).

A existência de mulheres entre os acusados é outro indício do amplo alcance da Corte Senatorial e, conseqüentemente, do Senado no âmbito jurídico do período. Comprovada a culpa de Clássico, o Senado decretou que os bens que esse Senador possuía antes do seu proconsulado fossem separados do restante e entregues a sua filha. O restante deveria ser devolvido aos indivíduos extorquidos. Além do mais, o que havia sido pago aos credores deveria ser recuperado (Pl., *Ep.*, III, 9, 17). Acerca das punições dos demais envolvidos, a maioria foi condenada. Béblio Probo e Fábio Hispano foram exilados (*relegatio*) por cinco anos. Estilônio Prisco, personagem desconhecido, foi exilado da Itália por dois anos e Cláudio Fusco, irmão de Clássico, foi inocentado (Pl., *Ep.*, III, 9, 17-19).

Após atuar em três processos de *repetundae* na qualidade de acusador, nos dois últimos casos que serão aqui analisados, Plínio participou na defesa dos acusados. O primeiro processo descrito foi instaurado pelos provinciais da Bitínia-Ponto contra o Senador Júlio Basso, procônsul dessa província entre os anos 101 e 102 d.C. Plínio foi encarregado pelo próprio acusado para estabelecer os fundamentos de sua defesa e de mencionar as suas honras (Pl., *Ep.*, IV, 9). O processo contra esse senador teve início no princípio de 103 d.C. (SHERWIN-WHITE, 1966, p. 274) e Plínio menciona-o nas seguintes epístolas: IV 9; V 20; VI 29; X 56, 57.

Plínio inicia a epístola IV 9, dedicada a narrar o decorrer do processo, apresentando os infortúnios e perigos vivenciados por Basso, desterrado por Domiciano. Posteriormente, tece a imagem desse senador como um indivíduo inocente, visto que, sem malícia, como afirma Plínio, realmente havia recebido alguns presentes de certos provinciais que considerava como amigos.

O que o preocupava especialmente era o fato de que ele, homem sem malícia e puro, tinha recebido certos presentes dos provinciais como se tratasse de uns amigos (pois havia sido questor naquela mesma província). Seus acusadores chamavam de roubo o que ele considerava simples presentes. Mas a lei impede também o recebimento de presentes (Pl., *Ep.*, IV, 9, 6).

Segundo nossa documentação, o que os acusadores chamavam de roubo para Basso eram simples presentes, tanto que este não fez questão alguma de manter segredo até mesmo do imperador (Pl., *Ep.*, IV, 9, 7). Porém, Plínio não poderia alegar inocência, pois, a *Lex Repetundarum* proibia o recebimento também de presentes por magistrados e pelos seus funcionários (Pl., *Ep.*, IV, 9, 6).

Após os debates entre as partes, os consulares passaram a apresentar as propostas de punição para Basso. Por fim, a proposta que prevaleceu foi a de Cépio Hispo, indicando que o caso deveria ser estudado por uma comissão do Senado, sem que o acusado perdesse o seu *status* de senador. Essa proposta prevaleceu sobre a proposta de Bébio Macer, que sugeria que Basso fosse julgado de acordo com a *Lex de Repetundarum*, que obrigava a devolução da extorsão.

Você perguntará: como duas opiniões tão diversas podem ser ambas corretas? Porque Macer olha para letra da lei, que condena a um homem que tenha recebido presentes, ilegalmente, enquanto Cépio, seguindo a perspectiva de que o Senado tem o poder (como ele realmente tem) de reduzir e acrescentar a severidade da lei, poderia justificar uma ação que era ilegal, no entanto, não sem precedentes (Pl., *Ep.*, IV, 9, 17).

Partindo dessa citação, podemos inferir que as leis que regiam a Corte Senatorial poderiam ser aplicadas de acordo com a situação imposta e os personagens envolvidos. A própria jurisdição dessa corte de justiça era maleável, como já apresentamos. Plínio, na *Carta VI 29*, resumiu sua atuação nesse processo da seguinte maneira: “Eu defendi Júlio Basso, que embora tenha agido de forma excessivamente imprudente e sem precaução, não era culpado em absoluto. Sua causa foi destinada a uma comissão de Senadores e ele preservou o seu *status* no Senado” (Pl., *Ep.*, VI, 29). Além disso, através de uma correspondência que trocou com o imperador Trajano, mais especificamente as *Cartas X 56 e 57*, sabemos que todos os atos de Basso como procônsul da Bitínia-Ponto foram anulados, provavelmente por essa comissão, assim como foi concedido pelo Senado o direito à apelação para todos aqueles que tivessem sofrido alguma condenação por este ex-governador.

O último processo mencionado por Plínio é a acusação, também pelos bitínios, contra Vareno Rufo. Segundo Sherwin-White (1966, p. 61), o período mais provável do proconsulado de Vareno Rufo abrange os anos de 105 e 106 d.C., o que indicaria certa pressa dos provinciais em instaurar o processo, citado nas epístolas V 20; VI 5, 13, 29; VII 6, 10, no Senado, provavelmente, no final do ano 106 ou início de 107 d.C. (SHERWIN-WHITE, 1966, p. 351). Plínio resume a sua atuação nesse processo com as seguintes palavras: “Recentemente, eu falei em favor de Vareno, que solicitava o direito de chamar

algumas testemunhas de sua província para a defesa. Foi concedida a ele a permissão” (Pl., *Ep.*, VI, 29, 11).

A descrição desse caso é significativa, pois, em virtude de ter sido abandonada pelos provinciais, apresenta detalhes acerca dos procedimentos iniciais que não são aludidos nos processos anteriores.

Já apresentamos que o primeiro passo que os provinciais deveriam tomar para iniciar uma acusação contra um ex-procônsul era pedir a autorização para poderem iniciar as investigações (*inquisitio*). Nesse caso, os provinciais solicitam um prazo para o recolhimento de provas. Vareno, por sua vez, solicita ao Senado a permissão para chamar testemunhas de defesa da província. A solicitação do prazo pelos provinciais, assim como a requisição da defesa para convocar testemunhas (prática pouco usual), é indicativo de que os provinciais apresentariam acusações de *saevitia* (violência) contra Vareno (SHERWIN-WHITE, 1966, p. 352; ROBINSON, 2007, p. 94). Tal interpretação aponta que o processo ia além da instauração de uma comissão senatorial pela restituição dos valores extorquidos. Iniciaram-se os debates e a proposta do consular Cornélio Prisco venceu, versando que tanto a demanda dos provinciais deveria ser aceita quanto a solicitação de Vareno. Assim, segundo Plínio: “Então, conseguimos um benefício que não é reconhecido pela lei e pouco utilizado, no entanto é justo” (Pl., *Ep.*, V, 20, 7).

Nas sessões seguintes, os acusadores de Vareno tentaram questionar o decreto do Senado que permitia a esse senador chamar testemunhas para a sua defesa, chegando até mesmo a apelar para a interferência do *princeps*. Todavia, mesmo quando foi solicitada a sua interferência em uma ação judicial de responsabilidade do Senado, Trajano preferiu respeitar as decisões da instituição.

Por acaso você já viu alguém que tenha sofrido e experimentado tantas mudanças na fortuna como meu querido amigo Vareno? Ele teve que defender e quase reclamar de novo o que já havia obtido através de um duro debate. Os bitínios atreveram-se a dirigir aos cônsules com a intenção de anular um decreto do Senado. Além disso, queixaram-se com o Imperador, embora este não estivesse em Roma. Ele encaminhou de volta ao Senado, mas os bitínios não cessaram os seus ataques (Pl., *Ep.*, V, 13, 1-2).

O Senado, por sua vez, foi inflexível e não mudou o que já havia sido estabelecido no decreto. Para Plínio:

O comportamento do Senado foi admirável, pois, inclusive aqueles que antes haviam se oposto aos pedidos de Vareno, agora se mostravam adeptos, uma vez que já havia sido concedido, pois opinavam que era permitido a cada um, antes de decidir a demanda, manifestar-se livremente a sua opinião, mas que depois de terem chegado a uma resolução todos deviam aceitar o que a maioria tivesse decidido (Pl., *Ep.*, VI, 13, 3-4).

Apesar de todo esse procedimento inicial, a assembleia provincial decidiu retirar as acusações contra o senador Vareno Rufo. No entanto, um dos bitínios, Fonteio Magno, juntamente com o senador Nigrino, solicitou aos cônsules que Vareno fosse obrigado a prestar contas. Havia no período uma legislação específica, prevista no *senatus consultum Turpillianum* (61 d.C.), que regia punições para retiradas indevidas de acusações no âmbito criminal. De acordo com Castro-Camero (2000, p. 183), os processos poderiam ser retirados nos seguintes casos: através de uma solicitação dos acusadores ao órgão julgador, por um contentamento público, ou caso tal petição estivesse prevista em alguma lei.

O caso foi enviado para a análise do *princeps*. Como ressalta Sherwin-White (1966, p. 408), a petição não foi encaminhada para o imperador para que este julgasse a acusação de extorsão e sim para julgar a retirada das acusações por parte dos provinciais. A última carta que cita esse processo é a *Carta VII 10*, onde Plínio revela que o *princeps* estava disposto a seguir a vontade dos provinciais e a autorizar a retirada do processo.

Considerações finais

Nossa análise das ações de combate à corrupção política em Roma aponta para uma maleabilidade da organização jurídica daquela sociedade. Através da interpretação das práticas corruptas e das medidas coercitivas e punitivas é possível analisar o desenvolvimento de um aparato legal atrelado às modificações e transformações daquela sociedade. A análise da relevância do Senado e a compreensão das atuações dos imperadores nesses processos auxiliam no entendimento do compartilhamento do poder e no estabelecimento dos espaços de negociação. Nesse sentido, o estudo das acusações de *repetundae* nas quais Plínio atuou aponta para o papel crucial do Senado no combate à corrupção política e para o seu fortalecimento como corte de justiça e espaço de resolução de demandas político-administrativas durante o Principado.

Referências

Documentação textual

- ARISTÓTELES. *Política*. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos, 1988.
- ARISTOTLE. *Politics*. Translation by M.A.H. Rackhan. Cambridge: Harvard University Press, 1959.

- PLINIO EL JOVEN. *Panegírico a Trajano*. Introducción, edición, traducción y notas de Rosario Maria Soldevila. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 2010.
- PLINIO EL JOVEN. *Cartas*. Introducción, traducción y notas de Julián González Fernández. Madrid: Editorial Gredos, 2005.
- PLINY. *Letters and panegyricus*. Translated by Betty Radice. Cambridge: Harvard University Press, 1969-1969. 2 v.

Obras de apoio

- BERGER, A. Encyclopedic Dictionary of Roman Law. *Transactions of the American Philosophical Society*, v. 43, n. 2, 1953.
- BIASON, R. C. (Org.). *Temas de corrupção política*. São Paulo: Balão Editorial, 2012.
- BUCHAN, B. *An Intellectual History of Political Corruption*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- CASTRO-CAMERO, R. *El crimen maiestatis a la luz del senatus consultum de Cn. Pisone Patre*. Sevilla: Secretariado de publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2000.
- GARNSEY, P. *Social status and legal privilege in the Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1970.
- GIBSON, R.; MORELLO, R. *Readings the letters of Pliny the Younger: an introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- HARDY, E. G. *Six Roman laws*. Oxford: Clarendon Press, 1911.
- HARRIES, J. *Law and crime in the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- LÓPEZ, C. R. *La corruption a la fin de la Republique Romaine (II^e- I^{er} s. av. J-C.): aspects politiques et financiers*. 2005. 381f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculté de Lettres et Sciences Humaines, Université de Neuchâtel, Neuchâtel, 2005.
- MINERS, N. J. The *Lex Sempronia ne quis iudicio circumveniat*. *Classical Quartely*, v. 8, n. 3-4, p. 241-243, 1958.
- MOUSOURAKIS, G. *A legal history of Rome*. New York, Routledge, 2007.
- RADICE, B. Preface and introduction. In.: PLINY. *Letters and panegyricus*. Translated by Betty Radice. London: Harvard University Press, 1969-1969. 2 v.
- ROBINSON, O. F. *Penal practice and penal policy in ancient Rome*. London: Routledge, 2007.
- SHERWIN-WHITE, A. N. *The letters of Pliny: a historical and social commentary*. Oxford: Oxford University Press, 1966.
- TALBERT, R. J. A. *The senate of Imperial Rome*. Princeton: Princeton University Press, 1984.

Entre *senatores* e *principes*: formas historiográficas e atuação política no Principado

Among senators and principes: historiographical forms and political action in the Principate

Mamede Queiroz Dias*

Resumo: O objetivo deste texto é duplo. Em um primeiro momento, buscaremos analisar como a historiografia moderna, entre finais do século XIX e ao longo do século XX, compreende o papel da aristocracia romana no Principado entre os séculos I e II d.C. Em um segundo momento, por meio de uma passagem dos livros tiberianos dos *Anais*, de Tácito, buscaremos propor alguns caminhos para analisarmos e explicarmos a atuação política dessa aristocracia da *urbs* em meio à esfera pública, no contexto imperial.

Abstract: This paper has two goals. The first one is to analyse how modern historiography understood the role of the Roman aristocracy between the first and second centuries of our era. The second one is to propose, using a passage in the Tiberian books of Tacitus' *Annals* ways to analyse and explain the political acting of the *urbs*' aristocracy into the public sphere in the imperial context.

Palavras-chave:

Historiografia romana;
Principado;
Política;
Esfera pública;
Tácito.

Keywords:

Roman Historiography;
Principate;
Politics;
Public sphere;
Tacitus.

Recebido em: 15/06/2016
Aprovado em: 02/07/2016

* Doutorando em História pela História da Universidade Federal de Ouro Preto, sob orientação do prof. Dr. Fabio Favarsani. Membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir).

Com este texto temos dois objetivos principais. O primeiro deles é apresentar algumas formas que atribuem sentido à História de Roma entre os séculos I e II d.C.¹ Nesse momento, buscaremos entender especificamente como parte da historiografia moderna, entre finais do século XIX e ao longo do século XX, vem analisando e explicando a atuação da aristocracia romana quando a *urbs* passava a integrar e gerir um império de dimensões continentais. O segundo objetivo é o de propor novos caminhos para pensarmos a atuação aristocrática em resposta às limitações impostas pelas análises anteriores. Faremos isso por meio do estudo de uma passagem específica de Tácito, por entender que o historiador e político latino, que atuou entre os governos de Vespasiano e Trajano, consegue sintetizar algumas questões que giram em torno de nossas preocupações analíticas, a saber, como a atuação política aristocrática pode ser pensada em meio à esfera pública no Principado. Em outras palavras, nossa investigação também pode ser colocada pela seguinte questão: o Senado ainda constituía um espaço efetivo para atuação política da aristocracia romana durante o Principado?

A primeira parte do texto subdivide-se em quatro sessões: I) O Estado Romano entre o *de iure* e *de facto*; II) O patronato e as oligarquias imperiais; III) A corte imperial e a competição aristocrática; IV) A integração política da sociedade e a esfera pública. A segunda parte do texto intitula-se “Atuação política em Tácito”.

O Estado romano entre o *de iure* e o *de facto*

Em *A History of Rome under the Emperors*, livro editado tendo por base as palestras de Theodor Mommsen, ministradas entre os anos de 1882 e 1886, na Universidade de Berlim, fica clara a tentativa do intelectual em qualificar o Principado como a conjunção entre duas esferas do poder político: o Senado e o *princeps*. O compromisso entre essas duas esferas de poder conferiu estabilidade ao governo romano. A monarquia reintroduziu a consequência máxima por via de um sistema de jurisdição duplo, consistente de cônsules e Senado, de um lado, e o *princeps*, do outro. O *populus romanus* ainda seria formalmente considerado como a fonte de autoridade, mas que no Principado encontraria sua expressão legal no Senado e no *princeps* – uma autoridade oligárquica e monárquica substituindo a antiga corte republicana (MOMMSEN, 1992, p. 74). A coexistência de uma autoridade oligárquica e outra monárquica aciona um paradoxo estruturante para o trabalho do intelectual alemão: por um lado, no que diz respeito às leis, *de iure*, o Senado ainda existia

¹ Nesse artigo, empregamos “formas” no sentido atribuído por Guarinello (2003), isto é, as formas compreendem um processo de generalização estabelecido pelo historiador para colocar em diálogo e, assim, atribuir sentido a certo número de vestígios incoerentes que sobreviveram no transcurso do tempo.

como fonte de soberania, legislação e representação do *populus romanus*; por outro lado, com respeito às práticas, *de facto*, o *princeps* interferia nas eleições, apontava candidatos às magistraturas e criava novas leis.²

Tal paradoxo tornou-se um problema a ser enfrentado por Mommsen em suas análises sobre o direito romano. Preocupado em desvelar as bases legais dessa jurisprudência, Mommsen esbarra, em diversos momentos, com as circunstâncias *de facto*, ou seja, com os poderes efetivos do *princeps* que atravessavam a legislação da *urbs*. A teoria da *diarquia mommseniana* era assim formulada a partir dessa coexistência. No entanto, ela não equilibrava os dois polos de poder, senadores e *princeps*, porque na prática eles ocupavam posições desiguais. Com intenção de ressaltar esse desequilíbrio, em diversas passagens de seu *Römisches Staatsrecht*, o jurista alemão se preocupa em delimitar a natureza de sua abordagem, ou seja, aquilo que poderia ser pensado em termos legais acerca do direito constitucional. O seu objeto não era a história política ou a posição do imperador, “[...] isso pertence à história, não à lei constitucional” (MOMMSEN *apud* WINTERLING, 2009, p. 124).

Chamamos a atenção para o paradoxo *de iure de facto*, pois encontramos ressonância desse problema em meio a grande parte da historiografia moderna que trabalha com o Principado. Como apontou Mommsen (1992), mesmo sem integrar o rol de magistraturas senatoriais – e, nesse sentido, fora do corpo legal –, o *princeps* desempenhava todas as funções que corresponderiam aos ofícios republicanos.³ Contudo, jamais a sucessão ganhou apoio *de iure*: “nem mesmo pensou em ratificar o que já há muito foi estabelecido na prática. Não existia continuidade legal para o Principado. Se o imperador morresse e não tivesse nenhum co-governante, a posição permaneceria vaga” (MOMMSEN, 1992, p. 75).

Sem o poder de legitimar a si mesmo, a posição do *princeps* necessitaria do aval de outros grupos: exército, Senado e povo.⁴ A necessidade do apoio de outros setores, entre eles os senadores, sugere-nos a seguinte lógica de legitimação da autoridade: o *princeps*, quando necessitava afirmar-se nessa posição, era dependente de um sistema

² Segundo Aloys Winterling, a teoria da diarquia de Mommsen possui dois elementos que se excluem mutuamente, o regime imperial é incompatível à constituição da lei: “they only coexist, and this coexistence is not an expression within the legal system, it is rather described as ‘actual’ (‘praktisch’), a term (similar to ‘factual’ and ‘in fact’) that Mommsen regularly employs as antonym to ‘legal.’ According to Mommsen, dyarchia therefore describes a constitutional state of affairs in which two legally incompatible structure of political organizations (‘institutions’) coexist beside each other” (WINTERLING, 2009, p. 130).

³ Mommsen chama a atenção para o fato de que de Augusto a Diocleciano não existiu um *Corpus Iuris* do monarca. Essa legislação que amparava o imperador seria fruto, segundo Mommsen, do século III, com destaque no tempo de Caracalla (MOMMSEN, 1992, p. 75).

⁴ Não obrigatoriamente o apoio dos três setores. Fergus Millar (1977) destaca as ocasiões em que a guarda pretoriana desempenhou papel significativo para a ascensão dos imperadores: Cláudio em 41, Nero em 54, Oto em 69 e Dido Juliano em 193 (MILLAR, 1977, p. 64).

político-moral-aristocrático que estava posto como pano de fundo de legitimação de todo *princeps*. Imerso nesse arranjo ambíguo, a posição de *princeps* não possuiu *auctoritas* em si mesma, já que não estava ela inserida em um ranque de magistraturas. Como destaca Mommsen (1992), o *princeps* não integrava qualquer magistratura oficial no governo, mas coexistia paralelamente ao lado delas. Ser *primus inter pares* dependia de uma construção relacional,⁵ cujo ganho de autoridade era sempre medido por meio de sua aceitação nessa posição superior. Isso fez com que, por exemplo, Nero pudesse ser considerado um mau imperador na ótica dos aristocratas Suetônio e Tácito e, em contrapartida, governante benevolente na visão do povo. Em outra instância de análise, todo *princeps* era também um senador, ou seja, ele jamais renegaria sua posição como aristocrata ao se tornar *princeps*. Portanto, chamamos uma vez mais a atenção ao fato de que o *princeps* compartilhava dos mesmos códigos de honra (*honos*) que a aristocracia.⁶ Como lembra-nos Tácito, ao dar voz a Galba (*His.*, I, 84, 4): “de vós, romanos, saem os senadores e dos senadores os *principes*”.⁷

Para Mommsen, pensar o Principado romano era, inevitavelmente, deparar-se com tal contradição fundadora. No entanto, Mommsen trabalhava com contextos enormes, uma grande *forma* em que o *princeps* não aparece como elemento isolado. Para o historiador alemão, a posição do *princeps* estava entrelaçada com uma dimensão mais ampla da administração do Império, que era estabelecida por meio das províncias e do exército. As províncias importam ao orçamento e às finanças; o exército, à manutenção das fronteiras e à expansão do direito romano aos lugares mais afastados. As províncias eram administradas por membros do Senado ou prepostos do *princeps*. Independentemente se eram representantes do Senado ou do grupo do imperador, possuíam com tal cargo o direito de exercerem o *imperium*. Dirigir uma província, seja ela imperial ou pública,

⁵ De acordo com Mommsen, *princeps inter pares* reforça o ambiente paradoxal que compõe a Diarquia do Principado: “This meant recognition of equality with others, but at the same time the abolition of collegiality.” E sobre a colegialidade: “this was one of the chief cornerstones of the Republican constitution. There were always two authorities who could cooperate, but also keep each other in check” (MOMMSEN, 1992, p. 76).

⁶ Segundo Winterling (2012, p. 10), o conceito de *honos* associa-se à estratificação social romana, que tomou a forma de uma hierarquia estreitamente conectada às estruturas políticas. Em latim, *honos*, simultaneamente, significava ‘cargo político’ e ‘honra’. Assim, os cargos políticos atribuíam prestígio social. Segundo Lendon, em *Empire of Honor – The art of government in the Roman World* (1997), a honra se constituía como um sistema de pensamento e emoção característico do mundo Greco-Romano. E foi esse sistema de pensamento o responsável por manter e administrar o imenso Império Romano sem a necessidade de uma malha burocrática efetiva: “honour was a source of value: it constituted some or all of the value of men’s actions, which might be honorific or dishonouring. [...] honour was a source of legitimate social authority, that is, of an authority people were brought up to obey. [...] honour was a social sanction. Fear of loss of honour – disgrace – enforced social norms and some of those norms including deference (and the appropriateness of praise and blame) and the duty of gratitude, the reciprocity of favours and honours, could be used to work one’s will in society” (LENDON, 1997, p. 69).

⁷ No original: “nam ut ex vobis senatores, ita ex senatoribus principes nascuntur” (Tac. *His.*, I, 84, 4).

acarretava a cobrança de impostos locais. A sustentação econômica do Império foi uma preocupação recorrente para Mommsen. Essa lógica administrativa é apresentada da seguinte maneira: “existiram dois tesouros imperiais centrais, o *aerarium populi Romani* e o *fiscus* (cofre) *Caesaris*” (MOMMSEN, 1992, p. 82). O *aerarium* satisfazia ao tesouro, cujo acúmulo provinha da taxaçaõ das províncias públicas. Já o *fiscus* era aquele que se vinculava à arrecadação das províncias imperiais.⁸ Logicamente, a divisão bipartida do tesouro dava maior força ao conceito de diarquia.⁹

Composto em geral por cidadãos romanos até o século III, o exército também assumiu um papel importante na manutenção do Império. Segundo Mommsen (1992), o exército profissional no Império poderia chegar a quase 150.000 legionários, fornecendo um soldo *per capita* de 300 *denarii*. Esse exército imperial, em contraposição ao que predominou no período republicano, foi totalmente custeado pelo Estado, que “[...] fornecia tudo: trigo, armas e todos os equipamentos, logo o pagamento recebido pelo soldado poderia ser guardado e acumulado” (MOMMSEN, 1992, p. 203). Todavia, quem compunha esse Estado custeador? Como apresentamos anteriormente, Mommsen teve dificuldades em delimitar a natureza do *fiscus*, que correspondia ao tesouro público, mas se fundia à esfera privada no âmbito da *domus Caesaris*. Dessa forma, Mommsen argumentou que haveria boas razões para que o tesouro público pertencesse à propriedade privada do *princeps*, já que os gastos de cada imperador com o exército – testamentos, terras etc. – foram enormes. Desse modo, o exército se tornava em larga medida dependente do financiamento promovido pela *domus Caesaris*.

Províncias e exército possuíam grande peso no que diz respeito à estabilidade político-econômica do Império e à *libertas* aristocrática. Prepostos (*legati*) indicados pelo Senado ou pelo imperador davam corpo a uma rede administrativa,¹⁰ ligando Roma às províncias do Império. Por mais que Mommsen não tenha desenvolvido a ideia de rede,

⁸ A tentativa de qualificar o *fiscus* produz uma confusão entre público e privado, pois o tesouro adicionado a ele pertencia à “private property of the Emperor, but no distinction was made between private property and the property of the crown” (MOMMSEN, 1992, p. 82). Também Rostovzeff (1966, p. 122), destacou essa confusão: “The emperor personified, so to say, the Empire, and so his power and his person were sacred and he himself was an object of worship. The majesty of the Empire was embodied in him. He was not the master of the state but its first servant; service to the state was his duty. [...] His private fortune was merged in the fortune of the state. What was imperial was public, what was public was imperial”.

⁹ Em matéria econômica, segundo Mommsen, a cunhagem de moedas foi muito importante para entendermos as transformações do Império Romano na longa duração. A partir de 27 a.C., o imperador passou a dividir a cunhagem de moedas com o Senado: “The Emperor minted gold and silver—copper was assigned to the Senate. This stabilized the status quo. Although highly significant in formal terms, in substance it marked hardly any concession” (MOMMSEN, 1992, p. 83). Essa dinâmica se manteria estável até o século III.

¹⁰ Segundo Woodman (2004, p. 358), o termo *legati* comporta diferentes significados: 1) um delegado ou enviado; 2) um *legatus legionis*, ou seja, um oficial encarregado de uma legião; 3) um representante de uma província imperial (*legatus Augusti pro praetore*); 4) um assistente de um governante provincial.

visto que seu foco foi o conjunto teórico do direito, ele apresenta o Império romano articulado pelo governo, através do exercício das magistraturas. A importância desses cargos administrativos não se limitava exclusivamente ao *status* e ao enriquecimento, já que nas províncias imperiais estavam também estacionadas as legiões.

Desse modo, o exército, fonte concreta de poder político, igualmente estava subordinado a gestores senatoriais e imperiais que eram, em geral, senadores.¹¹ Os elementos políticos apresentados aqui, destacando especialmente aqueles ligados ao *cursus honorum* senatorial e à carreira militar, elucidam uma lógica administrativa ainda atuante no Principado.¹² No entanto, como veremos adiante, Senado e exército vão perdendo importância no horizonte de compreensão e explicação do Principado para algumas formas historiográficas mais recentes.

A partir de uma virada teórica que ganhou corpo na primeira metade do século XX, as *formas* de se pensar o Império Romano mudaram. O paradigma constitucionalista, do qual Mommsen foi um expoente, perdeu espaço para uma nova maneira de se pensar o funcionamento da sociedade, dando relevo agora às interações entre os membros dos grupos oligárquicos. No entanto, por mais incisiva que tivessem sido as críticas aos chamados “constitucionalistas”, o paradoxo *de iure de facto* ainda estaria presente em muitos níveis da análise historiográfica vindoura.

O patronato e as oligarquias imperiais

Em *Die Nobilität der römischen Republik*, publicado em 1912, Mathias Gelzer afirma o seguinte sobre o governo de Roma:

O poder político em Roma repousava precisamente sobre as obrigações dos dependentes. O primeiro homem de Estado romano sobre cuja atividade nós nada conhecemos, Ap. Cláudio Caeco, o censor de 312, ‘tentou ganhar o controle da Itália através de suas *clientelae*’ (GELZER, 1969, p. 136).¹³

A passagem de Gelzer elucidava bem a virada teórico-metodológica que apontamos anteriormente. Os elementos jurídicos perdem força, e em seu lugar passam a serem

¹¹ Exceção a essa lógica era a província do Egito, administrada exclusivamente por equestres indicados pelo *princeps*.

¹² Outra ampla análise do Principado nos é fornecida por Rostovzeff, em *The social and economic history of the Roman Empire*. De forma semelhante a Mommsen, Rostovzeff destacou a importância das províncias e do exército para a unidade e a manutenção do regime imperial: “Thus the Roman Empire was gradually transformed by the conscious efforts of its ruler into an aggregate of city-states. Augustus stood out as the leader not only of the Roman citizens in Rome, Italy, and the provinces, but also of all the urban, that is to say, the civilized elements of the Empire, as a leader who was assured of the support. This fact was emphatically expressed in the composition of the Roman imperial guard and of the Roman imperial legions” (ROSTOVZEFF, 1966, p. 51).

¹³ A fonte citada por Gelzer nessa passagem é Suet., *Tib.*, 2.2.

destacadas as relações de dependência que constituiriam o poder político aristocrático.¹⁴ Gelzer (1969), retomando o pensamento de Fustel de Coulanges em *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, apropria-se do conceito de “patronato” como o “elemento decisivo na estrutura da sociedade do fim da República” (GELZER, 1969, p. 62). O patronato criava relações mútuas de obrigações pessoais, que podiam ser observadas por meio do conceito de *fides* e seus correlatos, como *patrocinium*, *clientela*, *praesidium*, *amicitia* e *hospitium*. Esse tratamento minucioso dado aos conceitos nas fontes da Antiguidade, juntamente com o desenvolvimento do método prosopográfico, demarcaria as novas formas dessa historiografia.

Seguindo as ideias gelzernianas, Ronald Syme, em *The Roman Revolution*, de 1939, deixa claro o seu posicionamento quanto à natureza oligárquica do governo romano. Ele destaca que por meio dessa oligarquia se constituiriam os vínculos de dependência social do Principado, expressos pelo estabelecimento do patronato: “[...] esses homens governaram, como fez o Senado, não em virtude da lei escrita, mas por meio da *auctoritas*” (SYME, 1960, p. 10). Destacando a interação entre os indivíduos e os grupos que compõem o governo, Syme também se opõe frontalmente ao paradigma constitucionalista de análise do Estado. É dentro dessa nova forma do fazer historiográfico que a *auctoritas* se torna um conceito central. Se já não fazia mais sentido explicar a sociedade romana por meio do corpo de normas provenientes do Estado – *de iure* –, como explicar então a realidade que é construída por meio de práticas concretas e, tomadas como legítimas, paralelo às normas ditadas pelas leis? A resposta está nos mecanismos concretos, *de facto*, de interação social que criavam vínculos entre os indivíduos, podendo ser percebidos por meio de conceitos como *gratia*, *amicitia*, *fides*, *pietas* e etc.

Imersa nesse vocabulário político, a *auctoritas* traduz-se então como a excelência de alguém que reúne tais atributos, e isso tem um impacto social no sentido de possibilitar mais laços de patronato, promovendo estabilidade política no Império Romano:

[*auctoritas*], em uma brevíssima definição, significa poder e influência, mas não apenas derivada da posse da magistratura ou definida por meio de um decreto legal. Sua natureza era a autoridade pertencente ao Senado da República como um corpo, ou ao senador individualmente, se ele tivesse posição, idade e reputação (SYME, 1967, p. 413).

¹⁴ Segundo Luciano Canfora (1991), as formulações gelzernianas reduzem o conflito político romano ao âmbito da aristocracia. Sem aristocracia, a classe política por excelência, não haveria de forma algum povo romano como um sujeito político. As formulações elitistas gelzernianas, provindas de pensadores como Mosca, Pareto e Michels, produziram forte impacto na historiografia dos anos de 1920 (CANFORA, 1991, p. 187-96).

Por esse viés, Augusto foi personalidade fundamental na revolução romana, pois teve a *auctoritas* necessária para reestruturar o governo, isto é, restabelecer uma nova oligarquia governamental, reconstruindo os laços de patronato necessários para restituir e assegurar a ordem social. Assumindo o raciocínio de Syme, sobre o conceito de *auctoritas*, podemos atribuir a Augusto, como nos diz Tácito (*Ann.*, I, 2), o papel de seduzir “a todos com a doçura da paz”, e, como resultado desse novo momento pacífico, a nobreza ganhava “em honras e riquezas e preferia a segurança do presente aos perigos do passado”. A conexão entre *pax* e *princeps* é forte, tanto em Syme quanto em Tácito.¹⁵

Em Syme (1960), a ideia de um acordo aristocrático em prol do fim da guerra se unia à capacidade de um novo indivíduo de refazer os laços de patronato que, por fim, iriam legitimar a sua posição de *princeps* dentro da República. Fortemente inspirada na leitura de Tácito, a revolução romana symeniana seria, então, muito mais a expressão de uma renovação da oligarquia que governa do que a reformulação das normas jurídicas que em si circunscreveriam uma nova forma de poder político. Isso fica ainda mais claro em uma de suas teses sobre as formas de governo: “Em todas as épocas, seja qual for a forma ou o nome do governo, sendo ela monarquia, república, ou democracia, uma oligarquia atua por detrás da fachada; e a história romana, republicana ou imperial, é a história de uma classe governante” (SYME, 1960, p. 7). Essa lógica de compreensão das formas de governo, ainda que reduzida às elites,¹⁶ sugere-nos dois caminhos importantes para pensarmos a atuação política aristocrática: (1) a ideia de grupo, ou um grande partido político, que se organizou dentro do governo de Roma; (2) a lógica de que essa oligarquia não era homogênea, pois os conflitos no interior desse mesmo grupo comprovam intenções e interesses diferentes dentro da política romana.

Segundo Syme (1960), desde a República a vida política romana não se constituía na oposição entre Senado e povo, *optimates* e *populares*, mas entre a própria elite, que competia por riqueza e glória. Os *nobiles* competiam por prestígio e por magistraturas, e, assim, as estratégias de ação desses homens se amparavam na família, dinheiro e alianças. Esse último aspecto ganha destaque no jogo político, pois as alianças se construíam por meio dos laços de *amicitia*, e a ela está pressuposta sua contraparte, a *inimicitia*.

Assim se formavam os grupos oligárquicos que ocupavam o governo e, em contrapartida, os potenciais grupos opositores. Foram essas alianças, construídas por intermédio do patronato e expandidas mediante as demais províncias, que, segundo

¹⁵ Tac. *Ann.*, I, 2: “*cunctos dulcedine otii pellexit [...] opibus et honoribus extollerentur ac novis ex rebus aucti, tuta et praesentia quam vetera et periculosa mallent*”.

¹⁶ Sobre a crítica às teorias elitistas, ver o capítulo “Líderes e liderados”, em *Democracia antiga e moderna*, de Moses Finley (1988). Todavia, para a crítica de uma perspectiva elitista no próprio Finley, ver Favarsani (FAVERSANI, 2012, p. 39).

Syme, proporcionaram a reorganização do governo romano por Otaviano. Desse modo, o Principado de Augusto seria constituído, em parte, por uma prudência oligárquica que, cansada dos conflitos bélicos, equilibrou liberdade e escravidão em dois pratos de uma mesma balança imperial.¹⁷ Em Tácito, por exemplo, *libertas* e *seruitus* se constituíam como dois vetores de tensão que davam matéria à narrativa. No entanto, definir conceitualmente as duas forças não era tarefa simples, pois não havia uma oposição conceitual nítida. Afinal, as pessoas não viviam em escravidão ou em liberdade, mas entre a escravidão e a liberdade.¹⁸

Em meio a esse pano de fundo sociopolítico, Syme (1967) argumenta que, por um lado, o medo da guerra acarretou a perda da liberdade política e, por outro, promoveu *pax* e o surgimento do *princeps*: “a revolução conservou-se por vinte anos. Estabilidade e dignidade se tornaram o seu lema” (SYME, 1967, p. 589). A estrutura administrativa do Império havia mudado, a monarquia suspendeu a República,¹⁹ novas províncias foram adicionadas ao Império, e a cidadania havia sido concedida a outros povos como estratégia política do Império.²⁰ Assim, como destaca Syme (1967, p. 587), em *Tacitus*, as qualidades que traziam os homens ao governo permaneciam as mesmas: “talento, esforço, dinheiro e educação – e um patrono”.

Ambientado nesse cenário é que Syme entrevista a proeminência dos *noui homines* no governo romano. Esses homens novos eram procedentes de fora de Roma e integrantes de uma nova oligarquia. Tácito seria então um desses representantes, assim como Vespasiano e outros imperadores após a dinastia Júlio-Cláudia também o foram. Como buscamos ressaltar acima, a historiografia de Syme conciliou duas características importantes para a leitura do Principado e das obras de Tácito: por um lado, a articulação intra-aristocrática em busca de um governo estável, dando destaque ao patronato para a estruturação da sociedade; por outro, a permanência do conflito político, pois esse é inerente ao primeiro fator, traduzido na tensão entre liberdade e escravidão no Principado. Tal formulação, portanto, poderia ser percebida por intermédio dos interesses políticos divergentes entre os pares aristocratas *versus* aristocratas e aristocratas *versus* princeps.

¹⁷ A outra parte constituidora desse Principado estaria na força militar, que eliminou os rivais políticos.

¹⁸ Sobre uma análise dos conceitos *libertas* e *seruitus*, ver Joly (2004, p. 119-21).

¹⁹ Por mais que Syme desconsidere a importância das tipologias das formas de governo – monarquia, república, autocracia etc. – e chame a atenção para a elite governante, mesmo assim ele não consegue se desvincular das nomenclaturas relacionadas às teorias de Estado para explicar o poder político.

²⁰ Em Tácito, essa conexão entre cidadania e lealdade, províncias e povo romano é bastante forte: “Não é hoje o primeiro dia em que faço prova de firme lealdade (*fides*) ao povo romano. Desde que pelo divino Augusto me foi entregue a cidadania (*ciuitates*), minhas amizades e inimizades foram sempre as vossas, não por ódio à pátria, pois os traidores são malvistas por aqueles mesmos a quem se entregam, mas porque reconhecia que aos germanos e romanos eram comuns os mesmos interesses, e preferia a paz à guerra [...]” (*Ann.*, I, 58). No original: “non hic mihi primus erga populum Romanum fidei et constantiae dies. ex quo a divo Augusto civitate donatus sum, amicos inimicosque ex vestris utilitatibus delegi, neque odio patriae [quippe proditores etiam iis quos anteponunt inveniunt], verum quia Romanis Germanisque idem conducere et pacem quam bellum probabam [...]”.

A corte imperial e a competição aristocrática

A valorização das interações sociais por meio do patronato ganhou proeminência com o trabalho de Moses Finley. Como analisa Fábio Faversani (2012), autores como Peter Garnsey, Richard Saller, Andrew Wallace-Hadrill e Charles Whitaker, inspirados pelas reflexões de Finley, trabalharam no sentido de entender o funcionamento da sociedade por meio de conceitos como o de *patronato*. No entanto, diferentemente de Gelzer e Syme, a partir das pesquisas de Finley, novos problemas, métodos e abordagens seriam utilizados para pensar o patronato e a política em Roma.

Em artigo publicado em 1964, intitulado *Between slavery and freedom*,²¹ Finley critica incisivamente o entendimento da Antiguidade realizado por meio dos conceitos de *estamento* e *classe*. Para o historiador de Cambridge, a divisão social na Antiguidade Clássica se constituiria por meio de um *continuum* social que se distribuiria entre os extremos liberdade e escravidão, que corresponderiam a vazios, uma vez que ninguém seria absolutamente escravo ou livre. Nesse sentido, haveria uma espécie de escalonamento multiforme dos indivíduos dentro desse *continuum*, em oposição a grupos sociais claramente circunscritos. Assim, tanto a liberdade quanto a escravidão se mostravam conceitos de alta complexidade, constantemente disputados e ressignificados.

Logo, o patronato tornou-se o elemento crucial para articular a interação desses indivíduos dentro dessa hierarquia social. E foi na esteira dessa tradição intelectual, desenvolvida a partir dos escritos de Finley, que a pesquisa de Richard Saller ganhou destaque através da obra *Personal patronage under the Early Empire*, de 1982. Esta obra de Saller aponta para a necessidade de sistematização das interações sociais para que pudéssemos compreender o mundo romano. Portanto, o autor chama a atenção para a permanência do patronato como condição estruturante dessa sociedade, que se desenvolveu na República e que permaneceu ao longo do Império. Em contraposição às posições historiográficas que defendiam a redução drástica – e, em alguns casos, a supressão – do patronato no Império,²² Saller buscou provar o contrário: a sua permanência. Segundo o historiador, o vocabulário imperial presente na documentação realmente não deixava explícita a aplicação do patronato, como fora de forma mais efetiva na República no que diz respeito à utilização dos conceitos de *patronus* e *cliens*. Todavia, isso não significou de forma alguma a sua ausência.²³

²¹ Posteriormente integrou a obra *Economia e Sociedade na Grécia Antiga* (1989).

²² Como podemos ver em Petit (1967) e Harmand (1957).

²³ Segundo Saller (1982), em contraposição à redução do uso dos termos *patronus* e *cliens* nas fontes literárias, o uso epigráfico é extenso.

Foi com essa preocupação analítica que Saller fez uma importante distinção metodológica sobre o uso da linguagem para os historiadores da Antiguidade. O autor buscou diferenciar o conceito nas fontes – e as palavras semanticamente correlatas a ele – da categoria de análise utilizada pelo historiador moderno. Sendo assim, sua definição de *patronato* como categoria analítica segue três princípios basilares: (1) envolve troca recíproca de bens e serviços; (2) distingue-se de uma relação comercial, de mercado, pois o patronato pressupõe certa duração; (3) é uma relação assimétrica, ou seja, envolve partes com *status* desigual, cada qual podendo oferecer bens e serviços correspondentes à sua posição. Desse modo, Saller entende o *princeps* como o grande *patronus* do Principado. Augusto, por meio dessa lógica, ocuparia essa posição por meio da eliminação de seus inimigos políticos, concentrando em si os *beneficia* provindos da guerra e das relações de patronato. O funcionamento de concessão dos *beneficia* estava inserido dentro daquilo que Saller chamou de “ideologia patronal” (SALLER, 1982, p. 37).

Por sua vez, o que dava subsídios a tal ideologia patronal salleriana eram os interesses materiais. Os *beneficia* movimentam o motor central estruturante dessa ideologia.²⁴ Coordenados pela casa imperial, por meio do patronato, os benefícios disponibilizados pelo *princeps* promoviam laços recíprocos com os aristocratas, gerando assim consenso e estabilidade. Concentrados nas mãos do *princeps*, os benefícios – principalmente referentes à atribuição de cidadania, cargos públicos e terras – amparavam a posição privilegiada do patrono e fortificavam as relações de dependência entre o imperador e os seus subordinados.²⁵

Na esteira de Finley, Saller (1982) chamou a atenção para o papel centralizador do imperador e da corte imperial. O patronato seria, portanto, o cimento dessa construção. Tal lógica de funcionamento social apresentava o seguinte princípio: quanto mais imerso na corte e mais próximo do *princeps*, maiores seriam os *beneficia*. Derivados dessa dinâmica política da corte, os relevos hierárquicos se constituíam por meio de dois grupos e suas subdivisões: o primeiro, dos familiares do *princeps*, que se subdividia hierarquicamente em quatro segmentos: (1) homens da família; (2) mulheres; (3) escravos e libertos; e (4) literatos, médicos e professores, e o segundo, que era constituído por amigos e clientes. Dessa forma, a *amicitia* com o *princeps* foi um fator decisivo para se ter acesso aos benefícios imperiais.

²⁴ Para maiores detalhes sobre a crítica feita a essa lógica interessada como elemento crucial das relações de patronato, ver Konstan (2005).

²⁵ Em consonância com o modelo explicativo de Saller, temos a análise de Fergus Millar (1977). Millar destaca as funções rotineiras que, nos tempos de paz, cabiam ao imperador cumprir. Essas funções se dividiam, sobretudo, na distribuição dos benefícios e nas respostas às petições que lhe eram enviadas. Para Millar, e isso vem ao encontro do papel do *princeps* na política, a *auctoritas* do imperador se constituía na sua capacidade de atender às requisições de seus subordinados. Cabia a ele então distribuir presentes e títulos, qualificando assim positivamente ou negativamente o seu governo em relação aos aristocratas que lhe apoiavam.

Se sinceramente pessoal ou formal, a *amicitia* com o imperador foi um fato enormemente importante na vida aristocrática [...] o *amicus* poderia esperar honores para si, e também a *auctoritas* derivada da sua habilidade para influenciar e assegurar *beneficia* para os amigos (SALLER, 1982, p. 60)

Na República ou no Principado, os *amici* integraram o governo, seja aproximando-se da aristocracia governante, seja aproximando-se do *princeps*. Portanto, Estado e Sociedade se constituíram por meio do patronato. Dessa maneira, percebe-se mais uma continuidade das formas de integração social entre a República e o Império do que uma drástica ruptura estabelecida com Augusto. Em Saller, podemos entrever um eco dos argumentos de Syme; porém, há uma diferença capital entre os dois historiadores. Para o primeiro, o Senado perdeu força no que diz respeito ao seu papel político no Império, pois os benefícios e recursos do Império se concentravam agora no imperador e na sua *domus*, enquanto que para Syme o *princeps* era aquele indivíduo capaz de, por meio da *auctoritas*, dar coesão à oligarquia no poder.

Para explicar o funcionamento do patronato imperial nessas circunstâncias, Saller se apropria das ideias do antropólogo Jeremy Boissevain, que divide o patronato em dois níveis básicos. O primeiro corresponde ao controle da riqueza – terras, recursos etc. – pelo patrono. O segundo corresponde àqueles que não possuem tais riquezas propriamente, mas constroem laços estratégicos com tais indivíduos. Os que controlam os *first order resources* são chamados “patronos”; os que detêm os *second order resources*, são denominados “mediadores” (*brokers*) (BOISSEVAIN *apud* SALLER, 1982, p. 74-5). Essa perspectiva de análise aponta, como viemos destacando até aqui, para a integração, no plano social, do *princeps* com os demais aristocratas, ou seja, uma via de mão dupla que se estabelece dentro do governo, lugar onde o *princeps* não era onipotente, pois dependia da legitimação aristocrática para a estabilidade de seu governo. Os senadores e as famílias senatoriais se apresentavam, nessa perspectiva, como elementos importantes na lógica política do Principado, ora exercendo o papel de patronos ora assumindo a posição de um mediador.

No entanto, chamamos a atenção para o fato de que, conforme a obra de Saller, o exército perdeu espaço político, deixando de ser um segmento de peso para consolidação dos governantes. Na perspectiva de Saller, cada vez mais a aristocracia de Roma vai assumindo uma forma homogênea. Comparando tal análise com aquelas desenvolvidas por Syme, nota-se que pouca importância foi atribuída por Saller ao papel dos exércitos dentro dessa lógica de disputas políticas e laços interpessoais. Como assinalou Syme (1960), o controle de legiões foi um elemento decisivo na manutenção da ordem política e, conseqüentemente, isso estava conectado diretamente ao fortalecimento das relações

de patronato. A glória militar foi cuidadosamente assegurada apenas ao *princeps* e a sua família. Os soldados foram seus clientes, e era considerado traição incitá-los. Por essa razão, os *principes* estavam em tão constante alarme caso os generais, seja por bons, seja por maus feitos, adquirissem popularidade com as tropas que, com o tempo, até mesmo um decreto proibindo os senadores em admitir soldados em suas recepções matinais foi elaborado.

A partir do raciocínio que coloca o imperador como o grande patrono romano, os estudos sobre patronato e corte imperial irão propiciar análises como as de Andrew Wallace-Hadrill (1996), que pensam o funcionamento do governo romano por intermédio da criação de redes. Em capítulo intitulado *The imperial court*, esse historiador busca delimitar o que seria a corte imperial e qual o seu papel na sistematização dessas redes no Império. De início, o autor apresenta uma definição básica para o seu entendimento da corte: “[...] a corte e seus membros não tinham definição oficial, por isso foi uma instituição social, não legal, privada em sua composição, mas pública em sua importância” (WALLACE-HADRILL, 1996, p. 285). A corte foi, então, uma *instituição social*, mas que não existia legalmente. No entanto, mesmo tendo uma “composição privada”, a corte tinha importância pública.²⁶ Essas ambiguidades já haviam sido estudadas por Wallace-Hadrill (1982) em artigo intitulado *Princeps Civilis: Between Citizen and King*. Nele, o historiador chamou a atenção para as ambivalências manifestadas nos comportamentos dos imperadores que nos levariam a entender as ambiguidades constatadas no comportamento destes governantes, variando entre dois conceitos latinos: *ciuilitas* e *superbia*. Por um lado, a *ciuilitas* aproximaria o *princeps* dos demais cidadãos; por outro lado, a *superbia* o distanciaria dos homens comuns e o aproximaria dos reis e deuses.

Desse modo, segundo Wallace-Hadrill (1996), a corte funcionaria como o centro gravitacional dessas ambiguidades, cumprindo um papel fundamental para o funcionamento da sociedade romana no Império. A sociedade romana no Principado seria uma sociedade de corte, sendo esta um espaço necessariamente complexo e ambivalente. Apropriando-se das categorias *patrons* e *brokers*, utilizadas por Saller, Wallace-Hadrill procurou articular o fenômeno do patronato imperial por meio da corte imperial (*aula Caesaris*). O gerenciamento do patronato exercido pela *aula Caesaris*, então, ligava-se diretamente ao estabelecimento de uma complexa rede de interações pessoais no Principado. Operando com uma interface pública e outra privada, a corte exercia o seu papel administrativo no Estado.

²⁶ Com essa análise, Wallace-Hadrill se aproxima daquilo que Theodor Mommsen havia constatado como um paradoxo imperial, que estava estabelecido com a disjunção entre *de iure* e *de facto*.

A corte não é simplesmente a casa do governante, mas uma casa que funciona como uma interface com a sociedade sobre a qual ela governa. A distribuição de poder na sociedade monárquica é provavelmente correspondente à distribuição de acesso ao governante (WALLACE-HADRILL, 1996, p. 289).

Conforme a visão de Wallace-Hadrill, a *domus* imperial, por excelência, seria constituída no centro administrativo, isto é, no espaço responsável pelas deliberações políticas do Império. A casa reinante teria assim fortes conotações monárquicas. E, novamente, como havia apontado Saller, Wallace-Hadrill dá grande destaque à necessidade de os aristocratas se manterem próximos ao imperador. Mesmo sendo um espaço instável e perigoso, a corte seria a única alternativa de compartilhamento dos benefícios imperiais. Assim, para explicar esse funcionamento da corte no Império, Wallace-Hadrill (1996) se utiliza da metáfora do *sistema solar*. O autor compara a *domus Caesaris* com o Sol e as demais *domus* com astros menores. Dependentes da luz solar, os astros menores buscariam se aproximar o quanto fosse possível do Sol. A *domus Caesaris* (Sol), portanto, sob o arranjo de um “patronato público”, desempenharia o gerenciamento do Império,²⁷ ligando-se às demais casas aristocráticas (astros menores) para a ordenação do sistema. A corte é apresentada por Wallace-Hadrill como o espaço de concentração dos bens materiais e do poder político. O acesso à corte, então, ganhou relevância nos estudos desse autor. Como destacamos anteriormente, a hierarquia fundada na proximidade entre o aristocrata e o *princeps* se tornava, nesse modo de raciocínio, o termômetro principal que media o grau de poder político conquistado. Sendo assim, a competição aristocrática se estabeleceria na disputa para se aproximar do imperador. Por conseguinte, todo aristocrata que quisesse ganhar proeminência política e enriquecer-se, necessariamente, precisaria estar inserido na corte, e o “[...] relacionamento do imperador com as classes superiores é, portanto, complexo e ambivalente” (WALLACE-HADRILL, 1996, p. 296).

Substituindo a contenda aristocrática que, na República, fora travada essencialmente no Senado, Wallace-Hadrill defende que a sociedade de corte impôs uma nova lógica de competição, agora pautada por intrigas e estratégias palacianas entre os indivíduos que pretendiam se ligar ao imperador. A *domus Caesaris* era o topo desse sistema, e a concorrência então revelou uma lógica de organização vertical dos grupos, em detrimento daquela formada por divisões horizontais na República.

²⁷ Segundo Wallace-Hadrill, o patronato “público” seria consequência desse novo momento imperial, em que articula a corte – que tem funções públicas e privadas – com as demais casas do Império. Isso aconteceria em contraste com o patronato estritamente privado, característica do período republicano (WALLACE-HADRILL, 1996, p. 292).

As linhas de divisão da elite na corte não eram entre posições sociais de senadores, equestres e libertos, os quais eram unidos por múltiplos laços de família, amizade e interesse, mas entre grupos de *status* misturados: as fissuras foram verticais e não horizontais (WALLACE-HADRILL, 1996, p. 302)

Segundo Wallace-Hadrill, portanto, todo esse sentido competitivo em direção ao *princeps* se desenvolveu em diversos níveis, não apenas entre aristocratas – em sua maioria *outsiders* à corte –, mas de maneira incisiva pela competição que estava posta aos *insiders*, isto é, esposas, escravos e libertos que conviviam dentro do espaço da *domus* e que tinham, por isso, “livre” acesso ao *princeps*. Para Wallace-Hadrill, a corte se organizaria então como uma zona de competição aristocrática por excelência, onde os interesses pessoais seriam mobilizados tendo em vista a conquista de benefícios. Em suas análises, o Senado desaparece quase que completamente como um espaço de representação política. A mudança de polo, do Senado para a corte, desloca toda a fonte de poder político para a *domus Caesaris*. Nesse sentido, sob o olhar de Wallace-Hadrill, *status* e poder seriam coisas dissociadas. Se, por um lado, o Senado ainda existe, por outro, ele é um espaço esvaziado de poder político; logo, “[...] é errado representar os senadores como um grupo coerente, seja socialmente ou politicamente” (WALLACE-HADRILL, 1996, p. 301).

A integração política da sociedade e a esfera pública

Em contraposição ao entendimento de um Senado esvaziado politicamente, o historiador alemão Aloys Winterling defende sua permanência como espaço político relevante. Segundo Winterling (2009), em *Politics and society in imperial Rome*, o Principado romano era sustentado por uma contradição fundamental: a coexistência entre duas estruturas mutualmente incompatíveis, sendo uma antiga (republicana) e outra nova (imperial). Essa perspectiva parte do pressuposto de que a terminologia dos estudos históricos modernos, com os termos *Estado* e *Sociedade*, não encontra correspondência na semântica lexical dos antigos. *Estado* e *Sociedade* podem ser analiticamente distinguidos para determinado propósito de pesquisa, contudo, para a Antiguidade, suas funções e suas estruturas possuem completa interdependência. Essa interdependência estrutural é descrita por Winterling como uma “integração política da sociedade”.²⁸ Essa chave de leitura nos permite entender que não existe solução para o paradoxo *de iure de facto* encontrado na análise de Mommsen; como Syme, ao mesmo tempo em que defende a *auctoritas* como artifício fundamental dos homens de

²⁸ *Politische Integration der Gesellschaft*.

governo, não consegue deixar de se ater às magistraturas e às formas monárquicas e oligárquicas de governo; e como Wallace-Hadrill entende a corte como uma *instituição social*, mas que não existe legalmente.

Winterling (2009) retoma o problema fundamental da diarquia mommseniana, buscando fornecer novas soluções para o dilema. Segundo o historiador alemão, tal coexistência paradoxal se dava, por um lado, pela necessidade de manutenção das instituições republicanas, pois o *princeps* dependia dos senadores do alto escalão para o comando das legiões e administração das províncias; por outro lado, pelo fato de os aristocratas precisarem perseguir um *cursus honorum* que lhes proporcionasse honra, embora isso pudesse também colocá-los em risco, pois o imperador poderia entender que aqueles que se destacassem estavam almejando o poder supremo, isto é, rivalizando com o próprio *princeps*. Dessa maneira, tal situação indissolúvel promovia efeitos na comunicação dos agentes históricos, colocando em evidência as ações e os comportamentos contraditórios de seus protagonistas, em especial quando estavam expostos em meio à esfera pública.

O conceito de público (*publicus*), retomando o pensamento da filósofa Hannah Arendt (2007), possibilita-nos entender a esfera pública sob dois aspectos similares, mas não idênticos. *Publicus* “[...] significa, em primeiro lugar, que tudo que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível” (ARENDR, 2007, p. 59). Em segundo lugar, *publicus* diz respeito ao próprio *mundo*; porém, esse mundo não é nem o da natureza, nem o da vida orgânica, mas um mundo produto das mãos humanas. Um mundo que nos une e nos separa, “[...] como uma mesa que se interpõe entre os que se sentam ao seu redor” (ARENDR, 2007, p. 62). A “mesa” de negociação tipicamente romana era o Senado, espaço por meio do qual os pares se encontram face a face para tomarem decisões sobre a *res publica*.

Agora, caberia retomar nossa pergunta feita na introdução desse texto: o Senado ainda constituía um espaço efetivo para a atuação política da aristocracia romana durante o Principado? Como procuramos apresentar até aqui, as formas pelas quais a historiografia moderna pensou o papel do Senado na política romana foram, de Mommsen a Wallace-Hadrill, progressivamente reduzindo a importância dos senadores na medida em que o *princeps* tornava-se elemento central nesse cenário político. Logo, o caminho proposto por Winterling, nesse recorte historiográfico, mostra-se pertinente para o estudo da obra de um senador como Tácito, como pretendemos indicar com uma breve análise de um episódio dos livros tiberianos dos *Anais*.

Atuação política em Tácito

Em 22, o senador C. Bíbulo tomou a frente no Senado para clamar por maior severidade contra o luxo (*luxus*), que já havia chegado “ao último excesso em todas as coisas” (Tac. *Ann.*, III, 52, 1).²⁹ Com apoio dos ediles, Bíbulo apontava o desrespeito às leis suntuárias (*leges sumptuariae*).³⁰ Durante a assembleia, depois de consultados os senadores, chegou-se então à conclusão de que remédios comuns (*remedium mediocris*) não seriam mais capazes de conter tais desprezos (*sperno*). A questão foi remetida então à responsabilidade de Tibério. Os senadores, desejosos de que o *princeps* interviesse com maior vigor a esse respeito, assim como Augusto o fizera em seu tempo,³¹ transferem a responsabilidade da decisão que deveria ser tomada por eles para o *princeps*. A resposta do sucessor de Augusto, que não estava presente na sessão senatorial, veio depois em forma de carta:

Sobre outros quaisquer objetos mais conviria certamente, padres conscritos, que eu fosse interrogado na vossa presença (*cora*), e aí dissesse os meus sentimentos a favor da República; mas agora vejo que muito melhor foi que eu não tivesse assistido (*subtraho oculus*) a esta deliberação; porque, reparando vós no pavor (*metus*) dos olhos (*os*) dos que mais são arguidos de um luxo excessivo, eu também não poderia deixar de vê-los (*video*), e isso já seria, fazer os mesmos reparos contra eles. Se esses ousados e vigorosos ediles tivessem de antemão consultado comigo este caso, não sei se antes lhe aconselharia que ignorassem (*omitto*) tais crimes tão inveterados e tão fortes, do que se expusessem a um final e triste conhecimento, que nós já não temos forças bastantes para podermos remediar (Tac. *Ann.*, III, 53, 1-2).³²

O certame senatorial destacado foi descrito por Tácito entre os capítulos 52 e 54 do livro terceiro dos *Anais*. Como podemos observar nesse excerto do capítulo 53, a ausência

²⁹ Tac. *Ann.*, III, 52, 1: “qui immensum proruperat ad cuncta”.

³⁰ Segundo *The Oxford Classical Dictionary*, as *leges sumptuariae* buscavam regular o consumo e o gasto (HORNBLOWER; SPAWFORTH, 1996, p. 849). Já o verbete *sumptuarius*, no *Oxford Latin Dictionary*, indica: 1) gasto excessivo de dinheiro; 2) lei que limita a despesa pessoal; 3) um servente responsável pelos gastos da casa (GLARE, 2007, p. 1871).

³¹ O primeiro *princeps* da dinastia Júlio-Claudiana, Augusto, foi responsável por uma série de leis de caráter moral. Essas interferiram diretamente no âmbito privado da *domus*, especialmente no que diz respeito ao círculo aristocrático. Foram tais leis: *Lex Iulia de maritandis ordinibus*, *Lex Iulia de adulteriis* e *Lex Papia-Poppaea*. Na *Res Gestae Diui Augusti*, o próprio Augusto registrou a criação dessas leis e sua importância como *exempla*: “Promulgadas novas leis de minha autoria, reintroduzi muitos parâmetros ancestrais, que já vinham caindo em desuso em nossa época, e eu mesmo deixei aos pósteros parâmetros a imitar.” (Aug. *Res Ges.*, VIII: “Legibus nouis me auctore latis multa exempla maiorum exolescentia iam ex nostro saeculo reduxi et ipse multarum rerum exempla imitanda posteris tradidi.”). Para a definição das três leis, ver Grubbs (2002, p. 83-87). Para a discussão sobre a interferência de Augusto na *domus*, ver Milnor (2005).

³² Tac. *Ann.*, III, 53, 1-2: “Ceteris forsitan in rebus, patres conscripti, magis expediat me coram interrogari et dicere quid e re publica censeam: in hac relatione subtrahi oculos meos melius fuit, ne, denotantibus vobis ora ac metum singulorum qui pudendi luxus arguerentur, ipse etiam viderem eos ac velut deprenderem. quod si mecum ante viri strenui, aediles, consilium habuissent, nescio an suasurus fuerim omittere potius praeválida et adulta vitia quam hoc adsequi, ut palam fieret quibus flagitiis impares essemus.”

de Tibério na sessão senatorial foi um fator preponderante para a forma de argumentação do imperador, pois, se estivesse face a face com os senadores, seus olhos veriam o pavor nos semblantes dos acusados, e não poderia ele ignorar tais crimes, sendo obrigado a tomar as medidas necessárias contra o *luxus pudendus*. Ante tal situação, o *princeps* habilmente posiciona-se por carta, por meio de um discurso latente que buscava evitar inimizades, pois, ao mesmo tempo em que considera a gravidade do tema, juntamente apontava para sua insolubilidade. O problema do *luxus* em questão mostrava-se intransponível. Todavia, a forma como Tácito reconstrói discursivamente o comportamento dos integrantes que compõem essa querela, em um nível efrástico do discurso, apresenta-nos um caminho interpretativo sobre a atuação política aristocrática, tanto por parte dos senadores como por parte do *princeps*. Ademais, chama a atenção para um problema fundamental, porém pouco estudado. Muita atenção se dá aos vícios imperiais, mas pouco aos senatoriais. Esse ponto nos parece central para a dinâmica do Principado

Os embates entre os senadores acontecem na maior parte dos casos sob essa linguagem latente, evasiva e ambígua. Isso se dá frequentemente quando o *princeps* se encontra presente em cena; porém, não se restringe a esse único fator.³³ Em nossa passagem, aproveitando a ausência de Tibério, a crítica senatorial se tornou mais contundente, redistribuindo a responsabilidade de solução da questão para quem estava ausente, ou seja, o *princeps*.

A resposta epistolar de Tibério elogia as obrigações dos magistrados, visto que afirma que os ediles cumpriram bem suas funções, “[...] e seria de desejar que os outros magistrados fossem tão exatos nas suas obrigações” (Tac. *Ann.*, III, 53, 3).³⁴ De forma irônica, Tibério destaca com tais palavras a responsabilidade, ou irresponsabilidade, que cada senador e magistrado teriam ao cumprir seu papel no governo. Em seguida, conjectura sobre sua própria posição delicada de *princeps*, pois exigem dele, que não é edil, pretor ou cônsul, “vistas muito mais profundas e elevadas” (Tac. *Ann.*, III, 53, 3).³⁵ Lembra ademais como é ingrata e arriscada a posição de *princeps*, pois, se ele faz alguma boa ação, todos querem tomar parte; em contrapartida, se algo de ruim acontece, todos lhe atribuem a culpa. Em seguida, Tibério levanta uma série de interrogações, desferindo com elas críticas severas aos costumes da aristocracia romana:

³³ Exemplos em que essa linguagem latente está presente, ressaltando, por vezes, os conflitos velados entre os membros da aristocracia, podem ser observados nas personagens, por exemplo, de Trasea Peto e Marco Lépido, nos *Anais*, Helvídio Prisco nas *Histórias*, Materno no *Diálogo dos Oradores* e Júlio Agrícola em *Agrícola*. Tratados de Plutarco, *Como tirar proveito de seus inimigos* e *Da maneira de Distinguir o Bajulador do Amigo*, são exemplos categóricos dessa atmosfera conflituosa, latente e paradoxal do Principado.

³⁴ Tac. *Ann.*, III, 53, 3: “ut ceteros quoque magistratus sua munia implere velim”.

³⁵ Tac. *Ann.*, III, 53, 3: “maius aliquid et excelsius a principe postulatur”.

Por onde principiarei eu pois a reformar? Será pelas inumeráveis e extensíssimas casas de campo? Pelo grande número dos escravos, e até de diferentes nações? Pela infinita baixela de ouro e de prata? Pelas belas e maravilhosas estátuas de bronze, e ricos painéis? Pela sumptuosidade dos vestidos, que hoje é igual tanto nas mulheres como nos homens? Ou tão somente pelos atavios feminis que, pela sua muita e preciosa pedraria, fazem correr todo o nosso dinheiro para os países estrangeiros, e até para os inimigos? (Tac. *Ann.*, III, 53, 4).³⁶

Dando continuidade à carta no capítulo 54, afirma que não “[...] basta fazer uma lei, é preciso impor penas; e estes mesmos, que agora tanto censuram, também serão os primeiros a gritar depois” (Tac. *Ann.*, III, 54, I).³⁷ Portanto, se fossem tomadas tais medidas contra o *luxus*, “ninguém estaria isento da acusação” (Tac. *Ann.*, III, 54, 1).³⁸ Faltava parcimônia (*parsimonia*) à aristocracia, consequência da falta de um comportamento mais moderado (*moderor*), cujos exageros se tornavam evidentes no dia a dia da *domus*. Segundo o *princeps*, isso tudo estava relacionado à expansão de Roma, com a conquista de novos domínios para além da Itália e com a ganância por novas riquezas, porque os romanos, depois de explorarem as riquezas do estrangeiro, voltaram-se contra os próprios concidadãos.³⁹

No trecho seguinte da carta, Tibério deprecia o problema do *luxus*, apontando o que seriam então os reais problemas da República: a subsistência de Roma, que estava totalmente à mercê do estrangeiro; as incertezas das viagens marítimas; e o sustento das províncias. Em seguida, o imperador ainda chega a propor uma solução para o problema do *luxus pudendus*, por meio de uma mudança da conduta individual: “[...] quanto ao mais, só poderemos achar o remédio dentro de nós mesmos” (Tac. *Ann.*, III, 54, 5).⁴⁰ Termina sua epístola, portanto, devolvendo a responsabilidade aos magistrados e aos senadores no Senado. Com isso, o *princeps* desafia a existência de algum magistrado capaz de colocar em prática tal reforma moral. No entanto, Tibério faz uma ressalva considerável, dizendo que, se esses magistrados apenas desejassem censurar os vícios e, assim, “[...] se, depois de terem conseguido esta glória, e com ela terem igualmente fomentado ódios infinitos, pretendem ainda fazer recair os mesmos ódios sobre mim; sabeis, padres conscritos,

³⁶ Tac. *Ann.*, III, 53, 4: “quid enim primum prohibere et prisum ad morem recidere adgrediar? villarumne infinita spatia? familiarum numerum et nationes? argenti et auri pondus? aeris tabularumque miracula? promiscas viris et feminis vestis atque illa feminarum propria, quis lapidum causa pecuniae nostrae ad externas aut hostilis gentis transferuntur?”

³⁷ Tac. *Ann.*, III, 54, I: “set si quis legem sanciat, poenas indicat, idem illi civitatem verti, splendidissimo cuique exitium parari, neminem criminis expertem clamitabunt.”

³⁸ Tac. *Ann.*, III, 54, 1: “nisi per dura et aspera coerceas”.

³⁹ Ironicamente, Suetônio (*Tib.*, XLII; *Tib.*, XLIII) destacava que, longe dos olhares da cidade (*ciuitatis oculis remotis*), Tibério encontrava-se protegido, podendo exercitar o seu comportamento libidinoso e desmedido. Assim, a partida do *princeps* para o seu retiro em Capri teria amplificado seus vícios.

⁴⁰ Tac. *Ann.*, III, 54, 5: “reliquis intra animum medendum est”.

que eu também não folgo de ser alvo de inimizades” (Tac. *Ann.*, III, 54, 6).⁴¹ O *princeps* é enfático ao expor que não era do seu interesse fomentar o conflito intra-aristocrático, pois agir de tal forma não seria nada útil à República, ao contrário, promoveria o ódio entre seus membros.

A narrativa taciteana nos permite observar a existência de um espaço para a atuação política no Principado, mesmo que essa se mostrasse perigosa. Como destacamos na querela senatorial sobre o *luxus* narrada por Tácito no governo de Tibério, o comportamento dos atores políticos deveria levar em consideração essa tensão estabelecida por meio da coexistência de duas estruturas temporais conflitantes (republicana/imperial). Nesse contexto, o tom dissimulado e latente dos discursos estabelecidos por parte dos senadores, que acusam o crime sem apontar os criminosos, integra uma nova forma de fazer política, já que dificilmente um assunto será apresentado diretamente por parte das personagens de Tácito.⁴² Atuar nesse espaço público romano requeria do aristocrata, seja ele senador, seja *princeps*, uma negociação constante com os demais agentes políticos presentes. A carta de Tibério, na mesma medida, destaca esse cuidado fundamental que qualquer agente político deveria ter frente aos demais, pois nem mesmo o *princeps* conseguia sustentar a si mesmo, ou a sua *domus Caesaris*, sem levar em conta toda uma estrutura republicana que permaneceu atuante ao longo do Império. Quando essa comunicação latente entre *senadores* e *principes* era rompida, encerrava-se a negociação e estabelecia-se um discurso manifesto, aberto e, por vezes, sangrento. Exemplos da dinastia júlio-claudiana não faltam, como os casos de Calígula e Nero. Por outro lado, o rearranjo aristocrático para a restituição de um novo *princeps* nos comprova a impossibilidade de reestruturação por completo da ordem republicana anterior. Como já destacara Mommsen, “[...] o Principado morre junto com o *princeps*” (MOMMSEN, *apud* WINTERLING, 2009, p. 12). Para que o Principado pudesse ter continuidade, um novo *princeps* deveria ser escolhido, e, para que este pudesse se manter, precisaria ser legitimado pelo Senado, reativando assim toda a atmosfera paradoxal antecedente.

⁴¹ Tac. *Ann.*, III, 54, 6: “dein, cum gloriam eius rei adepti sunt, simultates faciunt ac mihi relinquunt, credite, patres conscripti, me quoque non esse offensionum avidum”.

⁴² O que não significa dizer que, diluídos em meio a essa linguagem dissimulada, não existam posicionamentos políticos em favor da *res publica*. Marco Lépidio e Júlio Agrícola foram exemplos taciteanos de indivíduos que atuaram politicamente sem, em contrapartida, promover adulação servil ou oposição desmedida.

Referências

Documentação textual

- PLUTARCO. *Como distinguir o amigo do bajulador*. Tradução de I. B. B. Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- PLUTARCO. *Como tirar proveito dos seus inimigos*. Tradução de M. A. O. Silva. São Paulo: Edipro, 2015.
- SUETÔNIO; AUGUSTO. *A Vida e os Feitos do Divino Augusto*. Tradução de M. Trevizam, P. S. Vasconcellos e A. M. de Resende. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.
- TACITUS. *Agricola*. Translated by H. Mattingly. London: Penguin Classics, 1948.
- TACITUS. *The Annals*. Tradução, introdução e notas de A. J. Woodman. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 2004.
- TACITUS. *A dialogue on oratory*. Translated by A. J. Church and W. J. Brodribb. New York: Random House, 1942.
- TACITUS. *Historiare*. Translated by C. D. Fisher. Oxford: Clarendon Press, 1911.

Obras de apoio

- ARENDDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- CANFORA, L. *Ideologias de los estudios clásicos*. Madrid: Akal Editor, 1991.
- FAVERSANI, F. *Estado e sociedade no Alto Império romano: um estudo das obras de Sêneca*. Ouro Preto: Edufop, 2012.
- FINLEY, M. Between slavery and freedom. *Comparative Studies in Society and History*, v. 6, p. 233-249, 1964.
- FINLEY, M. *Economia e sociedade na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- GELZER, M. *The Roman nobility*. Oxford: Blackwell, 1969.
- GLARE, P. G. W (Ed.). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- GRUBBS, J. E. *Women and the Law in the Roman Empire*. London: Routledge, 2002, p. 83-87.
- GUARINELLO, N. Uma morfologia da História: as formas da História Antiga. *Politeia*, v. 3, n. 1, p. 41-62, 2003.
- HARMAND, L. *Un aspect social et politique du monde romain: le patronat sur les collectivites des origines au Bas-Empire*. Paris: PUF, 1957.
- HORNBLLOWER, S.; SPAWFORTH, A. (Ed.). *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

- JOLY, F. *Tácito e a metáfora da escravidão*. São Paulo: Edusp, 2004.
- KONSTAN, D. *A amizade no Mundo Clássico*. São Paulo: Odysseus, 2005
- LONDON, J. E. *Empire of honour*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- MILLAR, F. *The emperor in the Roman world*. London: Routledge, 1977.
- MILNOR, K. *Gender, domesticity, and the age of Augustus*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- MOMMSEN, T. *A history of Rome under the emperors: based on the lecture notes of Sebastian and Paul Hensel, 1882-86*. London: Routledge, 1992.
- PETIT, P. *La paix romaine*. Paris: PUF, 1967.
- ROSTOVZEFF, M. *The social and economic history of the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press, 1966. 2 v.
- SALLER, R. *Personal patronage under the Early Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- SYME, R. *The Roman revolution*. Oxford: Oxford University Press, 1960.
- SYME, R. *Tacitus*. London: Oxford University Press, 1967. 2 v.
- WALLACE-HADRILL, A. The imperial court. In: BOWMAN, A. K.; CHAMPLIN, E.; LINTOTT, A. (Ed.). *The Cambridge Ancient History: The Augustan Empire, 43 B.C. - A.D. 69*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 285. v. 10.
- WALLACE-HADRILL, A. *Princeps Civilis: between citizen king*. *The Journal of Roman Studies*, v. 72, p. 32-48, 1982.
- WINTERLING, A. Loucura imperial na Roma Antiga. *Historia*, v. 31, n. 1, p. 4-26, 2012.
- WINTERLING, A. *Politics and society in Imperial Rome*. Oxford: WileyBlackwell, 2009.
- WOODMAN, A. J. Introdução. In: TACITUS. *The Annals*. Tradução, introdução e notas de A. J. Woodman. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 2004, p. IX-XXIX.

Associação ao poder: *adoptio* e hereditariedade no governo tetrárquico de Diocleciano

Association to power: adoptio and heredity in the Tetrarchy government of Diocletian

Ana Paula Franchi*

Resumo: Quando chegou ao poder por meio da aclamação militar, em 284 d.C., Diocleciano enfrentou uma delicada situação: restabelecer a ordem do mundo romano afetado desde o ano 235 d.C. por inúmeras guerras civis, ocasionadas pelas disputas em torno do poder imperial. Buscando o fim deste ciclo de instabilidade política ocasionada principalmente pelas usurpações, promoveu a reestruturação da política imperial através da partição do poder em quatro titulares. O objetivo deste artigo é analisar a Tetrarquia de governo de Diocleciano, refletindo sobre a problemática da sucessão imperial.

Abstract: When he came to power through military acclamation in 284 AD, Diocletian faced a delicate situation: to restore the order in the Roman world affected since 235 AD by numerous civil wars, caused by disputes over the imperial power. Looking for the end of this cycle of political instability caused mainly by usurpations, he promoted the restructuring of the imperial system through the partition of power in four holders. The purpose of this article is to analyze the Diocletian's Tetrarchy government reflecting on the issue of the imperial succession.

Palavras-chave:

Antiguidade Tardia;
Sucessão imperial;
Tetrarquia;
Diocleciano.

Keywords:

Late Roman Empire;
Imperial succession;
Tetrarchy;
Diocletian.

Recebido em: 02/05/2016
Aprovado em: 24/06/2016

* Doutora em História pela Universidade Federal de Goiás e Mestre em História pela Universidade Federal do Paraná.

O debate sobre a estrutura do poder imperial no mundo romano não é novo. De uma tradição historiográfica forjada sob o conceito de imperialismo, os pesquisadores têm avançado em seus estudos na busca por compreender os elementos que possibilitam perceber o Império Romano enquanto uma unidade.¹ Ao fazer um exercício para conceituar os impérios, Maurice Duverger (2008, p. 21-25), recorda que, no interior do conjunto imperial, a organização é pautada por duas condições contrárias, embora complementares: uma unidade dentro da diversidade. É pensando nesta relação que voltamos nosso olhar para o recorte cronológico do século III d.C. e buscamos refletir sobre as condições e formulações do poder imperial. No entanto, trabalhando com esta temática e periodização, somos quase automaticamente remetidos ao debate em torno dos conceitos de crise e decadência, herdeiros da tradição historiográfica imperialista, por mais que estudos como os de Gonzalo Bravo, John Drinkwater e outros pesquisadores já tenham explorado o assunto partindo de um viés distinto.²

Não pretendemos, neste artigo, retomar a discussão sobre estes conceitos. Gonzalo Bravo (2013, p. 24-26) interpreta a questão a partir da existência de um contexto de clara instabilidade, mas que pode ter uma incidência desigual no mundo romano segundo diferentes esferas sociais, políticas e econômicas ou mesmo segundo a localidade, o que deve ser problematizado. Logo, acreditamos que um dos motivos para que este tema seja constantemente retomado possa estar relacionado ao contexto claro de instabilidade política, evidenciado pelo número significativamente alto de disputas e usurpações do poder, que levaram, conseqüentemente, à intensificação das guerras civis entre 235 e 284 d.C. Bravo reforça ainda que era a política imperial, apesar de tudo, que garantia

¹ Richard Hingley faz um compêndio interessante sobre a modificação dos estudos sobre Roma através dos tempos, a partir de adaptações às mudanças do discurso acadêmico. Assim, o autor procura trabalhar neste estudo desde a tradição historiográfica que interpreta a Roma Clássica a partir da teoria de romanização, na qual os romanos teriam sobrepujado e submetido as populações locais, até as noções de percepção do Império Romano como uma sociedade mais heterogênea, refletindo sobre o processo de integração da sociedade imperial enquanto elemento de manutenção da unidade (HINGLEY, 2010, p. 69-103).

² Gonzalo Bravo acredita que não podemos falar em uma crise geral que atingiu o Império Romano durante o século III d.C. por diversos fatores, e destaco aqui dois deles: a questão espacial – já que o Império apresentava uma diversidade regional muito grande, sendo impossível generalizar a situação – e a questão cronológica – uma vez que uma situação de crise prolongada por quase dois séculos teria como resposta uma ampla mudança estrutural em diversos setores, sociais, econômicos e políticos (BRAVO, 2013, p. 13-17). Gonçalves (2006a, p. 188-189) afirma que as inscrições epigráficas provam que o sistema político do Alto Império permaneceu estável até pelo menos o ano de 260 e que as organizações das cidades não passaram por modificações fundamentais. Assim, a documentação epigráfica e a numismática auxiliam na percepção de que os problemas econômicos, políticos, sociais e culturais não afetaram todo o Império ao mesmo tempo e com a mesma intensidade. John Drinkwater (2008, p. 58-61) comenta que, no intervalo cronológico de 235-285 d.C., o Império Romano sofreu com distúrbios de natureza militar, fiscal e política, mas que uma análise geral mostra que estes elementos não podem ser associados à totalidade do período. Como exemplo, aborda a questão militar, que teve seu ponto crítico a partir da combinação da pressão persa na parte oriental e germânica ao norte (especialmente a invasão Gótica). Para ele, a contínua guerra civil, precipitada e encorajada pela guerra em duas frentes, não aconteceu antes de 240 d.C., com a emergência dos godos como a grande ameaça (DRINKWATER, 2008, p. 60).

um elemento integrador ao mundo romano. Assim, nosso objetivo com este artigo é olhar para um aspecto particular do governo de Diocleciano. A partir da reestruturação imperial, através da divisão do poder em quatro titulares, retomaremos um elemento que acreditamos ser central nas relações de poder do período e que poderia se apresentar como um dos mecanismos de manutenção da unidade: a questão da sucessão imperial.

Podemos considerar, como Averil Cameron (2001), por exemplo, que o século III d.C. assinala uma linha divisória entre dois sistemas em contraposição: o Alto Império, ou Principado, no qual o imperador era considerado o *princeps* – 1º cidadão –, e o Baixo Império, ou *Dominato*, com o imperador convertido em *dominus* – senhor (CAMERON, 2001, p. 16-18). Neste processo, que tem como eixo a paulatina concentração de poder nas mãos do soberano, identificamos que a ascensão de Diocleciano ao poder por meio da aclamação militar, em 284 d.C., e a procura pela resolução dos conflitos em torno da indicação do sucessor do soberano abrem possibilidades para a reformulação da política imperial.

Eliminando seus opositores e empreendendo inúmeras medidas administrativas, Diocleciano procurou seu reconhecimento como grande restaurador da unidade imperial. Assim, trabalhando na esfera da nomeação e indicação do próximo governante, engendrou uma significativa alteração político-administrativa: a divisão do poder.³ A intenção de Diocleciano foi atuar em diversas frentes de forma simultânea, procurando minimizar o impacto das guerras fronteiriças e as ameaças de invasões ao otimizar a defesa do amplo território imperial e, da mesma forma, estabelecer uma política de sucessão do poder sólida e eficiente.

Assim sendo, primeiramente, em 286 d.C., Diocleciano procurou associar ao poder um importante general que havia se destacado em algumas campanhas militares recentes. Maximiano tornou-se então seu co-imperador. Mas alguns anos depois, em 293 d.C., a necessidade de conter novas usurpações, como a de Caráusio,⁴ e de reforçar a defesa do *limes* levou à reorganização das estruturas de poder, consolidando a Tetrarquia, fundamentada na divisão dos encargos imperiais entre dois Augustos e dois Césares. Decorridos vinte anos, ou ao falecerem os Augustos, estes seriam substituídos pelos Césares, que nomeariam seus substitutos.

³ Cabe aqui ressaltar que a divisão do poder imperial não pode ser considerada como uma novidade, já que alguns imperadores pretéritos haviam utilizado esse artifício em distintos momentos da história do mundo romano. Não obstante, é importante salientar que, em boa parte das ocasiões em que isto ocorreu, foi devido à tentativa de alguns soberanos de associar ao poder algum parente ou filho adotivo, mas nem mesmo nestas situações específicas os governantes conseguiram estabelecer uma política eficiente de partição e transmissão do poder, como foi o caso da Tetrarquia.

⁴ Caráusio se destacou como general sob os serviços de Maximiano e, devido às suas campanhas vitoriosas, acabou reivindicando o governo da Gália e da Britânia. Para maiores informações sobre este assunto, ver Arnold Hugh Martin Jones (1964, p. 27-37) e Averil Cameron (2001, p. 123-133).

Diocleciano e Maximiano foram os alicerces da primeira organização tetrárquica, reconhecidos pela titulação de Augustos e, sendo assim, nomearam como seus auxiliares imediatos Galério e Constâncio Cloro, respectivamente. Em tese, cada um dos quatro imperadores possuiria equivalente competência militar, política, legislativa e administrativa. Entretanto, estas aparentes concórdia e unidade eram condicionadas, na prática, por uma forte hierarquização, na qual os vínculos estabelecidos entre os membros da Tetrarquia seriam dependentes da fidelidade de cada César ao seu Augusto e, também, da primazia do colégio imperial exercida pelo Augusto sênior, no caso Diocleciano, que primeiro havia ascendido ao comando do Império.

As associações ao poder empreendidas por este imperador foram registradas em documentos escritos, moedas e monumentos, como o Pórfiro dos Tetrarcas (MENDES; SILVA, 2008, p. 319-324). Neste trabalho, optamos por analisar um conjunto de documentos que se insere na primeira categoria supracitada, os Panegíricos Latinos produzidos nos séculos III e IV d.C. Mas para compreender os registros relacionados à temática da transmissão do poder, julgamos ser necessária uma reflexão acerca da tipologia destes documentos para prosseguirmos na nossa análise em torno das justificativas da associação ao poder trabalhadas pelos seus autores.

As fontes documentais escritas foram, por muito tempo, o principal suporte para o estudo da Antiguidade. Era através dos documentos escritos que sobreviveram ao longo dos séculos que o historiador procurava reconstruir um passado distante. É pertinente reiterar que com o aprimoramento do conhecimento histórico, a predileção por este tipo de documento deixou de ser unívoca e a utilização dos vestígios materiais como fonte de estudos viabilizou a expansão do campo de pesquisa. Mas, longe de rejeitar estes antigos documentos, o hodierno contexto de produção histórica explora-o, revisita os textos e discursos produzidos na Antiguidade e viabiliza a compreensão da literatura latina como correspondente ao panorama sociocultural e político do Império Romano. Deste modo, compartilhando do pensamento de Zélia de Almeida Cardoso (2003, p. XII-XIII), vemos que a literatura latina apresenta características marcantes nos diferentes gêneros em que se expressa e que correspondem aos momentos distintos da própria Civilização Romana.

A reflexão acima é fundamental para o pesquisador que trabalha com documentos como os que selecionamos para este artigo. Ao estudar os Panegíricos Latinos, necessitamos compreender que tanto o contexto histórico quanto a vida do autor, e até mesmo a linguagem e estrutura utilizadas nos discursos fornecem elementos importantes para a compreensão do desenvolvimento das relações de poder que culminaram na consolidação da Tetrarquia. Isto porque podemos relacioná-los às múltiplas formas com que o poder do soberano foi conformado e representado.

Nos preocupamos com esta ponderação, pois acreditamos que o estudo destes documentos também pode ser associado à discussão já apresentada nas primeiras linhas deste artigo. Pretendemos apontar que a perspectiva historiográfica da decadência do mundo romano a partir do século III d.C. influenciou o olhar sobre estas obras, uma vez que seus adeptos ponderavam que a concentração de poder nas mãos dos soberanos seria um fator que cercearia a produção de narrativas fidedignas sobre a história do povo romano (HERRERO LLORENTE, 1969, p. 19). Deste modo, muitas produções desta época acabaram sendo consideradas qualitativamente inferiores, porque o que havia prevalecido teria sido a produção de subgêneros, como biografias, epítomes e brevíários (HARTO-TRUJILLO, 2002, p. 32).

Contrapondo estas afirmações, partimos da prerrogativa de que a reelaboração do passado requer um processo de reordenação da memória. Sendo assim, o conteúdo ou a estrutura escolhidos para a organização do documento têm necessariamente relação com os anseios do período em que este foi produzido. Ou seja, precisamos ponderar que a realidade impõe limitações à narrativa, que trabalha com memórias coletivas, selecionando-as de forma pertinente (ALENCAR, 2012, p. 154), e assim perceber que a linguagem se relaciona às disputas dos diversos grupos pelo poder. Desse modo, ao analisar os contextos dos séculos III d.C., temos a possibilidade de compreender que a abundância de textos laudatórios, como os panegíricos; e resumos, como os brevíários e epítomes, não pode ser compreendida sem se considerar tais pontos. Mesmo porque estas produções não deixavam de seguir os aprendizados das escolas de formação retórica. Acima de tudo, dialogavam com os valores e demandas que caracterizavam a própria época na qual viviam os seus autores.

A descrição da trajetória política dos imperadores homenageados no caso dos panegíricos é uma das características que permite a este tipo de discurso empreender um processo de reconstrução da imagem do soberano. Nos deparamos, nos seus capítulos, com uma seleção de memórias justificadoras da ascensão ao destinatário do discurso e à política imperial empreendida pelo soberano homenageado, necessidade de primeira ordem em um contexto de intensificação das disputas imperiais.

Para termos uma dimensão do contexto em que Diocleciano implementa a Tetrarquia, é crucial observarmos os acontecimentos que antecedem este fato. Já vimos que fora uma época de instabilidade política,⁵ na qual podemos salientar a intensificação

⁵ Gonçalves (2006a, p. 185-189) trabalha com a forma rápida com que os generais ascendiam ao poder através da aclamação entre os anos de 235-284 d.C., destacando elementos que caracterizaram de forma geral o poder imperial no período. No entanto, a autora procura enfatizar que a ascensão por meio das tropas não era garantia de permanência no poder. Assim, trabalha com o conceito de propaganda, entendendo-o como um dos mecanismos para uma coesão social mínima, que auxiliaria na comunicação do soberano com seus súditos, na produção da figura do príncipe e na

das disputas pelo poder imperial. Dois excertos de breviários, um de autoria de Eutrópio, outro de Aurélio Victor, auxiliam na percepção da dinâmica desta época:

Depois deste, Maximino, por primeiro dentre o corpo militar, subiu ao Império, apenas pela vontade dos soldados, sem que interferisse nenhuma autoridade do Senado, nem ele fosse Senador. Este, feita felizmente a guerra contra os Germanos, como tivesse sido proclamado Imperador pelos soldados, abandonando depois seus soldados, foi morto por Pupieno, em Aquileia, com seu filho ainda criança, com o qual governara um triênio e poucos dias. Em seguida, houve ao mesmo tempo três Augustos (imperadores), Pupieno, Balbino e Gordiano [...].⁶

Post hunc, Maximinus, primus ex corpore militari, accessit ad imperium, voluntate militum sola, quum intercessisset nulla auctoritas Senatus, neque ipse esset Senator. Is, gesto feliciter bello adversus Germanos, quum esset appellatus Imperator a militibus, deserentibus eum suis militibus, est ocisus a Pupieno, Aquilae, cum filio adhuc puero, cum quo imperaverat trienio et paucis diebus. Postea, fuerunt simul tres Augusti, Pupienus, Balbinus et Gordianus [...] (Eutropius, *Breviarium Historiae Romanae*, IX, 1-2).⁷

Desde então, uma vez que os imperadores, mais empenhados em dominar os seus do que submeter os estrangeiros e pegando em armas uns sobre os outros, o estado romano tão abruptamente mergulhou num precipício, foram elevados ao Império indiscriminadamente os bons e maus, os nobres e não nobres, inclusive muitos bárbaros. Onde tudo está confuso nada segue o seu curso natural, todos consideram que é lícito, como no caos, se apoderar de cargos alheios que não são capazes de desempenhar e escandalosamente o conhecimento das boas artes foi abominavelmente corrompido. Assim, o poder da Fortuna, uma vez que alcançou a liberdade absoluta, conduz aos mortais um pernicioso capricho; esta, contida por muito tempo pela virtude, depois de quase todos cederem aos vícios, entregou o governo inclusive aos mais vis, por nascimento ou educação.

Como Caio Júlio Maximino, presidente de Trebética, foi o primeiro entre os soldados que, apesar de ser praticamente analfabeto, tomou o poder com o apoio das legiões. No entanto, os senadores também aprovaram isto, uma vez que consideraram um perigo que homens desarmados se opusessem a um armado; seu filho, que tinha o mesmo nome de seu pai, Caio Júlio Maximino, foi nomeado César.⁸

Abhinc dum dominandi suis quam subigendi externos cupientiores sunt atque inter se armantur magis, Romanum statum quasi abrupto praecipitavere, immissique in imperium promiscue boni malique, nobiles atque ignobiles, ac barbariae multi. Quippe ubi passim confusaque omnia neque suo feruntur modo, quique fas putant, uti per turbam, rapere aliena officia, quae regere nequeunt, et scientiam bonarum artium foede corrumpunt. Ita fortunae vis licentiam nacta pernicioso libidine mortales agit; quae diu quidem virtute uti muro prohibita, postquam paene omnes flagitiis subacti sunt, etiam infimis genere institutoque publica permisit.

influência social junto aos governados (GONÇALVES, 2013, p. 40-46).

⁶ A tradução para o português da obra de Eutrópio foi feita de forma livre pela autora, amparada pela edição bilingue latim-português que consta nas referências.

⁷ Texto em latim disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/eutropius.html>>. Acesso em 14/04/2016.

⁸ A tradução para o português do *Liber de Caesaribus* foi feita de forma livre pela autora, amparada pelas traduções da referida obra que constam nas referências.

Namque Gaius Iulius Maximinus, praesidens Trebellicae, primus e militaribus, litterarum fere rudis potentiam cepit suffragiis legionum. Quod tamen etiam patres, dum periculosum existimant inermes armato resistere, approbaverunt; filiusque eius pari nomine Gaius Iulius Maximinus Caesar factus est (Aurelius Victor, *Liber de Caesaribus*, 24, 9-11; 25, 1-2).⁹

Eutrópio enfatiza, na primeira passagem, que a ascensão de Maximino ao poder imperial (235-238 d.C.) estava relacionada ao desejo e fidelidade de suas tropas, à revelia das determinações do Senado, tradicionalmente o responsável por tal indicação. Por sorte, segundo o breviarista, foi abandonado pelos mesmos soldados que o haviam apoiado anteriormente, e morto em seguida. Postura análoga nos apresenta Aurélio Vítor em seu *Liber Caesaribus*: critica a ascensão por meio da aclamação militar e dispõe sobre a legitimidade da tomada do poder por generais vitoriosos. Percebemos, a partir da leitura de ambos os autores, que a questão da nomeação do soberano ou as incertezas relacionadas à sucessão imperial eram preocupações constantes. Estas incertezas poderiam contribuir para os momentos de instabilidade, ou mesmo para as guerras civis (VEYNE, 2009, p. 2), fato claramente perceptível na narrativa de Aurélio Vítor acima evidenciada: “[...] mais empenhados em dominar os seus do que submeter aos estrangeiros e pegando em armas uns sobre os outros [...]”. Entendemos que esta instabilidade acontecia, pois, segundo Gonçalves (2006b, p. 3), as crises sucessórias poderiam conduzir a situações que colocariam em risco a manutenção do equilíbrio social, político e econômico no Império Romano, uma vez que gerariam incertezas referentes às possíveis mudanças nas estruturas e regras sociais.

Como não havia, entretanto, uma regra de sucessão automática ao poder, disto decorreram muitos dos conflitos que precederam o governo de Diocleciano. Em todo caso, alguns mecanismos foram utilizados tradicionalmente ao longo dos anos para orientar a transmissão da púrpura imperial:

1) a associação, na qual o príncipe reinante conferia a seu escolhido títulos e cargos que lhe garantiam uma proeminência moral, militar e política perante outros candidatos ao cargo imperial; 2) a adoção, forma pela qual o governante estabelecia com o seu sucessor um vínculo de parentesco baseado nas antigas tradições romanas, por meio das quais o direito, no que concernia à filiação, tomava mais em consideração o laço religioso do que o de nascimento; 3) a hereditariedade, princípio que nem sempre era proclamado de forma oficial, visto que não agradava à aristocracia romana, pois vinculava o poder a uma só família, impedindo a ascensão de outros expoentes senatoriais ao comando imperial (GONÇALVES, 2006b, p. 4).

⁹ Texto em latim disponível em <<http://www.thelatinlibrary.com/victor.caes.html>>. Acesso em: 14/04/2016.

Estes elementos – associação, adoção, hereditariedade – não eram utilizados com base em uma regra ou ordenação. O conflito entre a escolha do sucessor pela eleição do melhor homem ou pelo vínculo familiar, por exemplo, se fez presente em distintos momentos da história do Império Romano. Percebemos, em geral, que as documentações apresentam referências às três formas de transmissão do poder descritas acima. No entanto, não é possível identificar a existência de um padrão de continuidade, de utilização de apenas um deles ou mesmo estabelecer uma predominância ou privilégio. Aqueles que legitimavam sua escolha pela adoção ou associação enfatizavam seu vínculo com a tradição romana, mas de fato muitas vezes a adoção do sucessor era praticada no âmbito da família do próprio imperador. Este hábito conduziria a designação do soberano para o vínculo dinástico da transmissão do poder.

O princípio da adoção de um sucessor pelo imperador era uma prática que poderia evitar, ou pelo menos pretendia evitar, a eclosão dos conflitos decorrentes da transmissão do poder. Ainda em vida, o soberano escolhia aquele que considerava mais apto para substituí-lo. Nesse modelo, era possível educar e orientar aquele que já apresentava as melhores virtudes e a melhor competência para exercer o comando do Império. Essa prática era bem vista pelo Senado, que contemplava a oportunidade da manutenção de sua participação na política imperial, ao contrário da sucessão hereditária que, ao configurar a constituição de dinastias, representava a transição política para um modelo de administração de caráter cada vez mais pessoal, característica do sistema político-ideológico do *Dominato*.

Todas essas motivações fizeram com que as contínuas disputas imperiais fossem sempre associadas ao constante processo de legitimação no poder por parte dos imperadores recém-aclamados pelos legionários ou recém-nomeados pelo Senado. Os documentos textuais a que tivemos acesso, em sua maioria, fazem referência àqueles que conseguiram vencer as disputas e se consolidar no poder, pelo menos por um considerável período. No caso da Tetrarquia, percebemos, no início, a preocupação em justificar a associação de Maximiano ao poder promovida por Diocleciano em 286 d.C. e, posteriormente, a adoção dos Césares, Galério e Constâncio Cloro.

Concernente à transmissão do poder propriamente dita, é nítido nos quatro panegíricos produzidos entre os anos de 289 e 298 d.C. a utilização da *adoptio* como principal eixo argumentativo. À medida que a Tetrarquia imperial pressupunha como política sucessória o princípio da adoção dos Césares pelos Augustos, os oradores valorizavam esta premissa. Contudo, o reconhecimento da hereditariedade e dos vínculos de parentesco entre os imperadores ilustres também costumam ser utilizados nos discursos.

Ao procurar alicerçar sua argumentação, principalmente sob os fundamentos do *Dominato*, os panegiristas estabeleceram a legitimidade do soberano por meio de um vínculo com a tradição, ao mesmo tempo que constituíam uma espécie de política sucessória. Eles estavam preocupados em construir suas argumentações com base ora na valoração da adoção, ora no enaltecimento da hereditariedade ou, em alguns casos, até mesmo na utilização concomitante de ambas as formas. O que variava na composição desses argumentos eram o contexto imediato da produção dos discursos e as ações políticas do personagem homenageado.

Nos dois panegíricos que compõem em homenagem ao imperador Maximiano, Mamertino desvela a relação entre os Augustos:

Assim pois, para abreviar meu discurso, mesmo contra minha vontade, farei o que mais convém as circunstâncias: deixando de lado todo o resto, procurarei melhor demonstrar uma coisa que talvez parecerá extraordinária a muitas pessoas e que, entretanto, é mesmo verdade, e é o momento em que, pela divindade de Diocleciano, teu parente, foste chamado a restabelecer os assuntos da República, prestaste mais serviços do que estava obrigado a prestar. Pois não tem que julgar a condição do Império nem pela simples aparência, nem pelo nome.¹⁰

Faciam igitur compendio orationes meae, sed damno uoluntatis, quod huic tempori máxime congruit; omitam cetera et potissimum illud arripiam quod multis fortasse mirum uidebitur et tamen re ipsa uerissimum est: te, cum ad restituendam rem publicam a cognato tibi Diocletiani numine fueris inuocatus, plus tribuisse beneficii quam acceperis (Mamertinus, *panegyricus Maximiano Augusto dictus*, III, 1).

Pois na verdade, imperador sagrado, com toda razão poderia qualquer um declará-los, a você e a seu irmão, fundadores do Império.

Reuera enim, sacratissime imperator, mérito quiuis te tuumque fratrem Romani imperii dixerit conditores (*Pan. Lat.*, II, 10; I, 5)

Que irmãos, que gêmeos respeitam a igualdade de seus direitos sobre um patrimônio indivisível com tanta serenidade como vos fazeis com a administração do mundo romano?

Qui germani geminiue fratres indiuiso patrimonio tam aequabiliter utuntur quam uos orbe Romano? (Mamertinus, *panegyricus genethliacus Maximiano Augusto dictus*, VI, 3).

Ao referenciar, no primeiro excerto, que Diocleciano chamara Maximiano para ser seu sócio no poder, Mamertino defende que a legitimidade do novo governante é dependente do vínculo criado entre esses dois personagens a partir da associação. Tal laço, segundo o orador, seria consolidado pela concórdia, mas também pela relação de

¹⁰ A tradução para o português dos panegíricos latinos citados foi feita de forma livre pela autora, amparada pelas traduções apontadas nas referências.

parentesco que passa a existir a partir desta aliança. Nos outros dois excertos, a utilização da expressão *fratem/frates* faz referência direta a este novo vínculo familiar, ao designar os dois soberanos como irmãos e ao fazer uma analogia com os lendários fundadores do Império, Rômulo e Remo.

O discurso anônimo de 297 d.C. segue semelhante argumento. Logo nos primeiros capítulos do *Incerti panegyricus Constantio Caesari dictus*, o orador procurou afirmar a coerência em associar ao poder como filho adotivo aquele que mostrasse sua importância para o Império. No caso específico, o orador procurava valorizar as campanhas empreendidas por Constâncio Cloro – que haviam assegurado o fim das dissidências nas regiões da Gália e da Britânia, restaurando as fronteiras e assegurando a prosperidade do Império – para justificar sua adoção por Maximiano e, conseqüentemente, legitimar a nova partição do poder estabelecida em 293 d.C. (*Incerti panegyricus Constantio Caesari dictus*, III, 3). A importância desse argumento pode ser verificada mediante sua utilização na abertura deste panegírico:

[...] por mais que então, pra dizer a verdade, os primeiros serviços que teu pai e teu tio prestaram à Republica nascente foram tais que, se bem que minha palavra não poderia estar a sua altura, posso ao menos sinalizar seu valor enumerando-os.

[...] quamuis enim prima tunc in renascentem rem publicam patris ae patruui tui merita, licet dicendo aequae non possent, possent tamen uel censere numerando (*Pan. Lat.*, IV, 8; I, 3).

Valorizando os feitos empreendidos por Maximiano e Diocleciano, o orador anônimo que homenageia Constâncio Cloro define os dois soberanos supracitados como pai e tio do governante homenageado em seu discurso. Mas, mesmo que o recém-adquirido vínculo de parentesco seja usado como elemento explicativo para a transmissão e/ou partição do poder nestes discursos analisados, o uso da hereditariedade como principal argumento para a legitimação do soberano apenas passará a ser mais claramente percebido nos panegíricos produzidos a partir do ano de 307 d.C.

Tal fato pode ser creditado aos desdobramentos associados após a morte de Constâncio Cloro e à aclamação de Constantino por suas tropas, em 306 d.C. Já no primeiro discurso elaborado neste recorte (307-321 d.C.), observamos o orador estabelecer uma linhagem familiar entre o novo soberano e Maximiano, mas ainda sem deixar de utilizar a premissa da *adoptio* para justificar a existência deste parentesco:

Que coisa mais preciosa, em efeito, poderia tu dar ou receber, quando por obra de vossa aliança, a ti Maximiano, foi renovada a juventude através de seu genro, e a ti Constantino, se foi reforçado com o título de Imperador através de seu sogro? Assim pois, Príncipes eternos, os entregamos publicamente nossas mais

vivas ações de graça porque, educando os filhos, desejando uma posteridade e prolongando a linhagem de vossa casa para todos os séculos futuros, dais ao poder romano, acidentado em outro tempo entre seus governantes segundo a diversidade de seus caráter e destinos, os meios de fortalecer-se ao fim nas raízes indestrutíveis de vossa casa e de fazer seu Império imortal da mesma maneira que á de ser eterna a descendência dos imperadores. Esta é a verdadeira piedade, a verdadeira alegria de salvar o gênero humano, isto é convidar ao povo por meio do exemplo, a procurar o casamento com mais empenho e a educar os filhos para que, com a substituição de cada um de nós por um sucessor, coloquemos assim um remédio a nossa mortalidade individual, já que a descendência de todos os cidadãos assegura a imortalidade da República. Se as leis que tem castigado os solteiros com uma multa e tem honrado os pais com recompensas consideram com razão os fundamentos da República, porque tem colocado sempre a disposição dos exércitos romanos um viveiro de juventude e uma reserva de homens, que nome achar que pode qualificar dignamente o serviço que vocês prestam a República? Vocês, em efeito, perpetuam a República não com uma descendência plebeia, mas com uma descendência duplamente imperial, para que o estado das coisas que finalmente chegamos, mil anos depois da fundação de Roma, causando-nos a satisfação de não ver a direção dos assuntos que depende nossa saúde, passem de uma nova família à outra nova família, que se prolongue os tempos futuros sob os Imperadores que sejam sempre descendentes de Hércules.

Quid enim aut tu carius dare aut tu carius accipere potuisti, cum hac adfinitate uestra et tibi, Maximiane, per generum iuuenta renouata sit et tibi, Constantine, per socerum nomem imperatoris accreuerit? Maximas itaque uobis, arterni principes, publico nomine gratias agimus, quod suscipiendis liberis optandisque nepotibus seriem uestri generis prorrogando omnibus in futurum saeculis prouidetis ur Romana res olim diuersis regentium moribus fatisque iactata tandem perpetuis domus uestrae radicibus conualescat tamque sit immortale illius imperium quam sempiterna suboles imperatorum. Haec est uera pietas, haec uoluptas conseruandi generis humani, exemplum dare gentibus ad matrimonia studiosius expetenda et líberos educandos, ut substituendis successionibus singulorum nihil obsit unumquemque esse mortalem, cum immortalis sit omnium posteritate res publica. Quare, si leges eae quae multa caelibes notauerunt, parentes praemiis honorarunt, uere dicuntur esse fundamenta rei publicae, quia seminarium iuuentutis et quae fontem humani corporis semper Romanis exercitibus ministrarunt, quod huic uestro in rem publicam mérito possumus dignum nomen ascribere? Qui non plebeia gemina sed imperatoria stirpe rem publicam propagatis, ut, quod millesimo anno post urbem conditam euenisse tandem gratulabamur, ne mutatória per nousas famílias communis salutis gubernacula traderentur, id ex omnibus duret aetatibus, imperatores semper Hercullii (*Pan. Lat.*, VI,7; II)

Nota-se que o orador trabalha com a perspectiva de inauguração de um ciclo de superação dos problemas seguido de uma promessa de prosperidade do império, decorrente da aliança estabelecida entre estes dois imperadores. Se Maximiano já teria sua posição consolidada enquanto soberano para o panegirista, a sua associação com Constantino trazia para este uma descendência duplamente imperial: primeiramente em relação à adoção pretérita de seu pai, Constâncio Cloro, por Maximiano em 293 d.C., o que faria de Constantino seu neto, e, em um segundo momento, fazendo alusão ao casamento de Constantino com Fausta (filha de Maximiano), que passaria a ser genro de Maximiano. Para além, o orador procurou, no mesmo excerto, estabelecer uma política sucessória

por meio da constituição de dinastias regidas pelo princípio da hereditariedade, fazendo alusão à futura substituição destes soberanos pelos seus filhos, prolongando o governo dos imperadores descendentes de Hércules.

Assim, vemos que o princípio hereditário poderia ser utilizado como argumento relevante no processo de legitimação do poder através dos discursos panegirísticos a partir do próprio princípio tetrárquico da adoção. Nos três discursos anteriormente citados (289, 291 e 297 d.C.), se os oradores estabeleceram Maximiano como irmão de Diocleciano, conseqüentemente, Constâncio Cloro passava a ser considerado filho e sobrinho, respectivamente.

Os demais discursos que se seguiram em homenagem a Constantino (proclamados nos anos de 310, 312, 313, 321 d.C.) se consolidam como legitimadores da constituição de dinastias, sendo o reforço e justificativa cada vez estabelecidos pelos vínculos familiares e hereditários. Um exemplo representativo foi apresentado pelo orador do *Incerti panegyricus Constantino Augusto dictus* (310 d.C.), que procurou estabelecer um vínculo de parentesco entre Constantino e Cláudio, o Gótico. Na base desse vínculo estavam a compreensão e a defesa segundo a qual o Império constituía uma herança familiar (*Incerti panegyricus Constantino Augusto dictus*, II, 2).

As preocupações em torno do estabelecimento de regras sucessórias, o esforço de legitimação dessas regras, bem como dos novos governantes mostram-se como uma das premissas básicas para afastar as possibilidades de usurpação do poder. Na medida em que o soberano representava a concentração de todos os poderes – que antes do Principado ficavam ao cargo das demais magistraturas – a sua ausência poderia significar a desestruturação das regras de funcionamento da própria sociedade. Assim, até a ascensão de um novo governante, o Império encontrava-se numa espécie de estado de exceção ocasionado pela ausência de um *Princeps*, de um representante deste poder.

Por isso não só nos panegíricos latinos, mas também nos demais documentos analisados, encontramos referências sobre a problemática da indicação de um sucessor e dos grupos que se encontravam nessa disputa para a nomeação do soberano subsequente. Os panegiristas, por terem por mote a legitimação do poder do imperador e a restauração da unidade do mundo romano, procuraram, na sua argumentação, reforçar todos os elementos que julgassem ter efeito positivo no processo. Assim, encontramos nos variados discursos formas particulares de argumentação sobre o reforço da adoção ou da hereditariedade como maneiras de sucessão, e até mesmo a utilização de ambos os modelos.

Referências

Documentação textual

- AMIANO MARCELINO. *Res Gestae*. Traducido por M. L. Harto Trujillo. Madrid: Ediciones Akal, 2002.
- AURELIO VÍCTOR. *Libro de los Césares*. Traducido por E. Falque. Madrid: Gredos, 2008.
- EUTROPIO. *De Caesaribus*. Translated by H. W. Bird. Liverpool: Liverpool University, 1994.
- EUTRÓPIO. *Breviario*. Traducido por E. Falque. Madrid: Gredos, 2008.
- EUTRÓPIO. *Breviarium Historiae Romanae*. Traduzido por M. V. Lobo. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1930.
- HERRERO-LLORENTE, V. J. (Ed.). *Biografos y panegiristas latinos*. Madrid: Aguilar, 1969.
- MAMERTINI. Panegyricus Genethliacus Maximiano Augusto Dictus. In: *Panegyriques latin*. Traduit par É. Galletier. Paris: Belles Lettres, 1949. t. I-III.
- NIXON, C. E. V.; ROGERS, B. S. (Org.). *Praise of Later Roman emperors: the panegyrici latini*. Berkeley: University of California Press, 1994.

Obras de apoio

- ALENCAR, R. D. As imagens de Constantino I nos documentos textuais dos séculos IV e VI: múltiplas faces do poder em Roma. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2012.
- BRAVO, G. ¿Crisis del Impero Romano? Desmontando un tópico historiográfico. *Vínculos de Historia*, n. 2, p. 13-26, 2013.
- CAMERON, A. *El Bajo Imperio romano (284-430 d. de C.)*. Madrid: Encuentro, 2001.
- CARDOSO, Z. A. *A Literatura Latina*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- DRINKWATER, J. Maximinus to Diocletian and the 'crisis'. In: BOWMAN, A.; GARNSEY, P.; CAMERON, A. (Org.). *The Cambridge Ancient History: The Crisis of Empire*, A. D. 193–337. v. VII. Cambridge: Cambridge University, 2008. p. 28-66.
- DUVERGER, M. O conceito de Império. In: DORÉ, A.; LIMA, L. F. S.; SILVA, L. G. (Org.). *Facetas do Império na História*. São Paulo: Hucitec, 2008. p. 19-38.
- GONÇALVES, A. T. M. Os severos e a Anarquia Militar. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (Org.). *Repensando o Império Romano*. Vitória: Edufes, 2006a, p. 175-191.
- GONÇALVES, A. T. M. A legitimação do poder imperial e os problemas sucessórios nos breviários de História Romana produzidos no IV século d.C. *História Revista*, v. 11. n. 1, p. 1-15, 2006b.

- GONÇALVES, A. T. M. *A noção de propaganda nos estudos clássicos: o caso dos Imperadores Romanos Septímio Severo e Caracala*. Jundiaí: Paco Editorial, 2013.
- HARTO TRUJILLO, M. L. Introdução. In: AMIANO MARCELINO. *Res Gestae*. Traducido por M. L. Harto Trujillo. Madrid: Ediciones Akal, 2002, p. 7-20.
- HERRERO LLORENTE, V. J. Introduccion General. In: BAREÑO, L. E. et al. (Ed.). *Biografos y Panegiristas Latinos*. Madrid: Aguilar, 1969, p. 9-28.
- HINGLEY, R. *O imperialismo romano: novas perspectivas a partir da Bretanha*. São Paulo: Annablume, 2010.
- JONES, A. H. M. *The later Roman Empire 284-602: a social economic and administrative survey*. Oxford: Blackwell, 1964. v. 1.
- LEMOS, M. S.; SANTOS, J. S. O livro dos Césares e o breviário: um estudo sobre a cultura escrita e memória coletiva no Império Romano do século IV. Encontro Estadual de História, VI. *Anais...* ANPUH/BA, Ilhéus, 2013, p. 1-9.
- MENDES, N. M.; SILVA, D. P. As representações do poder imperial na tetrarquia. *Phoênix*, n. 14, p. 306-328, 2008.
- VEYNE, P. *O Império Greco-romano*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

Tema livre

Open subject

Eros e Cupido: o reciclar dos mitos

Eros and Cupid: the recycle of myths

Miguel Spinelli*

Resumo: O objetivo principal deste artigo consiste em expor a importância histórica da linguagem do mito como forma de elucidação, sobretudo, dos fenômenos cósmicos e humanos que não se deixam facilmente explicar e compreender. O artigo parte de uma exposição do conceito grego de Eros, a fim de, na sequência, especificar como, através da fábula de Apuleio, os latinos o reciclaram sob o conceito de Cupido. Dado que o mito se expandiu e teve grande presença no desenvolvimento histórico da Filosofia, este breve artigo se atém igualmente aos enleios do mito enredado no *logos* que se caracteriza por uma continuada busca de maior sensatez e razoabilidade.

Résumé: Cet article a pour objectif principal de souligner l'importance historique du langage du mythe comme élucidation des phénomènes cosmiques et humains difficiles à expliquer et à comprendre. L'article commence par l'exposition du concept grec de Eros et montre comment, basés sur la fable d'Apulée, les latins l'ont recyclé sous le concept de Cupidon. Étant donné l'expansion du mythe et son importance dans le développement historique de la philosophie, cet article s'intéresse par ailleurs aux enchevêtrements du mythe mêlé au logos dans une recherche continue de sagesse et de raisonabilité.

Palavras-chave:

Eros/Cupido;
Afródite/Vênus;
Explicação mítica;
Explicação racional.

Mots clés:

Eros/Cupidon;
Aphrodite/Venus;
Explication mythique;
Explication rationnelle.

Recebido em: 25/07/2016
Aprovado em: 05/09/2016

* Professor de História da Filosofia Antiga do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria, Rio Grande do Sul.

As origens de Eros na descrição dos poetas e dos filósofos

Hesíodo, na *Teogonia*, cuja obra trata justamente da geração <gónos> dos deuses primordiais, foi quem, por escrito, forneceu à cultura grega o mais antigo preceituário a respeito de uma gênese divina do Kósmos. Na *Teogonia*, sob a escritura do pensar poético, ele registrou a existência de quatro seres divinos primordiais: o Caos, a Terra, o Tártaro, e, enfim, Eros. Os primeiros três “deuses” estão entre si tão unidos a ponto de coincidirem com o próprio ser e acontecer do Cosmos; Eros, entretanto, coincide com o acontecer que dá ser ao Cosmos a partir de suas duas primordiais instâncias divinas: Terra e Tártaro. Hesíodo as concebeu como divinas, sob dois termos: um, porque são gerações excelsas, que, enquanto tal, ultrapassam a nossa humana compreensão; outro, é divina em razão de que, rigorosamente, a origem do Kósmos se sujeita apenas à explicações que fogem da comprovação ou elucidação empírica, de modo que se deixa conceber e proferir apenas pela conjectura, no que implica um certo manejo intelectual do discurso que promove o entendimento humano.

A conformação de Eros à figura de um deus aparenta estranho para nós hoje, mas tinha um motivo essencialmente cultural: promover o entendimento, ou seja, fornecer explicações e promover compreensões. A própria figuração divina do Cosmos deriva de uma motivação excelsa: porque só mesmo um deus poderia ter feito uma obra tão extraordinária. “Só um deus (dizia o sofista Górgias) é mais vigoroso que um homem em força, em sabedoria e em tudo o mais” (*Elogio de Helena*, in DK 82 B 11, 6).¹ Deus vem em minúsculo porque não diz respeito rigorosamente a um ser, e sim a um acontecer. Na instância explicativa do mito (no qual se inclui o da sofística), o divino (tò theîon) se apresentou entre os gregos sob um nível de excelência melhorado relativo ao humano, de modo que “divino” dizia respeito a tudo o que foge dos limites e das possibilidades de nossas forças e de nossa capacitação intelectual. Já na instância do logos filosófico “divino – tò theîon” veio a expressar o sumo bem enquanto excelência: trata-se de um bem que em si congrega o belo e o justo sem fissuras. Nas duas instâncias, entretanto, o divino (tò theîon) se impôs entre os gregos como um fator intelectual da explicação teórica, e, mais que isso, como um modelo de agir prático, ou seja, como um protótipo intelectual sobre o qual o humano haveria de, tomando o que é divino como guia, pautar o seu próprio comportamento.

Em seu registro a respeito da geração dos quatro deuses primordiais, o logos mítico de Hesíodo profere que, antes de tudo (prótista) nasceu o Caos, depois (épeita) veio a Terra, depois, no fundo da terra, veio o tenebroso Tártaro, e, por fim, nasceu o formoso Eros

¹ Fragmento atribuído a Górgias, retirado do *Elogio de Helena*: DK 82 B 11, 6.

(*Theogonia*, vv.116-120). Sob os termos *prótista* (primeiro, bem antes) e *épeita* (depois, na sequência) não há uma delimitação temporal, e sim a marcação de um ritmo cronológico, feito uma harmonia. Não há uma delimitação temporal em razão de que, no Cosmos, não há propriamente um antes e um depois de sua geração: tudo nele é contemporâneo a ele mesmo, e nada do que nele existe tem existência separada fora dele. Só se submete ao cronológico o que, inerente ao Cosmos, está submetido ao ciclo de vida e morte, que, justo pela condição de "ser mortal", dá vida, ou seja, dá ao próprio Cosmos a condição do *acontecer* mediante o qual ele próprio "renasce" constantemente em si mesmo, e perpetua. É a condição de "ser mortal" (condição que atinge todos os que se põem no ciclo do tempo) que alimenta a manutenção ou perpetuidade da vida.

Não foi, aliás, sem razão que a epopeia fez de Cronos um deus de segunda geração, cuja soberania se restringe ao fazer-se inerente ao Cosmos, por cujo fazer-se viabiliza o renascer e/ou o acontecer da vida. Cronos é o deus que devora tudo o que se põe (se submete) ao decurso do tempo! Homero e Hesíodo (*Ilíada*, II, v.205; *Theogonia*, v.17)² ao atribuir a Cronos uma inteligência ou saber (*metis*) oblíquo, astucioso (*agkýlos*), fora dos padrões (do ordenamento ou da retitude habituais), põe nele a condição daquele que embaralha, que põe fora da ordem, desarranja, o estabelecido.

Sob a proferição – "por primeiro (*prótista*) nasceu o Caos" (*Theog.*, v.116) – logo se observa como a expressão de Hesíodo, de um ponto de vista de "nossa" mentalidade, é lacunar. Ela é "lacunar" em razão, sobretudo, de concebermos a origem do mundo dentro de uma mentalidade de tempo linear, e não do tempo cíclico que caracterizou tanto o *logos* mítico quanto o *logos* filosófico. Em primeiro lugar, sob nenhum aspecto, os gregos conceberam uma origem do Mundo fora do Mundo, ao modo como, imerso na "nossa" mentalidade judaico-cristã, o Mundo veio a ser prevalentemente concebido (dentro de uma concepção abstrata de tempo linear) com um começo e um fim explícitos e determinados. Daí que, sob a fórmula *prótista*, o que, do ponto de vista da genealogia de Hesíodo, esteve (ou está) em questão, não é um começo no tempo em termos de que antes "nada existia", era o não-ser, e "algo veio a existir", veio a ser.

Nem Hesíodo ousou dar ser ao não-ser! Parmênides, de sua parte, mais de uma vez insistiu que não podemos considerar que, rigorosamente, "nada é", mas apenas que "algo é". Trata-se de um pressuposto que levou Platão, no *Sofista*, a observar que não podemos "supor o não-ser como ser" (*Sof.*, 237a). Daí ser preciso considerar que o Caos, desde o mais remoto tempo que ao pensamento humano é dado conceber, sempre existiu.

² Comparece ainda na *Ilíada*, II, v. 319; IV, v.59 e v. 75; na *Teogonia*, versos 137, 168, 473, 495, sendo que, no v.546, Hesíodo adjetiva igualmente a inteligência de Prometeu como *agkýle*.

O que disse Parmênides a respeito da genealogia do Cosmos, merece aqui destaque:

Só nos resta (disse ele), uma única via da qual se possa falar: que é. Sobre ela há um grande número de sinais: que sendo não-gerado é imperecível, um todo inteiro, inabalável e sem fim. Jamais foi e nem será, porque é todo presente, um e contínuo. Que origem poder-se-ia atribuir-lhe? Como e do que cresceria? Não te permitirei dizer nem pensar que ele possa ter crescido do não-ser; porque o que não é não pode ser dito e nem pensado. Se viesse do nada, qual necessidade o teria impelido a nascer mais cedo ou mais tarde? Assim, pois, é necessário que ele seja absolutamente ou não seja [...]. Ele é, e, portanto, nada lhe falta; não sendo, faltar-lhe-ia tudo (DIELS; KRANZ, 1989, B 8, 5-33).

Em segundo lugar, não tendo o tempo cíclico começo ou fim, sob esse pensar, o Mundo que os poetas e também os filósofos conceberam é um *ser* que se expande. E o faz, diríamos, “de dentro para fora”; porém, de tal modo que este *expandir* não implica um “fora do Mundo”, e sim, digamos, um vazio (lacunar) infinito que coincide com o próprio ser do Mundo. Daí, sob esse aspecto, a questão que mais importa considerar, diz respeito à “intelecção” da genealogia cósmica concebida por Hesíodo, que pressupõe, em sua explicação, um Mundo existente, ou seja, que sempre existiu, e que, portanto, não teve um começo no tempo cíclico e não terá um fim. Mas, aqui, sob o ponto de vista da mentalidade cíclica que caracteriza o pensar grego, cabe ainda logo observar, que o intelecto humano, ao conceber uma *origem* (*arché*) constitutiva do Cosmos, essa *origem* não diz a rigor respeito ao Cosmos, e sim ao próprio intelecto humano que pensa (concebe) o Cosmos.

Aqui, como forma de explicar o que está dito, torna-se necessário logo dizer que o intelecto humano só é capaz de “pensar” à medida que profere *ordens*, não desordens. Mesmo uma desordem intelectual há e haverá de ser humanamente concebida sempre numa ordem, não numa desordem! Uma música, por exemplo, tem ou se constitui numa harmonia porque o pensamento pôs ordem nos sons! Um discurso vem a ser um *kósmos* quando ele deixa de ser um caos de palavras desconexas ou desordenadas. Vale aqui o mesmo princípio que orienta o agir humano: mesmo o malfeito, para ser benfeito, carece de se pautar pelo benfazer! Daí, conseqüentemente, que a fórmula *prótista*, dita como sendo “lacunar”, assim o é em razão de que manifesta (põe na expressão como elucidação) uma ausência de explicação, cuja *ausência* é, ela própria, tomada como se fosse a explicação: “antes de tudo nasceu o Caos”!

Por “antes de tudo” cabe entender, de um lado, um vir-a-ser inerente ao ser: era o Caos, e, *depois* (*épeita*) veio a Terra, depois o Tártaro e, depois, o formoso Eros; por outro lado, este jogo entre um *antes* e o *depois* (que não se restringe a um) põe em evidência a geração do ser a partir do Caos, quer dizer, no *antes* (*prótista*) era justamente *aquilo* (um

inabordável, em si mesmo enigmático, indecifrável, lacunar) que o intelecto humano não é capaz de explicar e compreender, isto é, o Caos. O intelecto humano é incapaz, como já visto, porque ele só trabalha com ordenamentos (com ordens, com arranjos) e não com o caótico. Uma mente humana caótica, destituída de ordem e de harmonia, resulta insensata, louca, insana! Ocorre algo semelhante com um malfeitor que não faz benfeito a sua “malfeitoria”, de tal modo que jamais será um bom malfeitor! Sem arranjo não há harmonia, e, sem harmonia, não há explicação ou entendimento.

Não foi sem razão que Eros, segundo os termos da genealogia de Hesíodo, nasceu por último. Ele, mesmo nos primórdios, nasceu por último justamente em razão de que, perante o Caos, veio a ser o deus ordenador: “aquele que, dos deuses e dos homens, doma dentro do peito a inteligência e a sensatez da vontade” (Hes., *Theog.*, vv.116-122). Ele é o deus que doma, porque, dentro do peito humano mora igualmente o caos: a ebulição dos sentimentos os mais diversos, concordantes e discordantes entre si. A própria inteligência humana, que, *no peito*, tem igualmente a sua morada, é, em si mesma, ou seja, antes de qualquer empenho educador (aliás, muito oneroso),³ “caótica”, a ponto de, por si só, sem educação e estímulos, e mediante apropriação de símbolos, a começar pela linguagem alfabética, não criar ordens. Daí que, por certo, foi por este *domar* (*dámnnatai*), que Eros logo estendeu o seu domínio sobre o Caos, sobre a Terra e sobre o Tártaro; foi igualmente por este *domar* que ele agendou na alma humana a união, feito uma complementaridade do concordante e do discordante, e na qual promoveu, dentro dos limites plausíveis do *amor*, harmonia e paz.

Tudo Eros recolheu à sensatez: ao governo pelo qual os deuses e os homens, e todos os demais seres e coisas, viessem a existir movidos pelo desejo de se unir e de se reproduzir em um outro de si mesmo. Foi, então, a partir de Eros, por força de sua natureza ou índole, que, no Caos e na Terra, o desejo (*Hímeros*) se moveu, e, com ele, Afrodite, que em tudo fez prosperar a união dos complementares e estimular a fecundação em favor da continuidade da vida. Desde então Eros (o amor) e Hímeros (o desejo de amor) se acompanham: um desperta e ativa o outro (Hes., *Theog.*, v. 201). Ambos, de Afrodite, são parceiros inseparáveis, tanto que Platão, no *Banquete*, chegou a dizer que “sem Eros não há Afrodite” (*Symp.*, 180 d): que um não existe sem o outro. Por todos os lados estão sempre juntos promovendo na alma humana, sobretudo, na dos mais jovens, “a ebulição e a efervescência” do desejo, do *thymós* (*Fedro*, 251 c-d).

³ Não é na primeira pedida, tampouco na segunda, sabe-se lá quantas, que o filho às duras penas diz “mamãe”. E não é por que diz “mamãe” que já sabe exatamente o que está dizendo ou que detém as regras da gramática. E a tal da tabuada?! Não é nada fácil se apropriar dos símbolos com os quais exercitamos o nosso humano “pensar”! Difícil, do mesmo modo, é usá-los adequadamente na tarefa do pensar. Daí a extraordinária importância, mais do que qualquer outro, do ensino fundamental. É nele que obrigatoriamente deveríamos direcionar os nossos melhores mestres.

Inclusive, Aristóteles, na *Metafísica*, diz de Hesíodo que ele foi o primeiro a considerar “o amor (*érotá*), juntamente com o desejo (*epithymían*), o princípio (a *arché*) dos entes” (*Metafísica*, I, 4, 984 b 26-27). Por *epithymía*, Aristóteles, em seu dizer, expressou justamente o que a *hímeros* caberia significar: o estímulo que promove o desejo e, com ele, a atração, que enuncia e provoca a paixão, e que trava o enlaçamento amoroso dos complementares.⁴ Diz ainda, Aristóteles, na sequência, que, depois de Hesíodo, foi Parmênides quem buscou “explicar a geração do todo”, para o que se valeu destas palavras: “o primeiro de todos os deuses concebido em sua mente foi Eros” (*Met.*, I, 4, 984 b 26-27).

Platão, no *Banquete*, registrou o mesmo dizer de Parmênides sob idênticas palavras (*Symp.*, 178 b). Se, entretanto, observarmos com atenção o dito de Parmênides veremos que em seu dizer – *o primeiro de todos os deuses concebido em sua mente* – falta um sujeito, ou seja, *quem concebeu? qual mente? de quem?* Mesmo que ausente, o sujeito é, de um modo geral, suposto como sendo Afrodite. A justificativa de ser Afrodite decorre do fato de ela ser tida (isto no corriqueiro da mitologia proferida no tempo de Platão e de Aristóteles) como a mãe de Eros. Há, entretanto, aos invés de Afrodite, outras atribuições, como a Justiça ou a Necessidade, “divindades” que, no contexto das proposições de Parmênides e de sua mentalidade filosófica, seriam mais adequadas que Afrodite (SPINELLI, 2012, p. 262ss.).

Também Empédocles (visto que remontamos a Parmênides), a partir de Hesíodo, fez do *amor*, sob os termos da *Philótes* e do *Éros*,⁵ o princípio gerador movente do *Kósmos*. Segundo relato de Simplicio (um fecundo comentador de Aristóteles do VI século), Empédocles, em outras palavras, dizia que tudo o que está sujeito à mistura e que tem a capacidade de se conformar entre si, obedece às leis dos liames promovidos por Eros e por Afrodite.⁶

Quanto à origem de Afrodite, há controvérsia: Homero, na *Ilíada*, diz que ela “é filha do poderoso Zeus” (*Il.*, V, v.131,)⁷ e de Dione. Hesíodo faz dela filha de Urano, que é pai de Cronos, que, por sua vez, é pai de Zeus.⁸ Platão, no *Banquete*, sob discurso atribuído

⁴ Para o conceito de *hímeros*, ver *Fedro*, 251 c; para o de *epithymía* ver Spinelli (2006, p. 76 ess.).

⁵ Hipólito e também Simplicio fazem referência ao amor nos termos da amizade, ou seja, da *Phília*, enquanto que Plutarco reporta-se a *Éros* e à *Phília* (DK 31 B 16 e ss.).

⁶ DK 31 B 22, apud SIMPLÍCIO. *Comentário sobre a Física de Aristóteles*, 160, 26. O que diz Aristóteles na *Física* – que é da mistura, que Anaximando, Empédocles e Anaxágoras fazem, por dissociação, germinar do Caos as coisas que existem – vem de encontro com o relato de Simplicio (*Física*, I, 4, 187a 20).

⁷ Comparece também em *Ilíada*, V, vv. 312, 815, 820.

⁸ O sentido filológico de *Ouranós* expressa aquele que “envolve”, que “cobre”; justo por isso, designa ao Céu, a abóbada celeste. *Ouranós* vem a ser o deus primordial germinador de tudo o que existe. Diz o mito que ele foi retalhado por seu filho Cronos (o Tempo), e que de suas partes e de seu sangue nasceram outros tantos deuses. Afrodite nasceu de seus órgãos genitais caídos nas águas do mar, dos quais o esperma neles contido deu origem à calda branca espumosa (*leukòs aphròs, aphrogenéa*) da qual nasceu Afrodite (*Theogonia*, vv. 190-191 e 196).

a Pausânias (um contemporâneo de Platão), faz referência a duas Afrodites: “Uma anciã, sem mãe, e que é filha de Urano [...]; outra, mais nova, que é filha de Zeus e de Dione” (*Symp.* , 180 d-e). No *Fedro*, Platão faz de Afrodite a mãe de Eros, do qual diz que é “um deus ou algo divino – *theòs hē ti theîon*” (*Fed.*, 242 d-e). No *Banquete*, diz, por um lado, sob discurso atribuído a Fedro, que Eros não teve genitores, nem pai e nem mãe (*Symp.* , 178 b); por outro, sob o discurso de Diotima (*Symp.* , 203 b-c), afirma que Eros foi concebido numa festa de aniversário de Afrodite, fruto do consórcio entre *Penía* [*Penúria*, Pobreza, Indigência, vida aflitiva] e *Póros* [*Recurso*, aquele que conforta, abriga, refugia, sossega].

O fato é que Eros tem várias origens. Duas delas são muito expressivas quanto ao que ele representa no contexto das explicações do mito. Como deus do amor, ele representa todos os sentimentos e os anseios da alma humana que vieram a ser sintetizados na palavra *amor*. Uma de suas origens diz que ele nasceu de Afrodite e, portanto, da deusa que promove, sob a incitação da alegria e do gosto de viver, os enlaços da fertilidade. A outra origem, ao invés de filho de Afrodite, diz que ele nasceu justamente no dia em que os deuses imortais se reuniram no Olimpo para festejar o nascimento de Afrodite. Do fato de Eros nascer numa festa, isso combina com a tradição que fez dele um deus festivo, e também com o hábito costumeiro de se atribuir à Afrodite a função de andar sempre às voltas por banquetes nupciais, e de exalar sempre como perfume, nos poros e nas vestes, buquês de vinho.⁹ Nessa tradição, é relevante o companheirismo inseparável de Eros e de Afrodite, sobretudo, em razão de que ambos andavam, feitos *silenos* majestosos, sempre no séquito de Dionísio, o Baco, o *Liber Pater* dos latinos, e o deus do folguedo e do vinho.

A sátira da mitologia grega fez de Sileno o pai e o preceptor de Dionísio. Sileno fora um exímio contador de piadas e flautista, e, sobretudo, um grande apreciador de um bom vinho. Desde infante, Dionísio sempre acompanhava o pai em suas andanças. Além de pai, Sileno fora de Dionísio o *preceptor*, por que lhe ensinou a apreciar, sem moderação, os buquês e os benefícios do vinho. Sileno, entretanto, não era o tipo do alcoólatra janota, afetado no vestir, e sim descuidado. Da figuração mítico-satírica de Sileno, os gregos passaram a representá-lo em estatuetas que angariaram entre os populares muito sucesso. Da abundância de estatuetas, da figura mítica de Sileno, temos não um, mas vários *silenos*, como tal uma *trupe* de divindades campestres, de sátiros, de flautistas, e, sobretudo, de apreciadores exagerados de um bom vinho; temos, enfim, um bando de beberrões, sempre festivos e alegres, que acompanhava Dionísio.

Os *silenos* beberrões da Grécia vieram a se transformar em seres reais, enquanto

⁹ “[...] Vênus regressa do banquete nupcial encharcada de vinho (*vino madens*) e exalando perfumes [...]” (Apuleio, *O asno de ouro*, VI, 11, 1). “Estas são as provisões necessárias para uma noite de amor (de Vênus): azeite na lâmpada e vinho no cálice” (Apuleio, *O asno de ouro*, II, 11, 3).

que Dionísio, o padroeiro condescendente, restou sempre a entidade protetora. Era com sua preciosa “arma”, o bom vinho, que Dionísio animava Afrodite (a Vênus): sorvendo-o, ela em si dissipava a timidez e o recato, e dele tirava muita alegria e descontração. O vinho apaziguava nela e, do mesmo modo, nos que ela unia nos enlaços da fertilidade, qualquer acanhamento, animava a fraqueza e revigorava a libido.¹⁰ Consta, no Banquete de Xenofonte, como palavras de Sócrates, que o vinho, antes de adormecer, “acordava Afrodite” (Xen., *Symp.*, III, 1).

Nesta relação entre Dionísio e Afrodite, e isto para além da tradição construída pela sátira, temos a de Homero, que fez de ambos (de Dionísio e de Afrodite) filhos de Zeus. Da suposta irmandade de Afrodite com Dionísio, faz sentido o que observou Ateneu no *Deipnosophistas*: “Aristófanes foi muito correto em dizer que o vinho é o leite de Afrodite”; mas isto é o que dizia Aristófanes: “O vinho, o leite de Afrodite, é doce de se beber” (*Deipn.*, X, 12, 444 d). Foi, pois, com “doce” vinho que Afrodite, a irmã de Dionísio, amamentou Eros e Hímeros!

Fato relevante e que merece, enfim, destaque decorre de um relato do historiador Pausânias, 115-180 d.C., que, na sua *Descrição da Grécia*, atribui a Platão ter mandado erguer, na entrada da Academia, um altar dedicado a Eros (*Desc. da Gr.*, I, 30, 2). Trata-se de um fato que dissolve o profundo mal-entendido dos que inadvertidamente dizem que “Platão despreza o sensível”! Ora, se *desprezasse* (fato que, evidentemente, não faria dele um sábio, mas um tolo),¹¹ não teria feito o que fez: erigir um altar para Eros, o deus do amor, e justo do amor sensual, apaixonado, amor que promove, na interioridade humana, a partir do sensível, um intenso e profundo arrebatamento a ponto de tiranizar a alma humana (Platão, *República*, IX, 573b; 575a).¹² Platão, no *Fedro*, comparou o amor referido a Eros com a *loucura* (*manía*, extravagância, furor), da qual diz existir entre os homens dois gêneros (*eíde*): “a loucura gerada por doenças humanas e a que, por uma promoção divina, nos tira da normalidade cotidiana” (*Fed.*, 265 a-b).

Platão sabia – ele, afinal, era um sábio, e não um tolo – que, desde que nascemos, somos submetidos aos vigores (às *pulsões*) e às *instruções* do sensível, a ponto de sermos fundamental e primordialmente educados por eles. Ele sabia ademais que é através de nossos sentidos que nos relacionamos com o mundo, que aprendemos a escolher o que

¹⁰ “Eis que chega Baco (Liber), de Vênus o socorrista, oferecendo-lhe as suas armas. Beberemos hoje todo vinho, até a última gota, a fim de com ele desestimular qualquer acanhamento, animar a nossa fraqueza e revigorar a libido (*libidinis*)” (Apuleio, *O asno de ouro*, II, 11, 2).

¹¹ Dá-se que é muito usual se ouvir por aí que “Platão despreza o sensível”, “despreza o corpo”, ou expressões do tipo, ele “é um racionalista radical”, “um racionalista exclusivista” – chavões que, em geral, propondo-se dizer muito, não dizem coisa alguma, e, o que é pior, não ensinam nada! Cf. Platão e alguns mitos que lhe atribuímos. *Revista Trans/Form/Ação*, v. 30, n. 1, p. 191-204, 2007.

¹² Sobre a distinção entre *éros* e *phília* ver Spinelli (2013, p. 98-126).

atiça em nós o *prazer* e a rejeitar o que promove o sofrimento ou a *dor*; ele sabia, enfim, que é pela via dos nossos cinco sentidos que solidificamos em nós o *crédito*, a ponto de neles espontaneamente nos colocar (prender, aprisionar) o máximo de nossa confiança (*pístis*). Os nossos sentidos são, pois, como que as nossas portas e janelas com as quais nos comunicamos e interagimos com o mundo! É para isto que, sobretudo, nos valem (usamos) de nosso cérebro: para, com ele, dar eficiência e qualidade e, em vista disso, explicitar a nossa comunicação e interação quer relativa a nós mesmos (mediante as *pulsões* de nós mesmos) quer com o que nos cerca (mediante as interações com o fora de nós). É através de nossos sentidos que nós trazemos o mundo para dentro de nós, e é em dependência das representações sensíveis (representações que sujeitamos aos dizeres simbólicos do exercício do pensar), que, enfim, levamos significações ao mundo fora de nós.

O Eros dos gregos reciclado (por Apuleio) no Cupido dos latinos

Os mitos se mesclam e se reciclam: esse fenômeno se deu já no contexto da cultura grega e, depois, no da posteridade latina. Prevalece entre os gregos a figuração de um Eros essencialmente infante (jovem) adolescente, um efebo, enquanto que, na posteridade do helenismo, sobretudo entre os romanos, veio a ser uma criança de cabelos encaracolados como os de Baco. Eros é, em ambos os casos, prioritariamente *infante* em razão de que se recusava a crescer: queria se manter *sempre o mesmo* no fluxo do tempo, viver uma vida inocente e ingênua, festiva e sem dramas, e, ademais, sempre inflamado da mesma ebulição e efervescência que atiça o fulgor do *desejo*. Tendo, entretanto, Afrodite por mãe, dela era inseparável: vivia em seu costado, a fim de receber assistência e cuidados, sobretudo, ponderação e bom senso, faculdades das quais muito carecia. A razão dessa indissolúvel união decorre de que o amor não vive sem amor! Daí por que, para *Eros*, para o Amor, não vinha a existir maior drama e perturbação, como consta no *Fedro*, que o abandono: o permanecer restrito em si mesmo, sem a possibilidade de exalar (*Fed.*, 351 c) ou compartilhar as impulsões do amor, ou seja, sem compartilhar a *solidão* e o desamparo que o caracterizam em sua essência.¹³

¹³ O *amor* é solitário porque ele só encontra amparo no *amor*! Trata-se, com efeito, de um amparo "ilusório". Ele é *ilusório* em razão de que o amor que ampara o amor deixa sempre os amados no desamparo de si. Eles restam desamparados por requisição do próprio amor, que, juntando os que se amam, deles exige – a fim de que o amor venha efetivamente a germinar e a realizar o verdadeiro amor – que ambos (os amantes) se mantenham, em si mesmos, senhores de si, sem jugo. Dá-se que a costumeira proposição – "eu e você somos um" – só não é ilusória na medida em que cada um vem a ser *um* no sentido de "ser a si mesmo" sob o amparo (do desamparo) do amor. Ocorre que é da natureza do amor incitar o *desamparo*, a fim de que um e outro, na união pelo amor, venham a germinar e a realizar, cada um em si mesmo, o próprio amor. É, enfim, justamente por este *germinar* do amor que um e outro vêm a ser *um*,

Mas assim como Eros não vive sem a proteção de Afrodite, *Psyché* não vive sem Eros. Sem *Psyché*, Eros não tem repouso nem morada. Convém observar que Afrodite, na relação com *Eros*, e de um ponto de vista filosófico, proporcionava o mesmo que a Filosofia no confronto do aprendiz: cuidado e vigilância. Eros, na relação com *Psyché*, e sob todos os aspectos, oportuniza o desejo criador (gerador) que mescla e fecunda os *elementos*, que, dispersos e indomáveis, deram origem aos Caos. *Psyché* move Eros, que, por sua vez, dá vida à Afrodite: juntos, os três fecham um círculo. Daí que foi da união entre eles – de Afrodite com Eros, de Eros com *Psyché*, de *Psyché* com a Afrodite, e assim circularmente – que se produziu o ciclo eterno e infundável da fecundação pela qual o Todo, de em tempos, procria e se regenera.

Do consórcio entre Eros e *Psyché*, isto na posteridade grega, é no livro *Metamorfoses* (*Metamorphoseon*) de Apuleio, conhecido sob o título de *O asno de ouro*, que, certamente, encontramos a mais bela e expressiva helenização de Cupido sob as *vestimentas* de Eros. A fábula,¹⁴ é muito eloquente e elucidativa, uma vez que contém inúmeros indícios que servem de explicação às pulsões amorosas que se manifestam na alma humana. Dividida em onze capítulos, a obra de Apuleio (de meados do II século depois de Cristo) comporta uma série de contos com um fio condutor: Lúcio, um jovem de nobre descendência, da aristocracia romana, que roda o seu país em viagens de negócio. De início, entre um negócio e outro, ele se entrega a uma vida dissoluta: de festanças e de prazeres. Tudo muda quando, em viagem de negócios pela Tessália [“a terra dos encantamentos, berço da magia, cuja arte todo o orbe conhece” (Apuleio, *Metamorphoseon/O asno de ouro*, II, 1)],¹⁵ ele se afeiçoa pela magia (SILVA, 2012), com a qual, disposto a se tornar um pássaro, vem, por algum descuido ou erro de dosagem, a se transformar – eis a primordial *metamorfose* – num asno, “na pele” do qual mantém todas as faculdades humanas, menos a voz.

Sob a nova e infeliz condição, Lúcio vem a ser capturado e posto a serviço de um bando de ladrões e assaltantes que, em seu poder, tinha também uma bela e rica jovem, igualmente de nobre família. Ela fora raptada pelo bando em meio a seu casamento, em sua própria festa de núpcias. A jovem, como não poderia ser diferente, vivia triste e desconsolada a ponto de contar seu drama à cozinheira mãe dos ladrões. Comovida, e

desfazendo-se, deste modo, o “um e outro” visto que ambos, juntos, se realizam como “um e um”, ou, se quiser, como “outro e outro”, que, cuidando, cada um de si, se cuidam reciprocamente. A retórica do amor que funde dois em um: ou desaparece com os dois ou com apenas um!

¹⁴ Quanto ao conjunto da obra *O asno de ouro*, existem duas versões: uma, sintética, atribuída a um “autor” que se denomina de Pseudo-Luciano, e, outra, estendida, atribuída a Apuleio. Ninguém sabe exatamente quem é o autor: se o Pseudo-Luciano, que sintetizou, ou Apuleio, que amplificou. Há o agravante de existem outras versões anteriores, sem que também se saiba exatamente qual o autor... Quanto à fábula *Eros e Psyché* existem poucas dúvidas que seja de autoria de Apuleio, visto que ela apenas comparece na versão de *O asno de ouro* concebida por ele.

¹⁵ Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/apuleius/apuleius2.shtml>>

no intuito de acalmar a jovem, a senhora então lhe narra uma cativante e fabulosa estória de Eros e de *Psyché*. A inserção da fábula no contexto do conto de Apuleio tem por objetivo específico evidenciar uma profunda analogia entre os dois dramas: o da jovem raptada, que vive da solidão de seu amor, e o de Lúcio, que aspira ardentemente por se *metamorfosear* na anterior condição de homem.

Esta é a fabulosa estória:

Cupido, apaixonado, esvoaça no escuro da noite, sob as asas do Vento (de Zéfiro), e, feito uma brisa suave, invade o esconderijo de *Psyché*, da “escrava fugitiva de Vênus” (Ap. , *Met.*, VI, 8) que fora se esconder nos cumes das montanhas. Cupido, na penumbra do quarto sombreado pela noite, a possui de amor e, no enlaço amoroso, lhe propõe casamento, mas sob um penosa e indispensável condição: que, perante os olhos de *Psyché*, continuasse para sempre oculto, misterioso e invisível, longe de qualquer luz mediante a qual ela viesse a elucidar (dar a conhecer) sua face. Este seria o trato: caberia a *Psyché* jamais se empenhar em conhecer o semblante do esposo; qualquer empenho neste sentido redundaria numa curiosidade sacrílega, que colocaria a perder todo motivo de felicidade, privando, assim, *Psyché* para sempre dos abraços de seu amado. *Psyché* deu a sua palavra: “prefiro morrer mil vezes que desfazer a felicidade de nossa união” (Ap. , *Met.*, V, 6).

Por inveja de duas irmãs, que lhe inflamaram no imaginário a desconfiança, e por audácia nascida da debilidade (promovida pela paixão), *Psyché* acabou por trair sua palavra de tão duradouro propósito. Certo dia, no escuro calmo da noite, com uma lanterna, ela ilumina e desvela o rosto de seu amado adormecido! O que ela vê, sob profundo espanto, é, por suas palavras, “o mais doce e amável dos animais selvagens: o próprio Cupido, o deus da formosura, graciosamente dormindo” ao seu lado. Ela fica extasiada e estática perante tanta beleza. Tem diante dos olhos o deus do amor: um ser extraordinário, com “nobre cabeleira aloirada”, feito raspas de fios de ouro encaracolados e perfumados “de ambrosia”; nas costas do amado, ela confere “as asas brancas do deus voador”; aos pés da cama estavam “o arco, o estojo e as setas: as armas benignas de seu divino poder” (Ap. , *Met.*, V, 22). Perante o Amor, *Psyché* se arde de amor (*in Amoris incidit amorem*): perante Cupido, o deus das paixões, ela se abrasa na paixão. No fluir deste êxtase, embriagada de tanta felicidade, com o coração fora do prumo, com todo o corpo aturdido de amor, se desequilibra e deixa cair uma lava inflamada “de azeite no ombro direito” do amado... “Oh! Lâmpada audaz e imprudente, ineficaz servidora do amor!” (Ap. , *Met.*, V, 23).

Sob o efeito da queima, Cupido desperta, e, no sobressalto, confere que seu segredo tinha sido desvelado, que a eternidade da promessa de *Psyché* havia se destilado no tempo. Com sua lâmpada, ela profanara a si mesma e suas palavras, submetera à vileza seus nobres desejos! Ela profanara até mesmo o despertar do Amor, que, ao se acordar, se

depara com uma realidade distanciada das antigas promessas. Vendo-se traído, Cupido (o Amor) dela imediatamente subtrai os beijos e os abraços, e, no silêncio, sem dizer palavra, empunha suas armas, e levanta voo (Ap. , *Met.*, V, 23). *Psyché* resta só e no desamparo.¹⁶ Desnorteadada, começa logo a se dar conta de que, cindida dos enlaços do amor, principia a sentir-se escrava do amor! De agora em diante, na desventura, passa a correr dia e noite em busca de nova ventura.

Vênus, a mãe de Cupido, toma as dores do filho! São muitas as provações e os tormentos que *Psyché* se vê levada a sujeitar-se nas mãos das escravas de Vênus – de Inquietude e de Tristeza – antes de reaver seu amor. Ela se vê submetida a uma espécie de ritual de libação antes de encontrar o perdão de Vênus: da mãe que, ao tomar para si as dores do filho, gostaria logo de casá-lo com Sobriedade, e jamais com *Psyché*, sua escrava destrambelhada e fugitiva. Daí que Cupido, sabendo das intenções da mãe, e já “cicatrizado da profunda ferida”, entretanto, sentindo-se ainda “devorado pelos impulsos do amor”, se apressa em recorrer a Júpiter, seu pai, na busca de aprovação para um enlace definitivo com *Psyché*.

E consegue!

Sob a proteção de Júpiter, Cupido dribla os anseios da mãe, e, inclusive, põe em crise os ditames dos *mores* costumeiros, uma vez que quer se casar com uma escrava. Por isso procurou a proteção de Júpiter, porque sob o consentimento do pai poderia legitimar a sua união, e assim, mesmo com uma escrava, ter filhos legítimos e não bastardos. “Não posso falar de neto” – exclamou Vênus, confabulando consigo mesma: “Porque a condição dos nubentes é ilegal; o enlace é ilegítimo: foi consumado no isolamento, sem testemunhas, sem o consentimento do pai, e por isso o filho que poderá nascer, se é que deixarei completar a gestação, será ilegítimo” (Ap. , *Met.*, VI, 9).

Tendo em vista todas essas circunstâncias, a decisão de Júpiter de casar seu filho com uma escrava não foi tomada de modo solitário ou isoladamente. Júpiter pediu imediatamente a Mercúrio, ao deus mensageiro (o Hermes dos gregos), que convocasse todos os deuses para uma assembleia, advertindo que os faltosos pagariam “uma multa de dez mil sestércios” (Ap. , *Met.*, VI, 23). Todos, sob o receio da ameaça, prontamente compareceram! Os “dez mil sestércios – *decem milium nummum*” surtiram efeito. Tratava-se, certamente, de um valor considerável, a ponto de nenhum dos deuses, ilustres membros do Congresso celeste, dispor-se a abrir mão deles!

Júpiter discursou:

¹⁶ Não podemos esquecer que, entre gregos e latinos, a mulher é sempre subalterna, e nela, em geral, recai as contravenções do amor!

[...] todos vós bem sabeis que eduquei este jovem (*adolescentem*) com minhas próprias mãos. Agora decidi por um freio nos acalorados ímpetos de sua primeira desordens infames de todo tipo. É o momento de pôr um basta em seus pretextos e de conter sua libertinagem juvenil (*luxuria puerilis*). Em razão disso decidi submetê-lo aos laços do matrimônio. Ele já escolheu uma jovem, da qual privou da virgindade; ele possuiu *Psyché*, pois então que a guarde, que a tenha em seus braços, e que usufrua de seu amor para sempre (Ap. , *Met.*, VI, 23).

Com a participação de todos os deuses, o matrimônio foi festivamente realizado. Regularizada a situação, *Psyché* e Cupido tiveram uma filha, legítima, à qual deram o nome de *Voluptuosidade: Voluptatem*, para os latinos, e, *Hedoné*, para os gregos.

Voluptuosidade – cabe, enfim, considerar – veio a ser uma síntese da Alma (da *Psyché*) e do Amor (de Eros/Cupido): ela arranhou na feitura de si mesma uma aparência com o pai (com o Amor), mas herdou toda a beleza cativante da mãe (de *Psyché*). Na mistura das sementes, do pai herdou o ímpeto inflamado e luxurioso, da mãe o caráter destrambelhado e fugidio. Daí que, desde os gregos *Psyché*, por força de sua índole, não era naturalmente tida como racional, ajuizada, e sim apenas dotada da potência da razão e do juízo.

Do fato, entretanto, de *Psyché* deter a sede da razão não se segue que ela fosse reconhecida como espontaneamente racional; ao contrário, possuída por Amor, e por essa relação, gerar Volúpia, tornou-se, dentro da alma, uma prisioneira do corpo: sujeitou-se “naturalmente” aos arrebatamentos das paixões sensíveis antes que da razoabilidade e da sensatez inteligível. Daí porque, só com muito custo, *Psyché* desperta em si o exercício da razão e o uso do juízo! Dessa explanação, qual seja, de como os arrebatamentos do sensível submetem a Alma numa enredada prisão (da qual, forçosamente, carece de se libertar), Platão veio a ser o grande mestre: descreveu a situação e indicou a solução.

Os enleios do mito e do logos nos enredos da explicação humana

Em geral, há o costume de se traduzir a palavra grega *mythos* por *fábula*, mas isso não confere exatamente com as intensas significações que o termo no escriturário grego comporta. Não cabe aqui uma explicitação demorada; entretanto, importa dizer que *mythos* expressava muito mais que uma simples fábula: designava a palavra ou discurso proferido, o anúncio ou a recitação de uma mensagem com finalidade elucidativa, educativa e prescritiva. Bem por isso que o *mythos* veio a se constituir entre os gregos na principal fonte da educação da infância. Não sendo apenas fábula, o *mythos* era o que detinha o *logos* depositário de mensagens e de recursos da *paideía*. Daí que era por esta retenção ou guarda, que, no escriturário filosófico, a partir sobretudo do projeto educador

dos pitagóricos, veio a perspectivar um *plus* que consistia justamente numa como que obrigação de acercar-se da razoabilidade e da sensatez que todo *logos* germinado pela mente humana haveria de conter e de expressar.

Sob nenhuma hipótese o mito foi pela filosofia excluído como meio eficiente de comunicação e de explicação. Platão se valeu abundantemente dos mitos para *difundir* e fazer germinar, entre os gregos, a filosofia, e, com ela, remodelar a cultura e o *éthos* da civilidade. Ele não se serviu só dos mitos, mas também, e copiosamente, dos provérbios e máximas que corriam de boca em boca,¹⁷ e, sobretudo, dos textos dos poetas (dos *aedos*) que circulavam nos recintos educadores feito *bíblias* portadoras dos princípios fundamentais da civilidade e da educação grega. Platão, pois, não teve qualquer receio de, em seu favor, se valer da linguagem arcaica quer em benefício das coisas novas quer como forma de habilitar o universo das velhas mentalidades. Bem por isso foi levado a sujeitar a palavra *mythos* às fontes (matrizes) da educação ancestral, e o fez de modo a restringir o termo, sob a alcunha de um *logos* não filosófico, à expressão de um modelo de educação arcaica. *Mythos*, na linguagem de Platão, continuou a significar o mesmo que o termo sempre significou – palavra, discurso, relato, narrativa –, porém, a partir de Platão, e de modo decisivo, passou a se restringir ao enunciado fantástico, fabuloso, imaginoso, suposto como sem compromisso com a realidade e/ou com a verdade (o que, todavia, não é totalmente verdadeiro). A partir de Platão, portanto, a palavra *mythos* veio a remeter não ao “*logos*” filosófico, e sim ao *logos* da epopeia: àquele que continha a narrativa das ações e dos feitos dos deuses e dos heróis.

Platão, em termos de linguagem, e de um ponto de vista semântico, promoveu uma grande modificação. Não quer dizer, entretanto, e como já posto, que ele desprezasse o *mythos*. Nada disso! Ele apenas configurou e especificou, de modo claro e sem equívocos, dois universos distintos de anúncio ou recitação de mensagem: o da literatura (da poesia) e o filosófico. Mas também aqui, não cabe o costumeiro mal-entendido de que ele, em seu projeto educador e legislador da *pólis*, expresso na *República*, tivesse proposto “expulsar”

¹⁷ São inúmeros os provérbios citados por Platão no decurso de sua obra. Só para citar alguns exemplos (para os quais nos valem da tradução de Carlos Alberto Nunes, do tradutor primaz da obra platônica entre nós): a) no *Laques*: “o provérbio que nos fala do aprendiz de oleiro que quis principiar pela jarra” (187b); “segundo o provérbio: não sendo coisa que qualquer porco conheça, não haverá porco corajoso” (196 d); “amparar-nos-emos na autoridade de Homero, quando afirma que a vergonha é ruim companheira de quem necessita” (201 b); b) no *Cármides*: “Aprendi isso com Hesíodo, quando diz: ‘Trabalhar não é vergonha’” (163 b); c) no *Protágoras*: “Sou de opinião que Homero tinha toda razão, ao dizer: ‘Quando são dois, se um não vê, o outro logo percebe o caminho’” (348 c-d); d) no *Górgias*: “é bom, como dizem, repetir e considerar duas ou três vezes as coisas belas” (498 e – 499 a); “segundo antigo provérbio, arranjar com o que tenho e aceitar o que me deres” (499 c); “como se diz, ‘não é bom deixar por acabar nenhuma história’” (505 d); (já referido no *Laques* e repetido no *Górgias*): “como diz o provérbio, ‘começar pela jarra o aprendizado da arte do oleiro’” (514 e); e) no *Fedro*: “Para bom entendedor meia palavra basta” (237 d); “Entrego minha história ao seu próprio destino, o que tiver de ser, será” (241 e).

os poetas (ele próprio que, na juventude, fora um poeta) ou descartar do *mythos* a função educadora na edificação do *éthos* cívico da *pólis*. Se tivesse tido por propósito “expulsar os poetas”, deles não teria dito o que sentenciou no *Lísis*: “Os poetas são, para nós, os pais e os guias da sabedoria” (*Lísis*, 214 a). O que se deu, então, foi apenas isso: a necessidade de, primeiro, compreender e delimitar o universo de cada um, ou seja, do poeta, do rapsodo, do sofista e do filósofo; segundo, ter a ciência de que uma coisa é o *logos* mítico, e, com ele o universo da educação pelo mito, outra, bem distinta, o *logos* filosófico, e, com ele, a educação filosófica destinada à capacitação do uso do intelecto sob propósitos de qualificação humana e cívica. Sócrates, no *Fedro*, fez, inclusive, uma verdadeira *palinódia* perante Eros,¹⁸ a fim de expressar com clareza o que concebia a respeito do verdadeiro amor: “Seja esta, meu querido Eros, a melhor e a mais bela palinódia que eu te poderia oferecer para expiar a minha falta” (*Fed.*, 257 a). A *falta* a que Sócrates se refere tinha a ver com o seu aparente descaso do real valor da divindade de Eros, de sua importância e de seu verdadeiro significado. A sua palinódia teve, pois, por propósito se retratar e promover intelectivamente uma explicitação de seu real significado e valor.

Enquanto portadores de mensagens, tanto o Eros dos gregos quanto o Cupido dos romanos detém uma significação específica: ambos se constituem em expressão mítica e consuetudinária do acontecer afetivo que atinge a todos os humanos. E foi isto justamente o que os filósofos, em particular Sócrates e Platão, se empenharam e promover: dar ao tradicional Eros grande importância que ele, na expressão do consuetudinário, representou quanto a uma inteligência humana das afecções que atingem a alma e o bem-estar existencial dos apaixonados. Verbalizado enquanto deus infante, Eros (e o mesmo vale para Cupido) sintetizou o complexo universo das pulsões humanas, sobretudo, o das afecções que se esquivam a uma fácil e tranquila explicação. Existem, com efeito, uns quantos fatores que fizeram tanto de Eros quanto de Cupido a representação de um *ser* divino; porém, o filosoficamente mais expressivo consistiu em conceder-lhes uma *essência*, e isto quer dizer prover-se uma *substantivação* em termos de uma realidade conceitual concreta, observável. Quer dizer: ao conceder-lhe uma “substância” (*ousía*) ficava igualmente expresso um *ser assim* enquanto expressão e sustento de determinada condição natural. Ao lhes dar uma *substância*, um “ser assim”, resultou, pois, como se tivesse lhes concedido uma “contingenciação” do que o *amor* é em si mesmo ou do que, em sua realidade própria, ele consiste. Quer dizer: ao dar um *ser* a Eros/Cupido, ao transformá-los numa realidade

¹⁸ Sob este termo, o da *palinódia*, os gregos expressavam uma espécie de *regeneração* e de *retração* decorrente de alguma ofensa dirigida, voluntária ou involuntariamente, aos deuses e aos heróis, e, inclusive, a outros homens. A respeito da *palinódia*, Platão, no *Fedro*, diz que ela era uma forma antiga de *purificação* praticada pelos que faltavam com a verdade contra os homens, e, sobretudo, contra os deuses (*Fedro*, 243 a).

empírica, ficou dado igualmente uma especificação, nos termos de uma determinação ou caracterização, das propriedades intrínsecas da realidade ou do fenômeno humano do *amor*. Visto, entretanto, que o fenômeno do amor é interno ao humano, e não externo, então, e acima de tudo, tivemos igualmente uma objetivação (em termos da *entificação* ou do dar ser a um conceito) daquilo que só se deixa explicar e compreender por experiência própria ou mediante abstrações teóricas de quem, entretanto, subjetivamente o experimentou.

O fato, enfim, de Eros ter sido concebido (externado objetivamente) como um deus, e como um filho de deuses (de Júpiter e de Vênus), decorreu de uma “pedagogia” em favor da compreensão popular. A *entificação* de Eros e de tantos outros deuses admitidos como *seres* divinos existentes adveio da necessidade de se prover essa mesma educação popular: de dirimir medos, de criar esperanças e de desanuviar a mente humana de umas quantas inquietudes que nublam o seu bem-estar. Nas *entidades* divinas, os gregos (e assim os latinos) tiveram a necessidade de sobrepôr, a fim de tornar mais acessível, indícios próprios das abstrações teóricas que só o sujeito humano ilustrado tem facilidade de acessar. Daí que a invenção de deuses e de filhos dos deuses se deu como um meio eficiente de facilitar o entendimento popular de tudo o que escapa à mente de quem em si não educou a faculdade de pensar. Daí também a razão pela qual uma fábula (aqui, especificadamente, a de Apuleio), mesmo que imaginativa, veio a se constituir numa narrativa com função explicativa e educadora, em tudo semelhante à função da abstração raciocinativa.

Mesmo que o fenômeno (ou realidade), enquanto entificação divinatória, tenha sido fruto de um conceber puramente imaginativo, o mesmo não se dá com os indícios explicativos e/ou intelectivos inseridos no contexto do “real” imaginado. Daí que o *endeusamento* de Eros, a partir dos gregos, se constituiu e participou do mesmo *endeusar* característico da cultura grega: do atribuir dotes explicativos a determinados fenômenos para os quais urgia encontrar alguma explicação plausível em favor principalmente da tranquilização ou serenamento da alma popular. Concedendo também a Eros uma *substância*, com ela viria igualmente a ser especificada a realidade do *que é ser* o amor, de modo a em si conter as múltiplas (mutáveis e insondáveis) significações que as afecções amorosas humanas comportam. Por esse ponto de vista, o deus Eros serviria aos homens de suporte e de sustentáculo. Além de explicar, por ser um *deus*, seria a expressão daquilo que, entre os homens, subsiste sempre do mesmo modo e que, por este subsistir, sobretudo em termos do corriqueiro dito popular “isto é assim mesmo”, finda por promover, em meio a conflitos e incertezas, tranquilidade e resignação.

Isso posto, e no que concerne ao *éthos* da cultura, Eros, uma vez que veio a representar uma explicação mítica, consolidou essencialmente um auxílio quanto à compreensão (na

qual se insere uma certa explicação) dos estados afetivos da alma humana. A distinção, todavia, averiguada no *Banquete* (180 d-e) entre a Afrodite celestial (*ouranian*) e a popular (*pandemia*) comporta o tono, ou seja, contém o estado de ânimo diversificado da complicação que tendeu a se intensificar a partir ou em consonância com o meramente popular, que, entretanto, nunca deixou de ser o ancestral. Concernente a esse tono, o *éthos* veio, como em tudo o demais, e não só relativo a Eros (isto por força, sobretudo, dos ditames da reflexão filosófica), a se integrar na cultura a título de um *plus*: como um ânimo raciocinativo contingenciador da *qualificação* humana e da implementação de uma nova compreensão no que concerne a uma conduta *virtuosa*. Filosoficamente substantivado por esse *ânimo*, Eros veio a ser intelectivamente concebido (sem, entretanto, desfazer o ancestral) como um proposto mítico-teórico qualificador da compreensão tanto do que é o amor quanto da ação de amar. Daí por que Eros, na filosofia, se manteve igualmente um *deus*: porque tinha, desde a sua origem, uma finalidade essencialmente educadora, como tal expressava tanto um vigor natural imperante na natureza humana quanto uma certa razoabilidade (*ennóesis*) e, inclusive, *divindade* que o amor e a ação de amar forçosamente requerem.

Referências

Documentação textual

- APULEYO. *El asno de oro/Las metamorfosis*. Traducción de L. R. Fernández. Madrid: Gredos, 1978;
- APULEIO. *O Asno de Ouro*. Tradução e notas de R. Guimarães. São Paulo: Cultrix, 1963.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de V. G. Yebra. Madrid: Gredos, 1982.
- ATENEU DE NÁUCRATIS. *Les deipnosophistes*. Texte établi et traduit par A. M. Desrousseaux avec le concours de C. Astruc, Paris: Les Belles Lettres, 1956. I. I et II.
- DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich-Hildesheim: Weidmann, 1989.
- GÓRGIAS. *Elogio de Helena*. In: DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich-Hildesheim: Weidmann, 1989.
- HESÍODO. *Théogonie. Les travaux et les jours. Le bouclier*. Text établi et traduit par P. Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1972.
- HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Tradução de J. Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- HOMÈRE. *Iliada*. Traduit par E. Bareste. Paris: Lavigne, 1843.
- HOMERO. *Ilíada*. Tradução de H. Campos, com introdução e organização de T. Vieira. São Paulo: Arx, 2003. 2 v.

- PAUSÂNIAS. *Descripción de Grecia*. Traducción de M. C. H. Ingelmo. Madrid: Gredos, 1994.
- PLATÃO. *Le banquet*. Traduction par P. Vicaire. Paris: Les Belles Lettres, 1989.
- PLATÃO. *O banquete ou Do amor*. Tradução de J. C. Souza, J. Paleikat e J. C. Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- PLATÃO. *Phèdre*. Texte établi et traduit par L. Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1970.
- PLATÃO. *Fedro. Cartas. O Primeiro Alcibíades*. Tradução de C. A. Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1975.
- PLATÃO. *República*. A cura di F. Sartori. Bari: Laterza, 1997.
- PLATÃO. *Diálogos: Apologia de Sócrates. Critão. Laquete. Cármides. Líside. Eutífrone. Protágoras. Górgias*. Tradução de C. A. Nunes. São Paulo: Melhoramentos, 1970.
- PLATON. *Ouvres de Platon*. Traduit par V. Cousin. Paris: Bossange Frères, 1822-1840. 13 v. Disponível em: <<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/loisindex.htm>>.
- XENOFONTE. *Banquete. Recuerdos de Sócrates. Económico. Apología de Sócrates*. Traducciones y notas de J. Zaragoza. Madrid: Gredos, 1993.
- XENOFONTE. *Banquete. Apologia de Sócrates*. Tradução de A. E. Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2008.
- XÉNOPHON. *Ouvres complètes*. Traduit par E. Talbot. Paris: Hachette, 1859. 2 v. Disponível em: <<http://remacle.org/bloodwolf/historiens/xenophon/index.htm>>.

Obras de apoio

- SILVA, S. C. *Magia e poder no Império Romano: a apologia de Apuleio*. São Paulo: Annablume, 2012.
- SPINELLI, M. Epicuro e o tema da amizade (II): a *phília* referida ao *êthos* legislador da *pólis* e ao *agápê* da virtude cristã. *Hypnos*, v. 30, n. 1, p. 98-126, 2013.
- SPINELLI, M. *Questões fundamentais da Filosofia Grega*. São Paulo: Loyola, 2006.
- SPINELLI, M. *Filósofos pré-socráticos: primeiros mestres da filosofia e da ciência grega*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.

A égide de Zeus, símbolo do valor guerreiro do deus

The aegis of Zeus, symbol of the warrior value of the god

Alcione Lucena*

Resumo: O escudo é a arma que, na indumentária guerreira, mais expressivamente representa a excelência de um herói. Tratando-se Zeus do primeiro herói, haja vista o seu processo de formação guerreira e o seu papel de general na guerra entre gregos e troianos, buscamos provar, neste artigo, através da identificação do caráter bélico de episódios dos quais a égide, escudo do deus, faz parte, a presença da força guerreira de Zeus, que é determinante para o estabelecimento do Cosmos pelo deus, que ocorreu também através da guerra.

Abstract: The shield is the weapon that, in warrior indument, most expressively represents the hero's excellence. Being Zeus the first hero, and considering his warrior formation process and his role as general of the war between Greeks and Trojans, we look forward to prove in this article, by the identification of warring character of episodes in which the aegis, the god's shield, takes part, the presence of the warring strength of Zeus. This strength is determinant to the establishment of the Cosmos, which occurred through war, as well.

Palavras-chave:

Grécia;
Zeus;
Herói;
Escudo;
Excelência;
Guerreiro.

Keywords:

Greece;
Zeus;
Hero;
Shield;
Excellence;
Warrior.

Recebido em: 28/07/2016
Aprovado em: 07/09/2016

* Professora do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

A égide (αἰγίς) é o escudo fabricado por Hefestos para Zeus (*Ilíada*, XV, 309-10), assim denominado por ser coberto com a pele de Amalteia (Hyginus, *De astronomia*, Liber II, 13, 4), cabra (αἴξ) que alimentou o deus durante a sua infância (Callimachus, *Hymn to Zeus*). Cronos, conhecendo o oráculo de Geia e de Uranos, o qual revela que um filho seu o destronará, tendo ele mesmo destronado o próprio pai, Uranos, engole as crias à medida que Reia, sua irmã e esposa, apresenta-lhe as crianças ao nascerem. Conseguindo livrar a mais nova, Zeus, desse fim, ela esconde-a no monte Ida de Creta, entre os Curetes – gênios cujas ruidosas danças guerreiras impediam que Cronos ouvisse o choro e os grunhidos da criança – sendo ele alimentado por mel das abelhas e pelo leite da cabra.¹

Adulto, Zeus enfrenta os Titãs, com a ajuda dos Ciclopes e dos Hecatonquiros, e destrona Cronos, seu pai, impondo-se como deus maior após uma luta que dura dez anos, a Titanomaquia. Na *Ilíada*, Zeus é o grande general que comanda a guerra entre troianos e aqueus. Ele direciona não só as batalhas como também a participação dos demais deuses na luta entre os heróis, decidindo, ao pesar os destinos em sua balança, ou a favor dos troianos, ou a favor dos gregos. Essa ideia é ratificada pela presença constante do seu epíteto, αἰγίοχος, “aquele que porta a égide”, no decorrer da narrativa,² o que denota a sua função guerreira de herói, e, sobretudo, põe em evidência o papel do deus como o general por excelência.

A égide é símbolo do ímpeto guerreiro de Zeus, tendo em vista que o escudo é a arma mais importante da indumentária de um guerreiro. Ela põe em evidência mais fortemente a sua excelência. Nesse sentido, tomando essa ideia como fio condutor, façamos uma análise de cunho mais descritivo do que propriamente dissertativo, na *Ilíada*, na *Odisseia*, n’*O Escudo* e na *Eneida*, dos vários episódios em que o escudo do deus, usado, além dele mesmo, apenas por Apolo e por Atena, aparece, de modo a comprovar o caráter bélico da arma. Apesar de se tratar de poemas cujo contexto histórico no qual estão inseridos é distinto, pois os poemas homéricos datam do século VIII a. C., *O Escudo* também data do mesmo século, considerando que a sua autoria é atribuída a Hesíodo, e a *Eneida* foi escrita no século I a. C., a análise proposta repousa não no tempo histórico cronológico da narração, mas no tempo mítico da narrativa.

¹ Informações extraídas do material organizado por Evelyn-White, de fragmentos de Hesíodo e Homero que contém praticamente tudo o que resta da poesia épica pós-homérica.

² Homero. *Ilíada*. I, verso 202, verso 222; II, verso 157, verso 348, verso 375, verso 491, verso 598, verso 787; III, verso 426; V, verso 115, verso 396, verso 635, verso 693, verso 714, verso 733, verso 742, verso 815; VI, verso 420; VII, verso 60; VIII, verso 287, verso 352, verso 375, verso 384, verso 427; X, verso 278, verso 553; XI, verso 66; XII, verso 209; XIII, verso 825; XIV, verso 160, verso 252; XV, verso 175, verso 242, verso 379; XVII, verso 176; XXI, verso 420; XXII, verso 221. *Odisseia*. III, verso 42, verso 394; IV, verso 752, verso 762; V, verso 103, verso 137; VI, verso 105, verso 324; IX, verso 154; XIII, verso 252, verso 371; XVI, verso 320; XXIV, verso 164, verso 529, verso 547.

Na *Ilíada*, há vários momentos pontuados pela presença da égide. No Canto II, Agamêmnon encoraja os aqueus a lutar. Após sacrifício oferecido a Zeus pelo Atrida, Nestor o aconselha a não mais tardar o embate. Ele deve convocar a todos para o combate. Os arautos são enviados a fim de reunir os heróis para a luta. Com eles está Atena, segurando a égide de modo a insuflar ainda mais o ardor guerreiro:

οἱ δ' ἄμφ' Ἀτρεΐωνα διοτρεφέες βασιλῆες
 θῦνον κρίνοντες, μετὰ δὲ γλαυκῶπις Ἀθήνη
 αἰγίδ' ἔχουσ' ἐρίτιμον ἀγήρων ἀθανάτην τε,
 τῆς ἑκατὸν θύσανοι παγχρύσει ἠερέθονται,
 πάντες εὐπλεκέες, ἑκατόμβιοι δὲ ἕκαστος·
 σὺν τῇ παιφάσσουσα διέσσυτο λαὸν Ἀχαιῶν
 ὀτρύνουσ' ἰέναι· ἐν δὲ σθένος ὤρσεν ἑκάστω
 καρδίῃ ἄλληκτον πολεμίζειν ἠδὲ μάχεσθαι.
 (*Ilíada*, II, 445-52)

Os reis, nutridos por Zeus, em volta do Atrida, precipitavam-se, ordenando a tropa, com Atena de olhos glaucos erguendo a célebre, imperecível e imortal *égide*, da qual cem franjas todas em ouro pendem, todas bem trançadas, cada uma com o valor de cem bois. Com ela, resplendente, lança-se através do exército dos Aqueus, impelindo-o a seguir; e no coração de cada um, implacável força incita, para combater e lutar.

No Canto IV, após o combate singular entre Menelau e Páris, que quase é aniquilado, não fosse a intervenção de Afrodite – que o livra da morte, retirando-o das mãos do Atrida e envolvendo-o em uma neblina, levando-o em seguida para os braços de Helena – os teucros perjuram, quebrando o acordo estabelecido, que seria, caso Menelau vencesse a luta, ter de volta Helena e os tesouros por ela levados no momento que seguiu com Páris para Troia. Pândaro lança uma flecha, atingindo Menelau, que fora ferido de leve, graças à intervenção de Atena. Agamêmnon, após grande susto, percebe que o irmão está bem e, segurando a sua mão, refere-se ao juramento feito pelos dardânidas mediante as libações, os apertos de mão e o sangue das vítimas, animais sacrificados aos deuses, afirmando que não terá sido em vão, pois Zeus, no tempo devido, há de infligir-lhes grave punição, custando-lhes a própria vida. Neste momento, ele irá brandir a égide do alto do Olimpo contra eles. A referência à égide deixa claro que será através da guerra que esse castigo lhes será imputado, ratificando, desse modo, a função bélica do escudo do Cronida:

ἔσσειται ἡμαρ ὅτ' ἂν ποτ' ὀλώληι Ἴλιος ἱρῆ
 καὶ Πριάμος καὶ λαὸς εὐμμελίω Πριάμοιο,
 Ζεὺς δὲ σφι Κρονίδης ὑψίζυγος αἰθέρι ναίων
 αὐτὸς ἐπισσειήσιν ἐρεμνὴν αἰγίδα πᾶσι
 τῆσδ' ἀπάτης κοτέων· τὰ μὲν ἔσσειται οὐκ ἀτέλεστα
 (*Ilíada*, IV, versos 164-168).

Dia existirá, quando Ílio sagrada há de perecer, e Príamo e o exército de Príamo, forte lanceiro; Zeus Cronida, máximo soberano, que no éter habita, há de agitar a negra égide contra eles todos, furioso pela traição; essas coisas não ficarão sem cumprimento.

No Canto V, os troianos, secundados por Ares, conseguem fazer os aqueus recuarem. Hera, percebendo que eles estão sucumbindo à investida dos argivos, convoca Atena a fim de ir, as duas, em seu auxílio. Nesse momento, a deusa prepara-se para a guerra, trajando-se adequadamente. Primeiramente, despe-se do peplo para em seguida vestir a couraça e empunhar as armas; dentre elas está a égide, cujo aspecto faz sentir todos os horrores da guerra. No meio do escudo está a cabeça da Górgona,³ que, com seu poder atarrador, paralisa o inimigo:

ἢ δὲ χιτῶν ἔνδυσσά Διὸς νεφεληγερέταο
 τεύχεσιν ἔς πόλεμον θωρήσσετο δακρυόεντα.
 ἄμφι δ' ἄρ' ὤμοισιν βάλετ' αἰγίδα θυσσανόεσσαν
 δεινήν, ἣν περὶ μὲν πάντῃ Φόβος ἔστεφάνωται,
 ἐν δ' Ἔρις, ἐν δ' Ἀλκή, ἐν δὲ κρυόεσσα Ἴωκὴ,
 ἐν δέ τε Γοργεῖη κεφαλὴ δεινοῖο πελώρου
 δεινὴ τε σμερδνὴ τε, Διὸς τέρας αἰγιόχοιο
 (Il., V, 736-743).

Ela, tendo vestido a túnica de Zeus ajuntador de nuvens, arma-se com as armas para a batalha lamentosa. Então, sobre os ombros lançou a *égide* franjada, terrível, que Medo envolve completamente; nela estão Discórdia, Violência, e gélida Perseguição; nela, terrível e assombrosa, prodígio de Zeus porta-égide, está a cabeça da Górgona, monstro terrível.

No Canto XV, Poseidon, contrariando as deliberações de Zeus, vai para o meio da pugna a fim de auxiliar os argivos, que se encontram em desvantagem em relação aos troianos. Ao perceber a presença do irmão ao lado dos aqueus, o Cronida envia Íris, a deusa mensageira, para adverti-lo a se retirar da guerra e voltar para o seu palácio. Em seguida, convoca Apolo para que vá ao encalço de Heitor e o ajude – pois ele fora combalido pelos argivos quando estavam sendo secundados por Poseidon – insuflando-lhe força e vigor, de modo a fazer os adversários recuarem até os navios, e partam em fuga através do Helesponto. Ordena, então, a Febo que leve a égide consigo e a sacuda, infligindo terror em todos: “ἀλλὰ σύ γ' ἐν χεῖρεσσι λάβ' αἰγίδα θυσσανόεσσαν, τῆι μάλ' ἐπισσείων φοβέειν ἥρωας Ἀχαιοῦς· (Il., XV, versos 229-230): Pois, toma tu a *égide* franjada, nas mãos, sacudindo-a, para afugentar de medo os heróis Acaios.” Heitor, recuperado, retorna ao acampamento grego, tendo Apolo à frente do exército. Os argivos recuam para

³ Atena dá a Perseu a incumbência de matar Medusa, uma das Górgonas. Após matá-la, o herói leva sua cabeça para a deusa, que a coloca na égide a fim de, nos combates, paralisar o inimigo.

os navios à medida que os teucros avançam. Heitor os comanda. Apolo, antecedendo-o, vibra a égide, que fora fabricada pelo deus artesão para incutir pavor nos homens:

Τρῶες δὲ προὔτυψαν ἀολλέες, ἦρχε δ' ἄρ' Ἴκτωρ
μακρὰ βιβιάς· πρόσθεν δὲ κί' αὐτοῦ Φοῖβος Ἀπόλλων
εἰμένος ὤμοιιν νεφέλην, ἔχε δ' αἰγίδα θούριν
δεινὴν ἀμφιδάσειαν ἀριπρεπέ', ἦν ἄρα χαλκεὺς
Ἴφαιστος Διὶ δῶκε φορήμεναι ἐς φόβον ἀνδρῶν·
(*Il.*, XV, versos 306-310)

Os Troianos precipitavam-se conjuntamente, e Heitor, avançando a passos largos, guiava-os. À sua frente, vai Febo Apolo, lançada uma nuvem sobre os ombros, sustém a *égide* impetuosa, terrível, toda franjada, notável, que Hefestos, o forjador, deu a Zeus para portar, para medo dos homens.

A luta se torna acirrada no acampamento grego, com vantagem para os troianos. O deus, sustentando a égide, continua no meio do combate, insuflando a guerra e o ardor guerreiro:

ἄφρα μὲν αἰγίδα χερσὶν ἔχ' ἀτρέμα Φοῖβος Ἀπόλλων,
τόφρα μάλ' ἀμφοτέρων βέλε' ἤπτετο, πίπτε δὲ λαός
(*Il.*, XV, 318-310).

Enquanto Febo Apolo sustentava a *égide* firme com as mãos, nesse ínterim, de ambos os lados, os dardos atingiam, e a multidão tombava.

Heitor incita os dardânidas a atravessar o fosso construído para proteção aos navios aqueus, advertindo-os para que deixem os espólios, sob a ameaça, caso alguém lhe desobedecesse, de ser morto e, sobretudo, de não receber os funerais. À frente de todos, envergando a égide, está Apolo, que facilmente desfaz a barreira, formando uma ponte, que serve de acesso aos teucros para os navios aqueus:

τῆι ῥ' οἷ γε προχέοντο φαλαγγηδόν, πρὸ δ' Ἀπόλλων
αἰγίδ' ἔχων ἐρίτιμον· ἔρειπε δὲ τεῖχος Ἀχαιῶν
ῥεῖα μάλ' [...]
(*Il.*, XV, 360-62).

Pelo fosso eles avançam, em falange; Apolo, na frente, sustentando a célebre égide, derruba o muro dos Acaios muito facilmente [...].

A presença reiterante da égide nesse momento da narrativa denota uma gradação no nível de intensidade da pugna, cada vez mais ardorosa à medida que Heitor, secundado por Apolo, avança em direção aos navios dos dânaos. É possível perceber na tensão gerada por essa gradação o prenúncio para o cumprimento do destino de Heitor, morrer pelas mãos de Aquiles, a fim de lhe dar grande glória.

No Canto XVII, os heróis combatem ao redor do corpo de Pátrocles, que fora morto por Heitor. De um lado estão os aqueus, defendendo o corpo a fim de conseguir resgatá-lo e levá-lo ao acampamento para prestar-lhe as honras fúnebres. Do outro, estão os troianos, lutando para arrebatá-lo para dentro das muralhas de Troia, de modo a entregá-lo aos cães para ser comido, o que significa grande desgraça para um herói, haja vista condená-lo ao desaparecimento total por não ter o seu túmulo e honras fúnebres estabelecidos e, conseqüentemente, não ser lembrado pelas gerações vindouras. A vantagem no embate pende para os gregos; nesse momento, Apolo, sob a forma de Fenope, aliado dos troianos, instiga Heitor para a luta, que, revestido de bronze, avança para a frente da pugna. Zeus, do alto do monte Ida, agita a égide e faz retumbar grande estrondo, infundindo terror aos argivos:

καὶ τότε ἄρα Κρονίδης ἔλετ' αἰγίδα θυσσανόεσσαν
μαρμαρέην, Ἴδην δὲ κατὰ νεφέεσσι κάλυψεν,
ἀστράψας δὲ μάλα μεγάλ' ἔκτυπε, τὴν δὲ τίναξε,
νίκην δὲ Τρώεσσι δίδου, ἐφόβησε δ' Ἀχαιοῦς
(*Il.*, XVII, 593-596).

Então, naquele momento, o Cronida toma a *égide* franjada, resplandecente, e cobre o Ida com nuvens; tendo relampejado e ressoou muito fortemente, brandiu-a, dando a vitória aos Troianos; e amedrontou os Acaios.

No Canto XVIII, Aquiles, estando sem suas armas, pois foram espoliadas por Heitor ao matar Pátrocles, é advertido por Thétis, sua mãe, a não entrar na guerra antes que lhe trouxesse armas novas, fabricadas por Hefestos. No entanto, o corpo de Pátrocles está sendo disputado entre os argivos e os troianos, correndo o risco de ser arrastado para dentro das muralhas de Troia e lá servir de pasto para os cães. Íris, deusa mensageira, aconselha Aquiles a pelo menos aparecer junto ao fosso, mesmo desarmado, de modo a infundir medo nos dardânidas, fazendo-os recuar, e assim dar um novo alento aos dânaos. A deusa põe-lhe a égide ao redor das espáduas e cobre sua cabeça com nuvem de ouro, para que o herói reluza diante dos adversários, imputando-lhes terror:

αὐτὰρ Ἀχιλλεὺς ὦρτο Διὶ φίλος· ἀμφὶ δ' Ἀθήνη
ὤμοις ἰφθίμοισι βάλ' αἰγίδα θυσσανόεσσαν,
ἀμφὶ δὲ οἱ κεφαλῇ νέφος ἔστεφε διὰ θεῶν
χρύσειον, ἐκ δ' αὐτοῦ δαίε φλόγα παμφανώωσαν
(*Il.*, XVIII, 203-206).

Mas Aquiles, caro a Zeus, ergue-se; em volta dos ombros robustos, Atena lança a *égide* franjada, e em torno da cabeça dele, nuvem dourada a divina dentre as deusas cingiu, e dele, fazia brilhar uma chama toda brilhante.

No Canto XXI, tendo Aquiles voltado para a guerra, Zeus libera os deuses a participar dela, tomando o partido de quem melhor lhes aprouvesse. Os deuses lutam entre si. Ares increpa Atena por ter instigado, anteriormente, Diomedes a feri-lo (*Ilíada*, V), jogando, em seguida, a lança, que atinge a égide sustentada por Atena: “ὡς εἰπὼν οὔτησε κατ’ αἰγίδα θυσσανόεσσαν σμερδαλέην, ἦν οὐδὲ Διὸς δάμνησι κεραυνός· (Il., XXI, 400-401): Assim falando, bateu contra a *égide* franjada, assombrosa, que nem o raio de Zeus submete”.

No Canto XXIV, Aquiles, ainda muito triste pela morte de Pátrocles, ultraja o corpo de Heitor, arrastando-o em volta do túmulo do amigo. Apolo, a fim de proteger o corpo para que não estragasse, cobre-o com a égide:

[...] τοῖο δ’ Ἀπόλλων
πᾶσαν ἀεικείην ἄπεχε χροῖ φῶτ’ ἐλεαίρων
καὶ τεθνηότα περ· περὶ δ’ αἰγίδι πάντα κάλυπτε
χρυσείηι, ἵνα μὴ μιν ἀποδρύφοι ἔλκυστάζων
(Il., XXIV, 18-21).

[...] mas Apolo compadecido do homem, afastava todo o ultraje em torno do cadáver; com a égide dourada cobria-o todo, de modo que, arrastando-o, não o dilacerasse.

Esse episódio coroa o que foi dito acima a respeito da presença constante da égide na ἀριστεία de Heitor. O corpo do herói ser coberto com o escudo de Zeus denota a imortalidade e a glória imperecível conferidas ao Priamida.

Na *Odisseia*, Canto XXII, há um momento específico em que a égide aparece. Trata-se da chacina dos pretendentes à mão de Penélope, esposa de Odisseu, que retorna de Troia após vinte anos de ausência e encontra seu palácio invadido pelos príncipes da região, os quais vinham dilapidando o seu patrimônio com opulentos banquetes diários. Eles são detidos por Odisseu e seu filho Telêmaco. No auge do morticínio, Atena levanta a égide, fazendo-a brandir e causando terror a todos:

δὴ τότε Ἀθηναίη φθισίμβροτον αἰγίδ’ ἀνέσχευ
ὑψόθεν ἐξ ὀροφῆς· τῶν δὲ φρένες ἐπτοίηθεν
(Od., XXII, versos 297-98).

Assim, Atena levantou a *égide*, que destrói os mortais, do alto do teto; os corações deles terrificaram-se.

No poema de Hesíodo, *O Escudo*, há três momentos em que a égide é referida, todos em um contexto de guerra. O poema trata desde o nascimento de Hércules ao episódio da morte de Cicno. Filho de Ares e Pelopia, filha de Pélias, Cicno matava todos os transeuntes que iam ao Oráculo de Delfos e oferecia os despojos ao pai. Em combate,

Hércules tira-lhe a vida, e Ares tenta vingar o filho. Mas Atena intercede, desviando o dardo lançado, que vai se cravar na coxa do próprio deus, indo ele de volta para o Olimpo. Antes do confronto com Cicno, são descritas as armas de Hércules, dentre as quais está o escudo, fabricado por Hefestos.

A primeira referência à égide que aparece, é uma das cenas gravadas no escudo de Hércules. Trata-se da Centauromaquia, a luta entre os Lápitais e os Centauros. Atena aparece armada, portando a égide, como se quisesse armar a batalha:

Ἐν δὲ Διὸς θυγάτηρ ἀγγελίη Τριτογένεια,
τῆι ἰκέλη ὡς εἶ τε μάχην ἐθέλουσα κορύσσειν,
ἔγχος ἔχουσ' ἐν χειρὶ χρυσεῖν τε τρυφάλειαν
αἰγίδα τ' ἄμφ' ὤμοις· ἐπὶ δ' ὤιχετο φύλοπιν αἰνὴν
(O *Escudo*, 197-200).

Lá, a filha de Zeus, Tritogênia, condutora de espólio. Semelhante àquela, como se querendo armar a batalha, sustentando a lança na mão, e o capacete dourado, e em volta dos ombros, a *égide*; e ia em direção ao terrível combate.

A segunda referência é o momento do embate entre Hércules e Cicno. Atena instiga o herói a matá-lo, mas o adverte a deixá-lo lá mesmo, sem suas armas espoliar, visto que não é seu destino fazê-lo. A deusa, então, insufla-lhe ardor, brandindo a égide:

ἐν γὰρ σφιν μένος ἦκε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη
αἰγίδ' ἀνασσεύσασα· περιστενάχησε δὲ γαῖα
(O *Escudo*, 343-344).

A deusa de olhos glaucos, Atena, tendo brandido a *égide*, lançou-lhes ardor; a terra gemeu ao redor.

A terceira alusão ao escudo de Zeus ocorre após Hércules matar Cicno. Ares investe contra o herói, e Atena o protege. Coloca-se a sua frente segurando a tenebrosa égide:

αὐτὰρ Ἀθηναίη, κούρη Διὸς αἰγιόχοιο,
ἀντίη ἦλθεν Ἄρηος ἔρεμνὴν αἰγίδ' ἔχουσα
(O *Escudo*, 443-444).

Atena, porém, filha de Zeus porta-égide, levantando a tenebrosa *égide*, contra Ares veio.

Na *Eneida*, há três momentos em que a égide aparece. O Livro II narra a destruição de Troia. Neste episódio, Eneias, que acordara no meio da noite quando a cidade já estava em chamas, veste suas armas e segue para lutar contra os aqueus, que, nessa altura, já haviam tomado a cidade. Em dado momento, aparece-lhe sua mãe, Vênus, advertindo-o para se preocupar com seu pai, Anquises, seu filho, Lulo, e sua esposa, Creúsa, ao invés de se entregar

a tão grande furor, pois ele havia avistado Helena a se refugiar no templo de Vesta, e, acrescido de impetuoso furor, queria matá-la, mesmo não havendo muito louvor em se matar uma mulher. Vênus lhe diz, no entanto, que, antes de tudo, Troia está sendo destruída pela vontade dos deuses. Limpa-lhe a visão, permitindo-lhe ver as divindades encarniçadas a destruir a cidade. Dentre elas está Minerva, ocupando o alto da cidadela, armada com a égide:

lam summas arces Tritonia, respice, Pallas
insedit, nimbo effulgens et *Gorgone saeva*.
Ipse pater Danais animos virisque secundas
sufficit, ipse deos in Dardana suscitata arma
(*Eneida*, II, versos 615-18).

Olha, já a Tritônia Palas ocupou a alta cidadela, fulgurante, como nimbo e com a *cruel Górgona*. O próprio pai insufla o ânimo dos Dânaos e as forças propícias, ele próprio levanta os deuses contra as armas Dardânias.

No Livro VIII, Evandro, aliado de Eneias na batalha contra os latinos, passeia com o troiano pelas plagas da futura Roma, e lhe mostra o local onde um deus habita, o qual os árcades, o povo de Evandro, crêem ter visto sacudir a égide. Trata-se de Júpiter sobre o monte Capitolino, onde foi erigido um tempo ao deus por Tarquínio, o Soberbo:

"hoc nemus, hunc" inquit "frondoso vertice collem
(quis deus incertum est) habitat deus; Arcades ipsum
credunt se vidisse lovem, cum saepe nigrantem
aegida concuteret dextra nimbosque cieret
(*Aen.*, VIII, 351-354).

"Este bosque" diz "um deus (qual deus é incerto) esta colina, de vértice frondoso, habita; os Árcades creem se ter visto o próprio Júpiter, quando agitasse a *égide* obscurecente e com a destra, mover os nimbos.

No mesmo Livro, Vênus pede a Vulcano que produza armas para Eneias. Lá, no palácio do deus, são mostrados os ciclopes urânidas fabricando os raios, trovões e relâmpagos para Júpiter, como também um carro para Marte, sobre o qual esse deus inflige a guerra. Do mesmo modo, lá estava a égide do filho de Saturno, sendo polida, para cobrir o peito de Atena quando estivesse em combate:

*aegida*que horrifera, turbatae Palladis arma,
certatim squamis serpentum auroque polibant
conexosque anguis ipsamque in pectore divae
Gorgona desecto vertentem lumina collo
(*Aen.*, VIII, 435-438).

E a *égide* apavorante, as armas de Palas furiosa, poliam, à porfia, com escamas de serpentes e ouro, as serpentes entrelaçadas e no peito da deusa, a própria Górgona com o pescoço degolado, girando os olhos.

A reunião, no mesmo episódio, das armas de Zeus – o trovão, o relâmpago e o raio – do carro de Marte e da égide usada por Minerva no combate, reitera a ideia do escudo como símbolo da guerra, representando todos os valores que buscam o herói guerreiro, a força física, a coragem, a honra, a glória e a excelência.

As passagens acima elencadas justificam, mais uma vez, a designação de Zeus como o primeiro herói guerreiro, pois evidenciam não só a participação efetiva do deus no combate guerreiro, mas, sobretudo, a sua posição de general da guerra, seja ela travada entre os deuses, seja ela determinada aos homens.

Zeus, aquele que porta a égide, o primeiro herói, assim como outros grandes heróis, a exemplo de Hércules, Aquiles e Eneias, faz a viagem de iniciação nos primeiros anos de vida, a fim de ser nutrido e criado para que, no futuro, cumpra a missão para a qual está destinado, estabelecer a ordem do universo, tornando-se ele mesmo a força mantenedora dessa ordem, garantindo a perenidade do cosmos. Assim, o Cronida foi recebido por Geia na ilha de Creta, e aos cuidados dela cresceu, na montanha da Cabra, é o que nos relata a *Teogonia*. A missão de Zeus vai além de fazer Cronos pagar as Erínias de seu pai Uranos, por ter derramado sangue paterno, e por engolir os filhos tão logo eles nascessem. Ele é o ser destinado a estabelecer a ordem, pois ele próprio é a essência do Destino, essa força que é maior até mesmo que os deuses.

Referências

Documentação textual

- CALLIMAQUE. Hymne a Zeus. In: CALLIMAQUE. *Les origines - réponses aux telchines - élégies - épigrammes - iambes et pièces lyriques - hécalé - hymnes*. Texte établi et traduit par E. Cahen. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- HESIOD. *The Homeric Hymns and Homerica*. Translated by Hugh G. Evelyn-White. London: Loeb Classical Library, 2002.
- HESIOD. Shield of Heraclés. In: HOMERIC HYMNS EPIC CYCLE HOMERICA. Translated by Hugh G. Evelyn-White. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- HOMER. *Iliad*. Translated by A. T. Murray. London: Harvard University Press, 2003.
- HOMÈRE. *Hymnes*. Texte établi et traduit par J. Humbert. Paris: Les Belles Lettres, 1936.
- HOMERO. *Ilíada*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- HOMERO. *Odyssey*. Translated by A. T. Murray. London: Harvard University Press, 2002.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução de C. A. Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

HYGIN. *L'Astronomie*. Texte établi et traduit par A. L. Boeuffle. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
liber II, 13,4.

VIRGILE. *Énéide*. Édition bilingue, traduction du latin de A. Bellessort, texte établi par H. Goelzer. Paris: Les Belles Lettres, 1952. v. 2.

VIRGILE. *Énéide*. Texte établi et traduit par J. Perret. Paris: Les Belles Lettres, 2006. t. I, II, III.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Tradução de T. O. Spalding. São Paulo: Cultrix, 2002.

Timbres nas ânforas de Tasos: circulação, produção e conexão no Mediterrâneo

*Stamps on the amphoras of Thasos: circulation, production and
connection in the Mediterranean*

Vagner Carvalho Porto*

Juliana Figueira da Hora**

Resumo: Este artigo tem o objetivo de apresentar e discutir a produção e circulação das ânforas tasienses que possuíam timbres. Procuraremos mostrar a importância de Tasos no contexto da produção anfórica do Egeu e o histórico dessa ilha em relação ao comércio do Egeu, Mediterrâneo e mar Negro. Por fim, procuraremos correlacionar essas questões com as novas propostas teóricas ligadas à conectividade do Mediterrâneo e às redes de relações entre os habitantes dessas regiões na Antiguidade.

Abstract: This article aims to present and discuss the production and circulation of Thasian amphora stamps. We try to show the importance of Thasos in the context of amphora's production in the Aegean, the history of this island within Aegean, Mediterranean and Black Sea trade networks. Finally, we try to demonstrate some relationships concerning new theoretical proposals related to connectivity of the Mediterranean and the network of relations between the inhabitants of these regions in Antiquity.

Palavras-chave:

Ânforas tasienses;
Timbres;
Produção;
Egeu.

Keywords:

Thasian amphorae;
Stamps;
Production;
Aegean.

Recebido em: 12/05/2016

Aprovado em: 19/06/2016

* Professor de Arqueologia Clássica do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. Professor Associado ao Laboratório de Arqueologia Romana Provincial – LARP.

** Mestre e doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. Pesquisadora vinculada ao Laboratório de Estudos sobre a Cidade Antiga – LABECA. Bolsista Fapesp.

Tasos e a sua importância no contexto do Mediterrâneo

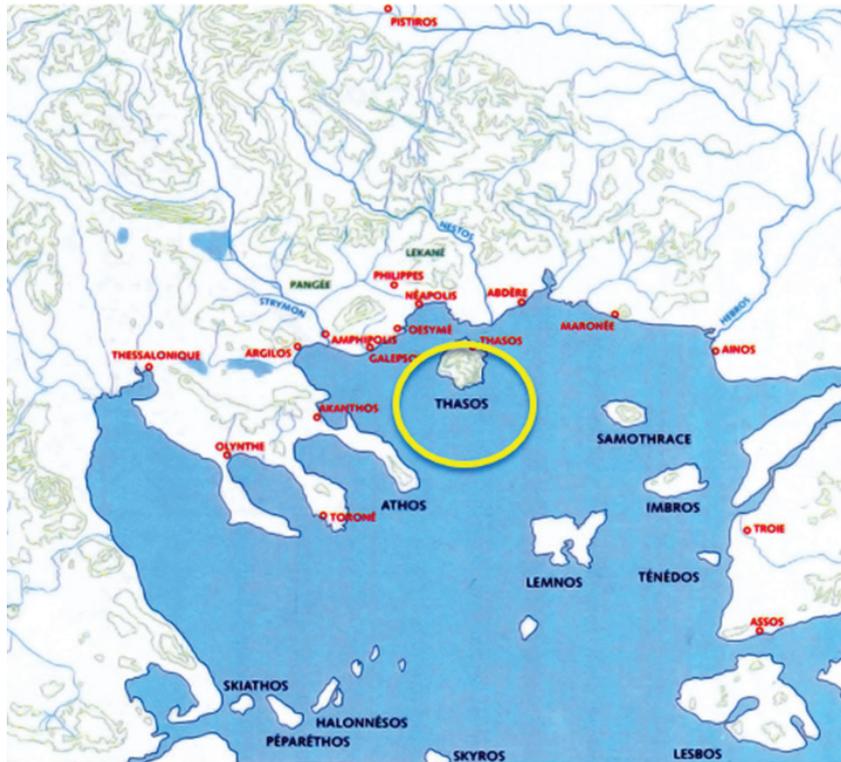
Tasos – Histórico

A ilha de Tasos foi habitada desde o período Paleolítico de acordo com pesquisas arqueológicas realizadas em Tsinés, região próxima a Limenaria, *khóra* de Tasos.¹ Foi possível escavar cavernas de extração de ocre, ferramentas feitas de osso (pontas de chifre) e pedra. A datação destes sítios é de cerca de 10.000. AP,² época em que, segundo estudos geológicos, a ilha ainda fazia parte do continente. Cabanas neolíticas foram reconhecidas e exploradas na *khóra* de Tasos, mais especificamente em Limenaria, La Scala Maries e Kastri (GRANDJEAN; SALVIAT, 2000, p. 23).

A Idade do Bronze deixou vestígios importantes em Thasos, principalmente na área de Potos e, especialmente, em La Scala Sotir, onde foram descobertos povoados fortificados e estelas antropomórficas do terceiro milênio. Em Kastri, entre Potos e Theologos, a ocupação começou em 1300 a.C. e continuou ininterruptamente até cerca de 700 a.C. Na costeira Palaiokastro, a poucos quilômetros a leste de Scala Maries e norte da estrada que conduz à aldeia, foi encontrado um núcleo habitacional do século XI a VIII a.C. Foram encontradas ferramentas, modelos de vasos com decoração incisa e ranhuras, reconhecidas como macedônias, orientais e dos Balcãs. Segundo antigas fontes textuais citadas no *Guide de Thasos* (2000, p. 23), estima-se que a população era trácia, e a ilha chamava-se Odonis.

¹ De acordo com o Glossário do Laboratório de Estudos sobre a Cidade Antiga (Labeca – MAE/USP), *Khóra*, termo em grego: χώρα, ας (ή), significa o espaço de terra delimitado; na *pólis*, significa território; o campo em oposição à área urbana, local onde eram realizadas atividades produtivas; abrigava, por exemplo, fazendas, santuários extra-urbanos. Disponível em: <<http://labeca.mae.usp.br/pt-br/glossary/>>.

² O termo AP (Antes do Presente) é uma escala de tempo usada na Arqueologia, Geologia e outras disciplinas científicas como padrão para especificar datações muito recuadas. Foi adotado por causa da multiplicidade de calendários e datas utilizadas no presente. No início de 1954, metrologistas estabeleceram o ano de 1950 do calendário gregoriano como o ano de origem arbitrária da escala de tempo para o uso em datação por radiocarbono. Assim, por exemplo, 1500 AP significa 1500 anos menos do que 1950, ou seja, o ano de 450 d.C. Na Arqueologia pré-histórica é comum o uso do termo.

Figura 1 - Mapa do norte do Egeu e da ilha de Tasos

Fonte: Grandjean; Salviat (2000, p. 14).

A ilha de Tasos está localizada no Egeu, próxima ao continente trácio. Os cinco principais picos de cadeia de montanhas alcançam mais de mil metros, dividindo a ilha do sudeste a noroeste em duas partes desiguais. A ilha está em uma posição privilegiada no norte do Egeu, situada entre rotas muito frequentadas na Antiguidade, tanto de leste a oeste quanto de norte a sul do Mediterrâneo (GRANDJEAN; SALVIAT, 2000, p. 16).

Tasos e o comércio

A Tasos histórica teria sido fundada por gregos da ilha de Paros em 680 a.C. e à medida que a *pólis* expandia, a ilha abria fluxo para o comércio, tanto no nordeste do Egeu quanto para o continente próximo. Heródoto, no livro VI de suas *Histórias* (46-47), ao descrever as Guerras Médicas ocorridas no século V a.C., recorda que os primeiros a explorarem as minas tasienses foram os fenícios. Graham (1978, p. 61) também nos informa que, segundo Heródoto, havia minas de ouro localizadas entre Cenira e uma localidade denominada Enira.

Tasos prosperou e a nova *pólis* ampliava cada vez mais suas relações comerciais e culturais com outras *póleis* e com outros povos. Os vestígios materiais mostram uma grande influência externa na cerâmica, no bronze e no marfim, ilustrando bem as relações

que tasienses estabeleceram com os cicládicos, ródios, jônios, coríntios e atenienses no século VI a.C. (GRANDJEAN; SALVIAT, 2000, p. 8). Nesse sentido, a pesquisa arqueológica pertinente insere-se na construção e reconstrução de redes intersociais complexas, com destaque para a natureza dessas conexões, por quem são mediadas, e qual o significado político, econômico e ideológico dos bens e ideias a elas associadas (FLEMING, 2016, p. 5).

Redes são processos que conectam pessoas e lugares com a finalidade de promover a movimentação de bens, de objetos, pessoas e ideias/tecnologias. Mas como esse rol de coisas efetivamente se dava num nível micro? As redes são conectividades que possibilitam às pessoas associarem-se entre si, a fim de comprar e vender, trabalhar, beber e comer, participar de cultos, discursar, guerrear, viajar etc. Kostas Vlassopoulos (2009, p. 13) nos remete a Aristóteles, observando que o filósofo estagirita vê a *pólis* como uma *koinônia* que abrange outras *koinônai*:

Todas as formas de comunidade (*koinônia*) são como partes da comunidade política de uma *pólis*. Por exemplo: é tendo em vista alguma vantagem particular que os homens viajam juntos, e a fim de proverem alguma coisa necessária à vida; e é por causa da vantagem que a comunidade política parece ter-se formado e perdurar, pois esse é o objetivo que os legisladores se propõem, e chamam justo o que concorre para a vantagem comum. Mas as outras comunidades têm em mira aspectos particulares dessa vantagem comum: os marinheiros, por exemplo, visam ao que é vantajoso numa travessia para o propósito de ganhar dinheiro ou alguma finalidade dessa espécie; e os soldados, ao que é vantajoso na guerra, quer busquem riqueza, quer a vitória ou a posse de uma cidade; todos esses *koinônai* então surgem como parte integrante do *koinônia* de uma *pólis* (Aristóteles, *Ética a Nicômaco apud VLASSOPOULOS*, 2009, p. 13).

Com esse exemplo de Aristóteles podemos notar que o conceito de redes passa pela ideia de flexibilização das relações. E, nesse sentido, observamos as múltiplas relações que tasienses estabeleceram com tantos e diversificados povos do Egeu, do Mediterrâneo e do Mar Negro. Desde os primeiros dias da colonização e ao longo de sua história, Tasos desempenhou um papel importante no comércio do norte do Mar Egeu. Atestados arqueologicamente, no século VII a.C. já circulavam em Tasos vasos das Cíclades, de Quios, de Rodes, da Jônia, vasos proto-áticos, marfins fenícios, joias ródias, bronzes macedônios, fíbulas frígias etc.

Do final do século VI a.C. até a época romana, ânforas tasienses foram comercializadas em mercados estrangeiros. A esse propósito, poderíamos falar em um mercado de ânforas tasienses? Chavdar Tzochev nos informa que Michel Debidour (2008), em recente estudo, teria oferecido uma resposta negativa a essa questão por duas razões básicas: graças às lacunas no registro arqueológico, o que torna difícil de interpretar as informações, e dado o anacronismo do conceito de mercado no que diz respeito ao comércio das ânforas antigas (DEBIDOUR, 2008, p. 107 *apud* TZOCHEV, prelo). Considerando essas dificuldades

inerentes ao tema, Tzochev nos sugere que seria mais apropriado modificar a pergunta de Debidour para “Como podemos falar de um mercado para ânforas tasienses?”

Os estudos efetuados a partir de cartas de viajantes do século XIX já apontavam o conhecimento das ânforas tasienses antes das escavações sistemáticas e a sua importância no Mediterrâneo (DUMONT; MILLER, 1869, p. 136). A área de dispersão das moedas da cidade por toda a bacia do Mediterrâneo Oriental e Sicília atesta o alcance das transações comerciais de Tasos, principalmente entre os séculos V e IV a.C.

A grande concentração de moedas de bronze encontradas em escavações arqueológicas traz uma importante riqueza de informações para os estudiosos. As moedas de bronze são provavelmente o melhor indicador para definir “mercados regionais”, um tema bastante em voga na atualidade. A título de exemplo, observamos que a diversidade de proveniência das moedas de bronze encontradas em Tasos mostram que a cidade pertence a uma “entidade regional” que se relacionava com as cidades da Calcídica (e mais tarde da Macedônia), seguindo do Monte Ainos à entrada do Estreito, e mais ao sul, atingindo a Samotrácia e Lemnos. Com isso, pode-se perceber que o comércio de Tasos estava muito mais orientado para a costa da Ásia Menor do que para às Cíclades e a península grega.

Por outro lado, saindo um pouco da região, é curioso notar que as áreas em que se encontraram moedas de bronze tasienses estão bastante relacionadas com as zonas de exportação do vinho de Tasos, principalmente em direção ao Mar Negro (PICARD, 2007, p. 120).

A classe dominante de Tasos, cuja riqueza era baseada na exploração dos muitos recursos da ilha, foi capaz de gerir os melhores interesses dos assuntos da cidade. Os contatos no exterior, principalmente do Mediterrâneo Oriental às margens do mar Negro, trouxeram uma importante cooperação comercial entre os vinhedos, em conjunto com os ateliês locais.

Segundo Grandjean e Salviat (2000, p. 177), quem detinha o controle das operações comerciais eram os *agoranomes*.³ Ainda segundo esses autores, a propósito de toda a logística que envolvia o comércio, foi regulamentada a atracagem dos navios no porto; leis especiais para o comércio do vinho tinham sido decretadas desde o início do século V a.C., além de uma estrutura para o sistema de julgamento no século IV a.C., permitindo rapidez nos litígios comerciais (GRANDJEAN; SALVIAT, 2000, p. 177).

A produção de vinho para o comércio, controlada pela cidade, proporcionou prosperidade duradoura à *pólis*. Ânforas e, especialmente as meia-ânforas (capacidade

³ *Agoranomes* eram magistrados que controlavam o comércio na Grécia antiga.

para 10-12 litros) deste vinho, o mais apreciado após o de Quios, no Mediterrâneo, estão presentes nos mercados, especialmente na Trácia e na costa do Mar Negro entre o século IV a.C. e a primeira metade do século III a.C. Virginia R. Grace (1979) nos afirma que, no *empóron* de Pistiros,⁴ os comerciantes de Tasos e os habitantes locais conviveram durante o século IV a.C., promovendo uma forte presença tasiense nas regiões entre a costa do Mar Egeu e o seu interior, já que mercadorias transportadas estavam livres de impostos em determinadas rotas. Em Tasos, as leis do vinho ainda podem ser lidas em placas de mármore, com informações sobre a regulação comercial para o comércio na região (GRACE, 1979, p. 15).

Dados sobre os timbres anfóricos tasienses

Os timbres anfóricos de Tasos – assim como suas moedas – são documentos essenciais para o aprofundamento das pesquisas sobre as relações comerciais da ilha nos períodos arcaico e clássico. Os trabalhos com as ânforas foram feitos a partir do que se encontrou nas escavações executadas pela EFA depois de 1911,⁵ sob a direção de M. M. Fougères, Picard, Roussel, R. Demangel e G. Daux (BON; BON, 1957, p. 5).

Muitas cidades gregas como Tasos, Rodes, Cnide, Cos, Sinope foram marcadas pela difusão das ânforas tasienses timbradas. Desta forma, esses timbres circularam por todo o Mediterrâneo e para além do mar Negro (GARLAN, 1982, p. 837). Primeiramente, as ânforas tasienses foram comercializadas com Quios sem apresentar sinais distintivos permanentes: suas formas eram caracterizadas por figuras pintadas – e não por timbres impressos na argila ainda úmida (mole) – indicando a sua origem. De acordo com Yves Grandjean e François Salviat (2000, p. 189), será a partir do século V a.C. que os primeiros timbres em Tasos começarão a aparecer: selos quadrados, circulares e ovais, em cruz com representação figurada em relevo em forma de cratera, lira e cabeça de boi.

⁴ De acordo com o Glossário do Laboratório de Estudos sobre a Cidade Antiga (Labeca – MAE/USP), *empóron*, termo em grego: ἐμπόριος, α, ον, era uma praça de comércio marítimo; daí cidade situada no litoral, com grande porto e grande atividade comercial. Disponível em: <<http://labeca.mae.usp.br/pt-br/glossary/>>.

⁵ Escola Francesa de Atenas.

Figura 2 - Timbre anfórico: cabeça de boi



Fonte: Grandjean; Salviat (2000, p. 189).

Os timbres anfóricos e as moedas são parte dos objetos do mundo grego que, por excelência, permitem o resgate de datações mais precisas das cerâmicas. Em Tasos há uma conjuntura particular favorável porque as duas categorias de material são estudadas em conjunto por especialistas como Debidour, para timbres anfóricos e Picard para moedas, ambos pesquisadores da Escola Francesa de Atenas (GROS; BLONDÉ, 2010, p. 63).

Os símbolos timbrados são considerados tesouros iconográficos. Eles são compostos de emblemas ou atributos divinos, máscaras trágicas e cômicas, armas, ferramentas, objetos da vida cotidiana, lemes, proas de navios, animais de estimação de qualquer tipo (quadrúpedes, aves, répteis, peixes, crustáceos).

A produção de ânforas timbradas no antigo mundo grego é de suma importância para os estudos sobre a sua produção e a regulamentação ligada às informações que se apresentam, como por exemplo: nomes de fabricantes, magistrados, por vezes iconografia semelhante às moedas em circulação em Tasos a partir do século V a.C. e de outros locais da Grécia. No caso de Tasos, a produção de ânforas ocorria em ateliês estrategicamente localizados na ilha para melhor produzir e distribuir a grande demanda de vinho na região. Tal produção era assegurada por uma instituição que escolhia as gravuras nos timbres e estava sob a responsabilidade de um magistrado da cidade (DEBIDOUR, 1998, p. 591-592).

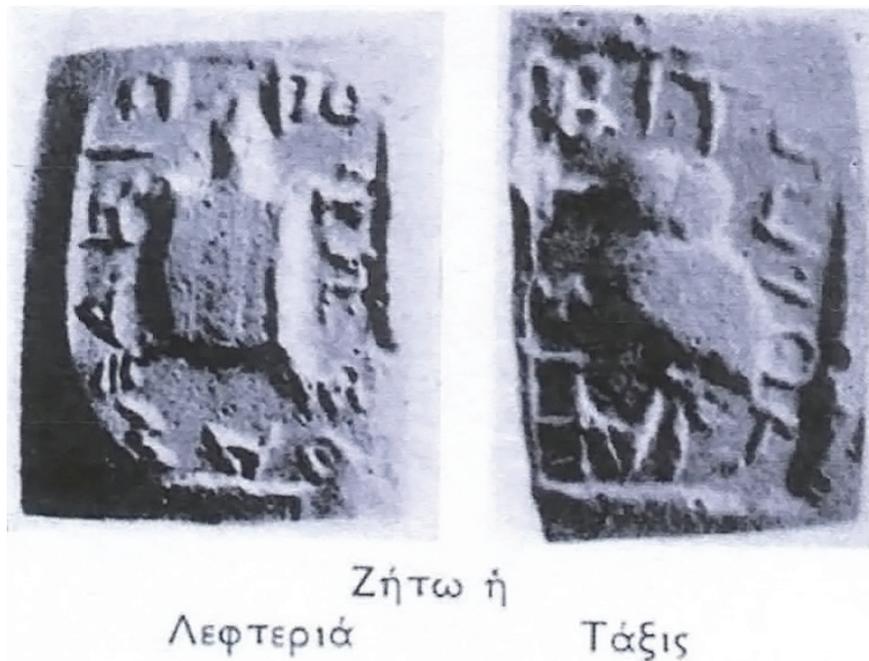
Os timbres tasienses começaram a repetir os motivos iconográficos presentes nas moedas de Tasos a partir de 411 a.C. Exemplo disso são as representações de Hércules arqueiro e também do arco (atributo de Hércules):

Figura 3 - Representações de Hércules arqueiro e do arco

(1) Timbre com Hércules Arqueiro; (2) moeda com Hércules Arqueiro; (3) timbre com o arco; (4) moeda com arco. **Fonte:** Grace (1946, p. 15, 25 e 32).

De acordo com Grace (1946), o aparecimento da coruja ateniense nos timbres de Tasos demonstra a proposta de relações cordiais que os tasienses tinham com Atenas e com o Ocidente grego, por volta de 390 a.C.

Figura 4 - À esquerda, timbres emulando a tartaruga das moedas de Egina e à direita, a coruja das moedas atenienses



Fonte: Grace (1946, p. 33).

Pesquisadores como Yvon Garlan (1982) acreditam que, em Tasos, o objetivo das gravuras dos timbres recentes (335-330 a.C.) não seria o da divulgação das ânforas, no sentido propagandístico, como objetos feitos localmente por artesãos identificados como mestres oleiros nos timbres. Garlan se apoia no trabalho de Gauthier, *Numismatique antique, problèmes et méthodes*, de 1975, em que este afirma que as moedas serviam mais para autenticar do que para identificar um grupo social ou um local produtor/emissor. Garlan, desse modo, afirma que o étnico impresso nos timbres anfóricos – assim como os presentes nas moedas – tinha a mesma finalidade das moedas, conforme pontua Gauthier (1975, p. 169 *apud* GARLAN, 1982, p. 845).

Para Garlan (1982, p. 844), o timbre não teve o objetivo de identificar nem recipiente, nem conteúdo; tinha apenas o objetivo de autenticar, como um procedimento burocrático de regulamentação comercial. A convicção interpretativa dos timbres, de acordo com o pesquisador, está na sua fabricação e não em sua comercialização, ou seja, como um controle administrativo sobre o fabrico.

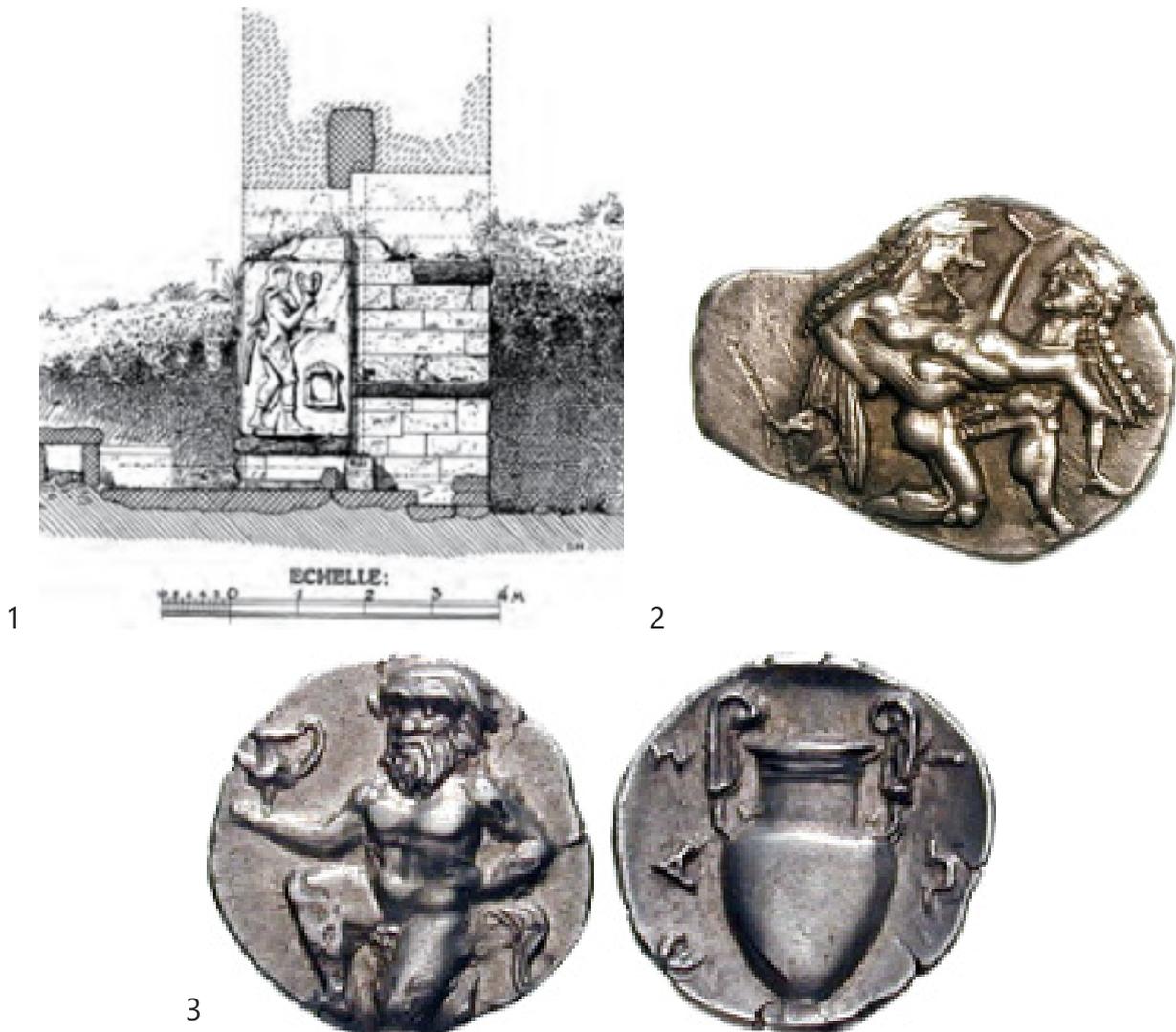
Somos reticentes quanto a essa proposição de Garlan. Concordamos que havia a pretensão de autenticação da autoridade emissora da peça. Todavia, entendemos que a escolha de elementos iconográficos não é aleatória, e estudos sobre a iconografia da moeda no mundo antigo nos auxiliam nesse entendimento. Assim como ocorrera nas

moedas, nos timbres das ânforas de Tasos os cânones já se encontravam definidos pela tradição, pela repetição, pelo contato e pela negociação. Ademais, na Antiguidade as esferas da sociedade eram imbricadas e símbolos escolhidos para estar em um timbre de uma ânfora e em moedas (assim como a assinatura de um oleiro, uma marca que represente uma olaria ou uma oficina monetária) poderiam estar tão diretamente relacionadas à economia, como também à política e mesmo à religião. Nesse sentido, a discussão sobre redes que apresentamos linhas acima nos permite concluir que a escolha de Hércules, Dioniso, Sileno ou sátiros para comporem o campo imagético de timbres e moedas está bastante relacionada com muitas outras questões da vida de Tasos.

A título de exemplo, citamos a já falada presença inicial dos fenícios em Tasos. Eles ali teriam fundado um templo dedicado ao deus Melqart, a quem os gregos identificavam como "Hércules tírio", e cujo culto foi fundido com o de Hércules no curso de helenização da ilha (Pausanias, 5.25.12). Picard nos informa que este templo ainda existia no tempo de Heródoto (PICARD, 1923, p. 242).

Do mesmo modo, Susan Guettel Cole (1994, p. 312) discute sobre a antiguidade do culto de Dioniso em Tasos e sua estreita relação com a produção de vinho, além de considerar, claro, a movimentação que o culto de Dioniso teve na esfera mediterrânea a partir de suas raízes orientais. Cornelia Isler-Kerényi (2007, p. 229), nos aponta a importância de Sileno e dos sátiros em Tasos ao apresentar paralelos existentes entre a iconografia presente nas moedas e em outros suportes, como é o caso do relevo que adornava uma das entradas amuralhadas da cidade. A figura monumental de um sátiro segurando um cântaro nos indica a importância dessas divindades para Tasos (Figura 5, abaixo). Isso ajuda a explicar não apenas o porquê desses elementos estarem presentes nos timbres das ânforas tasienses e em suas moedas e demais suportes, como evidencia também a importante conexão cultural e religiosa de Tasos com outras cidades e regiões.

Figura 5 - Representações de sátiros



(1) Sileno em relevo de uma das entradas amuralhadas de Tasos Fonte: (2) Moeda com Sileno nu, itifálico, carregando ninfa; (3) Moeda com sátiro ajoelhado, segurando cântaro no anverso e ânfora e étnico ΘΑΣΙΩΝ presentes no reverso. **Fonte:** Picard (1962, pl. XIII *apud* ISLER-KERÉNYI, 2007, p. 359); Svoronos (pl. x, 7-11; catálogo SNG Cop); Catálogo SNG Cop 1029).

Foram localizados, em Tasos, quatro depósitos de ateliês de ânforas timbradas: um em Molos, em 1977, outro na planície de Limenas a partir de uma sondagem efetuada em 1933 por Émile Haspels, da Escola Francesa de Atenas;⁶ um outro ainda na colina de Koukos, na extremidade meridional da ilha. E, finalmente, um último encontrado em 1978, mais a oeste, na borda da praia de Vamvouri Ammoudia e em 1980, no rochedo de Kolonero, na costa oriental, entre Kinira e Potamia (fig. 6). Os três últimos locais forneceram cada um cerca de 1000 a 1700 alças timbradas (GARLAN, 1982, p. 841).

⁶ Parte principal da cidade, *ásty*, onde localiza-se o porto antigo.

Figura 6 - Principais ateliês de ânforas timbradas em Tasos

Fonte: Grandjean; Salviat (2000, p. 186).

Oportuno distinguir dois momentos importantes, de acordo com Garlan (1982, p. 838): a de selos antigos, na segunda metade do século V a.C. até cerca de 340 a.C. (data de ocupação de Tasos pelos macedônios), e a datação de timbres recentes, em torno de 340-335 a.C. até metade do período helenístico. Este artigo tem como objetivo focar-se nos dois períodos principais, que foram bastante trabalhados por pesquisadores franceses da EFA.

A timbragem antiga começa entre metade do século V a.C. até 340 a.C. O timbre comporta geralmente o étnico (ΦΑΣΙΟΝ), dois nomes, sendo uma parte do magistrado que exerce o câmbio anual, sem dúvida um *agoranome* que tinha sua jurisdição, medida de acompanhamento de mercado, e o outro o nome do responsável pela fabricação de vaso, chamado *kéramarque*. Nos timbres antigos, os dois nomes (magistrado e fabricante) apareciam timbrados (POUILLLOUX, 1954, *passim*).

Figura 7 - Timbre anfórico antigo. Étnico, nome do magistrado e do fabricante sem símbolo



Fonte: Grandjean; Salviat (2000, p. 189).

A partir de 335 a.C. inicia-se a inserção de símbolos figurados, emblema próprio do magistrado fabricante e um étnico, as chamadas timbragens recentes:

Figura 8 - Timbre anfórico recente com o símbolo, o étnico e o nome *Skymnos* (magistrado)



Fonte: Grandjean; Salviat (2000, p. 190).

Os fabricantes faziam as ânforas por séries anuais, para deixar o vinho para a colheita de outono. Em escavações de 1981, em Kolonéro, encontrou-se um ateliê com seis timbres de ânforas identificadas. Os nomes dos fabricantes eram Aristágoras e seu filho, Démalkés, membros de uma família de grandes notáveis. O mesmo ateliê foi também utilizado por Léophantos, o irmão mais velho de Aristágoras. Estes personagens

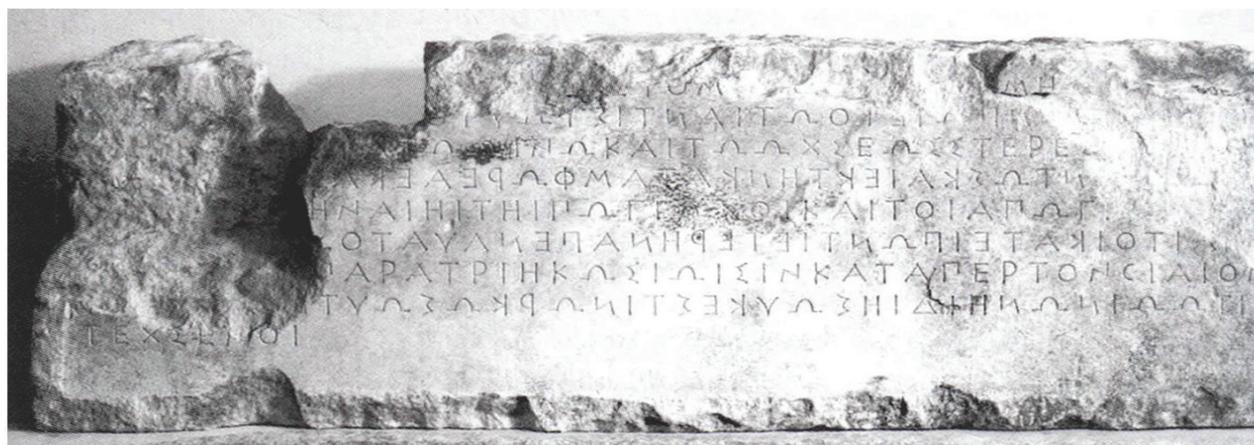
aparecem como cultivadores de vinho, proprietários por um longo período, com um grande domínio da costa leste. Importante dizer que essa atividade alimentava um comércio de exportação para além da costa do Mar Negro.

Os vinhos de Tasos: as propriedades e a relação com as ânforas timbradas

O vinho de Tasos foi celebrado pelos escritores áticos do final do século V a.C. e início do século IV a.C. Algumas referências textuais enfatizam uma conexão orgânica entre o vaso e o seu conteúdo. A esse propósito, Virginia Grace (1979, p. 10) nos remete a algumas passagens textuais, dentre elas uma passagem da comédia *Lisístrata*, de Aristófanes. Consideramos que não há, na interpretação, dissociação entre estes dois elementos (a ânfora e seu conteúdo), posto que as ânforas tasienses eram originalmente transportadoras de vinho. Uma boa parte das leis relacionadas ao vinho tasiense ainda pode ser lida em Tasos, nas placas de mármore (GRACE, 1979, p. 10). A exemplo disso destacamos a lei grega mais antiga sobre o comércio de vinho e vinagre que, a propósito, fora descoberta em Tasos:

[Aos infratores] perderá o vinho e vinagre e pagar uma *hecté* por ânfora que será consagrada a Atena e Apolo Polioucos e Pítio enquanto outro *hecté* retornará ao denunciador [...]⁷ (Et. Thasiene III, 7).⁸

Figura 9 - Lei sobre o vinho e o vinagre em mármore *boustrophédon*⁹



Fonte: Grandjean; Salviat (2000, p. 184).

⁷ *Hecté* é uma dentre as várias denominações das moedas gregas. Corresponhia a 1/6 do valor de um *stater*.

⁸ Texto fragmentário, datado de 480-470 a.C. Tradução livre do francês para o português.

⁹ O *boustrophédon* é um antigo sistema de escrita, patente em manuscritos e inscrições da Antiguidade, no qual a direção da escrita, ao contrário dos modernos português e inglês (escritos da esquerda para a direita) ou árabe e hebraico (escritos da direita para a esquerda), alternava consoante as linhas.

Os símbolos timbrados nas ânforas mostram uma pequena quantidade de magistrados no controle. Isto significa que os produtores de vinho – patrocinadores da produção anfórica – eram poucos. Levando-se em consideração toda a terra arável da ilha de Tasos, reforçada pela dispersão das oficinas anfóricas onde a vinha era dominante, estima-se que a sua atividade tinha de estar centrada em áreas estratégicas o suficiente, o que poderia, em alguns casos, atingir várias dezenas de hectares. Grandjean e Salviat (2000, p. 184) nos informam que a exploração sistemática da ilha revelou alguns vestígios importantes de possíveis fazendas de vinha. Foram encontradas paredes, terraços, incluindo oficinas de ânforas, confirmando a importância da viticultura na economia local. A fazenda de Marmaromandra, situada ao nordeste da ilha, próxima à antiga cidade de Limenas, é um exemplo interessante de estabelecimento rural dedicado à exploração de videira. Construída durante o século IV a.C., é constituída por 2 edifícios que foram reservados para habitação e armazém para colheita; ali foram encontrados *pithoi* enterrados (GRANDJEAN; SALVIAT, 2000, p. 181).¹⁰

Uma inscrição ática forneceu informações valiosas a este respeito, na estela de Hermocopides, gravada em 414 a.C., como resultado do confisco de bens de Alcibiades e seus amigos, condenados por parodiarem os mistérios de Elêusis. Este texto menciona dois vinhedos de Tasos – o primeiro parece ter pertencido ao ateniense Adimanto, com uma área de aproximadamente 8 a 10 hectares e 22 *pithoi* em boas condições foram ali armazenados; o segundo vinhedo (onde foram encontrados 93 *pithoi*) localizava-se em Kolonéro, região na costa leste, e que está associada há décadas com a mesma família de viticultores (BONIAS, 1986, p. 168).

Portanto, a relação espacial interna foi estrategicamente pensada para o melhor escoamento da mercadoria a partir do porto da antiga cidade de Limenas. As fazendas que produziam vinho estão estrategicamente próximas de ateliês importantes de ânforas timbradas ou, como mostra em Marmaromandra, os ateliês se localizariam dentro das fazendas (BONIAS, 1986, p. 169).

Considerações finais

As ânforas timbradas são reconhecidas por serem marcadores cronológicos. Ao mesmo tempo, elas são capazes de apontar importantes centros produtores do mundo

¹⁰ *Pithos* (plural *pithoi*) refere-se, na Grécia Antiga, a grandes vasos de armazenamento, com capacidade para 10 hectolitros. A palavra era, em certo ponto, usada pelos arqueólogos clássicos ocidentais para designar os vasos descobertos por escavações em Creta e Grécia. No entanto, atualmente adota-se a mesma como uma palavra geral que designa um vaso de armazenamento de qualquer cultura. O *pithos* é melhor conhecido em sua forma latina como o fisco (em latim: *fiscus*), por vezes tomado no sentido de um lugar onde os fundos eram armazenados.

grego do período clássico até o período helenístico. Os principais centros relacionados de produção (Egeu) e de importação (Mar Negro) são: Tasos, Rodes, Knides, no Egeu, e Heracléia Pôntica, Sinope e Quersoneso, no Mar Negro. Muitas publicações ao longo dos anos foram aprimoradas, havendo considerável precisão nos dados, porém ainda há dúvidas acerca do papel do timbre. Estariam os timbres relacionados à divulgação de produtos locais nas relações e transações comerciais? Queremos crer que sim.

Fato é que, como aponta Nicolae Conovic (2005), é possível assumir que os timbre anfóricos, provenientes de diversos centros produtores, são muito importantes para compreendermos melhor a dinâmica de comércio que envolve tanto a importação quanto a exportação de produtos ao longo dos mares Egeu e Negro.

Como pudemos observar nas linhas acima, o comércio entre o Mar Egeu e o Mar Negro foi bastante profícuo entre os séculos V e III a. C., todavia, estudos sobre a circulação de ânforas timbradas egeias na região do Mar Negro são ainda incipientes. Conovic nos informa que Monachov publicou comparações entre ânforas de depósitos fechados em áreas no norte do Mar Negro,¹¹ mas ainda é preciso atentar-se para os estudos sobre importações, considerando as várias fases de transações comerciais para que se obtenha dados mais precisos acerca do crescimento ou diminuição de importações de ânforas de diferentes centros, em áreas particulares ao longo do tempo (MONACHOV, 1992 *apud* CONOVIC, 2005, p. 97).

A propósito das dificuldades de se avançar com os estudos sobre a circulação de produtos no Mar Negro, Anne-Marie Bon, no prefácio de *Études Thasiennes IV* publicado pela EFA, *Les timbres Amphoriques de Thasos*, aponta para o parco diálogo entre pesquisadores ocidentais e pesquisadores romenos, búlgaros ou russos, destacando as reais dificuldades existentes devido às barreiras linguísticas, culturais e históricas. Ter acesso às publicações recentes nos centros de estudos mencionados seria essencial para a compreensão de questões ligadas ao comércio de ânforas timbradas tasienses (BON; BON, 1957, p. 7).

Pudemos observar também que o conceito de redes pode ajudar-nos a escrever um novo tipo de História Grega, de pensarmos a Antiguidade de forma mais plural e flexível. Vivemos em um mundo globalizado, com identidades fragmentadas, redes extensas, alta mobilidade, e um sistema-mundo que parece fora de controle. A circulação de ânforas timbradas tasienses, sua correlação com as moedas, com os locais de produção do vinho e com a evolução das leis da *pólis* podem fornecer uma arena fascinante para se estudar

¹¹ Uma boa parte da bibliografia sobre o Mar Negro está em russo, o que dificulta o acesso à informação. Exemplo disso é o texto de Monachov, S. J., e Slonov, V. N. de 1992, intitulado *À propos de la reconstitution de la méthode antique de calcul et d'élaboration des modèles d'amphores grecques anciennes*, um dos poucos textos atuais a serem traduzidos para o francês.

– e conseqüentemente entender melhor – as muitas questões que dizem respeito ao universo mediterrâneo e a Grécia como um todo. Pode inclusive nos sugerir maiores e mais aprofundadas reflexões sobre a Antiguidade e as esferas amalgamadas de sua vida de forma geral.

Referências

Documentação textual

PAUSANIAS. *Description of Greece*. Translated by W. H. S. Jones and H. A. Ormerod. Cambridge: Harvard University Press, 1918.

Obras de apoio

BON, A. M.; BON, A. *Les timbres amphoriques de Thasos*. Paris: E. de Boccard, 1957. v. 1.

BONIAS, Z. Ferme de Marmoramandra (em grego). *Archaiologikon Deltion*, v. 41, p. 168-171, 1986.

COLE, S. G. Civic cult and civic identity. In: HANSEN, M. H. (Ed.) *Sources for the Ancient Greek City-State*. Copenhagen: Munksgaard, 1995, p. 292-325. v. 2.

CONOVIC, N. The dynamics of trade in transport amphoras from Sinope, Thasos and Rhodos on the Western Black Sea Coast: a comparative approach. In: STOLBA, V. F., HANNESTAD, L. (Org.). *Chronologies of the Black Sea Area in the Period C. 400-100 BC*. Aarhus: Aarhus University Press, 2005, p. 97-117.

DEBIDOUR, M. Peut-on parler d'un marché des amphores Thasiennes? In: ROMAN, Y.; DALAISON, J. (Org.). *L'économie antique, une économie de marché?* Paris: Société des Amis de J. Spon, 2008.

DEBIDOUR, M. La tutelle de la cité sur la production des amphores à Thasos à la lumière d'un exemple: le "groupe au rhyton". *Topoi*, v. 8, n. 2, p. 591-606, 1998.

DUMONT, A.; MILLER, E. Deux sceaux amphoriques et inscriptions grecques inédites de Thasos. *Revue Archéologique*, v. 20, p. 135-150, 1869.

FLEMING, M. I. D'. *Projeto Temático do LARP: Formas de contato: produção, poder e simbolismo no mundo romano*. São Paulo: MAE/USP, 2016.

GARLAN, Y. Les timbres amphoriques thasiens. Bilan et perspectives de recherche. *Annales*, v. 37, n. 5, p. 837-846, 1982.

GRACE, V. Amphoras and the ancient wine trade. *American School of Classical Studies At Athens*, v. 16, p. 178-188, 1979.

- GRACE, V. Early Thasian Stamped Amphoras. *American Journal of Archaeology*, v. 50, n. 1, p. 31-38, 1946.
- GRAHAM, A. J. The Foundation of Thasos. *The Annual of the British School at Athens*, v. 73, p. 61-98, 1978.
- GRANDJEAN, Y.; SALVIAT, F. *Guide de Thasos*. Athènes: Ecole Française d'Athènes (EFA), 2000. v. 3.
- GROS, J. S.; BLONDÉ, F. Les céramiques d'usage quotidien à Thasos au IV^e siècle avant J.-C. *Études thasiennes*, XX, v. 1-2, 2010.
- ISLER-KERÉNYI, C. *Dionysos in archaic Greece: an understanding through images*. Lieden: Brill, 2007.
- PICARD, C. Rituel archaïque d'Héraclès thasien. *Bulletin de correspondance hellénique*, v. 47, n. 1, p. 241-274, 1923.
- PICARD, O. Monnaie et circulation monétaire a l'époque classique. *Pallas*, v. 74, p. 111-126, 2007.
- POUILLOUX, J. *Recherches sur l'Histoire et les cultes de Thasos*. Paris: EFA, 1954. v. III.
- SNG COPENHAGEN 1029: *The royal collection of coins and medals*. Danish National Museum. New Jersey, 1981
- TZOICHEV, C. Markets, amphora trade and wine industry: the case of Thasos. In: HARRIS, E. M.; LEWIS, D. M.; WOOLMER, M. (Ed.). *The Ancient Greek Economy: Markets, Households and City-States*. Cambridge: CUP, no prelo.
- VLASSOPOULOS, K. Beyond and below the 'polis': networks, associations, and the whitening of Greek history. In: MALKIN, I.; CONSTANTAKOPOULOU, C.; PANAGOPOULOU, K. (Ed.). *Greek and Roman networks in the Mediterranean*. New York: Routledge, 2009, p. 12-23.

Os reis de Roma e os primeiros desdobramentos da República romana, segundo Eutrópio: tradução anotada do livro primeiro de seu *Breviarium*

The kings of Rome and the first developments of the Roman Republic according to Eutropius: annotated translation of the first book of his Breviarium

Henrique Modanez de Sant'Anna*

Resumo: Este texto propõe uma tradução acrescida de comentários históricos do livro primeiro do *Breviarium*, de Eutrópio, escrito em algum momento entre 367 e 378 d.C., de modo a fornecer ao leitor uma versão portuguesa atualizada da narrativa de Eutrópio, particularmente de sua décima parte, que trata do período monárquico romano e dos primeiros desdobramentos da República romana. Como se pode notar pela estrutura do livro primeiro do *Breviarium*, apresentada neste estudo antes da apresentação da tradução do texto latino, Eutrópio deve suas interpretações a Tito Lívio, embora algumas informações – naturalmente muito mais sintéticas – sejam curiosamente dissonantes.

Abstract: This paper presents a translation with commentary of the first book of Eutropius' *Breviarium*, which was written at some point between 367 and 378 AD. It offers an updated Portuguese version of Eutropius' text, in particular of the part dedicated both to the Roman monarchical period and the early Roman republic. As one can notice from the contents of this book, Eutropius owns his interpretation to Livy though some information he gives is curiously dissonant.

Palavras-chave:

Eutrópio;
Roma;
República;
Latim.

Keywords:

Eutropius;
Rome;
Republic;
Latin.

Recebido em: 11/05/2016
Aprovado em: 20/06/2016

* Professor de História Antiga da Universidade Federal de Brasília. Doutor em História pela UnB.

Brevíssima nota biográfica sobre Eutrópio

Pouco se sabe sobre a vida e a carreira de Eutrópio, diferentemente de muitas fontes antigas da fase imperial romana ou de períodos anteriores, de modo que escrever sobre ele sempre se mostrou um esforço intelectual incapaz de acompanhar a discussão sobre a tradução de sua obra ou mesmo do estilo presente nela. O próprio Eutrópio é quem nos fornece uma das raríssimas informações que temos acerca de sua biografia, em seu *Breviarium* (X, 16): “Hinc Iulianus rerum potitus est ingentique apparatu Parthis intulit bellum, cui expeditioni ego quoque interfui (grifo nosso)”. Assim, sabe-se que ele participou, de forma mais ou menos modesta – é impossível precisar esta informação – da expedição de Juliano contra os persas, em 363 d.C.

Além disso, antes mesmo de iniciar o livro primeiro de seu *Breviarium*, que é objeto de tradução anotada neste estudo, Eutrópio registra de forma relativamente precisa o tempo em que escreveu, ao dedicar sua obra ao imperador Valente: *DOMINO VALENTI GOTHICO MAXIMO PERPETUO AUGUSTO*. Isso significa dizer que escreveu sob Valente, mas, ao mesmo tempo, a empreitada não pode ter sido concluída antes de 367 – data da primeira expedição contra os godos. Da mesma forma, levando-se em consideração a morte de Valente (378), conclui-se com certa segurança que seu *Breviarium* surgiu entre 367 e 378 d.C.

Essas são, basicamente, as duas informações que podemos extrair da vida de Eutrópio. Todo o resto possui relação com a leitura e rápida difusão de sua obra na Antiguidade e na Idade Média, seu estilo, sua leitura de Tito Lívio ou mesmo seus usos como autor preferido para os cursos de introdução ao latim no mundo contemporâneo.

A estrutura do livro primeiro

Livro Primeiro: *capítulos*

- 1-2 Fundação de Roma; (1-2) Rômulo; (2) criação do Senado; rapto das sabinas; interregno.
- 3-4 Numa Pompílio; divisão do ano em dez meses, construção de templos e instituição de ritos sagrados; (4) Túlio Hostílio; guerras contra povos vizinhos (albanos, veienses e fidenates); anexação do monte Célio.
- 5-6 Anco Márcio; guerra contra povos vizinhos (latinos); anexação do monte Aventino e o Janículo; (6) Prisco Tarquínio; duplicação do número de senadores; construção do circo de Roma e instituição dos jogos; guerra contra povos vizinhos (sabinos);

primeiro triunfo militar em Roma; construção de muros e cloacas; início da construção do Capitólio.

- 7-8 Sérvio Túlio; guerra contra povos vizinhos (sabinos); anexação de três montes ao território romano: Quirinal, Viminal e Esquilino; construção de fossos ao redor do muro; primeiro censo de Roma, que contou 83.000 cidadãos; assassinato de Sérvio Túlio por Tarquínio; (8) Tarquínio, sétimo e último rei de Roma; guerra contra os volscos; construção do templo de Jove, no Capitólio; desonra de Lucrecia pelos Tarquínios; expulsão de Tarquínio, o Soberbo: fim da realeza em Roma, após 243 anos de regime monárquico.
- 9-10 Início do consulado; primeiros cônsules: Lúcio Júnio Bruto e Tarquínio Colatino; expulsão dos Tarquínios restantes; novo cônsul: Lúcio Valério Públicola; (10) guerra aos Tarquínios e morte de Bruto; contagem de cinco cônsules no primeiro ano da república.
- 11-12 Guerra aos Tarquínios (cont.); morte de Tarquínio em Túsculo; guerra contra os sabinos; morte de Lúcio Valério, quatro vezes cônsul; (12) Criação do cargo de ditador e de mestre de cavalaria; comparação do poder imperial à ditadura.
- 13-14 Revolta popular em Roma; criação dos tribunos da plebe; (14) guerra contra os volscos e captura de Coríolos.
- 15-16 Aliança de Quinto Márcio e os volscos; (15) guerra dos Fábios contra os veientes; novo censo em Roma, que contou 119.319 cidadãos.
- 17-18 Lúcio Quíncio Cincinnato é nomeado ditador; (18) nomeação dos decênviros.
- 19-20 Revolta dos fidenates, apoiados pelos veientes e volscos; captura e destruição de Fidenas; (20) revolta dos veientes; captura de Faliscos; captura de Roma pelos gauleses; Camilo derrota os gauleses e triunfa como "segundo Rômulo".

O *Breviarium*

Ao Imperador Valente, Vencedor dos Godos, Máximo, Perpétuo, Augusto¹

Com o consentimento de Tua Bondade,² coligi em uma breve narração sucintamente os acontecimentos romanos mais eminentes, assim militares como civis, segundo a ordem

¹ Eutrópio situa-se já no período que a historiografia classificou como *Dominato*. Por esta razão, o termo corrente para designar o imperador não é mais *princeps*, mas *dominus* (literalmente "Senhor"). Nesse período, o imperador gradualmente se afastou da imagem que tinha frequentemente Otávio Augusto como modelo, e passou a cunhar um novo retrato imperial, mais condizente com as exigências de um período mais avançado do Império Romano.

² No original: *mansuetudinis tuae*.

dos tempos, de fundada a cidade até nossos dias,³ adicionados também a esses, os feitos mais egrégios na vida dos príncipes, de modo que a mente divina de Tua Serenidade,⁴ possa alegrar-se de haver seguido, na administração do império, os feitos dos varões ilustres, antes mesmo que a leitura os fizesse conhecer.

Livro Primeiro

[1] O império romano,⁵ de cujo princípio a memória humana dificilmente poderá recordar um menor, ou maior em sua expansão em todo o mundo, tem início com Rômulo, que, filho da virgem vestal Reia Sílvia e, ao que se supôs, de Marte, nasceu em um só parto com o seu irmão Remo. Ele, como se entregasse ao roubo entre pastores, aos dezoito anos de idade fundou no monte Palatino uma cidade exígua, no undécimo dia das calendas de maio,⁶ no terceiro ano depois da sexta Olimpíada e no tricentésimo nonagésimo quarto depois do excídio de Tróia, como informam os que dão o limite máximo e mínimo.

[2] Fundada a cidade, a que de seu nome chamou Roma, fez pouco mais ou menos essas coisas: acolheu na cidade uma multidão de vizinhos; escolheu a cem homens dentre os mais velhos, de cujo conselho em todos os assuntos pudesse se valer e aos quais nomeou senadores, por causa de sua idade avançada. Então, como ele e seu povo não tivessem mulheres, convidou ao espetáculo de seus jogos os povos vizinhos de Roma e raptou as virgens deles.⁷ Declarada à guerra,⁸ em consequência da injúria das raptadas, venceu os Ceninenses, os Antemnates, os Crustuminos, os Sabinos, os Fidenates e os Veientes, cujas cidades todas cingiam Roma. E como tendo-se levantado subitamente uma tempestade

³ No original: *Ad nostram memoriam*. À letra: até nossa memória.

⁴ No original: *tranquillitatis tuae*.

⁵ Oficialmente, para os historiadores modernos, o Império Romano teria início em 27 a.C. com a aclamação de Otávio Augusto pelo Senado. Faz-se necessário rememorar, no entanto, que a divisão da história de Roma nos períodos monárquico, republicano e imperial era desconhecida dos romanos. *Romanum imperium*, então, da forma como utilizado por Eutrópio, alude de modo bastante amplo (e quase literal) ao domínio romano sobre outros territórios que não o seu próprio, ou ao Estado romano de modo mais amplo. Afinal, *imperium* pode ser traduzido, a depender do contexto, como "governo", "ordem", "autoridade", "magistratura", "poder", "comando" ou mesmo "Estado", "império".

⁶ As calendas são o primeiro dia do mês, entre os romanos. Nesse caso, a data de 21 de abril corresponde ao dia 11 das calendas de maio, visto que a conta é feita ao adicionar dois dias ao número de dias restantes no mês de abril, totalizando onze para o mês seguinte. Em outras palavras, aos nove dias restantes em abril (começando com 22) são somados dois dias, o que nos leva à conta do dia 11 das calendas de maio.

⁷ Para um relato mais completo sobre o rapto das Sabinas, ver Tito Lívio (1.9). Este, em seu longo e comovente relato, inclui até as conhecidas palavras: "A Talássio", supostamente ditas durante o famoso rapto, no momento em que subordinados de certo Talássio carregavam para seu mestre a mais bela dentre as Sabinas, esquivando-se de outros romanos também interessados na jovem. A exclamação, ainda segundo Tito Lívio, teria se transformado em uma espécie de ritual por ocasião das núpcias.

⁸ No original: *Commotis bellis*. À letra: Declaradas as guerras.

não aparecesse mais, no ano trigésimo sétimo ano do reino creu-se que tinha passado para os deuses,⁹ e foi por isso deificado. Depois disto, os senadores governaram Roma por períodos de cinco dias,¹⁰ e completou-se sob o governo deles,¹¹ um ano.

[3] Em seguida, foi eleito rei Numa Pompílio, que não fez, com efeito, nenhuma guerra, mas nem por isso foi menos útil à cidade do que Rômulo; com efeito, instituiu tanto leis como costumes para os romanos que, pela constância de suas batalhas, já eram tomados por ladrões e semibárbaros; dividiu o ano em dez meses, antes confuso e sem nenhum cálculo, e instituiu em Roma um grande número de ritos sagrados e de templos. Morreu de doença, no quadragésimo terceiro ano do seu governo.

[4] A este sucedeu Túlio Hostílio. Este recomeçou as guerras, venceu os Albanos que estão a doze milhas da cidade de Roma;¹² subjugou na guerra os Veientes e os Fidenates, dos quais, os primeiros, estão a seis milhas da cidade de Roma, e os segundos, a dezoito; ampliou a cidade, tendo-lhe anexado o monte Célio. Tendo reinado trinta e dois anos, ferido por um raio, ardeu em chamas com sua casa.

[5] Depois deste, tomou o governo Anco Márcio, neto de Numa por parte da filha. Pelejou contra os Latinos, anexou à cidade o monte Aventino e o Janículo, fundou Hostia, uma cidade à beira-mar, a dezesseis milhas da cidade de Roma. Morreu de doença, no vigésimo quarto ano do seu governo.

[6] Em seguida, tomou o governo Prisco Tarquínio. Este duplicou o número dos senadores, construiu o circo de Roma e instituiu os jogos romanos, que persistem até os nossos dias.¹³ Venceu ele, também, os Sabinos e anexou ao território da cidade de Roma não poucas terras tiradas àquele povo; foi o primeiro que entrou triunfante em Roma. Construiu os muros e as cloacas, e iniciou o Capitólio. No trigésimo oitavo ano de governo, foi morto pelos filhos do rei Anco, ao qual ele sucedera.

⁹ Optou-se aqui pela manutenção da tradução literal de: *ad deos transisse creditus est*.

¹⁰ No original: *per quinos dies*. À letra: por cinco dias (cada senador). Supõe-se que "em revezamento", ou seja, cada senador no governo por cinco dias.

¹¹ I.e., neste interregno.

¹² No original: *qui ab urbe Roma duodecimo miliario sunt*. À letra: no duodécimo miliário. A milha romana (originalmente "mil passos") equivale a 1.48 quilômetros.

¹³ À letra: até nossa memória. Vide supra.

[7] Depois deste, tomou o governo Sêrvio Túlio, nascido de uma mulher nobre, cativa porém e escrava. Este também subjogou os Sabinos, anexou à cidade três montes: o Quirinal, o Viminal e o Esquilino, e escavou fossos ao redor dos muros. Foi o primeiro de todos a ordenar o recenseamento, que até então era desconhecido no mundo. Sob o governo dele,¹⁴ levados todos ao recenseamento, Roma teve, com aqueles que estavam nos campos, oitenta e três mil cidadãos romanos. Foi morto por crime de seu genro Tarquínio o Soberbo, filho do rei ao qual ele sucedera, e de sua própria filha, a quem Tarquínio tinha por esposa.

[8] Lúcio Tarquínio o Soberbo, sétimo e último dos reis, venceu os Volscos, um povo não longe de Roma, para os que vão para a Campânia; submeteu a cidade de Gábios e de Suessa Pomécia; fez a paz com os Tuscos, e construiu no Capitólio um templo a Jove.¹⁵ Em seguida, durante o assédio de Ardeia, cidade situada a dezoito milhas de Roma, perdeu o governo. Com efeito, como seu filho mais jovem, ele mesmo chamado Tarquínio, houvesse desonrado a esposa de Colatino, Lucrecia, mulher nobilíssima e ao mesmo tempo castíssima, esta se queixou da injúria ao marido, ao pai e aos amigos, e na presença de todos se matou. Por isso Bruto, ele mesmo parente de Tarquínio, concitou o povo e tirou o poder a Tarquínio.¹⁶ Logo o exército, que sitiava a cidade de Ardeia com o próprio rei, também o deixou, e vindo o rei a Roma, foi repellido pelos portões fechados. E assim, após governar por vinte e quatro anos, fugiu com sua esposa e seus filhos. Desse modo, Roma foi governada por sete reis,¹⁷ durante duzentos e quarenta e três anos,¹⁸ e até então Roma mal possuiu, quando em sua maior extensão, um território de quinze milhas.

[9] Depois é que se começou a eleger, em vez de um rei, dois cônsules, de modo que, se um quisesse ser mau, o outro, tendo força similar, o pudesse conter. E pareceu bem que não tivessem direito ao comando militar por mais de um ano, de modo que a continuação do poder não os tornasse mais insolentes, mas sendo sempre simples cidadãos, depois de um ano soubessem retornar à condição de particulares. Foram cônsules, portanto, no primeiro ano após a expulsão dos reis, Lúcio Júnio Bruto, autor principal do banimento de Tarquínio, e Tarquínio Colatino, marido de Lucrecia. Mas a Tarquínio Colatino foi logo

¹⁴ *Sub eo*. À letra: sob ele.

¹⁵ I.e., Júpiter.

¹⁶ A desonra de Lucrecia representou, na verdade, a desonra da própria sociedade romana, o que está estreitamente vinculado às justificativas apresentadas para a expulsão dos Tarquínios.

¹⁷ No original: *Romae regnatum est per septem reges*, que também pode ser traduzido como se segue: Em Roma, reinaram sete reis.

¹⁸ De 753 a 510/509 a.C..

removida a dignidade, pois pareceu bem que não permanecesse ninguém na cidade chamado Tarquínio. Portanto, levando consigo todo seu patrimônio mudou-se de Roma, e em seu lugar foi feito cônsul Lúcio Valério Públícola. Contudo o rei Tarquínio, que fora expulso, moveu guerra a Roma e, tendo reunido muitos povos, pelejou para que pudesse se restituir no poder.

[10] No primeiro combate, mataram-se mutuamente o cônsul Bruto e Aruns, filho de Tarquínio. Contudo os romanos regressaram vencedores da batalha. As matronas romanas prantearam um ano a Bruto, defensor de sua castidade e de certa forma seu pai comum. Valério Públícola tomou como colega Espúrio Lucrécio Tricipitino, pai de Lucrécia. Morto este de doença, Valério tomou por sua vez como colega Horácio Púlvilo. E assim esse primeiro ano teve cinco cônsules, como tivesse saído Tarquínio Colatino da cidade por causa de seu nome, perecido em batalha Bruto e morrido de doença Espúrio Lucrécio.

[11] Também no segundo ano Tarquínio mais uma vez impôs guerra aos romanos para reconquistar o poder, e como lhe prestava auxílio Porsena, rei da Túscia, ele quase capturou Roma. Mas então também ele foi derrotado. No terceiro ano depois de expulsos os reis, como Tarquínio não conseguisse tomar o poder, nem lhe prestasse auxílio Porsena, que havia feito paz com os romanos, dirigiu-se para Túsculo, cidade não distante de Roma, e ali envelheceu por quatorze anos com sua esposa, como simples particular. No quarto ano depois de expulsos os reis, como os sabinos tivessem movido guerra aos romanos, foram vencidos e deles celebrou-se triunfo. No quinto ano, aquele Lúcio Valério, colega de Bruto e quatro vezes cônsul, morreu de morte natural e de tal forma pobre que teve os custos dos funerais cobertos pelo dinheiro coletado do povo. As matronas prantearam-no um ano, como fizeram a Bruto.

[12] No nono ano depois de expulsos os reis, como o genro de Tarquínio houvesse coligido um ingente exército para vingar a injúria feita ao sogro, criou-se em Roma uma nova dignidade, chamada ditadura, maior que o consulado.¹⁹ No mesmo ano estabeleceu-se

¹⁹ Do verbo *dictare*, "prescrever". Com efeito, não se podia questionar as ordens do ditador, porquanto sua aparição dependia de uma crise militar que os cônsules não eram capazes de resolver. Por isso tinha ele dois privilégios únicos: nem era garantido ao povo romano apelar contra as decisões ditatoriais, nem o ditador podia ser punido por suas ações, mesmo depois de deixar o cargo. No entanto, deve-se ter em mente que o ditador romano era socialmente percebido de modo bem diferente do moderno, este último associado de modo geral à opressão militar e injustiça social. Em alguns casos, no entanto, a ditadura não funcionou tão bem quanto no tempo de Camilo. Fábio Máximo, por exemplo, feito ditador contra o cartaginês Aníbal Barca, não logrou sucesso inicial entre os romanos (que decidiram depor Fábio e marchar, incitados pelos novos e inexperientes cônsules, contra o inimigo em Canas) e por isso recebeu a alcunha de *cunctator* "temporizador". Mais adiante, a excepcionalidade do cargo foi violada por Sula e mais gravemente

também o posto de mestre de cavalaria, que estivesse às ordens do ditador. Nada se pode dizer mais similar que a ditadura antiga ao poder imperial, que agora Vossa Serenidade possui, tanto mais que também Augusto Otaviano, de quem depois falaremos, e antes dele Caio César, reinaram sob o nome e a honra da ditadura. Mas o primeiro ditador de Roma foi Tito Lúrcio; o primeiro mestre de cavalaria, Espúrio Cássio.

[13] No décimo sexto ano depois de expulsos os reis, o povo de Roma se revoltou, sentindo-se oprimido pelo senado e pelos cônsules. Então, ele mesmo criou para si tribunos da plebe, como se fossem seus próprios juízes e defensores, e por meio dos quais pudesse estar seguro contra o senado e os cônsules.

[14] No ano subsequente, os volscos retomaram a guerra contra os romanos, e vencidos em campo de batalha perderam mesmo Coríolos, a cidade mais importante que tinham.

[15] No décimo oitavo ano depois que foram banidos os reis, expulso de Roma Quinto Márcio, general romano que havia capturado Coríolos,²⁰ cidade dos volscos, este foi irado aos próprios volscos e recebeu tropas contra os romanos. Derrotou-os muitas vezes; chegou até cinco milhas de Roma, estando a ponto de sitiar sua própria pátria, e recusando ver os legados que pediam paz, o teria feito não viessem de Roma sua mãe, Vetúria, e sua mulher, Volúmia. Vencido pelo pranto e pelas súplicas delas, removeu o exército. E este foi o segundo depois de Tarquínio, que comandou tropas contra sua pátria.

[16] No consulado de Cesio Fábio e Tito Virgínio, trezentos nobres da família Fábia, moveram sós guerra aos veienses, prometendo ao senado e ao povo que toda a contenda seria levada a termo por eles. E desse modo partiram todos os nobres que deviam ser, individualmente, generais de grandes exércitos, e sucumbiram na batalha. De tão numerosa família, apenas um sobreviveu de todo, e que por causa de sua idade infantil não havia podido ser levado ao campo de batalha. Depois disto, realizou-se o censo em Roma, e contaram-se cento e dezenove mil e trezentos e dezenove cidadãos.

[17] No ano subsequente, como o exército romano fosse cercado no monte Algido, a cerca de doze milhas de Roma, Lúcio Quíncio Cincinnato foi feito ditador; este, possuindo

por Júlio César, este último feito *dictator in perpetuum*. Depois de sua morte, em 44 a.C., o então cônsul Marco Antônio propôs o fim dessa dignidade, em um ato simbólico de reconciliação com o Senado, que ele conseguira por um curto período apenas, sem contudo extinguir na prática o poder absoluto. Este, digo, a convergência dos poderes de muitas magistraturas em uma única pessoa, tornou-se, afinal, a grande característica dos *principes* desde Otávio Augusto.

²⁰ Por essa razão, ficou conhecido como Quinto Márcio Coriolano.

um campo de apenas quatro *iugera*,²¹ o cultivava com as próprias mãos. Quando foi encontrado, estava em seu trabalho, lavrando a terra; recebeu, depois de enxugar o suor, a toga pretexta e, desbaratados os inimigos, libertou o exército.

[18] No trecentésimo primeiro ano desde a fundação de Roma, cessou o governo consular e em lugar dos dois cônsules foram escolhidos dez magistrados com sumo poder, nomeados decênviros.²² Atuaram bem no primeiro ano, contudo no segundo, um deles, Ápio Cláudio, quis desonrar a filha virgem de certo Virgínio, que servira o exército ocupando um posto honrado contra os latinos no monte Algido. Matou-a o próprio pai, para reter a afronta do decênviro e, tendo regressado ao exército, provocou um motim. Subtraído poder dos decênviros, os mesmo foram condenados.

[19] No trecentésimo décimo quinto ano desde a fundação de Roma, os fidenates se rebelaram contra os romanos. Prestavam-lhes auxílio os veientes e Tolumnio, rei dos veientes. Ambas as cidades se avizinham tanto de Roma, que Fidenas está a seis milhas, Véios a dezoito. Juntaram-se a eles os volscos; mas, vencidos pelo ditador Mamerco Emílio e pelo mestre de cavalaria Lúcio Quíncio Cincinnato, perderam até o seu rei. Fidenas foi capturada e arrasada.

[20] Vinte anos mais tarde, rebelaram-se os veientes. Mandou-se contra eles o ditador Fúrio Camilo, que primeiro os derrotou em campo de batalha e logo depois, sitiando a cidade por longo tempo, capturou-a, esta que era a mais antiga e rica da Itália. Em seguida, capturou também Faliscos, cidade não menos nobre. Mas agitou-se inveja contra ele, como se tivesse dividido mal os despojos, tendo sido por isso condenado e expulso da cidade. Sem demora os gauleses sénonos vieram a Roma e, tendo perseguido os romanos, aos quais venceram a onze milhas de Roma, junto ao rio Allia, ocuparam até sua cidade. E nada se pode defender, salvo o Capitólio; como tivessem mantido o cerco durante muito tempo e os romanos já sofressem da fome, recebido ouro para que não cercassem o Capitólio, se retiraram. Mas foram os gauleses surpreendidos e gravemente derrotados por Camilo, que vivia em exílio em uma cidade vizinha, e foram gravemente derrotados. Depois contudo, também, tendo-os perseguido, Camilo de tal forma os massacróu que recobrou tanto o ouro que lhes fora dado, quanto todas as insígnias

²¹ Cerca de um hectare apenas. Para se ter uma ideia do tamanho reduzido de sua propriedade, em 376 dois tribunos fizeram passar as *Leges Licíniae Sextiae*, por meio das quais a atribuição de novas terras públicas para indivíduos (obviamente ricos) foi aprovada, contanto que não ultrapassem quinhentos *iugera*.

²² Os decênviros foram os responsáveis pela codificação conhecida como Lei das Doze Tábuas, que serviu por séculos como o principal texto do Direito romano.

militares que haviam capturado. Assim ele entrou triunfante em Roma pela terceira vez,²³ e foi chamado “segundo Rômulo”, como se fosse ele também fundador da pátria.

Referências

Documentação textual

- EUTROPIUS. *The Breviarium ab urbe condita of Eutropius*. Translated by H. W. Bird. Liverpool: Liverpool University Press, 1993.
- EUTROPIUS. *Eutropii Breviarium ab urbe condita; Kurze Geschichte Roms seit Gründung*. Übersetzung von F. L. Müller. Stuttgart: F. Steiner Verlag, 1995.
- PAULI DIACONI. *Pauli Diaconi Historia romana*. Traduzione di A. Crivellucci. Rome: Tipografia del Senato, 1914.

Obras de apoio

- BIRD, H. Eutropius: his life and career. *Échos du monde classique*, v. 32, p. 51-60, 1988.
- DEROLEZ, A. *The Palaeography of Gothic Manuscript Books from the Twelfth to the Early Sixteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- KRETSCHMER, M. *Rewriting Roman history in the Middle Ages: the Historia Romana and the Manuscript Bamberg*, Hist.3. Leiden: Brill, 2007.
- MORTENSEN, L. The Diffusion of Roman Histories in the Middle Ages. A List Of Orosius, Eutropius, Paulus Diaconus and Landolfus Sagax Manuscripts. *Filologia Mediolatina*, v. VI-VII, p. 101-200, 2000.
- REYNOLDS, L. “Eutropius”. In: Reynolds, L. (Org.). *Texts and Texts and transmission: a Survey of the Latin Classics*. Oxford: Clarendon Press, 1983, p. 159-162.

²³ O triunfo militar romano consistia em uma procissão formal de um general triunfante, durante a qual ele retomava, simbolicamente e apenas naquela ocasião, o poder dos reis por meio de uma vestimenta púrpura, pintava o rosto de modo a remeter ao culto de *Jupiter Optimus Maximus*.

Justin: teacher, philosopher and martyr

Justino: mestre, filósofo e mártir

Juan Pablo Sena Pera*

Abstract: On this essay, we will present to the reader Justin Martyr, a II century Christian philosopher and theologian. To accomplish this task, we will give a brief summary of the use of the term *διδάσκαλος* in the Greek poetic and philosophical literature, in Flavius Josephus and the *New Testament*. Onwards, we will reconstruct the essential elements of Justin's philosophical school at Rome. Additionally, we will present Justin's biographical data and a critical analysis of his legal procedure and conviction, as transmitted by the *Acta Iustini, Rescencion A*. Finally, we will do a stylistic analysis of Justin's *Apology*.

Resumo: No presente artigo, apresentaremos ao leitor a figura de Justino Mártir, filósofo e teólogo cristão do século II. Para tanto, apresentaremos um breve resumo do emprego do termo *διδάσκαλος* na literatura poética e filosófica grega, em Flávio Josefo e no *Novo Testamento*. A seguir, reconstruiremos os elementos essenciais da escola filosófica de Justino, em Roma. Adicionalmente, apresentaremos os elementos biográficos conhecidos sobre Justino e analisaremos criticamente o registro de seu processo judicial e condenação, conforme transmitidos pela *Recensão A dos Acta Iustinus*. Finalmente, realizaremos uma análise estilística da *Apologia*, de Justino.

Keywords:

Christianity;
Justin;
Teacher;
Philosopher;
Martyr.

Palavras-chave:

Cristianismo;
Justino;
Mestre;
Filósofo;
Mártir.

Recebido em: 02/05/2016
Aprovado em: 24/06/2016

* PhD in History at Alma Mater Studiorum, Università di Bologna (UNIBO), Italy.

Teachers in Graeco – Roman and Jewish sources

In order to better understand the historical significance of Justin and avoid inaccuracies and anachronisms, we will make a brief summary of some contemporary scholarly contributions about the sense of talking about “teachers” and “schools” in Antiquity.

The first known attestation of the word *διδάσκαλος* is in the Homeric *Hymn to Hermes* (*Hymn. Merc.* 556) dating from the sixth century BCE. The word is located in a sort of appendix (513-578), that was probably written by the same author of the rest of the hymn. Other attestations of the word are in Heraclitus (c. 535-475 BCE, fragments 57 and 104), Aeschylus (c. 525-456; *Eum.* 279 and 584; *Prom.* 109, 322, 373; *Sept. c. Theb.* 573.) and many other later Greek documents. In the Septuagint, there are only two occurrences (*Esther* 6, 1 and *2Mac.* 1, 10). In the first passage, *διδάσκαλος* was the translator option to designate the king’s lector. In the second, Aristobulus is called teacher of King Ptolemy, probably because he dedicated to the king a book about the Mosaic Law (FALCETTA, 2006, p. 47).

Previously to the Alexandrian culture, *διδάσκαλος* had the technical meaning of choir master. Zimmermann (1987, p. 76-86) identified four meanings for the term *διδάσκαλος*: 1) Counselor: usually with a pejorative sense, designating someone who instigates the masses, a traitor, or someone who somehow deceives the people. This sense can be seen in the works of Heraclitus (Frag. 57), Aeschylus (*Sept.* 573), and Lysias (*Oratio* 12, 47; 12, 78; 14, 30). Philo (*Spec.* 1, 56 – 57; cf. *Num.* 25, 1 – 8) designates as *διδάσκαλος κανών* a woman who diverts an Israelite. Also on this issue, Philo (*Spec.* 3, 11) calls *διδάσκαλοι* those who want to own other people’s wives, for inciting others to commit the same ungodliness. Josephus (*A.J.* 1, 61) says that Cain became instructor (*διδάσκαλος*) of perverted practices to all whom he met.

Besides the above mentioned negative sense, it is perceived a neutral significance on Aeschylus (*Eum.* 279) and Isocrates (*Antid.* 95, 104). From Aristophanes (*Equ.* 1235) onwards we find the positive meaning of elementary teacher. Philo (*Legat.* 27; 53; 54; *Migr.* 116; *Sacr.* 51), also, employs this term for elementary teachers in several texts; *διδάσκαλος* is also used to designate the person who teaches a specific knowledge (*τέχνη*), like music (Plat., *Lach.* 180d; *Menex.* 236), medicine (Plat., *Meno*, 93d); rhetoric (Plat., *Menex.* 236a) etc. Also, according to Philo (*Mos.* 1, 21 – 24), Moses would have been educated in his youth by Egyptians, Greeks and neighboring countries *διδάσκαλοι*.

Finally, the term *διδάσκαλος* designates a master of philosophy or religion. This is the meaning that matters in this essay. Initially, *διδάσκαλος* had an ambiguous meaning. On the one hand, Plato presents Socrates refusing to be identified as a teacher; On the

other hand, this is precisely the way Aristophanes presents Sócrates (*Nub.* 871, 1147, 146). Obviously, the refusal of Socrates to be called teacher derives from its peculiar philosophical understanding, according to which his role would be just make people aware of what they already know. Besides, of course, a controversy with the Sophists, who presented themselves as masters, willing to be paid for teaching a knowledge unknown to the student.

Around the time of Jesus, Epictetus (1, 9, 12 *Diss.* cf. 2, 21, 10) defined himself *διδάσκαλον... καὶ παιδευτήν*. Among the Jews, Josephus presents Moses as master of Joshua (*A.J.* 3, 49) and Ananias *διδάσκαλος* of Izates, on Jewish religion (*A.J.* 20, 46). The Sadducees considered a virtue to dispute with the masters on the paths of wisdom (*A.J.* 18, 16). Whatever is the judgment that should be made about the *Testimonium Flavianum*, the fact is that Jesus is also presented as *διδάσκαλος* and *σοφός* (*A.J.* 18, 63, 3). Moreover, we have the *New Testament* passages in which Jesus is designated as a master such as: *Matt.* 9, 11; 10, 24-25 and its parallel *Luke* 6, 40; *Matt.* 17, 24; *Marc.* 14, 14 and parallel *Matt.* 26, 18; *Luke* 22, 11; *Marc.* 5, 35; and parallel *Luke* 8, 49; *John.* 11, 28; 13, 13-14. We also have passages where John the Baptist is called *máster* (*Luke* 3, 12), some Jews are so called (*Rom.* 2, 20, *Luke* 2, 26; *John* 3, 10), not to mention Christian teachers (FALCETTA, 2006, p. 49).

After this brief overview of the use of *διδάσκαλος* term and its various meanings in Antiquity, it is necessary to try to trace the main features of the Ancient schools. R. Alan Culpepper (1975, p. 258-259) defines as a school a group of disciples who usually emphasize the *φιλία* and *κοινωνία*. This group has an identity that is different from the general society and also different from other similar groups by tracing its origin to a founder, considered by its disciples as wise and good. Members of this group see themselves as disciples of this founder and perform activities in common, such as: teaching; learning; study and production of books and community meals, usually in memory of its founder. Moreover, in order to strengthen the group identity, there were common rules for the admission of new members and standards of conduct to maintain the status of group member, which inevitably created some distance, total or partial, from the rest of society. Finally, there was the development of an organizational structure to ensure the school's perpetuation in time. C. Loveday Alexander (1994, p. 1005-1011), in turn, tried a broader definition, by distinguishing four levels of relationship: 1) between the teacher and the individual student; 2) With more students of the same master, forming a community; 3) Among several masters, forming a "university"; 4) Among schools, forming a movement.

Finally, before closing this section, we would like to summarize the conclusions of Schmeller (FALCETTA, 2006, p. 50). He believes the basic features of the Hellenistic philosophical schools are: 1) Active participation of students; 2) A strong emotional bond

between the teacher and his students, which translates into a strong authority exercised by the master; 3) The presence of a group of students; 4) Belonging, in most cases, to the privileged strata of society; 5) The tradition as the basis of the teaching authority; 6) Veneration with religious traits of the founder of the school or some other figure from the past; 7) Teaching and learning as daily school activities; 8) In the case of the Stoics, Epicureans and Cynics, use of philosophy in view of *Ψυχαγωγία*.

Biographical elements

After having presented the current understandings of the general characteristics of philosophical schools in Late Antiquity, we will expose the specific features of Justin and his school, according to our available sources.

Justin was born around the year 100, in *Flavia Neapolis*, near the ruins of the biblical *Shechem*, in Syria Palestine. The city was founded as a Roman colony in 72 CE by Emperor Vespasian. It is now known as Nablus and located in the Palestinian territories. Justin came from a family of pagan colonists. His grandfather carried a name of Greek origin, *Bacchius*, and his father, a Roman one, *Priscus*.

In the early chapters of his *Dialogue with Trypho* (2, 1-6), Justin tells us that he looked for teachers of major Greek philosophical traditions of his time: Stoicism, Pythagoreanism, Platonism and Aristotelianism.¹ He converted to Christianity, which he considered to be the true philosophy, between 132 and 135. Even after his conversion to Christianity, Justin continued wearing the *pallium*, id est, the cloak of philosopher and studying the Hellenistic philosophy (DE SIMONE, 2002, p. 798). Justin dwelled at Rome at least twice. It is believed that he passed a period residing in the capital of the Empire, as evident from the account of his martyrdom known as *Acta Iustini* or *Martyrium Sancti Iustini et Sociorum*. During this period at Rome, Justin established a Christian philosophical school, having been prominent during the reign of Antoninus Pius (138 - 161), when he gathered around him a number of disciples, among whom Tatian, the Syrian (DE SIMONE, 2002, p. 798; Irenaeus, *Adv. Haer.*, I, 28, 1). According to the already mentioned *Acta Iustini*, Justin was brought before Rusticus, the *praefectus urbi* of Rome, tried and beheaded along with six of his disciples. According to Eusebius (*H. E.* IV, 16, 1), this would have happened by instigation of the Cynic philosopher Crescens, between 163 and 167. The importance of Justin as one of the thinkers who contributed decisively to the development of thought and religious practices of Christianity can be inferred both by references of him made by

¹ For a possible identification of Justin's platonic teacher in Ephesus as Numenius, see: Edwards (1991, p. 21-33).

Irenaeus (*Adv. Haer.* IV, 6, 2), Tertullian (*Adv. Valentinianus* 5, 396) and Eusebius and by the preservation of his memory as *Saint Justin Martyr*.

In the *Acta Iustini* (2, 3), Rusticus addresses Justin as a teacher in his discipline, and able to speak (*A.I.* 5, 1). Rusticus also engages himself in a conversation on the immortality of the soul, a philosophical theme stranger to criminal proceedings (*A.I.* 2, 3; 5, 1). It is normally admitted that 165 is the year of Justin's martyrdom. This is also the date indicated on the Chronicon Pascale (*P. G.* 92, 629). We have no evidence about his relations with the Roman Christian communities. His statements to fight against all kinds of heresies and his detailed description of Eucharistic worship indicates that he was in agreement with the mainstream of the so called "Great Church", and shared the concern of their leaders regarding pastoral care, liturgy and orthodoxy of local communities (*Justin, Apol.* I, 26-27; 61-67; *Dial.* 35, 6).

We sought, in his theological and exegetical writings indications of authors belonging to schools of Palestine, Asia Minor and Egypt. However, nothing prevents that Justin had had contact with these ideas after his arrival in Rome. Justin did not just teach Christians. He was in dialogue with Jews and Pagans who showed themselves interested (ULRICH, 2014, p. 62-63; MUNIER, 2011, p. 21; *Dial.* 8, 1). Justin's attitude, presenting himself publicly as a philosopher and Christianity as a philosophy was of great audacity and courage. Munier (2011, p. 21) confirms the bad public reputation of Christians after the persecution enforced by Nero blaming the Christians of being responsible for the great fire. On the Christian side, the term "philosophy" designated strictly Pagan systems of thought and had a pejorative meaning.

In the *Apologies*, Justin declares that he discussed publicly in Rome with a Cynic philosopher named Crescens. Justin claims of having proved the ignorance of his opponent about Christianity and the lie of the charges brought against Christians. Justin also asks the Emperor to arbitrate a new debate between them, or at least be aware of the content of the debate already occurred (*Apol.* II 8 (3), 1-6). According to Tatian (*Or. ad Graec.* 19, 3) and Eusebius (*H.E.* IV, 16, 8-9), Crescens was behind the denunciation and condemnation of Justin. Anyway, the episode significantly shows the conditions in which the Christian message was preached in the second century: precarious, dangerous conditions, but this not intimidated Christian διδάσκαλοι and apologists.

The conversion to Christianity

As already stated in this work, Justin is a privileged witness to the dialogue between Greek philosophy and Christianity. It is certainly the most important apologist of the second

century and also the most studied, judging by the amount of secondary literature on him during the last century. Justin was, as far as we know, the first Hellenistic philosopher who converted to Christianity and remained acting as a philosopher (MUNIER 2011, p. 11).

At the beginning of his *Dialogue with Trypho*, Justin tells us how he was meditating by the sea, in a not specified location, when he was approached by an elder. They started a conversation on current philosophical issues, such as the immortality of the soul, transmigration of the same in different incarnations and the possibility of knowing God. The elder questioned Justin about his opinions on each of these subjects, and, meanwhile answering the old man's questions, Justin had his certainties broken by the elder's counter-arguments. Finally, the old man convinced him to read the Biblical Prophets, presented as earlier than the Greek philosophers, and as the only ones who spoke inspired by the divine Spirit. Justin reports this event as his starting point for converting to Christianity (*Dial.* 3, 1-8, 2. 409; *Apol.* I, 12, 1).

Additionally, in his *Apology I*, Justin confesses that even when he was still enjoying in the teachings of Plato, he could not believe the charges of grave immorality against the Christians because of their fearlessness in the face of death. Such an attitude was incompatible with a life dedicated to the fleeting pleasures and evil (*Apol.* I, 12, 1). According to Munier, the two accounts are complementary: on the one hand, the study of Scriptures and the conviction that biblical prophecies were being fulfilled in his days gave him the intellectual certainty of the truth of the Christian faith. Additionally, the courage showed by the Christians in the face of persecution and death gave him the moral assurance of Christianity.

Much has been discussed about the literary and philosophical training of Justin. This has been done by discussing the information given by Justin himself in the prologue of the *Dialogue*. The goal was to determine if there was auto biographical information believable. Munier (2011, p. 13 – 15) suggests that the conversion of Justin was the natural result of Justin's intellectual itinerary. Munier points out, that even before conversion, Justin was already a philosopher concerned with religious issues. Although Justin claims being from Samaria, he did not know Hebrew or Aramaic, nor did he show any knowledge of the Samaritan religion and exegesis. He knew, however, certain "rabbinic" exegeses and certain beliefs associated with them.

Within its proper context, the extant writings of Justin demonstrate a good level of philosophical training that allowed him to engage effectively with the intellectual elite of his time. The acts of his martyrdom attest to his boldness in speaking with the prefect of Rome *Quintus Junius Rusticus*, who was a stoic philosopher and the teacher of Emperor *Marcus Aurelius* (MUNIER, 2011, p. 13-15).

Although the first chapters of the *Dialogue* present analogies with Plato's *Protagoras* and recall the literary topos of the "intellectual and/or spiritual journey"; it is not possible to deny all biographical value as it is stated by convergent analysis of many scholars such as N. Hyldahl, J.M.C. Van Winden, P. Lampe, M.J. Edwards and S. Heid.

In conclusion, a thorough analysis of his writings has determined that his education was predominantly literary as the use of this time. Then Justin had a philosophical training following the eclectic scholastic tradition of the time.

Justin as a philosopher

Justin presents itself to the public as a philosopher. He wears a pallium, a distinctive garment of the philosophers of his time (*Dial.*, 1, 1). Unfortunately, we have no further details about his appearance. For him, the title of philosopher is of great importance. Evidence of this is his account of how Trypho would have addressed him as a philosopher (*Dial.* 1, 2), and for having assigned this title to *Marcus Aurelius* (*Apol.* I, 1.). For Justin, the ideal of the philosopher is to know the being and truth. His expected reward is beatitude (*Dial.*, 3, 4). Philosophy is strongly related to devotion and piety (εὐσέβεια) (*Apol.* I, 3, 2; 12, 5). To be a philosopher, a person must show that it is worthy of pursuing philosophy (*Apol.* I, 2, 2). However, Justin is aware of the ambivalence of the philosophers' reputation, for example, when the companions of Trypho mock him (*Dial.* 9, 3); when he himself criticizes philosophers along side with poets narrators of myths (*Apol.* I, 20, 3 – 4; 44, 9), or when he accuses the philosophers of his time to teach contradictory doctrines (*Apol.* I, 1, 44, 1). Anyway, to Justin and the other philosophers of his time, being a philosopher means to seek the truth through reflection on theories and doctrines. This process occurred through dialogue between the one who knows (the master), and the one who wants to know (the disciple) (ULRICH, 2012, p. 65-66). The characteristic activity of the philosopher's teaching. This brings us to the question concerning Justin's school.

Justin's philosophical school at Rome

A document, in our view, essential to a characterization of the profile of Justin's school is the account of his martyrdom along with six companions, known as the *Acta Iustini*. Scholars are unanimous in dating the death of Justin around the year 165. The account of his trial before the Prefect of Rome, Rusticus, survives in three different versions, all showing varying degrees of editing. However, it is admitted that there is a historical core which originated the narrative, and the so-called Recension A is regarded

as the oldest of all, having been written shortly after the events narrated, almost certainly in Rome itself (HILHORST *et al.*, 1987, p. 49).

The *Acta Iustini* tells us that Justin and six companions, among them, a woman, Carito, were brought to the presence of Rusticus,²⁻³ *praefectus urbi* of Rome and formally accused of being Christians. Justin is interrogated first. Rusticus asks him what kind of life he leads,⁴ A little later (A.I. 2, 3) Rusticus specifies the question: "What kind of doctrines do you profess?" (*Ποίους λόγους μεταχείζη*), becoming clear that Justin is presented in the text as a teacher. In A.I. 3, 1 - 2, Rusticus asks Justin where they meet. Initially, Justin replies that they meet wherever possible. The Philosopher reaches the irony by asking the prefect if he thinks it would be a possible chance to gather all Christians in one place. Rusticus insists, and, finally (A.I. 3, 3), Justin says he lives above the bath of Myrtinus, and there they meet, adding that if anyone wanted to come see him, he would inform that person about the Christian principles.

A crucial passage that reveals the relationship between Justin and his companions as a Bond between a master and his disciples, is the question addressed to Justin's disciples: "Did Justin convert you to Christianity?" He seems to recognize a teacher - student relationship between Justin and his fellow Christians. The answer given by EVELPISTUS brings evidence of a "school", "I gladly listened to the teaching of Justin, but my Christianity I received from my parents." This response allows us to speak of a Justin's school, albeit generic and imprecise, since it is very likely that the others were also listeners of Justin (TOBIAS, 2012, p. 77-78).

So far, we have identified the following characteristic features of a school: Justin is presented as a master (A. I. 3, 3), his companions are treated by the prefect as disciples of Justin (A. I. 4, 5), and there is a place designated to meetings, the master's house. We do not know if these six people were the only disciples of Justin, but the small group coincides with the assumption that the house should not be able to contain many people. Most importantly, this group of Christians do not seem to have met for the first time at Justin's home the day they were brought before Rusticus. In addition, as mentioned earlier, Justin made sure to clarify that he would teach anyone who is present at his home. This evidence shows a school open to accept new members, and also shows that Christian baptism does not constitute a pre - requisite for attending Justin's lectures.

² *Εις ἄχθησαν*, judicial technical term which means "were brought before" (HILHORST *et al.*, 1987, p. 391).

³ *Quintus Iunius Rusticus*, Stoic philosopher and teacher of Emperor Marcus Aurelius. He held the consulate twice and urban mayor probably between 162 and 168 (HILHORST *et al.*, 1987, p. 391).

⁴ A I. 2, 1, *Τίνα βίον βιοῖς*. Barnes suggests that, with this question, Rusticus maybe has intentionally offered Justin the opportunity to avoid conviction to proclaim philosopher (BARNES, 1968, p. 516).

Anyway, even though Justin had only these six disciples at the time of his death, the fact that they always met in the same place and welcomed another person interested in learning about the Christian faith, allows us to characterize the group as a community of teaching and learning with social visibility. Certainly, it is difficult to identify specific Christian educational structures in the second century, and even more difficult if we require the evidence of a succession of teachers as a sign of the permanence of a school. The only way to deny completely the existence of Christian schools in the first two centuries is totally denying the historical value of Christian tradition (TOBIAS, 2012, p. 78-79).

Another important aspect of Justin's school is showed by the answer provided by Paion, another disciple of Justin, to the prefect Rusticus. Speaking for the whole group, Paion says: "We received this (the Christian faith) from our fathers." (*Ἀπὸ τῶν γονέων παρελήφραμεν*) This statement allows us to deduce that the basic Christian education was a responsibility of Christian parents, and that Justin taught more complex matters. This presumed higher level of education is consistent with the picture of Justin as a philosopher and his remaining writings, which deal with philosophical doctrines current at the time (TOBIAS, 2012, p. 80).

Other evidence about Justin's school are the mentions made by Tatian the Syrian. He also wrote an apologetic work, the *Oratio ad Graecos*. In his writing, Tatian refers to Justin twice. In *Or. ad Grac.* 18, 2, Tatian mentions the "admirable Justin," (*Καὶ ὁ θαυμασιώτατος Ἰουστίνος*) and in 19, 1, he also mentions that the Cynic Philosopher Crescent "set about involving Justin – as he did with me too – in the death penalty." (*θάνατον, ὡς καὶ Ἰουστίνον, καθάπερ καὶ ἐμὲ*). The dispute between Crescent and Justin is mentioned by Justin himself in *Apology* 2, 8(3). Although Justin does not mention Tatian, the fact that he put himself along side with Justin in this dispute with Crescent proves his discipleship with Justin. This information is confirmed by Irenaeus, Bishop of Lyons about 30 years later.

Despite the extant works of Justin do not tell us about the school of the Christian Philosopher, the *Dialogue* presents an initial scene that no doubt can be placed in a school context: Justin, the philosopher, argues with an educated Jew, Trypho, which is accompanied by a group of men who can be also interpreted as Trypho's students (HEID, 2001, p. 820). Although this scene is probably fictional, it's hard not to imagine it as a debate between two masters in a philosophical school horizon (TOBIAS, 2012, p. 81-82).

What can we assume about the doctrinaires' contents discussed in Justin's school? In the *Apology*, Justin defends Christians against Pagan accusations of atheism by their refusal to worship the gods of the Empire. As a defence argument, Justin describes the Christian faith and morality according to the intellectuals' standards of the time, so that people educated in the Greek παιδεία could understand. Thus, we can imagine that in his

school, Justin promoted a dialectical discussion between Hellenistic culture and specifically Christian doctrinal contents.

This assumption is confirmed by the acts of his martyrdom where Rusticus asks Justin what doctrines (λόγοι) he practices; to which Justin replied that he sought to know all doctrines, but is personally committed to follow the Christian ones, even though they were not recognized by followers of false doctrines. This Christian self-definition through the confrontation with Pagan philosophers and their teaching determined a process of assimilation as much as rejection of Pagan culture. For Christians, such as Justin, who received an education based on Greek παιδεία before their conversion, it was necessary to take a position regarding the Hellenistic culture, adopting its philosophical education, but rejecting its myths and polytheistic cults. At the same time, one could not avoid to define the exact relationship of the Christian faith with its Jewish matrix. Thus, the Dialogue with Trypho can also be integrated with Justin's Christian philosophical school environment at Rome.

The *Dialogue* transpires an accurate knowledge by Justin about the exegetical techniques practiced by the Jewish teachers of his time. By now, we can only emphasize that, by confronting himself dialectically with both, Greco - Roman and Jewish cultural environments, Justin gave a great contribution to the formation of Christian theological and cultural identity, which was in full boil, precisely in his days (TOBIAS, 2012, p. 82-83).

Justin's Christian Philosophy

After having discoursed about the figure of Justin as a philosopher and the basic characteristics of his school in Rome, we will still make a quick description of the type of education practiced in the school of Justin before treating his Apology. Διδάσκειν (*Apol.* I, 8, 3; 14, 4; 45, 5) is the regular verb, found several times in the writings of Justin. The noun διδάσκαλος, however, is strictly reserved for Christ, considered the only true master.⁵ Διδάσκειν implies a high esteem of the doctrines that are taught, whose goal is to pass on the teaching of Christ, which was always transmitted in a traditional and authentic way (*Apol.* I, 6, 2; 8, 3; 14, 4). On some occasions Justin says "We were taught and now ourselves teach" (*Apology* I, 14, 4; 8, 3), which emphasizes the authenticity of the Christian teaching transmitted. Christianity is a philosophical doctrine that dates back to Christ, the only true master. Justin does not claim originality; on the contrary, the Christian teacher

⁵ There is, however, one exception in *Apol.* I, 21, 2, which is a subject of controversy over its literary authenticity (MINNS; PARVIS, 2009, p. 133).

should be seen in the continuity of transmission of the Christian tradition and the broader movement of Christian schools.

The works attributed to Justin: authentic and unauthentic

Eusebius presents a merely illustrative list of works attributed to Justin: "A great many other works of his are still in the hands of many of the brethren" (*H.E.* IV, 18, 8). Among the titles presented by Eusebius, we have a "Treatise (*Σύνταγμα*) Against All Heresies", also mentioned by Tertullian (*Adv. Valentinianus*, 5, 1), Photius (*Bibliotheca, Codex* 125, 1 – 3) and Jerome (*De viris illustribus*, 23). Pierre Prigent (1964, p. 211) claims that Justin based *Apol.* I, 39-50 and *Dial.* 16-17; 106-110 on the *Σύνταγμα*. This work was used by Irenaeus and Tertullian in their own anti – heresies treatises.

Eusebius also mentions a "certain discourse of his in defense of our doctrine addressed to Antoninus surnamed the Pious, and to his sons, and to the Roman Senate".

It is unanimous among scholars that this reference means the so called *First Apology*. The Ecclesiastical Historian (IV, 18, 1 – 6) also mentions a second apology (= our *II Apol.*); an *Address to the Greeks*; a work *Against the Greeks*; *On the Monarchy of God*; *The Psalter*; *On the Soul*; and *Dialogue with Trypho, the Jew*. Justin himself mentions his *Treatise Against All Heresies* in his *Apol.* I, 26 and the *Dialogue with Trypho* mentions the *I Apology* in its chapter 120. Finally, Eusebius (*H.E.* IV, 18, 9) reproduces a fragment of Irenaeus (*Adversus Haereses*, IV, 6, 2) which erroneously attributed to Justin a treatise against Marcion: [...] "And Justin well says in his work against Marcion, that he would not have believed the Lord himself if he had preached another God besides the Creator [...]".

It is more likely that the text originates from the *Treatise Against all Heresies* and the refutation of Marcion constituted an extensive section of the book. We still have a few fragments of doubtful authorship in *CPG* 1078 to 1089. John Damascene kept several very important strata of a treatise *On the Resurrection*, attributed to Justin whose authenticity was defended by A. Wartelle (1992, p. 3-10) but denied by B. Pouderon (1997, p. 143-166), and P. Bobichon (2005, p. 60-61). The Bizantine manuscript tradition passed a dozen apologetical and polemical works on behalf of Justin which are certainly apocryphal. Although pseudepigraphical, these works serve to attest the good reputation of philosopher and theologian connected to the memory of Justin (MUNIER, 2011, p. 24-25).

Justin's Apology

The works of Justin which are considered authentic by the critics, the so called *Apologies* and the *Dialogue with Trypho*, came to us in a single manuscript: the *Parisinus Graecus* 450 dated of September 11, 1364 which is preserved in the National Library of Paris. The other manuscript available, *the Codex Musaei Britannici* Loan 36/13, of April 2, 1541, also known as *Claramontanus* 82 is a direct copy of the *Parisinus* (MARCOVICH, 1992, p. 323). Although the manuscript presents two apologies, one long and one short, there are several indications, all converging, confirming the unity of composition, writing and publication of the work, prepared according to the set rules of ancient rhetoric.

Formally, the Apology of Justin is a *Libellus* (*βιβλίδιον: Apol. II, 14.1*); a request to the Emperor by a single private citizen. Such documents, unlike letters (*Epistulae*) sent by the magistrates, were deposited in the appropriate imperial office at Rome, the *Scrinium ad rescriptis*. After reading them, the emperor indicated his decision on the request and signed it. The imperial responses were made public by being displayed in tables (*libri libellorum rescriptorum et propositorum*) posted at regular intervals so that anyone could take science of them (MUNIER, 2011, p. 27-28).

From the point of view of ancient rhetoric, the Apology depends on the judiciary literary genre. The scholars identify five essential parts in these discourses which are easily identifiable in Justin's Apology: *exordium*; *narratio*; *probatio*; *confutatio*; *peroratio*. These will be discussed below.

Justin prudently limit himself to examine only the *rationalis generis status*. For the *legalis generis status*, Justin merely reproduces the rescript of Hadrian (*Apol. I, 68, 3 – 10*) which he interprets with the technique of examining *scriptum et voluntas*.

The unity of the text of both Apologies results also evident from the arguments around the key themes of *εὐσέβεια - φιλοσοφία*. This theme incorporates the most important elements of imperial titration: the piety of Antoninus, and the love for philosophy and culture of his adopted sons. These elements recur seven times, wisely distributed in "strategic" discursive points: I, 1 (address); I, 2, 1 (*captatio benevolentiae*); I, 3, 2 (the request: *ἀξιῶσις*); I, 12, 5 (at the end of *refutatio*); II, 2, 16 (at the end of *narratio*); II, 15, 5 (at the end of *peroratio*).

The unity of the work is ultimately indicated by the deliberate procedure that puts face to face elements found in *Apol. I* and *II*, with the goal of extending the discourse from *Apol. I, 1, 1* to *II, 15, 5*. The theme of compassion and philosophy puts face to face *I, 1, 1* and *II, 15, 5*. The same applies to the theme of the righteous judgment. On the topic of "act in your interest" confronts *I, 8, 1* and *II, 15, 5*, besides *II, 1, 1*. From all these observations, it appears

that, notwithstanding the manuscript tradition has presented these texts as if they were two separate apologies, they are in reality a single work composed at once and presented at the imperial office of rescripts as a petition (*libellus*) with the objective of obtaining a radical change in the imperial policy towards the Christians (MUNIER, 2011, p. 29-30).

The literary structure of the Apology

Aimé Puech (1928, p. 142), Johannes Geffcken (1907, p. 98) and Miroslav Marcovich (1992, p. 323-324) judged Justin harshly, claiming he was not a good writer and was therefore useless to look in his *Apology* for influences of classical rhetoric and /or general conformity of his work with the precepts taught in the schools of the time. However, one should not judge the Apology based on the canons of rhetoric. Justin himself said (*Dial.* 2, 3-6) to have devoted his life to study philosophy since his youth, never having claimed to have studied classical rhetoric. Besides, the various philosophical traditions of his time proposed other rhetorical models (MARROU, 1965, p. 95, 243-264; 292-307). The discursive pattern of Justin should be judged in the light of philosophical models and also the judicial genre, since the Apology is a legal petition (MUNIER, 2011, p. 37 – 38).

The literary traditions

Thomas Wehofer (1897, p. 56s) was the first to investigate the *Apology* trying to find in it reflexes of models. He proved that Justin was inspired by Plato's *Apology to Socrates*. In this work, Plato presented a rhetorical discourse placed at the service of justice and truth. Wehofer cites in his work the following agreements between Justin and Plato: *Apol.* I, 2, 4 = *Ap. S.* 30c; 5, 3=24b e 26c; 8, 2=30d; 68, 2=19a; II, 10, 2=24b.

Wehofer also recalls that in ancient times did not exist the current practice of quotations or the scholia typical of the Middle Ages. All comments of the author to the text itself were necessarily made as digressions in the text. These digressions were the normal way philosophers made the transition between themes in writing. Thus, quotations, exempla, notes etc. that currently are relegated to the notes, in Antiquity were part of the text body.

H. Hubik (1912, p. 325-367) and U. Huntemann (1933, p. 410-428) confirmed the study of Wehofer about the importance of the apparent digressions for the argumentation dynamics of Justin. Hubik demonstrated the apologist has several carefully written passages by its stylistic point of view, especially the prologue (I, 1-4), recapitulations (I, 13; 23; 30; 67), and the warnings addressed to the sovereigns (I, 2, 1-3; 68; II, 14-15). Huntemann, in his turn, after a detailed analysis of *Apol.* I suggested that because the very

fact of being a work so extensively researched, it prevented scholars to realize the logical development of it.

Huntemann also stated that Justin used several procedures, whose techniques were not always noticeable: first, Justin explicitly announces the points he wanted to develop, but instead of following the themes linearly, Justin developed them in an order reverse to that previously stated because he has predilection for chiasm structures. Moreover, Justin carefully prepared their developments through multiple transitions, ordered around keywords, which will serve as a reference.

Finally, the Apologist devotes a large space to eschatological considerations repeated to infinity in the course of the entire work, as he tries to impress his readers with the prospect of punishment reserved for the enemies of the Logos in the future existence. To this end, the repetition has always been considered the first figure of an effective speech (MUNIER, 2011, p. 39-40).

More recently, H.H. Holfelder (1977, p. 48-66; 231-251) illustrated the technique of progressive thematic exhibition that Justin used in his *Apology*. This technique consists in guiding the reader from one theme to another proposing incessantly renewed ideas during the development of the argument. The progression is built mainly by the association of ideas or variations of the same idea through keywords, synonyms, and sometimes parts of phrases or whole sentences that covertly announce the new theme. Justin, however, always provides accurate indications so as to make clear the steps of his reasoning. Holfelder points out that this method of composition responds to essentially accurate pedagogical intentions, and was constantly practiced in classical antiquity, mainly by philosophers. For them, it was not so much to definitely expose a complete system, but to induce the reader or listener to discover a doctrine of life. To insinuate himself in the best way into the soul of the disciple, the master calls upon all the arts of psychology. What matters to him is reaching the most secret fibers with imperceptible touches and exciting the will and enthusiasm no less than intelligence, because it is the whole of the soul that should be open to the attraction of the True, the Good and the Beautiful.

The developments of the *Apology* of Justin fall into this philosophical tradition that derives from Plato's dialogues. Needless to say, the progressive thematic exposure is extremely delicate. The price to be paid is an apparent disorder, a writing style seemingly sloppy with an arbitrary succession of dogmatic and paraenetical passages that insatiably resume the subject, analyzing the same theme from different points of view through digressions of all kinds. But for those who strive to follow the author through the subtle intricacies of his demonstration, there is no doubt that a structuring preceded not only the overall composition of the *Apology*, but each of its sessions (MUNIER, 2011, p. 40-42).

The structure of Justin's Apology

Since Wehofer, philologists identified in the Apology a literary model imitated by the Roman Apologist: refutation of all charges, both ancient and current (negative development); exhibition of his "mission" of Christian way of life, and "truths". However, despite the Apology of Justin also include these two sessions, it is infinitely more complex. It remains true, nonetheless, that the writing of Plato left a strong influence on the *Apology* of Justin. The example of Socrates, condemned as "atheist and impious" underlies the peroratio.

For Justin, the tragic fate of Socrates perfectly illustrates the fate of Christians. Only persons of corrupt customs, puppets of demonic powers can conspire to get them to death. In light of these assumptions, the diatribe against Crescens assumes a particular importance: at the end of the *questioni incidental*, which clarifies the narratio, it is the exact replica of the mention of Socrates which has opened the debate. As well as Meletus had accused Socrates, Crescens accused the Christians of being "atheists and impious" in order to please the ignorant multitude. Like Socrates, Christians objected to their opponents with the indifference to "the talent of the word, and his only concern to tell the truth" (Plat., *ApS.* 17bc) so the challenge made by Justin to Crescens is inspired by the sentence of Plato: "Under no circumstances should honor a man more than the truth." (*Resp.* X, 595c; 607c).

However, the *Apology of Socrates* is not the only literary model that seems to have inspired Justin. There are also a number of amazing agreements with the *Protrepticus* of Aristotle. In this treatise, Aristotle tries to show that, despite the discredit cast upon the philosophers, philosophy retains all its value for life in society, and that a life without philosophy is not worth living. In fact, philosophy is related, first of all, to man's action and it is impossible to lead an honest life without having reflected on the purpose and meaning of existence. To these general considerations, Aristoteles added an argument of eschatological nature: he stated that in the "islands of the blessed", the only human activity left is philosophic contemplation. This means that philosophy leads to perfect life and ends up being identified with this (MUNIER, 2011, p. 51-52).

Once Justin had presented Christianity as the "divine philosophy" (*Apol.* II, 12, 5), he could take advantage of the tradition of protreptic treatises since Aristotle, Isocrates and his followers, all dedicated to philosophy. Justin does not hide his desire to win the Cesar Marcus Aurelius to the philosophy of Christ. In the wake of Aristotle, Justin emphasizes that philosophy is needed not only to behave in this life with justice and truth, but it is also the best preparation for "the future judgment of God." (*Apol.* I, 68, 2 cf. I, 17, 4; 19, 8; II, 15, 3). If

Justin's request is met, there would be innumerable benefits spread throughout the Empire, due to the superior morality of Christians and their unceasing prayers (*Apol. I*, 12, 1-2, 17, 1-4473). It is in this perspective that he takes up and extends the celebrated dictum of Plato: "If the sovereigns and their subjects are not philosophers, there cannot be happiness in the cities" (*Resp. V*, 473de). Justin extended the practice of philosophy also to the subjects, because for him, even the simple and unlearned Christians profess the true philosophy through the teachings of Jesus, the Logos and Divine Master (*Apol. II*, 10, 8).

Regarding the originality of the apologetics initiative of Justin, Jerome said that the Roman apologist would have imitated Aristides. However, Jerome does not tell us on what consisted this supposed imitation. B. Pouderon (2003), states that notwithstanding the fragmentary and problematic state of the manuscripts that testify the Apology of Aristides, the parallel elements that can be established between Aristides and Justin are few and relatively modest. There are no grounds for arguing with certainty the hypothesis of a direct dependence of Justin regarding Aristides, or to assert a clear intention of imitation (POUDERON, 2003, p. 100.) After reviewing about 20 parallel passages Pouderon concludes:

If, therefore, Justin read the Apology of Aristides - something that belongs to the scope as possible - it seems certain that he did not write his works with Aristide's text under the eyes and maybe even in the memory. There is nothing in his work to betray the will to pay tribute to its glorious predecessor making discreet references to it (POUDERON, 2003, p. 101).

References

Primary sources

- AESCHYLUS. *Opera Omnia*. Available at: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/searchresults?q=aeschylus>>. Access on 20/04/2016.
- ARISTOPHANES. *Knights*. Translated by W. M. Geldart; F. W. Hall. Available: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0033>>. Access on 20/04/2016.
- ARISTOPHANES. *Clouds*. Translated by W. J. Hickie. Available at: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0241>>. 13/04/2016.
- ARISTOTLE. *Protrepticus, or Exhortation to Philosophy*. Translated by D. S. Hutchinson; M. R. Johnson. Available at: <<http://www.protrepticus.info/protreprecon2015i20.pdf>>. Access on 05/04/2016.
- ERACLITO. *Eraclito: testimonianze e frammenti*. Traduzione a cura di E. Bodrero. Torino: Fratelli Bocca, 1910.

- FLAVIUS JOSEPHUS. *The Works of Flavius Josephus*. Translated by W. Whiston, A. M. Auburn and J. E. Beardsley. Buffalo: New York, 1985.
- GEFFCKEN, J. *Zwei griechischen Apologeten*. Leipzig: Druck und Verlag von B.G. Teubner, 1907.
- GIUSTINO. *Apologia per i Cristiani*. Introduzione, testo critico e note di C. Munier. Traduzione italiana e aggiornamento di M. B. Artioli. Bologna: Edizioni San Clemente; Edizioni Studio Domenicano, 2011.
- HILHORST, A. et al. (Ed.). *Acti e passioni dei martiri*. Segrate: Fondazione Lorenzo Valla; Mondadori, 1987.
- HOMER. *The Homeric Hymns and Homerica*. Translation by Hugh G. Evelyn-White. In: *Homeric Hymns*. Cambridge: Harvard University Press, 1914.
- ISOCRATES. *The orations of Isocrates*. Translated by G. Norlin. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- IUSTINI MARTYRIS. *Dialogus cum Tryphone*. Translated by M. Marcovich. Berlin: Walter de Gruyter, 1992. v. 47.
- JUSTIN MARTYR. *Dialogue avec Tryphon*. Introduction, édition critique, traduction, notes par P. Bobichon. Fribourg: Academic Press & Éditions Saint-Paul, 2003.
- JUSTIN MARTYR. *Apologies*. Translated by D. Minns; P. Parvis. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- LYSIAS. *Lysias*. Translated by W.R.M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press, 1930.
- NESTLE, E.; ALAND, K. *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- HOLY BIBLE WITH THE APOCRYPHA. *The New Revised Standard Version of the Bible*. New York: Harper Collins, 2015.
- PIETERSMA, A.; WRIGHT, B. (Ed.). *A New English Translation of the Septuagint and the other Greek translations traditionally included under that title*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- SCHAFF, P. (Ed.). *The Complete Ante-Nicene & Nicene and Post-Nicene Church Fathers Collection*. London: Catholic Way Publishing, 2014.
- PHILO JUDAEOS. *The Works of Philo Judaeos*. Translated by C. D. Yonge. London: H. G. Bohn, 1854 – 1890.
- PLATO. *The Republic*. Translated by J. Adam. Cambridge: Cambridge University Press, 1902.
- PLATO. *Platonis Opera*. Translated by J. Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.

Secondary bibliography

- ALEXANDER, C. L. Paul and the Hellenistic Schools: The Evidence of Galen. In: ENGBERG-PEDERSEN, T. (Ed.). *Paul in his Hellenistic Context*. Edinburgh: Augsburg Fortress, 1994, p. 60-83.
- BARNES, T.D. Pre-Decian Acta Martyrum. *Journal of Theological Studies*, XIX, p. 509-531, 1968.
- BOBICHON, P. Justin Martyr: étude stylistique du *Dialogue avec Tryphon* suivie d'une comparaison avec l'*Apologie* et le *De Resurrectione*. *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, n. 34, p. 1-61, 2005.
- BODRERO, E. (Ed.). *Eraclito: testimonianze e frammenti*. Torino: Fratelli Bocca Editori, 1910.
- CULPEPPER, R.A. The Johanne School: an evaluation of the Johanne-School hypothesis based on an investigation of the nature of ancient schools. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975, v. 26.
- DE SIMONE, R. J. Justino filósofo e mártir. In: DI BERARDINO, A. (Org.). *Dicionário patristico e de antigüidades cristãs*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 798-800.
- EDWARDS, M.J. On the Platonic Schooling of Justin Martyr. *Journal of Theological Studies*, v. 42, p. 17-34, 1991.
- FALCETTA, A. *Early Christian teachers: from their origins to the middle of the Second Century*. Bologna: Fondazione per le Scienze Religiose Giovanni XXIII – Alta Scuola Europea per le Scienze Religiose, 2006.
- GELDART, W. M.; HALL, F.W. (Ed.). Introduction. In: ARISTOPHANES. *Knights*. Translated by W. M. Geldart; F. W. Hall. Oxford: Clarendon Press, 1907.
- HEID, S. Iustinus Martyr I. *Reallexikon für Antike und Christentum*. Stuttgart: Hiersemann, p. 801-847, 2001.
- HICKIE, W. J. Introduction. In: ARISTOPHANES. *Clouds*. Translated by W. J. Hickie. Available at: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0241>>. Access on 13/04/2016.
- HOLFELDER, H. H. Εὐσέβεια καὶ φιλοσοφία. Literarische Einheit und politischer Kontext von Justin Apologie. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*. Berlin, p. 48-66, p. 231-251, 1977. v. 68.
- HUBIK, K. *Die Apologien des hl. Justinus des Philosophen und Märtyrers, Literatur – historische Untersuchung*. Wien, 1912.
- HUNTEMANN, U. Zur Kompositionstechnik Justins. Analyse seiner ersten Apologie. *Theologie und Glaube*, v. 25. p. 410-428, 1933.
- HUTCHINSON, D. S.; JOHNSON, M. R. Introduction. In: ARISTOTLE. *Protrepticus, or*

- Exhortation to Philosophy*. Translated by D. S. Hutchinson; M. R. Johnson. Available at: <<http://www.protrepticus.info/protreprecon2015i20.pdf>>. Access on 05/04/2016.
- LAMB, W.R.M. (Ed.). Introduction. In: LYSIAS. *Lysias*. With an English translation by W.R.M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press, 1930.
- MARCOVICH, M. Introduction. In: IUSTINI MARTYRIS. *Dialogus cum Tryphone*. Patristiche Texte und Studien, Berlin: Walter de Gruyter, 1992. v. 47.
- MARROU, H. I. *Histoire de l'Éducation dans L'Antiquité*. Paris: Le Seuil, 1965.
- MINNS, D; PARVIS, P. (Ed.). Introduction. In: JUSTIN MARTYR. *Apologies*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- MUNIER, C. Introduzione. In: GIUSTINO. *Apologia per i Cristiani*. Introduzione, testo critico e note di C. Munier. traduzione e aggiornamento di M. B. Artioli. Bologna: Edizioni San Clemente; Edizioni Studio Domenicano, 2011.
- NORLIN, G. Introduction. In: ISOCRATES. *The orations of Isocrates*. Translated by G. Norlin. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- POUDERON, B. Aristide d'Athènes, Apologie. Paris: Éditions du Cerf, 2003.
- POUDERON, B. *Les Apologues Grecs du Ile Siècle*. Paris: Éditions du Cerf, 2005.
- POUDERON, B. Le contexte polémique du *De Resurrectione* attribué à Justin: destinataires et adversaires. *Studia Patristica*, 5, p. 143-166, 1997.
- PRIGENT, P. *Justin et l'Ancien Testament: L'argumentation scripturaire du traité de Justin contre toute les heresies comme source principale du Dialogue avec Tryphon et de la Première Apologie*. Paris: Lecoffre J. Gabalda et cie., 1964.
- PUECH, A. *Histoire de la littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IVe siècle*: Paris: Les Belles Lettres, 1928. t. II.
- TOBIAS, G. Justin's School in Rome: reflections on Early Christian schools. *Zeitschrift für Antikes Christentum – Journal of Ancient Christianity*, v. 16, issue 1, p. 62-85, 2012.
- ULRICH, J. Justin Martyr. In: ENGBERG, J.; JACOBSEN, A. – C.; Ulrich, J. (Ed.). *In Defence of Christianity: Early Christian Apologists*. Early Christianity in the Context of Antiquity, v. 15. Frankfurt am Main: Peter Lang Edition, 2014, p. 51-66.
- ULRICH, J. What do We Know about Justin's 'School' in Rome? *Zeitschrift für Antikes Christentum – Journal of Ancient Christianity*, v. 16, issue 1, p. 62-74, 2012.
- WARTELLE, A. Le Traité 'De La résurrection' de s. Justin ou le destin d'une oeuvre. In: LEDURE, Y. (Ed.). *Histoire et culture chretienne: hommage a monseigneur Yves Marchasson*. Paris: Beauchesne, 1992, p. 3-10. v. 1.
- WEHOFER, T. Die Apologie Justins des Philosophen und Märtyrers in literahistorischen Beziehung zum erstenmal untersucht. *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde*, Suppl. 6, Freiburg, 1897.

-
- WHISTON, W. Introduction. In: FLAVIUS JOSEPHUS. *The Works of Flavius Josephus*. Translated by W. Whiston. Buffalo: New York, 1985.
- YONGE, C.D. Introduction. In: PHILO JUDAEOS. *The Works of Philo Judaeos*. London: H. G. Bohn, 1854-1890.
- ZIMMERMANN, A.F. *Die urchristlichen Lehrer: Studien zum Tradentenkreis der Didaskaloi im frühen Urchristentum*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1987.

O culto de Atargátis no Império Romano: entre a *religio* e a *superstitio*

Le cult d'Atargatis dans l' Empire Romain: entre religio et superstitio

Hariadne da Penha Soares*

Resumo: O presente artigo tem por objetivo analisar as principais características do culto à divindade de origem síria Atargátis no Império Romano à luz de dois importantes documentos: o opúsculo *De Dea Syria*, atribuído a Luciano de Samósata, e a obra *Metamorphoses*, escrita por Apuleio de Madaura, ambas produzidas no segundo século da nossa Era. Nosso objetivo é discutir como foi a penetração, absorção e difusão do culto à Deusa Síria no Império Romano, bem como o modo como seus adoradores eram caracterizados pela sociedade romana alto imperial.

Résumé: Le present article pretend analyser les principals caracteristiques de le cult a dessée syrienne Atargatis dans l' Empire Romain, em utilisant deux documents beaucoup d'importants: l'opuscule *De Dea Syria*, affecté a Luciano du Samosate, e l'ouvre *Metamorphoses*, écrit pour Apulée de Madaure, les deux produits em le deuxième siècle. Notre objectif est discuter comme il était la pénétration, absorption, diffusion de culte a la dessée syrienne dans l'Empire Romain et comment ses adorateurs étaient caractérisés par l'haute société romaine imperial.

Palavras-chave:

Principado;
Cultos orientais;
Apuleio;
De Dea Syria;
Metamorphoses.

Mots-clé:

Haut-Empire;
Cultes Orientaux;
Apulée;
De Dea Syria;
Metamorphoses.

Recebido em: 03/05/2016
Aprovado em: 22/06/2016

* Doutoranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo, sob orientação do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva, realizando pesquisa acerca das práticas mágico-religiosas do mundo greco-romano com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

Uma das poucas fontes de informação acerca da religião síria durante o período de dominação romana, o opúsculo *De Dea Syria*, atribuído a Luciano de Samósata, é um texto escrito originalmente em grego, no dialeto jônico, composto de 60 capítulos, no qual o narrador, que afirma ser sírio, descreve a cidade de Hierápolis, com seus templos, seus deuses e suas estátuas, como também as lendas referentes à sua construção. O narrador, além disso, revela a ancestralidade dos cultos religiosos na Síria e os templos mais antigos e importantes da região, a saber: os templos de Hércules de Tiro e de Astarté, localizados na Fenícia. No decorrer da narrativa, o autor nos apresenta o templo de Hierápolis, as lendas de sua fundação e a sua consagração à deusa Atargátis, o interior do templo, além dos diferentes ritos e festas que ali são celebrados. Nos últimos capítulos (42-60), o autor se dedica a explicar os diferentes aspectos do culto da Deusa Síria. Ele enumera os responsáveis pelo culto, as diversas celebrações organizadas no templo, as manifestações religiosas que têm lugar no recinto sagrado e os rituais que peregrinos realizavam ao chegar à “Cidade Sagrada”, Hierápolis.

Obra de grande importância para a reconstrução das características da religião pagã na antiga província da Síria, o opúsculo não é muito utilizado no meio acadêmico devido à dificuldade de se confirmar a autoria da obra e o estilo empregado pelo provável autor (DIRVEN, 1997, p. 153-154). Presume-se que o autor da obra seja Luciano de Samósata. E, como o autor é conhecido principalmente por suas sátiras religiosas, muitos acadêmicos afirmam não ser o *De Dea Syria* uma descrição fiel das práticas religiosas em Hierápolis, mas uma paródia repleta de informações suspeitas (DIRVEN, 1997, p. 154).

Lucinda Dirven (1997), em seu artigo *The author of “De Dea Syria” and his cultural heritage*, demonstra a importância e o valor do opúsculo como documento histórico-religioso; no entanto, não acredita que Luciano de Samósata seja seu autor. Dirven (1997, p. 154) afirma que “[...] assim como Luciano o autor é um sírio helenizado, mas diferentemente de Luciano, o autor do opúsculo faz uma descrição séria acerca do fenômeno religioso ao qual se dedica”. Deve-se admitir que os poucos dados autobiográficos fornecidos pelo autor do *De Dea Syria* correspondem ao que se sabe sobre a vida de Luciano de Samósata (120-181 d.C.). O autor do tratado alega ser sírio por nascimento e declara ter visitado Hierápolis em sua juventude. Luciano nasceu em Samósata, capital da província síria de Comagena. A cidade de Samósata está situada a cerca de 150 km ao norte de Hierápolis. Sendo assim, Luciano pode muito bem ter visitado a “Cidade Sagrada” em sua juventude. O autor da obra sobre a Deusa Síria estava bem informado sobre as várias tradições religiosas hierapolitanas e foi, provavelmente, capaz de se comunicar com os habitantes locais em sua língua nativa. Luciano pode ter tido a mesma habilidade, pois: “[...] em sua juventude ele ainda falava em dialeto bárbaro e se vestia ao estilo assírio” (DIRVEN, 1997, p. 155).

Dirven (1997, p. 169-170) levanta vários argumentos contra a autenticidade da obra *De Dea Syria* e afirma que, provavelmente, foi escrita por um sírio de nascimento, conhecedor das práticas e dos costumes, das lendas e da religiosidade da região, falante do grego e do “bárbaro”, mas que não pode ser atribuída a Luciano de Samósata. A autora enfatiza a importância de se interpretar e de se analisar a identidade cultural do autor do opúsculo com vistas a se compreender melhor a helenização da Síria, bem como as práticas religiosas mantidas entre os grupos nativos e grupos filiados à cultura greco-romana.

Por outro viés, Jones (1986), em sua obra *Culture and Society in Lucian*, afirma que “[...] não se poderia esperar que um simpatizante de *epicuristas* e *cínicos* descrevesse um local sagrado, com a reverência de um Pausânias”, e este tratado está inserido no *corpus Lucianum*, o ensaio *De Dea Syria*.¹ Nesta obra, ainda segundo Jones, Luciano imita o estilo de Heródoto na linguagem (dialeto jônico) e na forma, e descreve o famoso santuário de Atargátis na cidade de Hierápolis, utilizando para tanto suas próprias observações e as informações fornecidas pelos sacerdotes da referida deusa. Por muito tempo, o opúsculo foi considerado ilegítimo, uma vez que parecia destoar, consideravelmente, das opiniões religiosas de Luciano. Todavia, nas últimas décadas, a opinião da historiografia reverteu-se a seu favor, e a afirmação de Galeno de Pérgamo, em relação ao fato de Luciano imitar um escritor jônico, Heracleitos, pode ser considerada decisiva quanto à confirmação da autoria do *De Dea Syria* (JONES, 1986, p. 41).

Robert Turcan (1996), autor de *The cults of the Roman Empire*, importante estudioso dos cultos de mistério no Império Romano, dedicou um capítulo de seu livro à análise dos cultos provenientes da Ásia Menor, intitulado *The Orontes Pouring into the Tiber*. Neste capítulo, ele analisa o culto da deusa Atargátis e revela que “[...] no segundo século de nossa era, uma espécie de resenha publicitária, inserida dentre as obras de Luciano, demonstra uma credulidade quiçá fingida, mas totalmente estranha ao espírito cáustico do samosatense” (TURCAN, 1996, p. 132). Todavia, ao longo do texto de Turcan, a dúvida quanto à autenticidade da obra não interfere na análise do culto ou na interpretação do documento. Turcan, em momento algum, apresenta o opúsculo como um texto satírico, mas sempre como uma narrativa etnográfica acerca do culto de Atargátis. E, principalmente, apesar das dúvidas, afirma ser de Luciano de Samósata a autoria.

Simon Swain (2003), em sua obra *Hellenism and Empire*, dedica um capítulo, com o título de *Lucian*, ao estudo desse autor. Swain assevera que a atitude irreverente de

¹ O gênero etnográfico, com longas descrições do espaço objeto do trabalho, como no caso da obra *De Dea Syria* – em que o objeto descrito é a cidade sagrada de Hierápolis e as práticas religiosas realizadas no templo da deusa Síria – é característico do geógrafo contemporâneo de Luciano de Samósata, Pausânias (115-180 d.C.), que escreveu *Descrição da Grécia*, obra muito importante para o conhecimento da Grécia a partir das observações do próprio autor e de informações recolhidas pelo mesmo (LIGHTFOOT, 2003, p. 89).

Luciano em relação às crenças religiosas (embora não à crença no divino em si), associada ao fato de que o opúsculo está escrito no dialeto jônico arcaico dos gregos, levou os estudiosos a considerarem a obra *De Dea Syria* espúria no passado. O uso do dialeto jônico é verificado na referência à imitação do estilo de Heródoto. Para ele, a autenticidade do *De Dea Syria* é confirmada pelas muitas evocações a Heródoto na maneira de contar as histórias de deuses e templos, uma vez que esse tipo de imitação se refere justamente ao estilo do autor (SWAIN, 2003, p. 304).

Com base nos estudos críticos em torno da autoria do opúsculo, tendemos a nos colocarmos em favor de Luciano de Samósata. Como podemos observar, a identidade cultural do autor do *De Dea Syria* se ajusta à identidade de Luciano. O fato de o opúsculo estar escrito em dialeto jônico não impede a comprovação da autoria, haja vista que Galeno de Pérgamo, de acordo com Jones (1986), afirmou que Luciano se utilizava da linguagem e do estilo de Heródoto, reconhecido pelas suas narrativas etnográficas, tal qual a obra a que nos dedicamos. No entanto, a real autoria do tratado ainda não foi confirmada. O importante, contudo, é não reduzir a discussão sobre o *De Dea Syria* apenas à autoria do opúsculo, mas explorar a obra como fonte de informação acerca das práticas religiosas da província da Síria e sobre a identidade cultural – como bem afirmou Dirven – de nosso autor.

O tratado *De Dea Syria*, segundo Marvin W. Meyer (1987), nos revela significantes aspectos acerca dos cultos religiosos da Síria durante o período da Roma imperial. Uma deusa reina soberana em Hierápolis, seu nome é Atargátis, também conhecida como Deusa Síria (BENKO, 1993, p. 53). Apesar do nome genérico Deusa Síria, designa-se também Atargátis de Hierápolis-Bambyké.² Ela teria um santuário renomado relatado no opúsculo atribuído a Luciano de Samósata, do século II de nossa era (TURCAN, 2001, p. 132). O relato de Luciano é o único documento que apresenta informações relativas ao culto de Atargátis em sua cidade de origem (DRIJVERS, 1980, p. 83). O tratado foi escrito em grego, dialeto jônico, por um “Eu” narrador que afirma ser sírio, descreve o recinto sagrado da cidade de Hierápolis, o templo, suas estátuas; narra as lendas e os mitos, tanto da fundação da cidade quanto de sua construção; e explica os rituais do culto nela realizado – festas, ritos, sacrifícios, assim como as pessoas, tanto as que se encarregam do culto quanto as que prestam honras e devoções (MESTRE, 2007, p. 31).

² Hierápolis-Bambyké foi uma cidade da região síria de *Cirrhéstica* que logo se converteria em capital da *Euphratesia*. Conhecida por assírios e por persas como Bambiké-Mabbog, a cidade possivelmente recebeu o nome de Hierápolis do rei Seleuco I. Desde a época persa, a cidade é conhecida por seu oráculo e por ser um importante centro religioso do norte da Síria (BLANCO; SÉIQUER, 1998, p. 157).

Há, na Síria, não muito longe do rio Eufrates, uma cidade chamada “a cidade sagrada”, e é sagrada para a Hera Assíria. Tenho a impressão, no entanto, que esse nome não foi conferido à cidade no momento da sua criação, mas, originalmente tinha outro nome. Com o passar do tempo foram realizados grandes sacrifícios neste lugar conferindo a esta cidade o título de sagrada. Eu vou descrever esta cidade e sobre o que há nela. Eu vou descrever os costumes que regem seus rituais sagrados, e as assembleias populares e os sacrifícios oferecidos pelos cidadãos. Eu também vou descrever as tradições inerentes aos fundadores do recinto sagrado e como eles construíram o templo. Estou escrevendo isto como um sírio, que testemunhou com os próprios olhos muitos fatos, dos quais eu vou narrar: algumas vezes, eu aprendi através dos sacerdotes, mas eu narrei da forma como eles me apresentaram (Luciano, *De Dea Syria*, 1, p. 29).

A “Cidade Sagrada” (Hierápolis) estava consagrada a uma deusa soberana, que os deuses identificavam por Hera, esposa de Zeus, senhor do céu, como era Hadad, paredro de Atargátis. Em seguida, o autor/narrador do opúsculo faz observações sobre o que se encontra no templo, os diferentes ritos e representações dos deuses:

Mas quando você olha Hera, ela apresenta uma grande diversidade de informações, apesar de tudo podia ser considerada verdadeiramente Hera, ainda assim ela contém algo de Athena, Afrodite, Selena, Rhea (Kybele), Artemis, Fortuna (Nemesis) e Parcae (Luc., *De Dea Syria*, 22, p. 39-40).

Na obra *De Dea Syria*, Luciano empreende uma verdadeira defesa da deusa Atargátis, representando-a de forma helenizada, identificando Atargátis a deusas gregas, como Hera, Atená e Afrodite. A partir da aproximação dos mitos e dos símbolos sírios com os de origem grega, podemos verificar a tentativa de criação de uma identidade cultural comum romano-síria mais próxima do ideal de civilização do mundo greco-romano. Atargátis era a deusa suprema do complexo panteão sírio, era senhora da fertilidade, da procriação e da reprodução, e tinha como um dos elementos simbólicos o falo.³ A propriedade do falo situa a deusa em uma posição predominante, visto que a deidade se converte em ordenadora do universo e senhora dos destinos dos homens. Em consequência, Atargátis é a responsável pelo bom ordenamento da sociedade, pois supera os limites da reprodução biológica e se estabelece como mantenedora de todo o sistema social (ALVAR, 1995, p. 445). Segundo as narrativas mitológicas acerca do nascimento da deusa, esta teria surgido de um ovo posto

³ No mundo greco-romano, o falo era muito representado. Podemos encontrar uma gama de suas imagens em lamparinas, tigelas, sinos, máscaras, joias, muros e paredes das mais diversas localidades do vasto Império Romano. Mas os objetos fálicos não tinham, no mundo greco-romano, uma conotação erótica, e sim uma funcionalidade prática. Apesar de as representações estarem associadas à sexualidade, elas não devem ser lidas como representações eróticas. As imagens de falos e de atos sexuais no Império Romano não eram vistas como pornografia, mas relacionadas aos valores simbólicos a eles atribuídos (CAVICCHIOLI, 2008, p. 238-241). É na alusão à fertilidade que está a valorização do falo enquanto símbolo religioso. Em um mundo onde a alimentação é, por vezes, algo difícil e restrito, a fertilidade simbólica do falo representaria uma forma de garantir a prosperidade (GRANT, 1975, p. 32).

por um peixe nas margens do Eufrates e chocado por pombos, razão pela qual se atribuía a ela o domínio sobre a água e a fertilidade propiciada pela umidade (SILVA, 2001, p. 30). Seu templo em Hierápolis, era cercado de um extremo fausto e prestígio e para lá afluíam peregrinos de todo o Império, desejosos de assistir aos ritos fantásticos realizados pelos sacerdotes da deusa os quais, imersos em transe, permaneciam em algumas ocasiões sete noites sem dormir (TURCAN, 1996, p. 136).

Luciano enumera as várias lendas de fundação de Hierápolis, cuja edificação remonta a Deucalião, sobrevivente do dilúvio, pois a deidade Atargátis tinha domínio sobre a água:

O povo alega que foi Deucalião ou Sisythus que fundou o templo, refiro-me ao Deucalião em cujo tempo o grande dilúvio ocorreu. Ouvi essa história dos próprios gregos, como Deucalião. A história é a seguinte: a atual raça dos homens não foi a primeira a ser criada. A primeira geração pereceu. A presente é uma segunda criação. Esta geração tornou-se uma grande multidão, devido à Deucalião. Os homens da criação original, segundo este conto, foram rebeldes, voluntarioso e executaram obras profanas, desprezando a sacralidade dos juramentos e a hospitalidade, comportaram-se cruelmente e foi por esses motivos que a grande destruição caiu sobre eles. Imediatamente a terra descarregou um grande volume de água [...]. Assim, tudo foi tomado pela água e todos os homens pereceram. Deucalião só foi salvo devido a sua sabedoria e piedade. A forma da sua salvação foi a seguinte: Ele juntamente com seus filhos e esposas construíram uma arca de tamanho grande. Quando ele embarcou, veio a ele javalis e cavalos, e as gerações dos leões e serpentes, e todos os outros animais que vagam a terra, todos em casais. Ele congratulou-se com todos eles e não os prejudicou, dessa forma manteve a amizade entre eles, como o próprio Zeus ordenou. Todos flutuaram nesta arca enquanto o dilúvio permanecera. Esta é a lenda de Deucalião contada pelos gregos (Luc., *De Dea Syria*, 12, p. 52).

Com o prestígio de uma cidade que poderia evocar a ancestralidade em seu favor, o templo de Hierápolis-Bambyké possuía muitas riquezas e um sacerdócio muito numeroso. De acordo com Luciano, mais de trezentos oficiantes, vestidos de branco, exerciam o culto, observados por um sumossacerdote revestido de púrpura e coroado com uma tiara dourada (MILLAR, 1993, p. 245). Assim descreve Luciano a organização do templo:

Muitos sacerdotes também estão presentes, alguns dos quais preparam o sacrifício das vítimas, outros trazem as libações, outros são chamados de portadores de fogo, e os outros atendentes de altar. Na minha presença mais de 300 sacerdotes estavam alocados no recinto sagrado durante o sacrifício todos estavam com vestimentas brancas e gorros na cabeça. Cada ano um novo sumossacerdote é nomeado. Ele, e somente ele, é revestido de púrpura e coroado com uma tiara dourada. Além disso, há outra infinidade de homens santos, tocadores de flauta, *Galloi* e mulheres frenéticas e fanáticas. Um sacrifício é oferecido duas vezes por dia, e todos eles estão presentes neste: o sacrifício em honra de Zeus (Hadad) é efetivado em silêncio, não se pode cantar, nem tocar. No entanto, quando eles sacrificam a Hera (Atargátis) cantam, dançam e agitam chocalhos (Luc., *De Dea Syria*, 42-43, p. 50).

Como num templo egípcio, os afazeres no santuário eram diários (TURCAN, 2001, p. 132-133). Ofereciam-se sacrifícios duas vezes ao dia: em silêncio, em honra ao senhor Hadad, o consorte da Deusa Síria; e, ao som de flautas e de crótalos, em honra a Atargátis.⁴ Como no culto de Cibele, os *galli*, oficiantes do culto, consagravam à Deusa Síria sua virilidade (cometiam a autocastração) e ofereciam seu sangue, através de ferimentos de espada, com a qual mutilavam os braços ao som dos frenéticos ritmos de tambor (TURCAN, 2001, p. 133; MESTRE, 2007, p. 37). Assim Luciano de Samósata relata o ritual de autocastração dos *galli*:

Em certos dias a multidão, em bando, entra no templo, e os *galli* em grande número, sagrados como eles são, realizam as cerimônias dos homens e cortam os braços e viram de costas para serem amarrados. Muitos espectadores jogam transeuntes sobre os canais ao mesmo tempo muitos tambores batem, outros cantam canções divinas e sagradas. Todo esse desempenho tem lugar fora do templo, e as pessoas envolvidas na cerimônia, não podem entrar no templo. Durante estes dias são feitos os *galli*. Como os *galli* cantam e celebram suas orgias, o frenesi cai sobre muitos deles e muitos que vieram como meros espectadores mais tarde são encontrados após terem cometido o grande ato. Vou narrar o que eles fazem. Qualquer jovem que tenha resolvido seguir esta ação, retira as suas vestes, e com um grito explode no meio da multidão, pega uma espada, de uma série de espadas, que suponho terem sido mantidas em condições de muitos anos para esta finalidade. Ele aceita e se castra e, em seguida, corre solto pela cidade, tendo em mãos o que ele cortou. Ele pode lançá-lo em toda a casa à vontade, e desta casa recebe roupas e ornamentos de mulheres. Assim, eles agem durante suas cerimônias de castração (Luc., *De Dea Syria*, 50-51, p. 52).

Desde o século III a.C., Atargátis já era venerada em Bereia, na Macedônia e em Fision, na Etólia, onde aparece com *status* cívico, demonstrando que foi bem recebida mesmo em um ambiente diferente de sua região original (ALVAR, 1995, p. 446; TURCAN, 2001, p. 134).

A helenização do culto de Atargátis começou por Delos onde, por volta do século II a.C., desembarcaram mercadores hierapolitanos que erigiram um santuário a fim de honrar, em solo estrangeiro, os deuses de sua cidade. O santuário de Delos, dedicado à Deusa Síria, era próximo do santuário dedicado a Serápis, proveniente do Egito, cujos sacerdotes fizeram um acordo com os adoradores da Deusa Síria de modo a ampliar a área do templo. Os recintos sagrados do santuário possuíam uma tribuna em forma de teatro, de onde os fieis poderiam contemplar as procissões das imagens das deidades, amplos salões destinados a banquetes e a reuniões rituais nos moldes das que eram realizadas no santuário da Síria (TURCAN, 2001, p. 133). Os sacerdotes responsáveis pela correta

⁴ Os crótalos eram instrumentos musicais pequenos, formados por duas placas iguais, geralmente de marfim ou de madeira, apresentando-se com um formato curvo como se fossem aspas. Batendo-se as duas metades entre si produzia-se o som.

observância do culto eram provenientes de Hierápolis, possivelmente para manterem os mesmos procedimentos rituais do culto. Em finais do século II a.C., atenienses começaram a dedicar honras a *Hagné Aphrodité*, Afrodite "casta", a "santa Afrodite", um dos epítetos concedidos à deusa Atargátis, associando-se a deusa proveniente da Síria à Afrodite grega, numa clara hibridização cultural por parte dos atenienses e, assimilando-se desse modo a deusa ao panteão greco-latino, visto que, no mesmo período, o templo é consagrado a Afrodite-Atargátis pelo bem do povo ateniense e do povo romano, recebendo culto de cidadãos romanos e, principalmente, atenienses (TURCAN, 2001, p. 133; SILVA, 2001, p. 30).

Não obstante, entre 118-117 a.C., uma estátua desta Afrodite-Atargátis é adorada, em Delos, por romanos e atenienses, devotos do santuário de Atargátis, o mais numeroso, segundo Robert Turcan, com base em documentação epigráfica.⁵ Os romanos a que nos referimos são profissionais que viviam do comércio com o Oriente Próximo ou cidadãos romanos emancipados. Entre os fieis de Atargátis, podemos contar também sírios que viviam em Delos e comercializavam com a Campânia, bem como muitos escravos, vítimas das guerras entre Roma e os soberanos da Ásia helenística (CUMONT, 1911, p. 107).

Diversos testemunhos indicam a expansão do culto de Atargátis por várias regiões do Mar Egeu (Cós, Tera, Esciros, Astipalea, Nisiros) e da Ásia Menor, principalmente na cidade de Esmirna, onde uma lei protege os animais sagrados da deusa, ou seja, os peixes, ameaçando os transgressores inclusive de serem devorados.⁶ Na Sicília, os adoradores da deusa Atargátis possuíam uma associação que garantia o funcionamento regular do culto em Siracusa. A Deusa Síria, no entanto, não contou com um culto "estabelecido" no Ocidente. Turcan (2001, p. 135-136) associa a esse aspecto a condição errante dos oficiantes e praticantes do culto. No que tange aos devotos, o autor destaca os primeiros grupos de escravos, provenientes da derrota de Antíoco III, rei da Síria, durante a batalha das Termópilas, em 191 a.C., que chegaram à Península Itálica e à Síria. Estas massas populacionais que conservam apenas a sua religião cidadina, acabavam por seguir os sacerdotes errantes de Atargátis que, de acordo com Apuleio de Madaura, percorriam diversas regiões do Império recolhendo donativos oferecidos à deusa, como, por exemplo, moedas de cobre e de prata, vinho, leite, queijo, farinha e cereais (Apuleio, *Metamorphoses*, VIII, 28). Eles viajavam de cidade em cidade, oferecendo os serviços de sacerdócio em nome da deusa.

Em Roma, os adoradores de Atargátis agrupavam-se provavelmente em torno do

⁵ Turcan (2001) afirma o dado conforme documentação epigráfica a partir da análise de um estudo de E. Will, *Le sanctuaire de la Déesse Syrienne* (1985), como resultado da pesquisa arqueológica feita em Delos.

⁶ Os peixes são consagrados à deusa Atargátis devido à lenda de sua origem, de acordo com a qual a deusa teria surgido de um ovo posto por um peixe nas margens do Eufrates (*De Dea Syria*, 14, p. 58).

Trastévere, onde a população proveniente do Oriente Próximo era bastante significativa. Mais precisamente junto à Porta Portese, um setor da cidade frequentado por grupos provenientes da cidade de Palmira.⁷ Duas estátuas, uma dedicada à deusa Atargátis e outra a Júpiter Heliopolitano, para a salvaguarda do imperador, procediam deste bairro romano. Com Nero, começa a ganhar terreno, em Roma, o culto da Deusa Síria, até então restrito aos escravos e libertos de ascendência síria, contando-se muito provavelmente o imperador entre os seus adeptos mais ilustres (TURCAN, 1996; SILVA, 2005). Sabemos que Nero, que “[...] depreciava todas as formas de religião, apenas teve consideração durante um tempo pela Deusa Síria, no entanto, mostrou muito desdém no trato com a divindade desonrando-a com sua urina” (Suetônio, *Nero*, 56). Não obstante, Atargátis permaneceu durante muito tempo sem um templo próprio na cidade. Dentre os adoradores de Atargátis, contavam-se, em sua maioria, escravos, comerciantes e trabalhadores rurais (CUMONT, 1911, p. 107).⁸ Além de sírios que, em passagem pelas cidades romanas, difundiam seu culto.

Acerca da caracterização dos adoradores de Atargátis, a obra *Metamorphoses*, escrita por Apuleio de Madaura, possui o mérito de nos fornecer informações preciosas sobre o *modus vivendi* dos praticantes do culto e, principalmente, dos sacerdotes da deusa Atargátis. Ao longo de toda a narrativa desenvolvida por Apuleio, os sacerdotes e seguidores de Atargátis são caracterizados de forma altamente depreciativa. Percebemos que as críticas feitas aos sacerdotes e aos devotos da Deusa Síria podem ser destacadas em quatro níveis: a falsa devoção dos oficiantes da divindade, a perversão sexual dos sacerdotes, a exploração da fé pública e as ações ilícitas perpetradas por eles.

Começamos pelas descrições estereotipadas dos sacerdotes de Atargátis no que tange à postura moral que deveriam observar em relação ao seu culto. As críticas se iniciam pela descrição de Efilebo, sumossacerdote da deusa Atargátis, feita por Apuleio:

Mas a minha cruel fortuna, não contenta com as desgraças passadas, colocou novamente seus cegos olhos sobre mim, e por arte de birlibirloque trouxe em minha presença o comprador mais apropriado as minhas tremendas desgraças. Saiba de uma vez de quem se tratava: um maricas; um maricas velho e completamente calvo, à parte alguns cabelos que caíam em cachos grisalhos, um homem da mais ignóbil estirpe, uma dessas figuras saídas do resíduo das encruzilhadas, um

⁷ A cidade de Palmira, na província da Síria, possuía muitos adoradores de Atargátis, e, com o passar do tempo, a Deusa Síria foi associada à deusa Astarté, sendo venerada em várias localidades próximas a Palmira e Dura Europos como Atargátis e não mais como Astarté. Muito difundida entre os palmirenses, a associação a Astarté garantiu à deusa Atargátis status e reconhecimento por parte da organização municipal (DIRVEN, 1999, p. 108).

⁸ Assim Apuleio, nas *Metamorphoses*, nivela a Deusa Síria a Cibele e também a deuses cultuados por escravos, como Sabázio e Belona: “Alto lá, cadáver surdo e mudo, pregoeiro que só sabe delirar! Que a Deusa Síria, a toda poderosa, Mãe Universal, e o Santo Sabázio, e Belona, e a Mãe Ideia com seu Átis, Vênus soberana com seu Adônis, te tornem cego a ti, que me provocas há uma hora com tuas grosserias” (Apul., *Met.*, X, 25).

desses que, pelas ruas, de cidade em cidade, tocando címbalos e castanholas, vão levando a Deusa Síria e a forçam a mendigar. Tinha um exagerado desejo de me comprar (Apul., *Met.*, VIII, 24).

Podemos perceber que o modo como Apuleio descreve o principal sacerdote do culto de Atargátis transcorre de uma maneira muito pejorativa. O autor acusa os sacerdotes responsáveis pelo culto desta divindade de serem libertinos afeminados e de manterem a seu serviço escravos que tocavam instrumentos nas procissões da deusa e de servirem como amantes, ações que contrastavam com o pudor e a castidade que deveriam observar.⁹

O sacerdote procurou se informar com o leiloeiro acerca da mansidão do burro, visto que ele seria responsável em carregar o andor da Deusa Síria. O pregoeiro, que já havia informado ser o asno da região da Capadócia, pois era forte e rijo, disse também que era manso e se prestava a todas as necessidades, insinuando, inclusive, para fins sexuais. Este trecho da fonte é revelador e indica a suposta falta de postura moral dos oficiantes do culto e, principalmente, de seu sumossacerdote. O objetivo de Apuleio é evidenciar o caráter imoral dos representantes do culto da Deusa Síria. No relato abaixo, a imagem pública do sumossacerdote Efilebo é contestada devido aos seus escrúpulos relativos à sexualidade, daí a insinuação de que o sacerdote teria intenções sexuais deploráveis com o asno, como relata o autor:

Apesar de tudo, aquele odioso comprador não parava de perguntar umas coisas e outras, interessando-se inclusive por minha mansidão, até que contestou ao leiloeiro: - Aqui, como podes ver, é um autêntico cordeiro, não um asno, e manso como é para qualquer trabalho; não morde, nem dispensa pontapés; diria que sob esta pele de burro se esconde um homem pacífico; não é difícil comprovar o que digo, introduze-te entre as suas coxas, como hermafrodita; verás por ti como demonstrará infinita paciência (Apul., *Met.*, VIII, 25)

A necessidade de se manter a imagem pública de um homem determina a educação moral recebida e, por extensão, a do seu grupo social: aos "bem nascidos" ou às categorias inferiores, a conduta moral indicava a distância social existente. Apuleio nos indica que o sacerdote do culto de Atargátis não possuía uma conduta moral que se coadunasse com as características distintivas da elite municipal norte-africana pautadas na *paideia*, nos moldes da educação literária, mas, principalmente, no processo de sua formação moral no controle da postura na cena pública.

⁹ Apesar de a crítica de Apuleio quanto às relações entre escravos e sacerdotes ser bastante irônica, só podemos tomá-la como crítica no que tange à posição casta que os sacerdotes e demais oficiantes do culto deveriam observar, uma vez que a homofilia praticada com pessoas de origem servil, desde que se mantivesse o escravo na posição passiva, não suscitava maiores polêmicas (SILVA, 2001, p. 31).

Segundo John Scheid (1989, p. 52), o sacerdote no mundo greco-romano era aquele que realizava atos cultuais, diferenciando-se dos magistrados por ser o depositário do direito sagrado e por exercer uma autoridade divina. É interessante notar que, em Roma, não se tornava sacerdote quem o desejasse: o sacerdócio não era uma questão de vocação (pelo menos, não nos cultos tradicionais), mas de estatuto social. Como os atos religiosos eram celebrados em nome de uma comunidade, e não em nome de indivíduos, só aqueles que estavam destinados pelo seu nascimento ou pelo seu estatuto a representá-la exerciam as funções sacerdotais (SCHEID, 1989, p. 53). Na vida comunitária do povo romano, o que determinava essa distribuição eram as regras tradicionais da vida pública. Portanto, as funções sacerdotais eram confiadas a todos aqueles que eram, ou tinham sido, regularmente eleitos como magistrados ou sacerdotes do povo. Dito de outro modo: era preciso ser homem de indelével e distinta conduta moral, sendo esta formulada no âmago dos mais antigos valores e costumes tradicionais de Roma, o *mos maiorum* (SCHEID, 1989, p. 54).

Os sacerdócios oficiais dos romanos reduziam-se aos homens beneméritos e letrados (CARCOPINO, 1990, p. 152). Todavia, o sacerdote descrito por Apuleio em sua obra está longe da figura atuante e representativa de poder e de defensor da tradição e dos costumes ancestrais da sociedade greco-romana. Efilebo, sendo sumossacerdote de uma deusa sempre identificada na obra como estrangeira pertencente a um culto de mistério, cujos devotos possuíam duvidosa conduta moral, não poderia, por isso, estar associada à religião tradicional romana, mas sim a uma *superstitio*, proveniente do Oriente e rotulada como bárbara. A obra de Apuleio tem por objetivo enfatizar de forma depreciativa a figura dos sacerdotes da Deusa Síria, a fim de atingir por extensão os grupos sociais que, estando fora do alcance do poder imperial, carregavam consigo o rótulo de eternos estrangeiros, devotos de uma deusa estrangeira, diferenciados, portanto, da verdadeira religião e, por conseguinte, do exercício da cidadania. Assim, ao que tudo indica, o sacerdote, percebendo ser alvo de risos e motivo de chacota do público em geral, retruca contra o pregoeiro:

Alto lá cadáver surdo e mudo, pregoeiro que só sabe delirar! Que a Deusa Síria, a toda poderosa, Mãe universal e o santo Sabázio, e Belona, e a Mãe Ida, e Venus com seu Adonis te tornem cego a ti, que me provocas há uma hora com tuas grosserias bufoneiras, estúpido. Acreditas então, imbecil, que eu possa confiar a deusa a um animal duro de queixo, para que ele bruscamente esteja e derrube a divina imagem? (Apul., *Met.*, VIII, 25).

No relato acima, Apuleio associa a Deusa Síria à Cibele, bem como a outros deuses cultuados por escravos e por populares no mundo greco-romano. O sacerdote da

divindade Atargátis recorre a ela, a fim de impedir que o pregoeiro continue difamando a imagem dele enquanto sumossacerdote da divindade. Podemos perceber que, mesmo em público, o responsável pela realização do culto da divindade e da execução de seus ritos não possuía *status* na sociedade nem distinção moral que o diferenciasse dos demais. Sua condição de sacerdote de uma divindade vista como estrangeira e mesmo a necessidade que tem de recorrer a outras divindades provenientes do Oriente, como Belona, Sabázio e Atis, não o colocam em condição de exigir respeito moral ou congratulações.

No entanto, apesar da troca de desavenças, a compra foi efetivada, e Lúcio é levado à casa dos sacerdotes e demais oficiantes da Deusa Síria, onde é recebido por um coro de vozes afeminadas que esperavam ansiosas pelo retorno do sumossacerdote. Tal relato nos leva a identificar o segundo nível de estigmatização dos sacerdotes de Atargátis por Apuleio, a perversão sexual dos oficiantes do culto de Atargátis:

Mas aquele coro de meninas, era em verdade uns maricas, que se puseram a dar saltos de alegria e a dizer inconveniências com suas vozes desafinadas, com voz de mulher quebrada e rouca, crendo que era um pequeno escravo que lhes haviam trazido para lhes prestar serviços. Mas quando viram um burro em lugar de um homem, fizeram caretas e escarneceram de seu dirigente. Não, não era um servo, mas um marido para ele, certamente. E depois, disseram, não o comas sozinho. Partilha-o algumas vezes conosco que somos tuas pombinhas (Apul., *Met.*, VIII, 26).

Apuleio também critica a postura desprezível do sacerdote em relação à sua sexualidade. Ele acusa os oficiantes da Deusa Síria de serem afeminados com vozes de mulher e de manterem relações sexuais com os escravos. Essa passagem de Apuleio está atrelada a um apelo erótico muito forte, a fim de apresentar ao leitor da obra a imagem exótica dos sacerdotes de Atargátis enfatizando a perversão sexual dos oficiantes. No mundo greco-romano, os responsáveis pelo culto da Deusa Síria eram conhecidos como *galli*, sacerdotes eunucos que haviam executado o ritual de autocastração em honra à divindade. Após o ritual, vestiam-se de mulher e dedicavam-se integralmente às atividades em homenagem à divindade. Possivelmente, daí decorre a crítica de Apuleio à postura dita afeminada dos sacerdotes de Atargátis.

Nesta direção, a obra de Luciano de Samósata, *De Dea Syria*, é de grande valia, a fim de contrabalançar a opinião negativa de Apuleio. Além de descrever o ritual de autocastração praticado pelos sacerdotes, ela também alerta em relação à legitimidade sagrada do ritual. Luciano de Samósata, em seu opúsculo, pretendeu informar, em língua grega, ou seja, ao mundo helenizado, os motivos dessa prática, tão cara aos sacerdotes da divindade síria e vista de forma tão exótica e estranha aos olhos do corpo de cidadãos da sociedade alto-imperial.

Luciano, com o propósito de indicar o motivo pelo qual os sacerdotes de Atargátis cometem a autocastração, resgata a história da fundação do templo da Deusa Síria em Hierápolis. De acordo com o narrador, em sonho, a rainha Estratonice, esposa de Seleuco Nicátor, recebeu a incumbência da deusa Atargátis para que construísse, na cidade sagrada de Hierápolis, um templo em homenagem à deusa e, caso se recusasse em fazê-lo, muitos danos recairiam sobre a realeza síria. No entanto, Estratonice, descreditando no sonho, não tomou as iniciativas para a construção do templo. Sendo acometida por grave doença, prometeu à divindade que construiria o mais belo templo em honra a Atargátis e contou para tal empreitada com a ajuda de seu esposo, que enviou à região uma legião de soldados, muitos tesouros e a companhia de um alto funcionário de confiança do rei, Combabo. Como a obra de construção do templo seria longa, Combabo temia apaixonar-se pela rainha e ser alvo da ira do rei por essa razão. A fim de provar ao rei toda a sua lealdade, Combabo decidiu cometer a autocastração em honra à Deusa Síria para que estivesse impedido de cometer qualquer erro contra a rainha e o rei. O funcionário do rei guardou, em uma caixa lacrada, a prova de seu ritual e a entregou ao rei. E, como previa Combabo, a rainha e ele se apaixonaram, mas nada aconteceu. Todavia, o rei, influenciado por maledicências quanto ao relacionamento entre Combabo e a rainha Estratonice, pediu que condenassem o alto funcionário à morte por traição. Combabo, seguro de sua inocência, pediu ao rei que lhe devolvesse a caixa lacrada. Feito o ato, Combabo mostrou ao rei o conteúdo da caixa, e, impressionado pelo sacrifício e pela lealdade do feito, o rei fez com que Combabo fosse exaltado por todas as regiões do reino. Luciano afirma que, seguindo o exemplo de Combabo, os sacerdotes de Atargátis passaram a executar a prática da autocastração:

A história nos conta que os melhores amigos de Combabo, para consolo de sua desgraça, escolheram compartilhar a sua sorte, pois eles cometeram a autocastração e iniciaram o mesmo modo de vida. Mas outros homens, como os sacerdotes, repetiram o feito na esperança de serem amados por Hera [Atargátis] como Combabo, fato que inspirou a atitude de muitos para castrar-se, na intenção de que ele não deveria lamentar sozinho a perda de sua masculinidade. Mas cada vez mais, desde que o costume foi estabelecido a primeira vez por Combabo, ele permanece ainda hoje, e todos os anos muitos homens cometem a autocastração e tornam-se como as mulheres para consolo de Combabo e a alegria da deusa Hera [Atargátis]. Eles se castram. E estes já não se vestem como homens, mas como mulheres e exercem as tarefas de mulheres (Luc., *De Dea Syria*, 25-26).

Desse modo, a obra de Luciano é importante para compreendermos os rituais que revestem de sentido a postura dos sacerdotes de Atargátis. De tal modo, intrínsecos ao conjunto da prática cerimonial do culto da Deusa Síria, estão os saberes que envolvem o exercício da autocastração e o costume de se apresentar em público como mulheres. O discurso de Luciano envolve a prática da autocastração de um simbolismo heroico em

torno do praticante, evidenciando a necessidade de tornar mais palatável, ao crivo de gregos e de romanos, tal prática. Inspirado pela deusa Atargátis, o homem, em nome de sua honra, lealdade e solidariedade ou em busca de proximidade e de afinidade com a divindade, subtrai de si o símbolo de sua masculinidade.

Contudo, no mundo greco-romano, as inversões da verdadeira hierarquia – como no caso da autocastração, a partir da qual o homem, após o ritual, passa a vestir e a exercer atividades típicas de mulheres – são muito reprovadas e constituem formas evidentes de degradação social (VEYNE, 2009, p. 219). O medo da efeminação fundamentado na necessidade de manter a imagem pública de um homem determina sua conduta moral segundo a qual este conduz a sua vida sexual. Logo, as críticas de Apuleio aos sacerdotes da deusa Atargátis não estão relacionadas ao fato de serem ou não homossexuais, mas sim ao fato de se submeterem física e moralmente, entregando-se aos prazeres, a um ser inferior.

De acordo com Veyne (1992, p. 60) “[...] os romanos estigmatizavam a homofilia, no entanto não a estigmatizavam mais do que ao amor”. Logo, não se estabelece distinção entre amor homossexual e amor heterossexual: o prazer é visto como uma continuidade subjacente entre os dois; o prazer sexual, enquanto tal, não traz nenhum problema para as consciências dos mais tradicionais. Em compensação, julga-se o efeito que tal prazer pode exercer sobre o comportamento público e as relações sociais do homem. Apuleio qualifica como antinaturais certas complacências infames entre os homens, mas não estigmatiza a homossexualidade, porém a atitude servil em relação ao parceiro.¹⁰ Para o homem da comunidade greco-romana, existia uma conduta sexual absolutamente indigna: o homem adulto e livre que era homófilo passivo ou *impudicus*. Esse é o caso relatado por Apuleio, que demonstra a postura vergonhosa dos devotos da Deusa Síria, estigmatizados, excluídos e motivo de risos na cidade.

Podemos perceber que o relato de Apuleio critica também a alegada promiscuidade dos adoradores da divindade. Tal atitude é mostrada no episódio em que o asno percebe a presença de um escravo que serve também como amante aos sacerdotes:

Havia entre eles um jovem, bom tocador de flauta, que haviam comprado em um mercado. Era ele que amenizava com suas músicas as procissões da deusa, todavia, no interior da casa os adoradores o repartiam como concubino em clara promiscuidade. Ao me ver, repleto de gozo, me disse:
- Em boa hora chegou para auxiliar-me neste torpe trabalho. Viva muito tempo e que seja aprovado por meus amos para o meu alívio (Apul., *Met.*, VIII, 27).

¹⁰ Em relação à utilização do termo “homossexualidade”, estamos de acordo com Foucault (2003, p. 167) quanto ao fato de que essa palavra “[...] é bem pouco adequada para recobrir uma experiência, formas de valorização e um sistema de recortes tão diferentes do nosso”. Os gregos e os romanos não se opunham, como forma excludente, ao amor pelo sexo oposto a um representante do próprio sexo. Entre eles, a distinção se dava entre a temperança e a incontinência sexual.

Como podemos perceber, todos os episódios em que notamos a presença dos sacerdotes e demais oficiantes da deusa Atargátis, na obra de Apuleio, são marcados pela imoralidade, pelas paixões monstruosas e libertinagens, características que não se coadunavam com as atitudes de líderes religiosos. Sendo eles responsáveis pela execução dos ritos sagrados da divindade síria, deveriam ser exemplo de conduta e distinção moral na sociedade.

Os atos dos oficiantes do culto de Atargátis aparecem sempre ao leitor como hipócritas, charlatães e falaciosos. Os sacerdotes da Deusa Síria percorriam todas as regiões do Império em busca de donativos que seriam oferecidos à divindade em troca de favores e de serviços religiosos. Daí decorre o terceiro nível de depreciação dos adoradores de Atargátis por Apuleio, a exploração da fé pública feita por estes. O autor da obra afirma que, em troca de contribuições materiais ao seu andor, os sacerdotes abusavam da boa fé das pessoas que, piedosamente, reverenciavam os deuses. Assim Apuleio relata:

Saiam recolhendo as moedas de cobre e prata que lhe entregavam; e não só isso, também jarros de vinho, de leite, queijos, algo de trigo, farinha, e incluindo um pouco de cevada que deram a ao portador da deusa. Tudo recolheram rapidamente, e o colocaram em sacos que traziam para este propósito, os ataram e me deram para carregar: assim, com o peso de carga dobrado, ia eu como se fosse um mercador ou um templo. E saiam, vagabundeando e depredando a região (Apul., *Met.*, VIII, 29).

De acordo com a descrição de Apuleio, os sacerdotes faziam falsas previsões e utilizavam-se das oferendas rituais para consumo próprio, como podemos observar no relato a seguir:

Em uma aldeia, por estarem já agradados com as oferendas e a quantidade de coisas que haviam recolhido, decidiram preparar um festim, para isso, pediram a um colono como paga por sua falsa previsão do futuro, o mais belo cordeiro que tivera, a fim de saciar a fome da Deusa Síria (Apul., *Met.*, VIII, 29)

Notamos também essa característica no episódio em que os adoradores da deusa Atargátis chegam a uma cidade onde são recebidos solenemente por um dos notáveis cidadãos, provavelmente um decurião, membro da elite municipal, que desconhecendo as transgressões do sacerdote “[...] faz tudo o que é possível para agradar a divindade mediante o respeito e gordas vítimas” (Apul., *Met.*, IX, 8). Assim Apuleio narra a chegada dos devotos de Atargátis a cidade:

No dia seguinte, entre crótalos e címbalos e carregado com os ornamentos da deidade, me colocaram em caminhada, convertido em um vagabundo mendicante. Depois de passar por poucos cortiços e casebres, nos desviamos em

direção a uma aldeia que, segundo nos disseram alguns vizinhos, havia sido uma rica cidade. Alojamo-nos em uma pousada. [...] Estabelecemo-nos ali por alguns dias, presenteados pela generosidade pública e cobrando caro pelas previsões e serviços religiosos, àqueles honestíssimos sacerdotes (Apul., *Met.*, IX, 8).

O episódio descrito acima é muito importante, pois destaca a exploração da boa fé do decurião que prestava a hospitalidade em troca de serviços religiosos cobrados de forma exorbitante. Os sacerdotes de Atargátis, de acordo com Apuleio, não se mostravam complacentes em relação à devoção dos crentes. Ao contrário, procuravam subtrair, enganar e tripudiar os fiéis o quanto podiam e, quando a permanência na cidade se tornava insustentável, partiam em direção a outro vilarejo a fim de enganar outros fiéis.

O discurso de Apuleio em relação aos sacerdotes de Atargátis não nos deixa dúvida: corresponde a um culto que não está inserido na cidade de acordo com os cânones religiosos tidos como recomendáveis, podendo situar-se no rol das superstições. O seu sumossacerdote, Efilebo, e os demais oficiantes do culto mantêm relações moralmente corruptas com seus subalternos e não executam os serviços religiosos de maneira correta, enganando e ludibriando os fiéis de toda parte. Todavia, aonde chega o andor de Atargátis, os sacerdotes encontram fiéis fervorosos e dispostos a prestar saudações à divindade estrangeira. Podemos afirmar que, apesar da postura exótica de seus sacerdotes e das críticas mordazes feitas por Apuleio, o próprio autor nos indica a penetração do culto da Deusa Síria na sociedade greco-romana. Contando-se, inclusive, entre os seus seguidores, membros das elites municipais, como os decuriões.

É importante ressaltar que em momento algum a deusa Atargátis foi estigmatizada ou ridicularizada pelo autor da obra. Para os romanos, os deuses eram seres superiores e por isso os homens lhes deviam homenagens. Prestava-se culto à divindade, pois os deuses não deixariam de ser providenciais, recompensadores e vingadores. Os deuses amavam os homens virtuosos e fariam triunfar a boa causa, dariam com certeza a vitória ao fiel que reconhecia o poder da divindade (VEYNE, 2009, p. 190). Todos os deuses eram bem recebidos nas mais diversas aldeias, sendo estrangeiros ou não. No entanto, os devotos de Atargátis, segundo Apuleio, não tinham um comportamento moral adequado à função que representavam na sociedade: de homens religiosos fiéis a uma divindade e moralmente idôneos, exemplos para os demais concidadãos e modelos de verdadeiros devotos. Ao contrário, os sacerdotes de Atargátis demonstravam, aos olhos de Apuleio, atitudes interesseiras, recolhendo donativos em troca de falsos conselhos e enganando as pessoas humildes com caluniosas previsões.

Atestamos a penetração do culto entre a população do Império por outra passagem da obra de Apuleio, na qual o autor afirma que não faltaram consulentes para os sacerdotes

de Atargátis no momento em que resolveram revelar aos devotos uma mesma previsão. A todas as pessoas que recorriam aos sacerdotes para evocar a proteção da deusa, eles respondiam de uma mesma maneira: “Os bois colocados sob o jugo, se escavam o sulco, é para que um dia germine a rica messe” (Apul., *Met.*, IX, 8). Assim, quando algum cidadão perguntava aos sacerdotes se deveria contrair matrimônio, estes respondiam a mesma coisa, e ficava claro que a resposta era afirmativa, visto que significaria que teriam muitos filhos. Para todos os questionamentos dos moradores do vilarejo, a resposta era sempre a mesma. Assim sendo, sempre respondendo de forma positiva às dúvidas da população, Apuleio afirma que os sacerdotes conseguiram arrecadar uma grande quantidade de dinheiro, como vemos na seguinte passagem:

Se lhes perguntava alguém que teria interesse em adquirir uns campos, os sacerdotes diziam que por isso, falavam de bois, jugo e terras generosas; quando algum cidadão, antes de empreender uma viagem e vinha aos sacerdotes, querendo saber a previsão dos deuses, estes diziam que os mansos animais estavam já preparados e a germinação da terra significava uma ganância segura; aqueles que iam entrar em combate ou perseguir uma quadrilha de ladrões e queriam saber se acabaria bem ou mal, com esta mesma resposta manifestavam que alcançariam uma grande vitória. A verdade é que com esta astuta previsão, conseguiram arrecadar uma grande quantia em dinheiro. E quando as elucubrações sobre tão diferentes perguntas haviam saturado o ambiente, se puseram em marcha, a noite, pelo pior caminho possível (Apul., *Met.*, IX, 9).

Além das atitudes falaciosas em relação às práticas religiosas, Apuleio narra várias ações ilícitas perpetradas pelos sacerdotes de Atargátis, ações praticadas nos vilarejos e que eram duramente reprimidas pela população e pelas ordens municipais em nome do poder imperial. Em uma passagem da obra, os sacerdotes são flagrados tentando seduzir um jovem camponês:

Mal acabaram de preparar a cena do festim, caminharam em direção aos banhos e retornaram bem limpos acompanhados de um aldeão forte. Mal iniciaram o banquete, deixaram se arrastar pela falta de vergonha e pelas paixões mais escandalosas e rodearam o pobre rapaz, ainda desnudo, e tentaram seduzi-lo com suas asquerosas bocas (Apul., *Met.*, VIII, 29).

Na obra de Apuleio, os cidadãos que estavam próximos ao local onde ocorria o assédio ao rapaz chegaram em socorro a ele e espantaram-se com a atitude dos sacerdotes da deusa. Estes, com medo de represálias, fogem da cidade, levando consigo os frutos das oferendas que haviam recebido dos cidadãos. Existiam leis no Império Romano que tinham por objetivo proteger o cidadão livre de práticas como as descritas por Apuleio. Entre elas, cumpre destacar a *lex Scatinia* (149 a.C.), que punia o abuso de crianças livres (*stuprum cum puero*) e o cidadão acusado de passividade (*impudicus*) (ROBERT, 1998, p.

53). Salientamos que tal lei não proibia o homoerotismo, pois visava especificamente a defender a virtude (*virtus*) do cidadão romano, já que a passividade era identificada com os que tinham um estatuto inferior, como as mulheres e os escravos.

Todavia, não era apenas em crimes sexuais que os sacerdotes de Atargátis estavam envolvidos. O autor também revela a prisão deles pelo fato de terem se apoderado de um cântaro de ouro, pertencente ao templo de Cibele, crime punido com pena capital, se acreditarmos na versão do autor (SILVA, 2001, p. 32).¹¹

Muito rapidamente nos alcançou um grupo de cavaleiros armados com lanças e quando conseguiram deter os cavalos dos sacerdotes, se lançaram furiosamente contra Efilebo e os demais oficiantes, os capturaram pelo pescoço e começaram a perfurá-los, ao mesmo tempo que os chamavam de sacrílegos e desavergonhados (Apul., *Met.*, IX, 9).

Considerações finais

Apuleio indica, em sua obra, que os sacerdotes de Atargátis estão imersos e envolvidos diretamente no mundo das transgressões sociais, pertencendo ao mesmo estrato social de bandidos e grupos de salteadores. Assim, Apuleio pretende desqualificar ainda mais a atitude dos sacerdotes, caracterizando-os como criminosos.

Percebemos que a descrição que Apuleio faz dos sacerdotes da deusa Atargátis não poderia ser pior. Homens imorais, transgressores, repletos de vícios e que se deixam escravizar por paixões servis, representadas no texto pela homofilia praticada pelos devotos e demais oficiantes do culto. Relacionamentos sexuais com escravos e desejos abomináveis por animais; sacerdotes que concedem falsas previsões em troca de grandes donativos; homens que roubam templos consagrados e que, por isso, são punidos pelos agentes da autoridade imperial. Enfim, todo tipo de vícios e de imoralidades era praticado pelos oficiantes do culto de Atargátis. Na obra de Apuleio, aos olhos do protagonista, um ilustre cidadão do Império transformado em asno, as atitudes desses sacerdotes são as piores. Os devotos de Atargátis, divindade estrangeira proveniente da Síria, eram por excelência o exemplo do anticidadão, o perfeito modelo que as elites cidadinas utilizavam para se diferenciar e para afirmar seu *status* de membro do corpo de cidadãos do mundo greco-romano.

¹¹ A palavra utilizada por Apuleio para expressar o castigo a ser aplicado aos sacerdotes da deusa Atargátis é *supplicium* que, em latim, pode assumir diversos significados. O mais comum, além de súplicas e oferendas dirigidas aos deuses, era a pena de morte, conforme mencionado no trecho do documento exposto (SILVA, 2001, p. 32).

Referências

Documentação textual

- APULEIUS. *Metamorphoses*. London: Loeb Classical Library, 1989.
- APULEYO, L. *El asno de oro*. Madrid: Cátedra, 1998.
- APULÉE. *Opuscules Philosophiques et fragments*. Paris: Les Belles Lettres, 1973.
- LUCIAN. *Lucien*. Oeuvres. Paris: Belles Lettres, 2003.
- LUCIAN. *The Syrian goddess*. New York: Oxford University Press, 2003.
- LUCIAN. *The Syrian goddess*. London: Forgotten books, 2007.
- SUETONIO. *A vida dos doze cézares*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

Obras de apoio

- ALVAR, J. *Cristianismo primitivo y religiones mistericas*. Madrid: Cátedra, 1995.
- BENKO, S. *The virgin goddess: studies in the pagan and Christian roots of Mariology*. New York: Brill, 1993.
- BLANCO, A. G.; SÉIQUER, G. M. Aspectos generales de la romanización de Siria com particular atencion a la Mesopotámia. *Antigüedad y Cristianismo*, XV, p. 145-181, 1998.
- CARCOPINO, J. *Roma no apogeu do Império*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.
- CAVICCHIOLI, M. R. O falo na antiguidade e na modernidade: uma leitura foucaultiana. In: RAGO, M.; FUNARI, P. P. (Org.). *Subjetividades antigas e modernas*. São Paulo: Annablume, 2008, p. 237-250.
- CUMONT, F. *The Oriental Religions in Roman paganism*. Chicago: The Open Court, 1911.
- DIRVEN, L. The author of "De Dea Syria" and his cultural heritage. *Numen*, v. 44, n. 2, p. 153-179, 1997.
- DIRVEN, L. The Gadde of Tadmor and Dura: differentiation *versus* acculturation. In: DIRVEN, L. (Ed.). *The Palmyrenes of Dura-Europos: a studie of religious interaction in Roman Syria*. Leiden: Brill, 1999, p. 99-127.
- DRIJVERS, H. J. W. *Cults and beliefs at Edessa*. Leiden: Brill, 1980.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 2003.
- GRANT, M. *O mundo de Roma*. São Paulo: Arcádia, 1975.
- JONES, C. P. *Culture and society in Lucian*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.
- LIGHTFOOT, J. L. *Lucian: on the Syrian goddess*. New York: Oxford University Press, 2003.
- MILLAR, F. *The Roman Near East: 31 B.C. – A.D. 337*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

- MESTRE, F. Sobre la Diosa Siria o un posible regreso a casa de Luciano de Samosata. *Synthesis*, v.14, p. 31-51, 2007.
- MEYER, M. W. *The ancient mysteries: a sourcebook of sacred texts*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1987.
- ROBERT, J. N. *Eros romain*. Paris: Hachette, 1998.
- SCHEID, J. O sacerdote. In: GIARDINA, A. (Org.). *O homem romano*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 49-72.
- SILVA, G. V. da. A orientalização do Império Romano: aspectos religiosos. In: ANDRADE FILHO, R. O. (Org.). *Relações de poder, educação e cultura na Antigüidade e Idade Média*. São Paulo: Solis, 2005, p. 195-208.
- SILVA, G. V. da. Um exemplo de polêmica religiosa no século II d.C.: a oposição Ísis x Atargátis nas Metamorfoses de Apuleio. *Revista de História da Ufes*, n. 9, p. 27-39, 2001.
- SWAIN, S. *Hellenisme and Empire*. New York: Oxford University Press, 2003.
- TURCAN, R. *The Cults of the Roman Empire*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.
- TURCAN, R. *Los cultos orientales en el mundo romano*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
- VEYNE, P. *O Império greco-romano*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.
- VEYNE, P. *Humanitas: romanos e não romanos*. In: GIARDINA, A. (Org.). *O homem romano*. Lisboa: Presença, 1992, p. 281-302.
- WILL, E. *Le sanctuaire de la Déesse Syrienne*. Paris: Diffusion De Boccard, 1985.

Em busca de uma identidade romano-bárbara: a emulação das instituições romanas pelas monarquias goda e sueva na primeira metade do século V

In search of a Roman-Barbarian identity: the emulation of Roman institutions by the Gothic and Suebic monarchies in the first half of the fifth century

Danilo Medeiros Gazzotti*

Resumo: No presente artigo, temos como objetivo realizar uma comparação entre as emulações godas e suevas de algumas instituições romanas na primeira metade do século V. A partir disso, queremos demonstrar como as apropriações dessas tradições romanas foram realizadas em diferentes contextos e, em alguns casos, de forma distinta por essas duas populações. Por fim, pretendemos mostrar como a assimilação de características romanas resultou na criação de uma nova identidade romano-bárbara para esses povos.

Abstract: In this article, we aim to make a comparison between the goths, and suebi's emulations of some Roman institutions in the first half of the fifth century. Onwards we want to show how appropriations of these Roman traditions were carried out in different contexts and, in some cases, in distinct ways by these two populations. Finally, we intend to show how the assimilation of Roman features resulted in a creation of a new Roman-Barbarian identity by these peoples.

Palavras-chave:

Antiguidade Tardia;
Godos;
Suevos;
Emulações;
Identidade.

Keywords:

Late Antiquity;
Goths;
Suebi;
Emulations;
Identify.

Recebido em: 30/04/2016
Aprovado em: 02/06/2016

* Doutorando em História pela Universidade Federal do Paraná, sob orientação do Prof. Dr. Renan Frighetto. Atualmente realiza estágio doutoral de pesquisa na Universidad de Salamanca com apoio da Capes. É membro discente do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED/UFPR) e pesquisador convidado do Grupo de Estudos sobre o Mundo Antigo Mediterrâneo (GEMAM/UFSM).

No início do século V, duas monarquias bárbaras enfrentavam situações distintas dentro do Império Romano. Enquanto os godos estavam oficialmente assentados na região da Aquitânia, e suas tropas eram consideradas federadas, e de grande valor para a autoridade imperial romana, os suevos ocupavam a província da *Gallaecia*, disputando o controle da região com os demais povos de sua onda migratória.¹ Entretanto, após uma série de acontecimentos que incluíram a destruição dos grupos alanos e vândalos silingos pelo exército godo e a passagem da vertente vândala asdinga para a África, em 429, os suevos acabaram por permanecer como a única população bárbara em larga escala na região hispânica, o que lhes permitiu desenvolver sua monarquia e expandir suas áreas de controle territorial.

Para aumentar seu prestígio e influência e, possivelmente, para obter uma legitimação de seu controle na região, os governantes suevos começaram a realizar emulações de antigas instituições romanas, assim como os godos já faziam há algum tempo. Com a assimilação desses elementos romanos, essas populações bárbaras deixavam para trás a sua identidade bárbara para tornarem-se uma monarquia romano-bárbara, misturando suas características anteriores com as práticas presentes em instituições romanas.

A emulação das tradições romanas, no entanto, não seguiu um modelo único e variou de acordo com as necessidades e a realidade de cada população bárbara. Nesse artigo, temos por objetivo discorrer, a título comparativo, sobre a emulação de três instituições romanas distintas pelas *gentes* godas e suevas – a sucessão imperial, a religião e o sistema monetário. Através dessa análise temos a intenção de mostrar que essas emulações foram realizadas de formas distintas por essas duas populações e que se adequaram ao seu contexto específico.

A sucessão imperial

O primeiro aspecto que trataremos é a emulação do sistema de sucessão imperial romana. Em finais do século IV, o imperador Teodósio havia adotado o sistema de *consortio imperium*, por meio do qual dividia algumas de suas funções imperiais com seus filhos ao mesmo tempo em que os estabelecia, já em vida, como seus sucessores.

A partir do fim da administração de Teodósio, a interpretação das fontes romanas começa a nos fornecer informações também sobre o processo de sucessão nas monarquias bárbaras e nos mostram que elas passam a adotar um sistema parecido com o utilizado pelos romanos, como relata Paulo Orósio na obra *Historiae adversus paganos*: "a frente

¹ Alanos e vândalos silingos e asdingos.

do povo godo se encontrava então Ataulfo, o qual, depois do saque de Roma e a morte de Alarico, havia sucedido a este no trono, casando-se, como disse, com a cativa irmã do imperador, Placídia (*Hist. adv. pag.*, VII, 43).

Renan Frighetto (2007, p. 248) afirma que a sucessão de Alarico por seu “parente” Ataulfo pode ser enquadrada no âmbito da tradição do *consortio imperium*, que tinha sido levada a cabo anteriormente pelo imperador Teodósio em relação a seus filhos, Arcádio e Honório. Nesse momento, esta tradição pode ter sido utilizada pelos godos como modelo de sucessão régia como uma espécie de *consortio regnum*, pois eles buscavam a legitimidade e o reconhecimento de sua autoridade perante o Mundo Romano. Concordamos com Frighetto e acreditamos, também, que ao realizar a emulação dessa tradição, os godos pretendiam se aproximar de uma identidade romana ao mesmo tempo em que fortaleciam o grupo político e familiar em torno do antigo rei Alarico, que se tornaria futuramente a dinastia Balta.

A partir do exemplo godo, outras monarquias bárbaras passaram a imitar o sistema de sucessão familiar romana e começaram a abandonar o antigo sistema de eleição de seus líderes por seu valor militar, como Tácito havia descrito, no passado, em sua obra *Germania* (7): “Tomam os reis pela nobreza e os chefes pelo valor [...]”.

A adesão dos suevos a este modelo nos é informada por Idácio de Chaves quando este descreve, em sua crônica, a transição de poder entre o antigo rei Hermerico, que era o líder de sua *gens* desde antes de sua entrada na província da *Hispania*, em 409, para seu filho Réquila.

O rei Hermerico, dominado pela enfermidade, estabelece como sucessor no reino a seu filho Rechila: o qual derrotou em batalha campal a Andevoto com o exército que levava, junto a Genil, rio da Bética, apoderando-se de suas grandes riquezas de ouro e prata (Idácio, *Cron. a.438 – XIII* [538]).

Patrick J. Geary (2001, p. 121) indica que os reis bárbaros começaram a tentar transformar os membros culturalmente distintos de seus exércitos em um povo unificado e com um senso de identidade, enquanto mantinham sua distância da maior parte da população romana de seus reinos. Essa identidade teria sido traçada a partir das vagas tradições familiares, reinterpretadas e transformadas pelas novas situações nas quais se encontravam. Para os visigodos, a família Balta proveu o centro desta tradição. Para os vândalos, foi a dos Asdingos; para os ostrogodos, a dos Amalos. Essas famílias reais projetaram seu passado imaginado para seu povo como um todo, provendo um senso comum de origem para ser compartilhado por toda a elite militar.

Leila Rodrigues da Silva (2008, p. 40) afirma que podemos atribuir a Hermerico a inauguração da sucessão hereditária entre os suevos, pois este procedimento não era habitual. Segundo a autora, por meio desta iniciativa, Hermerico cercou-se de garantias e assegurou sua linha sucessória antes mesmo de estar impossibilitado de comandar.

Segundo P. C. Díaz Martínez (1983, p. 80-81), nesse momento nós já podemos indicar que a dinastia de Hermerico se fundamentava na existência de um clã real, de uma “estirpe régia” equivalente àquela dos baltos e dos amalos entre visigodos e ostrogodos, e aos asdingos e silingos entre os vândalos, sendo que tais nomes designariam casas reais e não tribos. Como nestes casos, também entre os suevos um clã determinado havia monopolizado a função de *rex* em algum momento desconhecido na etapa da *Völkerwanderung*,² gerando o direito que parece amparar Hermerico para transmitir o poder a seu filho, Réquila. Este mesmo direito permite, em 448, a sucessão de Réquila por seu filho, Requiário.

Renan Frighetto (2013, p. 95) ressalta que estes grupos aristocrático-nobiliárquicos tinham, como alicerce essencial de sua sustentação ideológica, o vínculo com os antepassados míticos e divinos que lhes garantiam a primazia política e social no conjunto da sociedade clássica e, posteriormente, da helenística e da tardo-antiga. Ainda segundo o autor, dessa forma os grupos aristocráticos criavam uma identidade amparada pela *gens* portadora de um passado que seria, em parte, real e em parte construído, tendo como objetivo a supremacia daquele grupo político sobre os outros existentes no conjunto daquela sociedade política, configurada por todos que detinham os poderes decisivos, ou seja, os membros da aristocracia e da nobreza.

Estamos de acordo com a opinião desses autores e acreditamos também que com a transição Hermerico/Réquila os suevos dão continuidade ao sistema de sucessão real utilizado pelos godos desde a morte de Alarico, que por sua vez havia sido inspirado na antiga tradição romana do *consortio imperium*, realizando desse modo uma aproximação de sua identidade, ao mesmo tempo com a monarquia goda e com a autoridade imperial romana.

A religião

Outro aspecto largamente emulado pelas monarquias bárbaras foi o da religião romana. No século V, parte dos godos já havia aderido em massa ao cristianismo, através da conversão iniciada pelo bispo ariano Úlfilas e que foi aprofundada sob as ordens do imperador ariano Valente (364-378) durante a liderança de Fritigerno.

² Migração dos povos.

A despeito dos inúmeros conflitos travados com a autoridade imperial romana, a condição cristã dos godos convertidos era ressaltada muitas vezes como um elemento positivo e como a principal responsável por certa "civilidade" destes em relação a outros grupos bárbaros ainda pagãos, como nos mostra Orósio ao travar uma comparação entre o rei godo cristão Alarico e o rei godo pagão Radagaiso:

O que aconteceu, pois pelos infalíveis desígnios de Deus, foi que, como em uma população heterogênea romana os piedosos mereciam a graça e os ímpios o castigo, e como convinha por outra parte deixar aos inimigos que castigassem com chicotes mais duros que de costume a uma cidade refratária e contestaria a maioria de seus membros, mas que varressem a todos indiscriminadamente com matanças sem medida, aconteceu, pois, que nesta ocasião das tribos godas, com seus poderosos reis, corriam pelas províncias romanas: deles, um era cristão e muito próximo ao romano e, como mostraram os feitos, moderado por temor a Deus a hora de dar morte; outro era pagão, bárbaro e um autêntico cita, já que na hora de dar morte gostava, por sua insaciável crueldade, não tanto a glória ou o butim como a própria morte por si mesma (*Hist. adv. pag.*, VII, 37).

Essa condição cristã dos godos de Alarico, mesmo que ariana, era enfatizada como um diferencial de seu povo diante das demais *gentes* bárbaras do período. No decorrer do século V, outros povos se converteram a esse cristianismo ariano, como os vândalos, os burgúndios e os francos (por um curto período até a conversão de Clóvis à ortodoxia).

Geary (2001, p. 121) aponta que os reis bárbaros utilizaram a religião ariana para fundar uma identidade comum. A família real goda – assim como a dos vândalos, dos burgúndios e de outros povos – foi ariana, sendo que essa fé se tornou intimamente identificada com o rei e seu povo. Bruno Dumézil (2008, p. 147-148) segue o pensamento de Geary, e afirma que um dos motivos de os godos professarem o arianismo se dava pelo fato de que essa doutrina lhes proporcionava uma forma de identidade étnica perante os romanos, o que os convencia cada vez mais de que sua heterodoxia era um sinal de suas diferenças para com o Mundo Romano.

Concordamos com as análises de Geary e Dumézil e acreditamos também que a religião cristã, em sua vertente ariana, servia a um duplo propósito a essas populações bárbaras: primeiro, o de aproximar sua identidade à *ciuitas* romana, com o abandono de seus antigos cultos e sua aproximação com o cristianismo; e depois, o de estabelecer uma identidade própria com a formação de uma religião romano-bárbara. No entanto, um povo bárbaro se diferenciou dos demais e protagonizou a primeira conversão de uma população bárbara ao cristianismo ortodoxo: os suevos, como narra Idácio de Chaves:

Rechila, rei dos suevos, morre pagão em Mérida, no mês de agosto. Depois o sucede no reino seu filho católico Rechiário, não faltando, ainda ocultamente,

alguns rivais de sua raça. Logrado, não obstante, o poder, invade sem demora *ulteriores regiones* para depredá-las (Idacio, *Cron. a.448 – XXIII [647]*).

Nesse fragmento, o cronista nos informa que após o a morte do rei Réquila, que ainda se mantinha fiel às antigas crenças pagãs de seu povo, ascende ao poder seu filho, Requiário, que já professava o cristianismo ortodoxo. Idácio expõe, ainda, que esta sucessão teve oposição de parte do povo suevo, provavelmente devido à religião professada pelo novo rei.

Díaz Martinez (2011, p. 78) nos demonstra que a identificação entre os guerreiros suevos e seu rei obrigava-os em certa medida a professar a religião de seu líder, pois desse modo seria mantida sua unidade. Contudo, alguns deles poderiam ter visto a conversão do monarca como uma renúncia à própria identidade do povo suevo. Com a ascensão de Requiário, os suevos se tornavam assim o primeiro grupo bárbaro a realizar, no âmbito do poder real, uma conversão direta da religião pagã ao cristianismo ortodoxo, sem passar por sua vertente ariana.

A nosso ver, com a conversão de Requiário, a ortodoxia servia também a um duplo propósito: o de fomentar uma associação identitária de seu povo à *ciuitas* romana – porém de forma mais profunda do que qualquer outro povo bárbaro já havia feito –; ao mesmo tempo em que criava uma identidade própria para a sua *gens*, pois essa se tornava a primeira monarquia romano-bárbara cristã da história, poderia se contrapor às demais monarquias romano-bárbaras arianas.

Por estes motivos, acreditamos que essa conversão sueva à ortodoxia não foi de cunho filosófico, ou seja, os suevos, *a priori*, não aderiram ao cristianismo ortodoxo porque se identificavam filosoficamente com o credo oficial da *ecclesia* cristã, mas sim por uma determinação político-religiosa da aristocracia sueva comandada, nesse momento, por Requiário com o objetivo de emular a identidade religiosa romana.

O sistema monetário

Um outro tipo de emulação, realizada pelas *gentes* bárbaras, foi a do sistema monetário romano. Realizar cópias da moeda considerada mais forte era uma atividade comum em toda a Antiguidade. Diversos outros povos já haviam feito imitações monetárias romanas com o objetivo de aumentar a popularidade e a aceitação de seu cunho. Entretanto, em relação ao caso suevo e godo na primeira metade do século V, podemos notar que mesmo esses povos tendo seguido a tradição de imitação da moeda romana, eles a desempenharam de formas diferentes entre si.

Ruth Pliego Vázquez (2009, p. 72) afirma que todo o período visigodo entre 417 e 484 foi caracterizado pelo exclusivo cunho de imitações da moeda imperial romana. O início da cunhagem feita por esse povo teria ocorrido após seu assentamento na *Aquitania Secunda*, depois da campanha do rei Vália contra alanos, vândalos e suevos. Ainda segundo a autora, em linhas gerais, os visigodos emitiam suas moedas com o nome do imperador vigente, independentemente de como estavam as relações diplomáticas de seu povo com a autoridade imperial romana (2009, p. 73).

Essas primeiras séries de imitações provavelmente foram realizadas pela iniciativa do rei Teodorico I (418-451) a partir de um *solidus* cunhado pelo imperador Honório nas cidades de Milão,³ Ravena ou Roma, como retratado na imagem abaixo:

Figura 1 - *Solidus* em exposição no Museu de Burgos



Fonte: Pliego Vázquez (2009, p. 73).

Essa moeda apresenta, no averso, a efígie de Honório com a inscrição "DNHONORI VSPRAUG".⁴ No reverso, aparece a figura do imperador de corpo inteiro com pose vitoriosa, colocando seu pé sobre um cativo e levantando um estandarte com sua mão direita e a representação de uma vitória com a esquerda. A inscrição, "VICTORE AAVGGG",⁵ está rodeando a imagem. Ao lado da figura aparecem as letras RV, uma referência de que a moeda teria sido cunhada em Ravena, e aos pés de Honório está a inscrição CONOB, cujo significado é que tal moeda tem a certificação de Constantinopla de que o ouro

³ Moeda romana de ouro criada por Constantino, em 310, para substituir o áureo. Foi cunhada no Baixo Império, entre os séculos IV, V até o século X. No Império Bizantino recebeu o nome grego de *nomisma*. Estava dividida em vinte e quatro *siliquae* (ALFARO ASINS; MARCOS ALONSO; OTERO MORÁN; GRAÑEDA MIÑÓN, 2009, p. 164).

⁴ *Dominus Noster Honorius Princeps Augustus*.

⁵ Vitória Augusta.

empregado em sua confecção é de qualidade. A moeda em si não tinha nenhuma alusão ao rei godo do período, sendo provavelmente utilizada para fins fiscais (VALVERDE CASTRO, 2011, p. 184-185).

Essas cópias visigodas continuaram a ser feitas no decorrer do século V, na maioria das vezes imitando o cunho do imperador que estava no poder e demorando um tempo razoável para se adequar às emissões de um novo governante. Fora o exemplar de Honório, há outras emissões que são também comprovadamente cópias visigodas com as efígies dos imperadores como as de Valentiano III (425-455), que foram confeccionadas pelos reis Teodorico I e Teodorico II (453-466), e as do imperador Líbio Severo (461-465), feitas também a mando de Teodorico II e posteriormente de seu irmão, Eurico (466-484).

Com o rompimento definitivo dos godos com a autoridade imperial romana ocidental, suas cunhagens passaram a imitar as moedas com as efígies dos imperadores orientais até o reinado de Leovigildo (568-586), quando os godos começaram a cunhar moedas com os nomes e efígies de seus reis. Em relação à moeda sueva, J. Peixoto Cabral e D. Metcalf (1997, p. 17), apontam que este povo teve seu numerário próprio, com figuras distintas e que eram facilmente reconhecíveis como diferentes dos tipos monetários utilizados pelos vizinhos godos. Entretanto, esses autores analisam que, com raras exceções, essas moedas não indicam por meio de legendas que são suevas, não sendo nem ao menos datadas. A única maneira possível de estimarmos se elas pertencem a esse povo é averiguar se foram encontradas nos territórios que estiveram sobre sua influência no passado e através de características no que diz respeito a sua tipologia.

No momento, existem apenas quatro moedas que estão claramente marcadas como suevas que são as quatro *siliquae* de prata com o nome do rei Requiário.⁶ No passado, havia também uma moeda de ouro atribuída ao rei Audeca, mas que está perdida desde 1936. À exceção dessas moedas de prata, todas as outras que foram produzidas pelos suevos são moedas de ouro anônimas que são cópias de modelos romanos.

Com o mesmo modelo de uso fiscal utilizado pelos godos, os suevos começaram a fazer suas imitações a partir também do *solidus* cunhado pelo Imperador Honório, exibido na imagem abaixo:

⁶ Moeda romana de prata criada na metade do século IV (358-359) equivalente a meio miliarense. O nome foi utilizado até o século VIII para designar as diversas moedas de prata bizantinas e dos povos germânicos com peso entre 2g e 3g (ALFARO ASINS; MARCOS ALONSO; OTERO MORÁN; GRAÑEDA MIÑÓN, 2009, p. 163).

Figura 2 - *Solidus* cunhado pelo Imperador Honório



Fonte: Peixoto Cabral e Metcalf (1997, p. 235). As amostras só foram disponibilizadas em preto e branco.

Como podemos notar, o *solidus* imitado é o mesmo utilizado pelos visigodos, com exceção das letras MD, o que provavelmente indica que o original copiado teria sido cunhado na cidade de Milão e a representação do cativo com um elmo, o que não era muito comum.

Segundo Cabral e Metcalf (1997, p. 235), em 1942 Wilhelm Reinhart atribuiu aos suevos algumas das imitações da casa de cunhos de Milão e,⁷ em 1938, atribuiu aos visigodos uma moeda semelhante encontrada perto de Badajoz. Para os autores, é provável que todas as cópias dos sólidos de Milão tenham a mesma origem e é quase certo que são suevas.

Apesar da utilização dessas cópias de ouro para fins fiscais, o que realmente se destaca nas cunhagens dos suevos são as *seliquae* de prata cunhadas pelo rei Requiário, que são baseadas nas de Honório.

⁷ Autor que realizou, em meados do século XX, diversos estudos sobre as cunhagens bárbaras. Seu catálogo de moedas suevas permanece como uma grande referência para a historiografia atual e é reproduzido no livro de Peixoto Cabral e Metcalf.

Figura 3 - Moeda cunhada por Requiário

Fonte: Peixoto Cabral e Metcalf (1997, p. 7). As amostras só foram disponibilizadas em preto e branco.

A moeda tem, em seu anverso, a efígie do imperador Honório com a legenda "DN HONORIVS P F AVG".⁸ No reverso há a legenda "IVSSV RICHIARI REGES",⁹ que rodeia uma coroa de louros com uma cruz cristã e as letras BR em seu centro, indicando a religião de seu rei, e que o exemplar teria sido cunhado na cidade de Braga.

Cabral e Metcalf (1997, p. 43) relatam que o laurel é menor do que os das *siliquae* votivas normais de Honório para dar mais espaço à inscrição circundante de Requiário. De acordo com Orlandis (1987, p. 42), Requiário foi o primeiro rei bárbaro que ousou cunhar uma moeda com seu próprio nome, representação que o associava ao antigo imperador romano Honório. Díaz Martinez (2011, p. 109-110) esclarece que a monarquia de Requiário, associada a uma casa de moedas bracarense, é a melhor amostra de uma assimilação de formas do poder imperial. Com isso, os suevos assumiam a língua do poder imperial, que era o latim, e se referiam à figura de Honório, o imperador na época em que entraram na *Gallaecia*.

Concordamos com os autores acima e acreditamos que, através desse exemplar, Requiário buscava legitimar seu poder tentando demonstrar que este era reconhecido pela autoridade imperial romana, além de atrelar seu povo a uma identidade romana. Com esses dados e comparações, podemos afirmar que, nesse período, diferentemente dos godos, os suevos não se utilizaram do sistema monetário romano somente com o objetivo financeiro, mas também como um instrumento de legitimação cultural e político-religiosa.

⁸ *Dominus Noster Honorius Pius Felix Augustus.*

⁹ Por ordem do rei Requiário.

Considerações finais

A partir da análise desses elementos podemos concluir que as emulações godas e suevas coincidiram em alguns pontos e se distanciaram em outros, contribuindo de forma diferenciada para a construção da identidade desses grupos. No tocante à sucessão régia, godos e suevos praticamente se utilizaram do mesmo modelo de imitação, ao privilegiarem a sucessão hereditária e a criação de uma identidade de seu povo em torno de uma estirpe régia de seus governantes.

Em relação à apropriação da religião, a conversão direta à ortodoxia promoveu uma ligação dos suevos à identidade romana muito maior do que a das demais *gentes* bárbaras, que preferiram o arianismo, o que lhes concedeu uma característica ímpar no período, a de ser a única monarquia romano-bárbara cristã ortodoxa.

No quesito assimilação do sistema monetário romano, as emulações suevas resultaram também mais aprofundadas que as godas, pois para além da questão fiscal, a *seliquae* de Requiário promoveu a união de seu nome com a imagem do antigo imperador Honório, aproximando sua figura de uma identidade romana e passando a ideia de que sua administração era legitimada pelo governo imperial.

Por fim, podemos afirmar, por meio de nossa análise comparativa, que nesse período inicial do século V a formação de uma identidade sueva se apresentava, através desses elementos expostos ao longo do nosso artigo, muito mais próxima de uma identidade romana do que a monarquia goda. Esta situação se altera com a derrota de Requiário em 456 para o rei godo Teodorico II, o fim da dinastia de Hermerico e o consequente esfacelamento do poder régio suevo.

Referências

Documentação textual

- IDACIO. *Obispo de Chaves, su cronicón*. Introducción, texto crítico, versión española y comentario por Julio Campos. Salamanca: Calasancias, 1984.
- PAULO ORÓSIO. *Histórias*. Introducción, traducción y notas de Eustaquio Sanchez Salor. Madrid: Gredos, 1982.
- TÁCITO. A Germania. In: TÁCITO. *Tácito Obras Menores*. Tradução e nota prévia de Agostinho da Silva. Lisboa: Livros Horizonte, 1974.

Documentação numismática

PLIEGO VÁZQUEZ, R. *La moneda visigoda I*. Sevilha: Secretariado de Publicaciones Universidad d Sevilla, 2009.

Obras de apoio

ALFARO ASINS, C.; MARCOS ALONSO, C.; OTERO MORÁN, P.; GRAÑEDA MIÑÓN, P. *Diccionario de numismática*. Madrid: Solana e Hijos, 2009.

DÍAZ MARTINEZ, P. C. *El reino suevo (411-585)*. Madrid: Akal, 2011.

DÍAZ MARTINEZ, P. C. Los distintos grupos sociales del noroeste hispano y la invasión de los suevos. *Studia historica. Historia antigua*, n. 1, p. 75-88, 1983.

DUMÉZIL, B. *Les racines chrétiennes de l'Europe: conversion et liberté dans les royaumes barbares V^e–VIII^e siècle*. Paris: Fayard. 2008.

FRIGHETTO, R. Identidade(s) e fronteiras(s) na *Hispania visigoda*, segundo o pensamento de Isidoro de Sevilha (século VII). In: FERNANDES, F. R. (Org.). *Identidades e fronteiras no Medieval Ibérico*. Curitiba: Juruá, 2013, p. 91-126.

FRIGHETTO, R. Monarquia e poder régio nos primórdios do século V: os visigodos e a herança baixo-imperial romana. In: WIDOW, J. L.; PEZOA, A.; MARÍN, J. (Org.). *Un magisterio vital: historia, educación y cultura. Homenaje a Héctor Herrera Cajas*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2007, p. 239-250.

GEARY, P. J. Barbarians and Ethnicity. In: BOWERSOCK, G. W.; BROWN, PETER; GRABAR, O. (Ed.). *Interpreting Late Antiquity-Essays on the Postclassical World*. Cambridge: Harvard University Press, 2001, 107-129.

ORLANDIS, J. *Historia de España: la Espana visigótica*. Madrid: Gredos, 1987.

PEIXOTO CABRAL, J.; METCALF, D. *A moeda sueva, Suevic coinage*. Porto: Sociedade Portuguesa de Numismática, 1997.

SILVA, L. R. *Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI: o modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo*. Rio de Janeiro: Eduff, 2008

VALVERDE CASTRO, M. R. La ideología fiscal en el reino visigodo de Toledo. In: DÍAZ, P. C.; MARTÍN VISO, I. (Org.). *Between taxation and rent: fiscal problems from Late Antiquity to Early Middle Ages*. Bari: Edipuglia, 2011, p. 163-187.

Resenhas

Reviews

Reflexões e (des)construções sobre Nero e seu Principado

Reflections and (de) constructions on Nero and its Principate

BUCKLEY, E.; DINTER, M. T. (Ed.). *A Companion to the Neronian Age*. Malden: Wiley-Blackwell, 2013. 486 p.

Ana Lucia Santos Coelho*

Recebido em: 02/05/2016
Aprovado em: 01/06/2016

Resultado de um meticuloso trabalho realizado por Buckley e Dinter, o presente livro é composto por artigos detalhados e relevantes sobre a História de Roma durante o Principado de Nero. Ao incluir pesquisas tanto de novos estudiosos quanto de pesquisadores consagrados, o trabalho organizado por Buckley e Dinter apresenta uma amplitude de materiais e uma variedade de metodologias, incluindo temas de política, administração, arte, arqueologia, literatura, estudos de recepção, mapas e ilustrações. Uma multiplicidade que, além de atingir um público amplo, introduz a ideia de uma possível "Idade Neroniana", constituída por desafios e (des) construções.

O *Companion* possui 25 capítulos divididos em quatro seções e um epílogo escrito por Griffin. A primeira seção, intitulada *Nero*, é redigida por Fantham, Hurley e Mratschek, que comentam, respectivamente, a atuação do *princeps*, sua biografia e seu gosto pela cultura grega. A segunda, *The Empire*, traz uma discussão do contexto administrativo, político, militar e cultural do reinado de Nero. A terceira, *Literature, Art, and Architecture*, é a maior do volume, com dez artigos que abordam: os escritos de Sêneca, Lucano e Petrônio; as imagens e os retratos públicos do imperador; as transformações arquitetônicas realizadas em Roma; e as pinturas nas paredes dos espaços domésticos dos anos 50 e 60 a.C. A última seção, *Reception*, apresenta a *aetas neroniana* na tradição judaica e cristã, bem como na literatura e na arte do Renascimento. No epílogo, *Nachwort: Nero from Zero to Hero*, Griffin explana sobre uma recente "reabilitação" de Nero nos estudos

* Doutoranda em História pela Universidade Federal de Ouro Preto, sob orientação do Prof. Dr. Fábio Favarsani.

clássicos e sobre os perigos de analisar as fontes históricas que tratam do soberano sem problematizá-las. Devido à extensão do *Companion*, seria impossível elucidar todos os seus artigos nessa resenha, porém, algumas questões não podem ser deixadas de lado.

A introdução da obra, denominada *The Neronian (Literary) Renaissance*, traz a reflexão de Dinter acerca da literatura neroniana. Nesse sentido, o autor esclarece que é possível compreendê-la de duas formas: a primeira, escrita com o apoio do imperador, responsável pelo fornecimento do contexto e da inspiração para a produção textual; a segunda, redigida sob forte repressão, como uma espécie de reação e refúgio à tirania de Nero. Com essa ressalva, Dinter fornece uma análise histórica da ascensão e do reinado imperial sob as lentes de Sêneca, Lucano e Petrônio, escritores que: “[...] compartilharam suas vidas e seus momentos com um governante artístico e agressivo [...]” (DINTER, 2013, p. 12).

Os dois primeiros capítulos do volume também proporcionam contribuições significativas. Fantham, em *The Performing Prince*, analisa a chegada de Nero ao poder – “[...] a criança de um pai morto e desagradável e uma mãe exilada [...]” –, seu amor e suas performances no mundo da música, da poesia e do teatro (FANTHAM, 2013, p. 18). Hurley, em contrapartida, investiga em *Biographies of Nero* o modo pelo qual os escritos de Tácito, Dião Cássio e Suetônio nos deram uma representação dominante do *princeps* ao longo do tempo, ou seja, a de um “tirano cruel”, “irresponsável” e “extravagante” que colocou fogo em Roma e mandou matar a própria mãe.

Braund e Erker complementam as abordagens acima ao discutirem, nos capítulos cinco e sete, aspectos militares e religiosos. Enquanto o primeiro autor revela um soberano cujo sucesso nas campanhas do Oriente desmente as representações hostis dele como um militar, Erker mostra que apesar das fontes históricas retratarem o imperador como alguém que desprezava as práticas religiosas, Nero sempre manteve o tradicionalismo, dando continuidade ao culto imperial e ao culto aos deuses.

Os ensaios de Whitton, Mannering, Hardie, Murgatroyd e Reitz são igualmente importantes, pois se referem aos escritores da literatura neroniana. Ao estudarem as obras de Sêneca (*Apocolocyntosis*, *Naturales Quaestiones*, *Dialogi* e *Epistulae Morales*), Lucano (*Bellum Civile*), Petrônio (*Satyrica*) e Columella (*De Re Rustica*), os autores apontam de forma detalhada as diversas representações e apropriações sobre o soberano e seu governo.

Os capítulos finais do *Companion*, redigidos por Jürgen Beste, von Hesberg, Bergmann e Lorenz, não devem ser ignorados, uma vez que tratam das inovações arquitetônicas perpetradas pelo *princeps* em Roma. Inovações que, segundo os autores, não se pautavam unicamente na personalidade megalomaniaca do imperador, mas também no seu desejo de implementar um novo conceito de *otium* e incentivar a população a participar das festas públicas.

Finalmente, o mérito do livro publicado pela editora *Wiley-Blackwell* repousa na qualidade e quantidade das pesquisas divulgadas. Enquanto alguns artigos fornecem informações centrais para a análise do Principado de Nero, outros trazem materiais para a investigação das mudanças arquitetônicas realizadas pelo soberano em Roma e outros ainda apontam a influência que o *princeps* teve sobre a literatura e arte de seu tempo. Essa combinação se associa a uma bibliografia riquíssima, que pode servir como ponto de partida para orientar os estudantes e pesquisadores do período clássico.

Referências

- DINTER, M. T. Introduction: The Neronian (Literary) "Renaissance". In: BUCKLEY, E.; DINTER, M. T. (Ed.). *A Companion to the Neronian Age*. Malden: Wiley-Blackwell, 2013, p. 1-16.
- FANTHAM, E. The Performing Prince. In: BUCKLEY, E.; DINTER, M. T. (Ed.). *A Companion to the Neronian Age*. Malden: Wiley-Blackwell, 2013, p. 17-28.

Historiografia e problematização sobre a *pólis* e a política dos atenienses

Historiography and problematization on the polis and the politics of the Athenians

MORALES, F. A. *A democracia ateniense pelo avesso: os metecos e a política de Lísias*. São Paulo: Edusp, 2014. 392 p.

Mariana Figueiredo Virgolino*

Recebido em: 30/04/2016

Aprovado em: 30/05/2016

Desde a década de 1980 há um esforço por parte dos historiadores franceses para a renovação dos trabalhos focados na análise dos discursos e das estruturas e instituições políticas, defendida especialmente por nomes como Serge Bernstein, René Rémond, entre outros. Tais autores traçaram verdadeira crítica ao abandono do político dada à influência dos *Annales*. Todavia, se considerarmos especialmente o estudo das ideias políticas, o campo se manteve bastante vivo entre pesquisadores de língua inglesa, como J. A. Pockok, Quentin Skinner e John Dunn (a chamada Escola de Cambridge). Compreender o desenvolvimento dos estudos sobre política e cultura política na França e na Grã-Bretanha é necessário para analisar as influências que tais estudos exercem sobre as investigações ligadas à História Política realizadas atualmente no Brasil. Desde os anos 1990 as monografias, dissertações e teses sobre a temática política têm se tornado mais numerosas, atraindo grande número de pesquisadores, notadamente sobre enfoques que permitam construir confluências entre política e cultura

No que tange aos estudos clássicos, mais especificamente ao helenismo, a década de 1980 foi marcada por análises ligadas à religião grega e suas espacialidades. Todavia, a ênfase demasiada nos aspectos culturais da Grécia Antiga foi sentida e os helenistas voltaram-se, nos últimos trinta anos, ao questionamento de conceitos e ideias entendidos

* Doutoranda em História pela Universidade Federal Fluminense, sob orientação do Prof. Dr. Alexandre Carneiro C. Lima. Bolsista do CNPq e pesquisadora do Núcleo de Estudos de Representações e de Imagens da Antiguidade (NEREIDA/UFF).

como fundamentais para o estudo das sociedades helênicas através do tempo, quais sejam: *pólis* e política. E é nesta seara que se insere o livro baseado na dissertação de mestrado de Fábio Augusto Morales, objeto da presente resenha. A obra, portanto, está coadunada aos debates que ocorriam na história e nos estudos helênicos nos anos 2000: o debate sobre o que é a *pólis*, o questionamento sobre as ideias políticas em Atenas e a inquirição sobre a construção de identidades sociais.

A reflexão sobre a cidade antiga grega pode ser traçada desde Fustel de Coulanges, abarcando ainda Gustave Bloch, Michael Rostovtzeff e, a partir da década de 1990, Mogens H. Hansen e Kostas Vlassopoulos e, no Brasil, Marta Mega de Andrade, sendo esta historiadora a principal inspiração para o trabalho de Morales, uma vez que pretende pensar a política ateniense em seu cotidiano. Conforme o prefácio escrito por Norberto Guarinello, a intenção do livro é instigar a reflexão sobre a *pólis*, entendendo-a como uma construção discursiva tanto na Antiguidade quanto nos dias de hoje. Destarte, através da análise de uma série de discursos atribuídos a Lísias, orador meteco que habitou Atenas durante o Período Clássico, o livro defende que a democracia ateniense era mais inclusiva do que a historiografia supõe. Morales perscruta o *corpus lysiacum*, mostrando que mais que um conjunto de cidadãos, a *pólis* e a participação política em Atenas após a Guerra do Peloponeso envolviam a presença de não cidadãos em seus espaços e nos tribunais.

No tocante à estrutura, o livro se divide em três tópicos, cada qual com dois capítulos. Na introdução o autor revela os pontos que abordará em seu texto: a participação dos metecos na vida política ateniense e na democracia na virada do V para o IV século a.C., e as questões que se relacionam a essa temática, entre elas a identidade/alteridade dos cidadãos e estrangeiros residentes, o processo de inclusão/exclusão das instituições políticas e, principalmente, o questionamento de conceitos tão utilizados no estudo da Grécia Antiga como *pólis* e *política*. Morales coloca em xeque a classificação da *pólis* como corpo de cidadãos, salientando suas tensões e conflitos. Para tanto, enfatiza o ponto de vista dos metecos e, através desse deslocamento político, ao abordar a democracia ateniense por seu “avesso”, discute o conceito de *pólis* e tenta propor uma nova visão sobre a política ateniense.

O primeiro tópico do livro é *Historiografia* e o capítulo que o inicia é: *Cidades invisíveis: historiografia sobre a pólis ateniense*, no qual são revisitados posicionamentos sobre o que é a *pólis*, indo desde as definições aristotélicas até as mais recentes, que questionam a história da Grécia Antiga como uma história das *póleis* gregas. Segundo Morales, é possível identificar 6 modelos paradigmáticos elaborados sobre a *pólis* nos últimos dois séculos, tendo como referência a questão do pertencimento ou não ao corpo de cidadãos. Seriam eles a cidade religiosa (Fustel de Coulanges e François de Polignac),

a cidade consumidora (Karl Rodbertus, Karl Bücher Max Weber e Moses Finley), a cidade moderna (E. Meyer, M. Rostovtzeff e K.Vlassopoulos), a cidade de classes (Ellen Wood, Utchenko, Ste. Croix), a cidade institucional (Gustave Glotz e Mogens Hansen) e a cidade filosófico-existencial (Louis Gernert e Jean-Pierre Vernant). Essas abordagens teriam em comum dois pontos fundamentais: não questionam o fato de a História da Grécia Antiga ser escrita como uma *história da pólis* e tratam a *pólis* como sinônimo de uma comunidade de cidadãos. Novos trabalhos surgiram na década de 1990, a exemplo da abordagem de Josiah Ober. Ainda, é com Marta Mega de Andrade e sua visão do *cotidiano ateniense*, que objetiva ultrapassar os limites ideológicos e as dualidades presentes nas construções sobre a *pólis* ateniense, que as ideias de Morales mais se coadunam. Andrade, em seu livro *A Vida Comum: espaço, cotidiano e cidade na Atenas Clássica*, editado em 2002, propõe que as representações da *pólis* como uma “cidade dos cidadãos” são tentativas de controle do espaço social. Para ela, os argumentos de Aristóteles e Platão sustentam a ideia de que a noção da *pólis* como uma cidade de cidadãos entrava em conflito com as obrigações dos cidadãos nas interações comuns. Na politização da vida cotidiana, os cidadãos teriam seus privilégios confrontados, e os espaços da cidade eram palco de negociações e projetos de controle dos cidadãos. Ainda, Morales aponta críticas à visão de Andrade, afirmando que a historiografia e seus modelos para a *pólis*, até então, não dão conta da sociabilidade dos metecos e das maneiras pelas quais eles poderiam participar da cidade de forma política.

O segundo capítulo trata da historiografia sobre os metecos em Atenas. Morales produz um mapeamento dos estudos realizados nos séculos XIX e XX, concluindo que o paradigma integração econômica/exclusão política é a possível matriz dos modelos historiográficos de análise do meteco ateniense. A variação nos trabalhos está na diferença sobre o estatuto do meteco como excluído ou privilegiado economicamente. Morales critica a historiografia tradicional por tomar as prescrições cívicas como informações imediatas da realidade social, sem analisar as fissuras presentes nos discursos. O autor defende que a *pólis* deve ser analisada como uma construção discursiva, que é necessário avaliar as lutas e tensões contidas nos documentos escritos dos atenienses e estrangeiros residentes.

O terceiro capítulo inaugura a segunda parte do livro, *Fontes*. Inicia-se, portanto, o debate sobre o *corpus* documental, os discursos de Lísias. Morales discorre sobre a autenticidade dos discursos, a biografia do orador, a transmissão de seus textos ao longo dos anos e a importância da logografia como meio de participação política dos não cidadãos de Atenas. Apesar das dúvidas que recaem sobre a autoria e a datação dos textos, os argumentos inseridos nos discursos figuravam nos debates políticos dos tribunais, questionando os valores políticos da *pólis*. As análises realizadas por

historiadores focados na Grécia Antiga, até então, não teriam calculado o aspecto político presente na elaboração de discursos que continham em si valores políticos que seriam propagados em espaço público. Mesmo helenistas contemporâneos, como Mogens H. Hansen (HANSEN; NIELSEN, 2004), limitariam a política às instituições governamentais da *pólis*, posição contra a qual Morales se coloca.

A temática do quarto capítulo recai sobre os espaços tal como representados nos discursos. Para Morales, o discurso não é apenas uma fala, mas faz parte de um movimento de apropriação discursiva do espaço ao compelir valores e classificações sobre os espaços concretos. Os discursos sobre o espaço tentariam, portanto, impor certas práticas a determinadas espacialidades, ou seja, esforçam-se por regular comportamentos sociais. Assim, é possível acessar determinadas práticas espaciais de uma sociedade, no caso em tela a Atenas clássica, por meio da análise textual. Na primeira metade do capítulo, o autor foca nos usos políticos do espaço em Atenas, considerando 4 referenciais: o porto, a casa, a rua e os tribunais. Para cada um deles Morales faz uma discussão historiográfica seguida da análise da política em cada um, propondo-se a discutir uma *politização pelo avesso* do espaço urbano, tendo como ponto de partida os textos de Lísias. No que tange aos tribunais, o autor os entende como local de produção de memória, identidade, teoria e críticas políticas, pois a elaboração de discursos não estava restrita aos cidadãos. Assim, vê-se uma participação ativa dos metecos na vida política ateniense.

A terceira parte do livro, *Questões*, começa com o quinto capítulo, no qual Morales problematiza a política a partir de duas discussões: 1) das relações entre política e poder; 2) das relações entre política e liberdade. Ele propõe que a política seja vista como prática de liberdade, mas que não se despreze o Estado e as relações de poder em seu estudo. São abordadas as noções de Agnes Heller e Henri Lefebvre sobre cotidiano, e as concepções de Max Weber e Michel Foucault sobre a política e o poder. Outros autores utilizados por Morales são Hannah Arendt (e sua definição de política como ação e liberdade), Michel de Certeau (o cotidiano como momento de luta e de tensão) e Norberto Guarinello (o cotidiano como *presentificação*), além de retornar a classicistas como Josiah Ober, Moses Finley e Mogens H. Hansen. Morales realiza críticas às abordagens desses autores, ao mesmo tempo que tira deles a inspiração para dar uma definição do *cotidiano* como o tempo-espaço possível da política dos não cidadãos. Essa se realizaria no cotidiano por meio da contestação e da produção de novas hierarquias e conteúdos nas relações sociais. Através da análise do *corpus lysiacum* é possível perceber que os discursos proferidos nos tribunais e alhures produz uma memória em que os metecos figuram como elementos ativos na restauração democrática após a Tirania dos Trinta. A logografia permite o estudo do cotidiano judiciário ateniense, sendo um meio de pensar a participação política cotidiana

dos não cidadãos. Tal como Andrade, Morales vê o cotidiano como dimensão específica da vida, como construção permanente nas representações e nas práticas. O cotidiano é, nesse entendimento, uma dimensão na qual os privilégios cívicos não estavam solidificados, onde a liberdade dos não cidadãos escapava à regulamentação da cidadania. A *pólis*, segundo Morales, seria um “trabalho morto” (estrutura, passado), precisando ser “vivificada” pela ação social realizada por indivíduos ou grupos que visam à reprodução da *pólis*. Através das brechas, momentos de vivificação do “trabalho morto” da *pólis* (por exemplo, os discursos processuais dos tribunais, que evocavam os valores da cidade), os não cidadãos tinham acesso a essa reprodução/questionamento da cidade e seus valores através da logografia, da filosofia, das interações sociais nas ruas, nas casas, propondo outros usos dos espaços e outras identidades, fomentando *heterotopias* contra o monopólio cívico.

No sexto e último capítulo propõe-se uma análise sobre a *pólis* ateniense e a reprodução de suas instituições sob um ponto de vista que abranja as relações entre seus habitantes. A historiografia sobre Atenas enfoca as instituições, não tratando de seu caráter subjetivo ou das ações políticas realizadas por meios não institucionais. Morales conclui seu livro propondo que o termo *pólis* seja inserido no estudo de um movimento mais amplo da sociedade, que destaque a maneira como as contradições agem no nível discursivo, propondo a troca do enfoque institucional para o social, de forma que essa noção possa dar conta das tensões presentes no cotidiano.

O livro funciona como uma análise densa sobre a historiografia da *pólis* ateniense. Apesar de questionar a conceituação corrente sobre *pólis* e política, peca especialmente por questionar o sentido dos dois conceitos citados ao ter em mente apenas a política ateniense, ou seja, esses novos sentidos trariam consigo uma perspectiva que não abarcaria a Hélade, mas uma *pólis* específica. De fato, o atenocentrismo reinante nos estudos sobre o helenismo raramente tenta abordar a política de outras cidades gregas. Todavia, devemos ressaltar que a crítica à historiografia elaborada por Morales é pertinente, e que seu trabalho traz frescor, sendo uma boa contribuição à produção nacional sobre política na Grécia Antiga, bastante escassa se compararmos aos numerosos trabalhos sobre cultura, que são publicados com maior frequência.

Referências

- ANDRADE, M. M. *A vida comum: espaço, cotidiano e cidade na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- HANSEN, M.H.; NIELSEN, T.H. *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford: Oxford University Press, 2004.