

12
2018

DOSSIÊ

A escrita da História Antiga:
conceitos, métodos e
debates historiográficos



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

Editores assistentes

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

Prof. Dr. Belchior Monteiro Lima Neto, 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, University of St Andrews, Escócia, Reino Unido

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 Faversoni, Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop), 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. Claudia Beltrão da Rosa, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UniRio), Brasil

Prof. Dr. Darío Sánchez Vendramini, Universidade 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. Francesca Rohr, Università Ca'Foscari, Itália

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 Isabel Fleming, Universidade de São Paulo (Usp)

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 Rozental Sancovsky, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), 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. Dra. Silvia M. A. Siqueira, Universidade Estadual do Ceará (Uece), Brasil
Prof. Dra. Terezinha Oliveira, Universidade Estadual de Maringá (Uem), Brasil

Editoração, revisão técnica e capa

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

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. 12, dez. 2018.

216 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

A escrita da História Antiga: conceitos, métodos e debates historiográficos
The writing of Ancient History: concepts, methods and historiographical debates

Apresentação <i>Introduction</i> João Carlos Furlani	7
Teorias, métodos e conceitos aplicados à História Antiga: uma entrevista com Pedro Paulo A. Funari <i>Theories, methods and concepts applied to Ancient History: an interview with Pedro Paulo A. Funari</i>	12
Cultura material, recursos digitais e conhecimento histórico: reflexões sobre a elaboração de bancos de dados para pesquisas em Arqueologia Clássica <i>Digital resources and the production of historical knowledge based on material evidence: reflections on database production for researches in Classical Archeology</i> Carolina Kesser Barcellos Dias Camila Diogo de Souza Fábio Vergara Cerqueira	24
Tecnologias e mapeamento de redes sociais para o estudo da Antiguidade: o Festival das <i>Compitalia</i> e seus atores sociais na Roma augustana <i>Technologies and mapping of social networks for the study of Antiquity: the Festival of the 'Compitalia' and its social actors in Augustan Rome</i> Debora Casanova da Silva	58
Um olhar antropológico sobre o corpo: representações atléticas na Grécia antiga <i>An anthropological look at the body: athletic representations in ancient Greece</i> Fábio de Souza Lessa	74
O uso dos conceitos de cidade e espaço em História Antiga: João Crisóstomo e a cristianização de Constantinopla como estudo de caso <i>The use of the concepts of city and space in Ancient History: John Chrysostom and the Christianization of Constantinople as a case study</i> João Carlos Furlani	86
Píndaro e o mito na <i>Olímpica</i> I: apontamentos sob a perspectiva do materialismo histórico <i>Píndaro e el mito en la 'Olímpica' I: apuntes acerca de la perspectiva del materialismo histórico</i> Sérgio Luiz Gusmão Gimenes Romero	108
Una discusión historiográfica sobre el Bajo Imperio: ¿crisis del alfabetismo grecorromano? <i>Uma discussão historiográfica sobre o Baixo Império: crise da alfabetização greco-romana?</i> Darío N. Sánchez Vendramini	129

Historicidade, memória e escrita da História: Augusto e o *culto della romanità* durante o *ventennio* fascista
Historicity, memory and writing of History: Augustus and the 'culto della romanità' during the fascist 'ventennio'
Glaydson José da Silva 142

La palabra como medio y como fin religioso y político: el caso de Agustín de Hipona un referente de la elite intelectual cristiana en el contexto de la Tardo Antigüedad
The word as political and religious means and goal: the case of Augustine of Hippo, a referent of the Christian intellectual elite in the context of Late Antiquity
Graciela Gómez Aso 165

Tema livre **Open object**

Temperança e moderação no *convivium* tardo-antigo: uma análise com base na *Saturnalia*, de Macróbio
Temperance and moderation in Late Antiquity 'convivium': an analysis based on the 'Saturnalia' of Macrobius
Jenny Barros Andrade 178

Ícones versus retratos imperiais nos *Três tratados apologéticos contra a condenação das imagens sagradas*, de João Damasceno: um debate sobre o sagrado e a autoridade política
Icons versus imperial portraits in the 'Three treatises on the divine images' by John of Damascene: a debate on the sacred and political authority
Caroline Coelho Fernandes 191

Resenhas **Reviews**

O Principado de Nero nos *Anais* de Tácito
The Neronian Principate in the 'Annales' of Tacitus
BELCHIOR, Y. K. *Nero: bom ou mau imperador? Retórica, política e sociedade em Tácito (54 a 69 d.C.)*. Curitiba: Prismas, 2016. 288 p.
Ana Lucia Santos Coelho 211

O homoerotismo latino em versos: desejo e poesia entre os romanos antigos
El homoerotismo latino en versos: deseo y poesía entre los romanos antiguos
CARVALHO, R. et al. (Ed.). *Por que calar nossos amores? Poesia homoerótica latina*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. 288 p.
Filipe Noe da Silva 214

Dossiê

Dossier

A escrita da História Antiga: conceitos, métodos e debates historiográficos
The writing of Ancient History: concepts, methods and historiographical debates

Apresentação

Introduction

João Carlos Furlani

No âmbito da escrita da História, é clara a relação entre o meio em que a disciplina se insere e os acontecimentos da sociedade. Da mesma forma, ocorrem debates que se referem à produção de conhecimento, à posição do historiador e à instituição na qual ele se encontra. Externa ou internamente, essas discussões, contudo, acontecem e atingem de forma diferenciada as várias áreas da disciplina histórica. Nesse cenário, a História Antiga e também a Antiguidade Tardia, por muitos motivos, se encontram em uma posição particular. Os especialistas nas civilizações antigas, por exemplo, precisam encarar uma série de dificuldades em relação ao próprio *métier* historiográfico e à escrita da História, que nem sempre ocorrem em outros campos das Humanidades, dada a própria natureza de seu material de estudo, o que de forma alguma a exclui dos debates teóricos. Ao contrário, são essas particularidades, como, por exemplo, o acesso à documentação escrita, os usos das fontes de cultura material, e a relação com a Epigrafia, a Numismática, a Linguística e a Arqueologia que fomentam os debates atuais.

Não é nosso interesse advogarmos em favor das disciplinas que se dedicam aos estudos do Mundo Antigo. Nem mesmo procurar fazer conexões – frequentemente forçadas – com discussões essencialmente teóricas. Pois, é bom lembrar, a própria ideia de uma “teoria da história” está intimamente relacionada ao surgimento das pretensões de cientificidade da disciplina (BARROS, 2012, p. 122). É claro, hoje, as discussões epistemológicas da História ocorrem de forma bem distinta daquelas protagonizadas pelos historicistas, positivistas ou metódicos do século XIX.

História como ciência, estudo cientificamente conduzido, inventário das diferenças, arte e filosofia, literatura, metahistória, independentemente do modo e da nomenclatura pela qual é definida, mesmo rejeitando o estatuto de cientificidade ou defendendo-o, as reflexões sobre a teoria da História ocorrem pelo simples fato de podermos nos indagar sobre as condições, os meios e os produtos relacionados ao conhecimento historiográfico (BLOCH, 1949; VEYNE, 1970; 1976; WHITE, 1973; KOSELLECK, 1979; REIS, 1996).

No século XVIII, Voltaire (2006, p. 272), por meio de um verbete escrito para a *Encyclopédie*, classificava a História como um gênero literário que buscava narrar os “fatos verdadeiros”, mas sem expressar-se em termos de “cientificidade”, embora

fale de um “método dos historiadores” e de uma “história útil” para a sociedade.¹ Por outro lado, Johann Martin Chladni (latinizado como Chladenius), em 1752, já expressava sua preocupação com a cientificidade histórica em sua obra *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, publicada em português como *Princípios gerais da ciência histórica*. Isso para não falarmos da emergência das filosofias da história, como a de Kant (1986), e posteriormente, a de Hegel (2008). Mas será apenas com a afirmação de uma pretensão à cientificidade historiográfica e com a delimitação de uma nova especialização centrada na figura do historiador que se estabelecerão efetivamente as condições epistemológicas para que sejam trazidas para o centro da discussão historiográfica as questões teóricas e metodológicas (BARROS, 2012, p. 122).

Nos idos do século XIX, Johann Gustav Droysen já se notabilizava por suas reflexões sobre teoria e metodologia da História, além, é claro, de seus trabalhos acerca da Antiguidade grega. A teoria da História de Droysen (2009) pode ser definida pela síntese de basicamente três perspectivas epistemológicas, que até então não haviam sido interconectadas de forma sistemática: a teoria da historicidade do mundo humano, exposta pela filosofia da história de Hegel, por exemplo; a teoria do conhecimento histórico; e, por fim, a definição de um método historiográfico. A inter-relação teórico-metodológica constituída por Droysen, importa ressaltar, se insere num contexto específico, que é o da afirmação da História como disciplina acadêmica nas universidades germânicas. Droysen, portanto, buscava delimitar e fundamentar a especificidade do conhecimento histórico, diferenciando-o da Filosofia e das Ciências Naturais. Ao contrário da reflexão filosófica, a historiografia é, para Droysen, o resultado de uma cognição empírica e não especulativa. Por outro lado, essa orientação empírica diverge do padrão característico das chamadas ciências naturais, uma vez que promove o conhecimento do mundo empírico sem recorrer ao procedimento da remissão de fenômenos particulares a leis gerais (ASSIS, 2010, p. 8-9). As considerações droyseanas foram expostas em vários cursos acadêmicos, que passaram a ser denominados como *Grundriß der Historik*.

Mais que um manual, as discussões de Droysen (2009) e seus colegas do século XIX possibilitaram refletir sobre o processo de escrita da História e o conhecimento por ela produzido. Lugar especial entre os elementos que, hoje, podemos identificar nas produções historiográficas ocupam os conceitos. Não à toa uma parcela importante do trabalho de Reinhart Koselleck (1979) e de Paul Veyne (1976; 1988) é dedicada a este ponto.

¹ Para mais informações sobre as concepções de Voltaire acerca da História, cf. Marco Antônio Lopes (2001).

Abordar os conceitos na História e no decurso da história, para Koselleck (1979), implica questões particularmente importantes para a historiografia contemporânea, uma vez que conceitos existem na própria história, nas fontes, e também na disciplina História, cunhados a partir de reflexões teóricas. Os historiadores, portanto, lidam ao mesmo tempo com os conceitos ou expressões que uma época passada elaborou para refletir sobre si mesma (e também sobre outras épocas), e com conceitos e categorias decorrentes de sua própria atividade como produtores de conhecimento historiográfico.

O esforço de compreender o tempo em suas múltiplas facetas, históricas e historiográficas, foi de fato um *ostinato* na produção intelectual de Koselleck, fato este que fez com que o historiador alemão se preocupasse de forma abrangente com os conceitos, tão caros a nós. Os conceitos são, portanto, importantes fatores para a formalização do conhecimento científico e mesmo para a comunicação ordinária entre as pessoas, posto que podem ser compreendidos, de modo geral, como aquilo que se idealiza no pensamento, um modo de pensar sobre algo que incide em uma espécie de apreciação por meio de uma opinião tanto negativa quanto positiva (CAREY, 2009, p. 5-7). Os conceitos estão ainda estreitamente ligados à constituição dos pensamentos, o que os torna cruciais para os processos psicológicos de categorização, inferência, aprendizagem e formação da memória. Um conceito pode ser entendido também como uma representação mental, no qual uma noção abstrata contida no vocabulário de cada língua corresponde a um conjunto de características específicas, determinando e definindo o que é e o que não é. Contudo, os conceitos também são vistos como habilidades peculiares aos agentes cognitivos, além de serem classificados como objetos abstratos (MARGOLIS; LAURENCE, 2014).

Mas nem toda reflexão teórica permanece em seu âmbito abstrato. Várias discussões epistêmicas ocorrem também no âmbito da *praxis* historiográfica. Refletir sobre o tempo, o espaço e o que é História não se restringe apenas a um nível fenomenológico, mas alcança também a nossa própria escrita.

De forma mais prática, um outro aspecto que, de uma forma ou de outra, se relaciona diretamente com a produção historiográfica – incluindo as considerações teóricas – se refere aos métodos, ao campo metodológico e aos questionamentos sobre como fazer História. Não há resposta única para essa última indagação, nem mesmo satisfatória, se pensarmos nas contraditórias posições a respeito da natureza do conhecimento histórico e da definição da própria disciplina. Todavia, todos que escrevem História a escrevem de alguma forma, sob algum prisma. Logo, se a realidade social é constituída, pensada e variável em diferentes lugares e distintos momentos, como outrora defendia Roger Chartier (1990, p. 16), definir claramente os conceitos e as estratégias metodológicas

empregadas em uma dada pesquisa torna-se fundamental para o desenvolvimento da disciplina, uma vez que tal procedimento possui uma linguagem própria capaz de formular perguntas, respostas e hipóteses.

É, portanto, com base na preocupação latente sobre o modo pelo qual praticamos o nosso ofício que apresentamos o presente dossiê, intitulado *A escrita da História Antiga: conceitos, métodos e debates historiográficos*. Nossa pretensão é contribuir, mesmo que modestamente, com esse caloroso debate do qual viemos tratando, especialmente no âmbito da História Antiga e da Antiguidade Tardia. Nesse sentido, convidamos reconhecidos nomes da área, bem como novos pesquisadores, para compor esta edição. Importa ressaltar, também, a diversidade na formação dos autores, partindo da História e da Arqueologia, passando pelas Letras e pela Antropologia, o que caracteriza a interdisciplinaridade própria dos estudos sobre a Antiguidade.

O dossiê é constituído por uma entrevista com Pedro Paulo A. Funari, na qual o autor aborda questões relevantes sobre teorias, métodos e conceitos aplicados à História Antiga, e por um conjunto de artigos que se desdobram em reflexões metodológicas, conceituais e historiográficas. Inicialmente, Carolina Kesser Barcellos Dias, Camila Diogo de Souza e Fábio Vergara Cerqueira refletem sobre uma questão que assombra os historiadores: a utilização de recursos digitais e da cultura material, sobretudo na elaboração de bancos de dados para pesquisas em Arqueologia Clássica. Nessa esteira, Debora Casanova da Silva discute o uso de tecnologias para o mapeamento de redes sociais nos estudos da Antiguidade, tendo como caso exemplar o Festival das *Compitalia* e seus atores sociais na Roma augustana.

De forma mais conceitual, Fábio de Souza Lessa aborda o olhar antropológico sobre o corpo, valendo-se das representações atléticas na Grécia antiga como objeto de pesquisa. Já João Carlos Furlani problematiza o uso dos conceitos de cidade e espaço em História Antiga, apresentando João Crisóstomo e a cristianização de Constantinopla como estudo de caso.

Numa perspectiva ainda conceitual, mas também historiográfica, Sérgio Luiz Gusmão Gimenes Romero aborda Píndaro e o mito na *Olímpica I* sob a perspectiva do materialismo histórico. Um enfoque essencialmente historiográfico é proposto por Darío N. Sánchez Vendramini, que discute o entendimento da crise da alfabetização no Império Romano tardio. Por fim, Glaydson José da Silva contempla uma problemática que envolve os usos da memória e a escrita da História durante o *ventennio* fascista, em especial a imagem de Augusto e o *culto della romanità*.

Controvérsias, debates historiográficos, perspectivas conceituais e metodológicas relacionadas ao que muitos, erroneamente, consideram como ausentes no cenário da

História Antiga são abordados neste dossiê. Além disso, este número de *Romanitas* abrange os dilemas, as dificuldades e as possibilidades de pesquisa em Antiguidade que, ao fim e ao cabo, estão inseridas nos debates historiográficos contemporâneos.

Boa leitura!

Referências

- ASSIS, A. A. *A teoria da história de Jörn Rüsen: uma introdução*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2010.
- BARROS, J. d'A. *Cidade e História*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- BLOCH, M. *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*. Paris: Armand Colin, 1949.
- CAREY, S. *The origin of concepts*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- CHARTIER, R. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Difel; Bertrand Brasil, 1990.
- CHLADENIUS, J. M. *Princípios gerais da ciência histórica: exposição dos elementos básicos para uma nova visão sobre todos os tipos de saberes*. Campinas: Unicamp, 2013.
- CHLADNI, J. M. *Allgemeine Geschichtswissenschaft*. Leipzig: F. Landisches Erben, 1752.
- DROYSEN, J. G. *Manual de Teoria da História*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Brasília: Universidade de Brasília, 2008.
- KANT, I. *Ideia de uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- KOSELLECK, R. *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- LOPES, M. A. *Voltaire historiador: uma introdução ao pensamento histórico na época do iluminismo*. São Paulo: Imaginário, 2001.
- MARGOLIS, E.; LAURENCE, S. Concepts. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: The Metaphysics Research Lab; Center for the Study of Language and Information; Stanford University, 2014.
- REIS, J. C. *A história entre a filosofia e a ciência*. São Paulo: Ática, 1996.
- VEYNE, P. *Comment on écrit l'histoire: essai d'épistémologie*. Paris: Seuil, 1970.
- VEYNE, P. *L'inventaire des différences*. Paris: Seuil, 1976.
- VEYNE, P. A história conceitual. In: NORA, P.; LE GOFF, J. (Org.). *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988, p. 64-88.
- VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- WHITE, H. *Metahistory: the historical imagination in 19th century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.

Teorias, métodos e conceitos aplicados à História Antiga: uma entrevista com Pedro Paulo A. Funari*

*Theories, methods and concepts applied to Ancient History:
an interview with Pedro Paulo A. Funari*

Pedro Paulo Abreu Funari é doutor em Arqueologia (1990), mestre em Antropologia Social (1986) e bacharel em História (1981) pela Universidade de São Paulo (USP). Possui livre-docência em História pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e nove pós-doutorados, passando por prestigiadas instituições internacionais, como a Illinois State University e a Stanford University, nos Estados Unidos da América; a University College London e a Durham University, no Reino Unido; a Universitat de Barcelona, na Espanha; e a Université Paris Nanterre, na França. Atualmente, é Professor Titular e docente do Programa de Pós-Graduação em História da Unicamp, Distinguished Lecturer na University of Stanford, Research Associate na Illinois State University, na Universitat de Barcelona e na Université Laval, no Canadá. Pedro Paulo A. Funari é também assessor científico da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, orientador em Stanford e Binghamton, colaborador da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de Pelotas. Foi apresentador do programa *Diálogo sem fronteira*, transmitido pela RTV Unicamp, de 2011 a 2016, contando com mais de 220 entrevistas. Participa do conselho editorial de mais de cinquenta revistas científicas brasileiras e internacionais e também de instituições de amparo, financiamento e divulgação acadêmica, científica e cultural. Publicou e organizou centenas de livros, capítulos, artigos e resenhas, em vários idiomas, nas áreas de História e Arqueologia, com ênfase, sobretudo, em História Antiga, Arqueologia, História das Religiões, Teoria da História, Estudos Culturais, Patrimônio e Relações de Gênero.

1. João Carlos Furlani: *Para começo de conversa, nada melhor que uma questão basilar para todos aqueles que se dedicam aos estudos da Antiguidade. Em 2000, o senhor publicou Grécia e Roma, obra que se tornou extremamente conhecida. Não à toa o livro recebeu, neste ano de 2018, sua sexta edição. Na introdução de Grécia e Roma, o senhor se interroga sobre a razão de estudarmos a Antiguidade em pleno século XXI e o que a cultura clássica teria a ver*

* Entrevista concedida a João Carlos Furlani em 4 de setembro de 2018.

conosco, respondendo essa pergunta com a afirmação segundo a qual o Mundo Antigo se encontra muito mais presente em nosso cotidiano do que imaginamos. Tal questão termina por se relacionar com outras, como aquela que diz respeito aos pressupostos científicos para a constituição de determinado campo de pesquisa. Nesse sentido, gostaríamos que o senhor nos explicasse qual a sua concepção de História Antiga como uma disciplina acadêmica?

Pedro Paulo A. Funari: Não há estudo do passado sem reflexão sobre o presente. A História, como disciplina, sempre se volta ao público dos vivos, cujos interesses, valores, anseios, de forma consciente ou não, envolvem também o historiador. Neste sentido, estudar o passado, mesmo o mais distante, depende de uma exploração do presente e de seus antecedentes imediatos. Uma especificidade da História Antiga radica no papel de destaque que a cultura antiga exerce no presente, no passado recente e naquele ainda anterior. A presença do mundo antigo na canção popular, na telenovela, no seriado *on-demand*, no cotidiano, nos cultos, já indica sua relevância no Brasil, no Mundo Ocidental, na América Latina. Mesmo a China, com cultura tão forte, não se mantém impérvia à cultura ocidental, em geral, e greco-romana, em particular. Isso se explica não apenas por razões econômicas e pragmáticas, para conhecer e conquistar os ocidentais, mas também a pretensão de excelência em todos os campos de reconhecimento universal, como já fora o caso do Japão.

A História Antiga, como disciplina acadêmica, neste sentido, é das mais antigas, surgida no início da ciência iluminista moderna da História, das mais prestigiosas por ultrapassar as fronteiras nacionais e por estudar algo compartilhado (e criticado) por todos os ocidentais, da Rússia à Argentina, do Canadá à Etiópia. Na África subsaariana, a História Antiga consta da formação da licenciatura e está presente nos livros didáticos, por diversos motivos, que vão do domínio colonial europeu à difusão de denominações cristãs. Tudo isso e mais contribui para que a História Antiga seja um campo de pesquisa consolidado e importante na Europa, nas Américas, na África e para além, como na Turquia, no Irã ou em Israel.

Isso tudo faz da História Antiga uma disciplina de complexidade particular, ao exigir muitos e variados conhecimentos, de idiomas, de campos de especialização, de tradições historiográficas diversas, da geografia de variadas áreas e muito mais. A essa dificuldade, contrapõe-se a atração da universalidade, o fato de ser entendido e encontrar interlocução em toda parte. No Brasil, a História Antiga esteve no início da formação acadêmica universitária e, hoje, conta com alentado grupo de profissionais da área, o que permite uma formação mais ampla e bem fundamentada para os licenciados, professores do ensino fundamental e médio, e para os estudiosos de outros campos, em particular

para aquela grande maioria de professores universitários de História do Brasil. Por tudo isso, a História Antiga tem importância estratégica no mundo e no Brasil, em particular.

2. No conjunto de sua obra, em especial nos livros Cultura popular na Antiguidade Clássica (1989); Roma: vida pública e vida privada (1994); Letras e coisas: ensaios sobre a cultura romana (2002); Amor, desejo e poder na Antiguidade: relações de gênero e representações do feminino (2003); A vida quotidiana na Roma antiga (2004); e Aspectos de la cultura popular romana a partir de Pompeya: arte, erotismo y sensibilidad en el mundo romano (2012), o senhor se dedica a refletir sobre as sociedades grega e romana tomando por base aspectos do cotidiano, das sensibilidades e da cultura. Como o senhor chegou a esta proposta de escrita da História?

R: A contingência condiciona as sociedades e cada um de nós. Circunstâncias foram, assim, determinantes para que estudasse a História, a Antiguidade e a cultura. Não seria o caso de desenvolver, aqui, estas contingências, mas de relacionar o contexto do estudo da História e minhas inclinações. Estas sempre estiveram voltadas para a cultura e as sensibilidades, ainda que, à época, nos anos 1970, predominassem, no discurso público e na pesquisa histórica universitária, questões econômicas e políticas. O contexto político do lento declínio do poder militar, da abertura e da luta pelas liberdades coincidia com problemas econômicos globais e locais. Perspectivas marxistas centradas nas lutas políticas e econômicas cresciam, o que representou uma importante oportunidade de ler os autores do momento, como Louis Althusser, mas também Marx, Lukács, Lênin, Mao. O interesse pela escravidão, pela exploração e luta social, assim como pela economia na Antiguidade juntava o *Zeitgeist* às minhas inclinações pela justiça e contra a violência. Graças, também, à minha orientadora original, Glória Portal, a José Maria Blázquez, José Remesal e Haganuch Sarian, segui no mestrado (1985), no doutoramento (1990) e na Livre-Docência (1996), no estudo da economia romana, por meio da Arqueologia e da epigrafia latina, em especial.

No período de minha formação, houve crescente preocupação na sociedade e na academia com questões culturais. Ainda que houvesse iniciado o contato com Foucault, pelas mãos de Paulo Sérgio Pinheiro, ainda na graduação, no início da década de 1980, fui levado ao estudo do cotidiano e à cultura popular na Antiguidade por demanda, já que havia sido convidado a tratar da cultura alternativa em evento na Universidade Estadual Paulista (Unesp/Assis), em 1985, e fui levado a descobrir e explorar os grafites de Pompeia. Houve um crescimento na historiografia estrangeira e na brasileira da História Cultural, o que confluuiu para que dedicasse cada vez mais atenção aos aspectos simbólicos.

3. *Nos últimos anos, temos observado um aumento considerável de trabalhos acadêmicos que recorrem aos métodos e técnicas oriundos da Arqueologia, da Epigrafia e da Numismática na investigação da História Antiga. Poderia nos falar um pouco mais sobre essa perspectiva multidisciplinar dos Estudos Clássicos e nos esclarecer em que medida sua aplicação é útil para o aumento do stock de conhecimentos acerca de Grécia e de Roma?*

R: Geza Alföldy dizia, já na década de 1980, que não se podia mais estudar a História Antiga sem a Arqueologia.² O motivo mais óbvio está no crescimento constante de informações provenientes da cultura material antiga, tanto em edifícios, como em artefatos sem escrita, mas também uma infinidade de outros inscritos e mesmo restos de plantas e animais. Além disso, a Arqueologia não exige um conhecimento tão grande, especializado e erudito dos idiomas e literaturas clássicas, de modo a atrair cada vez adeptos, como atesta o caso britânico, em particular. Outro aspecto importante para isso está na tendência à inter, trans e multidisciplinaridade nas ciências, em geral, por meio de estudos em equipe e que transcendam barreiras disciplinares. Se isso acontece em geral, nas Ciências Humanas e Sociais, isso é tanto mais relevante. A historiografia já hauria muito da Antropologia, Geografia, Sociologia, Filosofia e Arqueologia desde os *Annales* e de Collingwood,³ na década de 1930, mas isso se acentuou muito, tendo impactado a História Antiga de maneira notável. A perspectiva antropológica tem tido destaque particular, até pela importância de considerar a História um inventário de diferenças, como propõe Veyne,⁴ mas qualquer tema passou a ter que contar com uma abordagem epistemológica, para além do domínio da literatura clássica ou da evidência arqueológica. A Arqueologia, neste contexto, adquire importância crescente na História Antiga.

4. *As sociedades antigas, sobretudo a grega e a romana, forneceram matéria-prima para consolidar práticas culturais, divisões sociais e até mesmo relações econômicas das sociedades ocidentais contemporâneas. Em momentos de crise, recorre-se amiúde ao passado para revitalizar tradições, forjar memórias. Usa-se assim, com certa frequência, o passado dos antigos para ancorar, na atualidade, propostas ideológicas e estabelecer identidades. Como o senhor avalia esse uso do passado pelos homens do presente?*

² O livro de Geza Alföldy em questão é *Römische Sozialgeschichte*, publicado em 1984.

³ A obra referida de Collingwood é o póstumo *The idea of History*, de 1946.

⁴ Veyne faz essa assertiva em sua aula inaugural no Collège de France, em 1975, publicada no ano seguinte como livro, intitulado *L'inventaire des différences*.

R: Os usos do passado são constantes. Cada geração inventa sua Atenas, dizia George Duby em seu diálogo com Guy Lardreau.⁵ As narrativas sobre o passado estão sempre a serviço dos vivos, de movimentos sociais, religiosos, identitários ou outros. Essa reapropriação constante constitui parte do ser humano, do que forma a cultura, de modo que a narrativa (*mythos*) é da essência humana. A Antiguidade greco-romana tem tido particular relevância, desde a Antiguidade Tardia e daí até hoje. A modernidade tem feito recurso constante, como nas Revoluções Americana e Francesa, no movimento espartaquista, no fascismo e, hoje, tanto para normalizar, como para libertar, para subjugar ou para favorecer a diversidade. Movimentos conservadores ou libertários têm feito uso dos antigos, da extrema-direita à extrema-esquerda, se quisermos usar essas categorias. Constatada a ubiquidade do fenômeno, abre-se um imenso campo para o estudioso do mundo antigo atuar na cena pública,⁶ nos embates políticos, sociais, educacionais, na *Kulturkampf* (ou guerra de narrativas, como está na moda dizer). Se a Antiguidade foi usada, tantas vezes, para fins repressores e excludentes, pode ser ativada na luta pela liberdade, pela justiça, pelo respeito ao outro. Pode parecer paradoxal, mas nunca o conhecimento da Antiguidade foi tão importante para conhecer o presente e para lutar por um futuro melhor para todos.

5. Muitos trabalhos do senhor são destinados ao estudo da Antiguidade, mas boa parte de sua produção intelectual é dedicada também a questões teóricas e metodológicas – tanto no âmbito da História quanto no da Arqueologia –, bem como à reflexão sobre os conceitos de identidade, memória e patrimônio e sua aplicação na atualidade. Sabemos que o senhor é bacharel em História (1981), mestre em Antropologia Social (1986) e doutor em Arqueologia (1990), o que lhe garante vasta experiência em diversos campos das Ciências Humanas. Como o senhor, em sua prática profissional, transita por esses campos?

R: As circunstâncias levaram-me a esse trânsito tão amplo. Além do mencionado, é bom lembrar letras e literaturas clássicas, Filosofia e hebraico. Para além dos meus pendores, para isso contribuiu a orientadora e mestra Haiganuch Sarian, com seu lema de *tout apprendre*, que me sugeriu seguir cursos sobre os mais variados temas: culturas africanas (Kabengele Munanga), mesopotâmicas (Jean Bottéro), meso-americanas (Antônio Porro; Francisco Moscoso), entre outras. Também por diversos motivos, dentre eles institucionais, circunstanciais, de pesquisa, convivi e colaborei sempre com filólogos e filósofos. Isso tudo

⁵ Duby e Lardreau (1980), em *Dialogues*, discutem importantes questões a respeito da epistemologia da História e sua conexão com a Filosofia, incluindo a própria noção de História e a natureza do conhecimento produzido pela historiografia.

⁶ Para nos valermos do conceito de *Öffentlichkeit* de Jürgen Habermas (1962).

foi uma oportunidade única para mim, ao poder aprender com esse convívio pessoal, em parcerias, leituras e muito mais. Por isso mesmo, por essa frequência, sempre encorajo os orientandos à mesma atitude. Esse trânsito facilita o aprendizado com as diferenças, tanto pelas diversas perspectivas confrontadas, como pela observação da diversidade de situações históricas e culturais específicas. A erudição e o repertório serão sempre desiguais, pois se conhecerá melhor certos idiomas, culturas e trajetórias do que outras, mas isso não importa: o ganho é imenso.

6. A relação do historiador com o tempo nem sempre é amigável. A aversão pela falta de alinhamento ou correspondência com uma época e o horror ao erro cronológico é o que faz do anacronismo um dos pecados capitais para a História, como costumava afirmar Hobsbawm (1997). Contudo, a História também é feita mediante a aplicação de conceitos, sobretudo aqueles cunhados, na atualidade, pelos pesquisadores, a exemplo de globalização. Então, ao aplicarmos esses conceitos forjados com referência à realidade contemporânea ao estudo da Antiguidade, como podemos lidar com a questão do anacronismo?

R: De fato, não é possível narrar o passado apenas com o vocabulário da sua própria época. Essa tentação nominalista é ilusória, já que o historiador carrega consigo toda a história posterior, seus conceitos e, em particular, as marcas dos debates historiográficos. Assim, usar apenas o vocabulário de Tucídides é tarefa impossível, e não só pelo fato de o historiador atual não escrever em grego ático. Nesse sentido, não há como escapar do uso de conceitos e interpretações posteriores e que não existiam, ao menos de forma consciente, para os antigos. Parece importante sempre explicitar as abordagens adotadas, suas origens e características, para que o leitor possa julgar e tomar suas próprias posições. Globalização, imperialismo, luta de classes, subconsciente, subjetivação, entre tantos outros termos em voga hoje, podem e mesmo devem ser utilizados com a devida explicitação do que se entende por cada um e mesmo os limites de sua utilidade na análise de situações históricas concretas. Antes disso, contudo, convém dominar os conceitos de cada época, fonte e circunstância, aquilo que se define como perspectiva da própria cultura estudada (abordagem êmica, do inglês, *emic*). Uma mescla refletida de conceitos antigos e modernos é inevitável.

7. A relação da História com suas fontes é, em si, também histórica. Sabemos que o historiador, em contextos distintos, concebeu seu universo documental de maneira igualmente distinta. Ainda hoje, mesmo em concepções historiográficas que se apresentam como inovadoras, constatamos certo descompasso quando se trata da cultura material, pois não raro, tais

concepções se mantêm presas à exploração dos documentos escritos. Essa situação, contudo, se torna um tanto ou quanto deslocada ao nos referirmos à Antiguidade. Como o senhor avalia o lugar ocupado pela cultura material nos estudos históricos, de modo geral, e na História Antiga, em particular?

R: A cultura material tem ocupado cada vez mais espaço no estudo da História. Isso é tanto mais destacado no caso da História recente, ou do tempo presente, pois temas como a cultura material ligada a ditaduras modernas (Espanha, Alemanha, Bósnia, Argentina, entre outras) têm sido muito recorrentes e relevantes: estudos de fossas coletivas, campos de concentração e por aí. Isso não é novo, pois Braudel (1967; 1979) já falava em civilização material, há muitas décadas para a época moderna.⁷ A cultura material, estudada por perspectivas antropológicas, tem tido grande difusão, como atestam estudos sobre as bonecas Barbie, sobre as quinquilharias domésticas, dentre muitos outros. A História Antiga beneficia-se ainda mais, tendo em vista as diversas limitações das fontes literárias: quase não aumentam; são elitistas, em geral; demandam erudição incomum para seu estudo. Já a cultura material pode ampliar muito os horizontes da História Antiga.

8. Em março de 2018, Hayden White faleceu aos 89 anos. Sem dúvida, White ocupa um lugar central entre os teóricos da História na segunda metade do século XX, sobretudo por ter adaptado criticamente categorias da teoria literária à análise histórica e historiográfica. Como um dos expoentes do chamado linguistic turn, inicialmente em seu Metahistory (1973), acentuou, de maneira provocativa, a relação entre filosofia e linguagem na História, fomentando um intenso debate que permanece até hoje. Gostaríamos que o senhor comentasse a influência das propostas de White no que diz respeito aos estudos de História Antiga, uma vez que temos verificado, nos últimos anos, um interesse crescente dos pesquisadores pelos estudos da retórica e seus usos, o que inclui o próprio componente retórico da narrativa histórica.

R: A influência de Hayden White na História Antiga foi e tem sido mais indireta, do que direta. White não era um historiador da Antiguidade e isso explica, em parte, sua leitura tardia e não tão marcada, entre os historiadores da Antiguidade. Medievalista de formação, White estava ligado, por isso mesmo, ao Antigo e ao Moderno, mas não era, claro, um historiador da Antiguidade *stricto sensu*. Mesmo assim, como sua obra

⁷ Braudel, inicialmente, lançou o primeiro tomo de *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle*, em 1967. Mas é em 1979 que o autor publica os três tomos de sua obra, intitulados: *Les structures du quotidien*; *Les jeux de l'échange*; e *Le temps du monde*.

atingiu um âmbito disciplinar mais amplo, no campo da Teoria da História e da História da historiografia, os historiadores da Antiguidade, ainda que de maneira desigual, mais frequente entre os dedicados a temas correlatos à literatura, reagiram às proposições (ou provocações) de White. É importante destacar que na História, em geral, ainda prevalece a noção de veracidade objetiva e White pode parecer como um iconoclasta, alguém que pode ameaçar dissolver a legitimidade do trabalho do historiador, como pode ser visto nas polêmicas respostas de Carlo Ginzburg (1992) e de Arthur Marwick (1995) aos pressupostos metahistóricos defendidos pelo historiador norte-americano. Essa noção de objetividade histórica pode ajudar a explicar a resistência à ênfase na retórica da narrativa histórica por alguns historiadores. Mas, mesmo que de forma indireta, devemos lembrar que toda a historiografia tem tido que dar conta do caráter narrativo, persuasivo, da História. O estudo da Antiguidade, em especial, tem explorado, com frequência reiterada, as narrativas, os discursos e a retórica, e isso se deve, também, a White.

9. Nos projetos de investigação contemporâneos, em particular daqueles executados no exterior, temos assistido aos poucos uma reaproximação entre a História e a Geografia, por intermédio do spatial turn, da “virada espacial”, muito embora essa abordagem, no Brasil, ainda seja um tanto ou quanto incipiente. Vale a pena ressaltar, no entanto, que mesmo sem incorporar de modo explícito os pressupostos dessa virada espacial, diversas pesquisas em Antiguidade executadas há alguns anos já se preocupavam em focar a problemática da construção/ocupação do espaço. Como o tratamento das questões espaciais pode contribuir para o enriquecimento das investigações sobre a Antiguidade?

R: A História, desde sempre, esteve em relação com o espaço, com a Geografia. Heródoto era tanto historiador, como geógrafo e antropólogo, para usarmos termos modernos. Em tempos contemporâneos, Lucien Febvre (1922), em *La terre et l'évolution humaine: introduction géographique à l'histoire*, testemunhou essa importância da dimensão geográfica. No estudo do Mundo Antigo, o espaço, em particular no que se refere aos assentamentos e à cultura material, à Arqueologia, adquiriu maior relevância desde os anos de 1970.⁸ O campo tem merecido interesse crescente, onde moravam 90% das pessoas, como testemunha, no Brasil, o clássico de André Leonardo Chevitarese (2001) intitulado *Espaço rural da pólis grega: o caso ateniense no período clássico*. Não podemos perder de vista que a tradição literária, ainda que urbana, remete a circunstâncias rurais e

⁸ Aqui, destacamos os trabalhos de Ian Hodder, em especial sua obra *Spatial analysis in Archaeology*, escrita em coautoria com Clive Orton e publicada em 1976, inaugurando a coleção *New Studies in Archaeology*, organizada pela Cambridge University.

a cultura material também fornece muita informação. O espaço e o ambiente adquirem particular relevância, também, pela onipresença no discurso atual da questão ambiental.

10. Ao analisarmos a produção historiográfica das últimas décadas, em diversas subáreas do conhecimento histórico, não é muito difícil perceber que os eventos ocorridos no tempo presente interferem diretamente na maneira como lidamos com o passado. Guerras, revoluções, globalização, lutas sociais, tecnologias, todas, ao seu modo, contribuíram (e contribuem) para a transformação do modus operandi historiográfico. Pensando a realidade contemporânea, o senhor consegue perceber (e arriscar) alguma tendência nos estudos da Antiguidade por conta da nova ordem mundial?

R: O historiador lida com o passado, não com o futuro, tema, muitas vezes, do economista, cujo acerto nem sempre tem sido constatado, ao contrário. Mesmo assim, as circunstâncias atuais parecem indicar que as narrativas conflitivas, de guerras de civilização, de identidades nacionais ou regionais, de tribalismo, têm crescido. As consequências para a História Antiga podem ser diversas, com destaque para o estudo das particularidades e das desavenças, a anti-globalização, mas também de temas representados por grupos de interesse atuais: mulheres, gays, minorias religiosas, dentre outras. Uma história em migalhas, como diria François Dosse (1987), uma história a serviço dos interesses particulares? Melhor deixar o futuro para o vaticínio dos colegas economistas.

11. Um trágico episódio ocorreu no dia 2 de setembro de 2018, o Museu Nacional do Rio de Janeiro foi atingido por um incêndio, destruindo a mais antiga instituição científica do país e um dos mais prestigiados museus das Américas, que mantinha um extenso acervo de Antropologia, Arqueologia e História Natural, com milhões de itens, não apenas referentes à História do Brasil, mas do continente americano e da humanidade. Gostaríamos que o senhor, livremente, comentasse esse evento, que pode ser entendido como melancólico para nós historiadores, no sentido benjaminiano, posto que coloca em xeque a configuração e a importância da própria História atualmente.⁹

⁹ Melancolia não significa, neste contexto, genialidade, pessimismo ou apatia ou ainda uma tensão entre momentos de passividade e de ativismo, mas, sim, a assunção e dedicação a determinada tarefa, a partir da desconfiança no que diz respeito à concretização de seu *télos* (RANGEL, 2016, p. 127). Melancolia relacionada à história, nos dizeres de Walter Benjamin, significa, mais propriamente, um sentimento, uma atmosfera ou clima, que é o momento fulcral da compreensão de que a reconfiguração da história teria se tornado difícil. Assim, qualquer movimento de “redenção” ou ainda de reconfiguração da história precisaria ter origem numa desconfiança radical (LÖWY, 2005, p. 75; RANGEL, 2016, p. 127). O sentimento de melancolia seria, portanto, para Benjamin (1987, p. 222-223), a própria condição de possibilidade de qualquer reconfiguração da história e da própria insistência na tarefa que é a da “redenção”.

R: Muito jovem, fui encarregado por minha orientadora, Haiganuch Sarian, quem investigava o acervo clássico do Museu Nacional, a verificar e estudar as ânforas de época romana. Foi possível fotografar as nove ânforas expostas, notei que havia inscrições, mas as circunstâncias postergaram um estudo mais detalhado, que envolveria a retirada das ânforas da exposição para desenho e calco das inscrições. Essas ânforas, agora desaparecidas com o restante do acervo, nunca mais poderão ser recuperadas. Eram humildes artefatos para transporte de vinho, azeite e salações, produzidas no Mediterrâneo e, com probabilidade, provenientes de Pompeia e, portanto, datadas do século I d.C. Estavam ao lado de outro material proveniente de Pompeia, que talvez tivesse sido trazido por ou para a imperatriz Teresa Cristina. Essa recordação pessoal dá uma pálida ideia do que se perdeu com o incêndio. A coleção clássica era variada, a mais ampla da América Latina, e dava um contato de primeira mão a estudiosos brasileiros a material egípcio, grego, etrusco ou romano. Para a História Antiga, assim, a perda limita o acesso direto, no próprio Brasil, aos estudiosos da Antiguidade. Mas a perda é muito mais ampla. Havia ali uma infinidade de materiais únicos e sem paralelos, à diferença do clássico, que pode ser estudado em inúmeros museus pelo mundo. Uma parte foi estudada e publicada, mas os fundos eram imensos e muito não chegou a ser objeto de investigação. Outro aspecto refere-se à perda para a história intelectual do Brasil, pois havia ali farta documentação sobre a ciência brasileira desde o estabelecimento do Rio de Janeiro como sede do reino, depois capital nacional. Apesar dos diversos estudos já publicados sobre essa história institucional, o acervo documental desaparecido ainda reservava muitíssima informação, perdida para sempre. O incêndio diz muito sobre o limitado empenho da sociedade brasileira, em especial das suas elites, pela ciência e pela educação, em geral, e pelo patrimônio e o passado, em particular. Recursos são sempre escassos, mas algumas restituições de condenados por corrupção mostram que apenas pequena parte seria o bastante para a manutenção adequada do Museu Nacional. A ciência e a educação não encontram a prioridade que seria condição necessária para uma sociedade com melhor desenvolvimento social, econômico e humano, assim como para amenizar as desigualdades. Apesar dos avanços nas últimas décadas, a educação e a ciência continuam sem a devida atenção, com prejuízo para todos. No que se refere à relação complicada com o passado, a sociedade brasileira, muito marcada pelos conflitos e traumas (escravidão, ditaduras), foge do passado e se refugia no “país do futuro”, para parafrasear Stefan Zweig (1941). A criação de novas capitais, como Belo Horizonte (1897), em Minas Gerais, e Goiânia (1933), em Goiás, já mostrava isso, algo tornado nacional com a mudança da capital do Rio de Janeiro, carregado da História e dos seus conflitos (escravidão, espoliação colonial, governos oligárquicos, ditadura, lutas de rua), por uma

cidade criada *ex nihilo*, voltada para o futuro, Brasília (1960). Essa ilusória busca por um futuro sem os traumas do passado cobra um preço alto. Enquanto se criava o Museu do Amanhã (2015), o Museu do Língua Portuguesa entrava em combustão (2015), os Museus Paulista (fechado em 2013) e de Arqueologia e Etnologia da USP têm suas exposições fechadas há muitos anos. Cabe a todos contribuir para mudar essa situação, pois não há futuro digno sem uma relação crítica com o passado.

Referências

- ALFÖLDY, G. *Römische Sozialgeschichte*. Stuttgart: Franz Steiner, 1984.
- BENJAMIN, W. Sobre o conceito de história. In: _____. *Obras escolhidas*. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 222-232. v. 1.
- BRAUDEL, F. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XV^e et XVIII^e siècles)*. Paris: Armand Colin, 1967. t. 1.
- BRAUDEL, F. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e et XVIII^e siècles: Les structures du quotidien*. Paris: Armand Colin, 1979a. t. 1.
- BRAUDEL, F. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e et XVIII^e siècles: Les jeux de l'échange*. Paris: Armand Colin, 1979b. t. 2.
- BRAUDEL, F. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e et XVIII^e siècles: Le temps du monde*. Paris: Armand Colin, 1979c. t. 3.
- CHEVITARESE, A. L. *Espaço rural da pólis grega: o caso ateniense no período clássico*. Rio de Janeiro: Fábrica de Livros, 2001.
- COLLINGWOOD, R. G. *The idea of History*. Oxford: Clarendon Press, 1946.
- DOSSE, F. *L'Histoire en miettes: des "Annales" à la "nouvelle histoire"*. Paris: La Découverte, 1987.
- DUBY, G. Un nominaliste bien tempere. In: DUBY, G.; LARDREAU, G. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1980, p. 37-66.
- FEBVRE, L. *La Terre et l'évolution humaine: introduction géographique à l'histoire*. Paris: Albin Michel, 1922.
- FUNARI, P. P. A. *A vida quotidiana na Roma antiga*. São Paulo: Annablume, 2004.
- FUNARI, P. P. A. *Amor, desejo e poder na Antiguidade: relações de gênero e representações do feminino*. Campinas: Unicamp, 2003.
- FUNARI, P. P. A. *Aspectos de la cultura popular romana a partir de Pompeya: arte, erotismo y sensibilidad en el mundo romano*. Barcelona: Ed. Académica Española, 2012.
- FUNARI, P. P. A. *Cultura popular na Antiguidade Clássica*. São Paulo: Ática, 1989.

- FUNARI, P. P. A. *Grécia e Roma*. São Paulo: Contexto, 2000.
- FUNARI, P. P. A. *Grécia e Roma*. Ed. revista e atualizada. São Paulo: Contexto, 2018.
- FUNARI, P. P. A. *Letras e coisas: ensaios sobre a cultura romana*. Campinas: IFCH, 2002.
- FUNARI, P. P. A. *Roma: vida pública e vida privada*. São Paulo: Atual, 1994.
- GINZBURG, C. Just one witness: the extermination of the Jews and the principle of reality. In: FRIEDLANDER, S. (Ed.). *Probing the limits of representation: Nazism and 'final solution'*. Cambridge; London: Harvard University Press, 1992, p. 82-96.
- HABERMAS, J. *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Neuwied. Berlin: Luchterhand, 1962.
- HOBBSBAWM, E. J. *On History*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1997.
- HODDER, I.; ORTON, C. *Spatial analysis in Archaeology*. New York: Cambridge University Press, 1976.
- LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MARWICK, A. Two approaches to historical study: the metaphysical (including 'postmodernism') and the historical. *Journal of Contemporary History*, v. 30, n. 1, p. 5-35, 1995.
- RANGEL, M. M. Melancolia e história em Walter Benjamin. *Ensaio Filosóficos*, v. XIV, p. 126-137, 2016.
- VEYNE, P. *L'inventaire des différences*. Paris: Seuil, 1976.
- WHITE, H. *Metahistory: the historical imagination in 19th century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.
- ZWEIG, S. *Brasilien: Ein Land der Zukunft*. Stockholm: Bermann-Fischer, 1941.

Cultura material, recursos digitais e conhecimento histórico: reflexões sobre a elaboração de bancos de dados para pesquisas em Arqueologia Clássica*

Digital resources and the production of historical knowledge based on material evidence: reflections on database production for researches in Classical Archaeology

Carolina Kesser Barcellos Dias^{*1}

Camila Diogo de Souza^{*2}

Fábio Vergara Cerqueira^{*3}

Resumo: Os avanços do conhecimento histórico sobre a Antiguidade Clássica, nas últimas décadas, devem muito aos conhecimentos arqueológicos, que reposicionam a relação entre as fontes escritas e materiais na interpretação do passado. A descrição e classificação tipológica fundamentadas nos aspectos morfológicos, cronológicos, técnicos e estilísticos da cultura material constituem dois dos principais recursos metodológicos para a produção do conhecimento arqueológico. As inovações eletrônicas atuais trouxeram inúmeras contribuições para o pesquisador por meio de programas de análise inter-relacionada dos dados, e possibilidades de acesso aos dados e difusão do conhecimento, viabilizando perspectivas futuras e novas leituras de um mesmo objeto de estudo. Assim, a produção de bancos de dados assume um papel fundamental para a elaboração de catálogos de referência, e promove uma maior variabilidade de interpretações. Todavia, faz-se necessário refletir sobre os objetivos, usos e alcances de tais recursos metodológicos para a comunidade acadêmica e para as pesquisas científicas como um todo, assim como as questões relativas ao acesso público às informações. Neste artigo, procuramos sistematizar e discutir tais questões por meio de alguns exemplos específicos e propostas de modelos de organização de *corpora* documentais, e da construção de bases de dados em pesquisas na área da Arqueologia Clássica, apresentando as propostas e possibilidades de

Palavras-chave:

Arqueologia;
Cultura material;
Cerâmica;
Recursos digitais;
Banco de dados.

* Adaptado a partir da versão original, intitulada "Recursos digitales y producción de conocimiento histórico fundado en evidencias materiales. Reflexiones sobre la elaboración de bases de datos para investigaciones en Arqueología clásica" (DIAS; SOUZA; CERQUEIRA, 2015, p. 135-178).

^{*3} Doutor em Antropologia Social, com concentração em Arqueologia Clássica, pela Universidade de São Paulo. Bolsista Fundação Humboldt/Alemanha (modalidade Pesquisador Experiente em Arqueologia Clássica, e Pesquisador Visitante na Universidade de Heidelberg) Instituto de Arqueologia Clássica. Professor Associado do Departamento de História da Universidade Federal de Pelotas, coordenador responsável pelo Laboratório de Estudos da Cerâmica Antiga (Leca-UFPel).

^{*1} Doutora em Arqueologia pela Universidade de São Paulo, atual pós-doutoranda e professora permanente do Programa de Pós-Graduação em História da UFPel, bolsista CAPES. Coordenadora e pesquisadora associada do Laboratório de Estudos sobre a Cerâmica Antiga (Leca-UFPel).

^{*2} Doutora em Arqueologia pela Universidade de São Paulo, atual pós-doutoranda do Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE-USP). Coordenadora e pesquisadora associada do Laboratório de Estudos sobre a Cerâmica Antiga (Leca-UFPel).

análise de dados que vêm sendo desenvolvidas no âmbito do Laboratório de Estudos sobre a Cerâmica Antiga (LECA) da Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

Abstract: Over the last few decades, major advances in historical knowledge about Classical Antiquity have occurred due to archaeological studies with regard to new approaches, which reallocate the relationship between written and material sources in the interpretation of the past. The description and the typological classification based on morphological, chronological, stylistic and technical aspects of the material culture are two major methodological resources for the production of archaeological knowledge. Current electronic innovations brought numerous contributions to researchers by means of inter-related data analysis programs that create the possibilities for data access and knowledge dissemination. These programs also enable future perspectives and new interpretations of the same object of study. Thus, the production of databases plays a key role in producing catalogs, and promotes a greater variability of interpretations. However, it is necessary to reflect on the goals, purposes and the scope of such methodological resources for the academic community and for scientific research as a whole, as well as issues related to public access to information. In this article, we bring up the discussion of subjects presenting some specific examples of archaeological *corpora* systematization and database production in the field of Classical Archaeology research. These examples and models constitute new approaches and perspectives of data analysis, which have been developed by the Laboratório de Estudos sobre a Cerâmica Antiga (LECA) da Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

Keywords:

Archaeology;
Material culture;
Ceramics;
Digital resources;
Database.

Recebido em: 23/09/2018
Aprovado em: 23/10/2018

Introdução

As abordagens para a análise do objeto de estudo da Arqueologia, a cultura material, constituem tema de discussões teórico-metodológicas distantes de um consenso ou um ponto final. O reconhecimento de suas especificidades como fonte de conhecimento das sociedades passadas levou a uma preocupação singular por parte dos pesquisadores, com as definições conceituais e o estabelecimento de métodos e técnicas de análise do registro arqueológico.¹ São inegáveis as qualidades da cultura material como fruto do trabalho humano, que definem uma série de ações do homem na natureza e permeiam as relações dos homens entre si (MATTHEW, 2004). Os artefatos são produtos das ações e vetores das relações humanas na medida em que são confeccionados, consumidos e descartados (MENESES, 1983; SCHIFFER, 1996). A cultura material constitui, dessa forma, um veículo de informações, uma vez que os objetos carregam mensagens com usos e funções específicas, sejam elas práticas e imediatas, sejam elas simbólicas e ideológicas (RENFREW; BAHN, 1993; TRIGGER, 2004; NEUSTUPNÝ, 1993).

O processo de “decodificação” e leitura dessas mensagens implica a necessidade de estabelecer determinados instrumentos metodológicos, que viabilizem a análise da cultura material por meio de seus diversos tipos e categorias: cerâmica, metais, imagens e seus suportes físicos, contextos funerários, estruturas arquitetônicas, inscrições, etc. A sistematização do registro arqueológico por meio da classificação tipológica dos objetos, fundamentada em aspectos morfológicos, cronológicos, técnicos, estilísticos e iconográficos, por exemplo, constitui uma etapa fundamental na produção do conhecimento arqueológico (DUNNELL, 2007). Além disso, a elaboração de catálogos e *corpora* documentais também possibilita maior variabilidade interpretativa das fontes materiais, alcançando abordagens e perspectivas diversificadas do conhecimento das sociedades.

A grande quantidade e variedade qualitativa de material proveniente das pesquisas arqueológicas obriga a criação de ferramentas de análise estatística e de indexação que

¹ Basta mencionar as duas grandes linhas interpretativas da Arqueologia, a Nova Arqueologia ou Arqueologia Processual e a Arqueologia Pós-processual ou Arqueologia Contextual, para exemplificar tais preocupações semânticas e metodológicas da cultura material. Apesar das divergências em relação à postura do pesquisador, marcada pela objetividade *versus* a subjetividade, e pelo alcance dos níveis de conhecimento do comportamento humano, baseado em leis e padrões gerais *versus* condutas idiossincráticas, ambas se debruçaram sobre as definições das qualificações do objeto como produto da ação humana e, portanto, de suas perspectivas e possibilidades de análise. O rigor científico baseado nas análises tipológicas exaustivas da cultura material, que identifiquem as estruturas gerais da organização social, constitui um elemento fundamental dos princípios teórico-metodológicos da Nova Arqueologia. A proposição de leituras ideológicas por meio de abordagens interdisciplinares, que reconheçam representações simbólicas, semiológicas e particulares da sociedade de um grupo e até mesmo do indivíduo formam o conjunto de recursos metodológicos da Arqueologia Pós-processual que se opõe, questiona e condena a produção do conhecimento como suposta verdade absoluta.

facilitem e viabilizem o tratamento dos dados. A análise quantitativa torna manejável uma gama vasta de informações e permite identificar as distribuições e variações dos dados (MARQUES; DAVID, 2013).

A cultura material: singularidades epistemológicas e análise sistemática

A cultura material é uma perspectiva de investigação originada na disciplina arqueológica, abrangendo “toda e qualquer coisa que tenha sido produzida materialmente pelo homem”. Engloba, assim, esferas tão variadas quanto “a moradia, a produção de alimentos, a religiosidade, o lazer, a educação, a locomoção” (PEIXOTO, 2008, p. 88).

De certo modo, o reencontro da disciplina histórica com a cultura material traça uma espécie de retorno às raízes. Como lembra Funari (2005, p. 84), remetendo-nos à escrita de historiadores da Antiguidade, como Heródoto, Tucídides e Salústio, a história se fazia “com testemunhos, com objetos, com paisagens, não necessariamente com documentos escritos, consultados apenas marginalmente e citados de forma indiretamente reportada”.

O que está em jogo, porém, é mais do que isto, uma vez que os objetos nos permitem acessar dimensões da vivência social e cultural que não são articuláveis e comunicáveis pela linguagem escrita e até mesmo oral. A esse respeito, Radley (1992, p. 63) assevera que:

A ênfase na linguagem tende a ocultar perguntas interessantes que emergem quando reconhecemos que a esfera dos objetos está ordenada em formas de que dependemos para conseguir um sentido de continuidade e como marcadores temporais.

Ou seja, os artefatos alinhavam o cotidiano, dando uma coesão de sentido, posicionando a percepção de pertença ao tempo, a uma geração, a uma época, a um conjunto de códigos culturais que funcionam, ao mesmo tempo, como marcadores de identidade. É possível, por meio dos objetos, descobrirem-se redes de significados responsáveis por amarrar os sentidos que articulam a vida social e, ao mesmo tempo, informam a nós, pesquisadores, sobre o modo de vida das pessoas no passado e no presente (CERQUEIRA et al., 2006, p. 4). A cultura material, assim, é uma configuração material pela qual a sociedade se expressa. Desse modo, os objetos são uma “fonte primária de observação aberta à exploração. Neles se condensa um amplo leque de manifestações e relações humanas” (GRUNGBERG, 2000, p. 167).

Trabalhar com a cultura material nos convida a incorporar a perspectiva da Arqueologia Histórica Pós-processual, pela qual se busca construir uma visãoêmica do passado, construindo interpretações sustentadas sobre testemunhos os mais múltiplos (ORSER Jr., 2006, p. 106). Não obstante a cultura material se defina como a totalidade material transformada e consumida pela sociedade (FUNARI, 1988; MUNIZ, 1998), ela inclui muito mais do que a concretude física do material, pois carrega consigo a sua imaterialidade.

Concretamente, a cultura material compõe-se de todo o conjunto de artefatos, ou seja, de instrumentos materiais produzidos pelo homem a partir da transformação de elementos naturais. Pode ser móvel ou imóvel. Os bens materiais móveis são os objetos ou utensílios, como uma lamparina romana ou uma cuia de chimarrão; já os bens imóveis são as estruturas fixas, alterações no solo, como terraços ou covas, e comumente estruturas construídas, como os monumentos funerários. Essa materialidade, porém, seja ela móvel ou imóvel, não é somente material:

Nesta materialidade, estão imbricados os aspectos simbólicos e pragmáticos da cultura. Ou seja, os objetos carregam consigo, ao mesmo tempo, a sua dimensão prática (a sua finalidade de uso) e a sua dimensão simbólica (o conjunto de valores, princípios éticos, padrões de comportamento, etc.), associadas a estes objetos, na sua fabricação e no seu consumo (PEIXOTO, 2008, p. 88).

Para que a cultura material se constitua plenamente como documento original com relação à tradição dos documentos escritos, coloca-se um imperativo metodológico: efetuar-se um estudo sistemático e codificador, entendido como o levantamento, inventário e estabelecimento de um catálogo dos monumentos de cultura material em estudo, o qual pode se beneficiar de forma radicalmente enriquecedora do uso de banco de dados como ferramenta para organização e interpretação de dados. Por que tal sorte de procedimento se impõe? Entre tantas, poderíamos destacar duas razões: a fragmentariedade dos conjuntos remanescentes e o fato de a significação dos objetos, seus usos e trocas no cotidiano, envolver um alto grau de comunicação infraverbal, portanto, não sendo passível de ser integralmente capturada pela linguagem verbal, de modo que somente o trato sistemático destes vestígios consegue erguê-los a um plano de inteligibilidade das redes sociais e culturais que os amarravam em seu contexto pretérito.

O catálogo permite formular as classificações que categorizam a cultura material em grupos ou séries documentais, sinalizando suas transformações ao longo do período delimitado e suas variações em cada época. Possibilita estabelecer, no interior do conjunto, séries de testemunhos materiais, em que podemos aferir dados quantitativos, gerar curvas estatísticas, apontar o grau de incidência de elementos pesquisados, indicar regularidades, rupturas, continuidades e tendências (CERQUEIRA, 2001, p. 9).

Uma vez definido o conjunto material inventariado por uma pesquisa, passa-se à definição de critérios de classificação para a confecção de um catálogo descritivo e interpretativo da classe de vestígios da cultura material em estudo. Para este fim, devem-se definir os atributos classificatórios a serem observados para caracterizar os monumentos. Esta definição atende aos interesses de pesquisa, ao mesmo tempo que instrumentaliza o registro técnico do bem material. Se pensarmos, por exemplo, em monumentos funerários de necrópoles romanas ou mesmo modernas, podemos destacar aqueles atributos de interesse histórico (datação indicadora do enterramento original, epitáfios, nomes e eventos relacionados aos enterrados), de interesse artístico e antropológico (ornamentos e iconografia), e de interesse arquitetural (estilo, material e assinatura de autoria). Como se pode presumir, o levantamento sistemático destes dados abre várias possibilidades de análise da cultura material funerária. Num vai-e-vem entre o todo e a parte, o estudioso da cultura material lida ora com a individualidade de cada vestígio, ora com sua compreensão em um todo, constituído a partir da sistematização sustentada em critérios classificatórios, de sorte que uma peça, fragmentária ou íntegra, pode ser entendida também no conjunto daquelas que com ela compõem uma série histórica referente a um fenômeno comum (CERQUEIRA, 2001, p. 12).

Recursos eletrônicos de arquivamentos de dados nas pesquisas históricas e arqueológicas

A partir dos anos 1990, e principalmente, do início dos anos 2000, a utilização de recursos eletrônicos e digitais para a elaboração de catálogos e bases de dados por meio de *softwares*, como o *Microsoft Access* e *FoxPro*, desenvolvidos pela Microsoft, *IBM DB2*, da empresa IBM, *Oracle Database*, pela Oracle Company, e os *softwares Bento*, desativado em 2013, e *FileMaker Pro*, desenvolvidos pela FileMaker Inc., filial da empresa Apple, intensificou-se nas áreas da História e da Arqueologia como recursos metodológicos determinantes no processo de construção e desconstrução dos fatos históricos (MARQUES; DAVID, 2013). Tais recursos eletrônicos são amplamente utilizados e desenvolvidos na área dos estudos medievais, principalmente no campo semântico;² em particular na França, a elaboração de bancos de dados sistematizados a partir de vocábulos específicos tem como objetivo viabilizar o acesso às informações da documentação textual e discutir os resultados e as leituras estatísticas na interpretação dos documentos na produção do conhecimento histórico (GUERREAU, 2004).

² Exemplos mais recentes sobre a sistematização da documentação textual em bancos de dados da área de História podem ser vistos em: Guerreau (2004; 2012) e Genet e Lafon (2003).

Bases de dados digitais possuem como diferencial o aspecto inter-relacional das informações, denominadas de Sistema Gerenciador de Banco de Dados Relacional (SGBDR), (termo original em inglês, *Relational database management system* – RDBMS). Elas substituíram sistemas de organização de dados denominados arquivos simples (*flat file*), configurados em planilhas (*spreadsheets*), isto é, formatado como uma grade simples constituída por células (*cells*), linhas e colunas, que formam uma tabela. Tais sistemas são representados pelo *software Microsoft Excel*, por exemplo, e como não apresentam a interdependência dos dados, são marcados pela redundância das informações e pelo cruzamento limitado das variáveis tipológicas, aspectos que podem gerar análises estatísticas e interpretações incongruentes, excessivas ou insuficientes e lacunares.

Toda sistematização de dados constitui formas arbitrárias e fragmentárias de organização dos fenômenos (DUNNELL, 2007). O *corpus* documental por definição constitui uma representação, uma amostragem da cultura material. Dessa forma, deve-se atentar para alguns problemas no processo de elaboração dos bancos de dados a fim de evitar incongruências. As classificações da cultura material são estruturas idiossincráticas que dependem de variáveis cronológicas, espaciais, constitutivas (matéria-prima), morfológicas, entre outras. Em primeiro lugar, destaca-se a necessidade de normalização, de criação de um sistema padronizado, que compreenda terminologia e categorias de classificação uniformizadas e plenamente acessíveis, tanto em relação à linguagem acadêmica, quanto à linguagem eletrônica que permitirá sua manipulação. Em segundo lugar, a codificação dos dados deve ser consistente com as variáveis do objeto de estudo, a fim de evitar o subaproveitamento da plataforma eletrônica e a ineficiência dos dados no processo interpretativo.

Da construção do catálogo ao banco de dados eletrônico para o material cerâmico clássico

Catálogos de referência e bancos de dados para o material cerâmico grego têm sido desenvolvidos por pesquisas acadêmicas atuais como uma importante ferramenta de organização e análise de material, mas, na maioria dos casos, essas ferramentas permanecem atreladas às pesquisas individuais, comumente inacessíveis, pois sua publicação esbarra em uma parcial indisponibilidade de plataformas e bases de dados de acesso público e livre e, em relação ao material de pesquisa, nas limitações causadas por regras de *copyright* e direitos de imagens de peças pertencentes a coleções públicas e privadas.

Contudo, alguns projetos institucionais vêm contribuindo para atenuar essas limitações por meio de sites que disponibilizam bancos de dados e catálogos digitalizados

de livre acesso. Para o caso específico dos vasos cerâmicos gregos e de tradição grega, há o *Corpus Vasorum Antiquorum* (CVA), o mais antigo projeto chancelado pela Union Académique Internationale, com quase 400 volumes publicados graças à colaboração de pesquisadores e instituições de vários países. O CVA, concebido em 1919 por Edmond Pottier, ofereceu um dos primeiros modelos de organização, análise e publicação de vasos cerâmicos pertencentes a coleções públicas e privadas, ilustrando mais de 100 mil vasos de 24 países. No decorrer de sua longa história de publicações, sofreu algumas alterações e atualizações metodológicas, sobretudo no tocante ao cuidado com a qualidade das fotografias, a incorporação de desenhos técnicos, um maior número de imagens dedicadas aos detalhes de um mesmo objeto, e descrições mais completas dos elementos formais e decorativos das peças, além da criteriosa análise iconográfica.

As edições esgotadas do CVA – aproximadamente 250 volumes – passaram a ser digitalizadas pelo Arquivo Beazley durante os anos 2002-2004 e disponibilizados na internet.³ Atualmente, o projeto de digitalização prossegue, e fascículos continuamente são incorporados ao site à medida que são publicados, oportunizando museus e coleções a contribuírem diretamente com a alimentação e atualização desta imprescindível ferramenta de pesquisa na internet.

O Arquivo Beazley⁴ é também o idealizador e responsável pela organização de um importante banco de dados dos vasos áticos de figuras negras e vermelhas produzidos entre os séculos VII e IV a.C., e publicados em revistas científicas, catálogos e demais produções bibliográficas. Os trabalhos do Arquivo se iniciaram ainda na década de 1970, com a proposta de organizar toda a documentação relacionada às pesquisas ceramológicas de John D. Beazley. Em 1979, quando o Arquivo ainda funcionava nas dependências do Museu Ashmolean, da Universidade de Oxford, Reino Unido, foi iniciado um projeto de construção de bases de dados relacionais organizados eletronicamente. No início dos anos 1990, os mais de 34.000 vasos até então catalogados no banco de dados eletrônico foram colocados à disposição da comunidade acadêmica por meio de redes interligadas de acesso entre as maiores universidades da Europa e EUA. Em 1998, o Arquivo Beazley disponibilizou publicamente sua base de dados de cerâmica na internet, que, atualmente, contém mais de 100.000 fichas catalográficas e mais de 150.000 imagens de livre consulta.⁵

Grças ao projeto de digitalização do CVA, o Arquivo passou a incorporar nas fichas documentais de seu banco de dados um *link* de acesso direto às pranchas de imagens e de textos do CVA na categoria “publicação”, de modo que o pesquisador pode, durante

³ Disponível em: <<http://www.cvaonline.org/cva>>.

⁴ Disponível em: <<http://www.beazley.ox.ac.uk/index.htm>>.

⁵ Disponível em: <<http://www.beazley.ox.ac.uk/pottery/default.htm>>.

seus levantamentos de material na base de dados, ter acesso às análises publicadas no CVA. As fichas do Arquivo Beazley possuem categorias fixas de análise, que podem ser inter-relacionadas de acordo com os objetivos individuais da pesquisa e, por meio de solicitação, uma ferramenta de análise estatística é oferecida para pesquisadores.⁶

As bases de dados desenvolvidas pelo Arquivo Beazley⁷ têm servido de modelo para a organização de bases de dados em pesquisas produzidas no Brasil, tanto para pesquisas específicas na graduação e pós-graduação, como para projetos institucionais desenvolvidos por laboratórios de universidades públicas e privadas.

No caso do Laboratório de Estudos sobre a Cerâmica Antiga da Universidade Federal de Pelotas (Leca-UFPel), há a proposta de elaboração de bancos de dados que organizem o material cerâmico de pesquisas desenvolvidas por pesquisadores brasileiros. A intenção é que essa produção possa dialogar com os demais bancos de dados, na medida em que forneça informações complementares às já disponibilizadas, promovendo para a comunidade acadêmica acesso a informações produzidas em nosso país, em língua portuguesa.

O Leca tem como documentação de base o material de diferentes tipos de catálogos⁸ e bancos de dados⁹ desenvolvidos durante o doutoramento de pesquisadores atualmente ligados ao Laboratório. Estes modelos devem ser inicialmente observados e entendidos em suas singularidades para que se proponham novos critérios de organização, em que as informações sejam básicas e o mais descritivas possíveis para que viabilizem novos tipos de interpretação. Os bancos de dados gerados a partir desta documentação de referência serão criados e alimentados de acordo com as diferentes possibilidades de recortes cronológicos, formais, temáticos, entre outros.

As bases de dados relacionais apresentam a vantagem da potencialidade analítica; isto é, permitem a variabilidade de abordagem, o cruzamento, a acessibilidade e a flexibilidade das informações. A função científica da construção de bases de dados desse gênero é dupla, pois possibilita a verificação dos resultados por parte da comunidade acadêmica, e viabiliza novas leituras e perspectivas de investigação sobre os mesmos

⁶ Ver: <<http://www.beazley.ox.ac.uk/news%20archive/statistical.htm>>.

⁷ Que incluem, ainda, os bancos de dados para as coleções de: gemas, objetos arquitetônicos em terracota etruscos e da Itália central, fotografias, livros antigos e esgotados, inscrições de escultores e réplicas. Ver: <<http://www.beazley.ox.ac.uk/antiquaria/default.htm>>.

⁸ Catálogos propostos para organização do material cerâmico de pesquisa de Cerqueira (2001), Dias (2009), Souza (2010).

⁹ Bancos de dados em *Filemaker* propostos para organização do material cerâmico das teses de Dias (2009) e Souza (2010). As fichas descritivas de análise compreendem as seguintes categorias: 1) Número de inventário, 2) Dimensões, 3) Estado de conservação, 4) Técnica de produção, 5) Contexto de achado (arqueológico), 6) Contexto de produção, 7) Contexto de uso, 8) Descrição morfológica, 9) Descrição da decoração, 10) Argila, 11) Pintura, 12) Cronologia, 13) Forma, 14) *Comparanda*, 15) Fotos, 16) Desenhos, 17) Comentários. Tais aspectos foram sistematizados para o banco de dados do Leca elaborado e desenvolvido para o projeto didático e pesquisa e empréstimo de material do MAE-USP intitulado "Exercício de análise, catalogação e estudo do material cerâmico da coleção MMO-RT2 do MAE-USP".

dados primários de um mesmo material (MARQUES; DAVID, 2013). Isto significa dizer que a produção do conhecimento não está “engessada” e possui um caráter dinâmico e heurístico.¹⁰ As diferentes abordagens podem ainda envolver interdisciplinaridade e as análises congregadas suscitam ainda a possibilidade de conjugar elementos monográficos do registro arqueológico num sistema mais global de classificação, capaz de superar determinados aspectos da fragmentação da cultura material e de alcançar perspectivas mais integradas de estudo.

Nesse sentido, para demonstrar como a técnica de catalogação e as ferramentas de análise propiciadas pelos bancos de dados vêm contribuindo para o diálogo entre a História e a Arqueologia, ensejando a construção de conhecimento histórico novo, que leva em consideração os indícios, mesmo que fragmentários, da cultura material e de registros visuais nela contidos, apresentamos aqui dois exemplos de pesquisas e metodologias que somente foram viabilizadas pelas oportunidades proporcionadas pela sistematização e quantificação de dados.

O primeiro estudo, apresentado por Fábio Vergara Cerqueira, discute as pesquisas de Jan Bazant (1981; 1984), na década de 1980, quando surgiam os primeiros trabalhos com esta perspectiva na Arqueologia Clássica, dispondo de programas ainda bastante limitados. Bazant ocupou-se com a interpretação, na cerâmica ática, das “unidades iconográficas”, com suas evoluções de “número total” e de “frequência relativa”, enfocando, por exemplo, o significado da iconografia de personagens mitológicas ou das representações de gênero, masculino ou feminino. No segundo estudo, produzido em um momento em que o arqueólogo e historiador têm a sua disposição *softwares* mais complexos e adaptados às Ciências Sociais e Humanidades, Camila Diogo de Souza problematiza a formação da *pólis* a partir dos contextos funerários argivos do período geométrico.¹¹

Jan Bazant, o Arquivo Beazley e as primeiras pesquisas fundamentadas em “unidades iconográficas” organizadas em banco de dados sobre cerâmica grega antiga

Logo no início da construção do banco de dados do Arquivo Beazley, no final dos anos 1970 e início dos 1980, alguns projetos de pesquisa demonstraram seu enorme

¹⁰ Heurística aqui entendida no aspecto semântico literal do termo original em grego relacionada à “descoberta” (do grego antigo, verbo εὐρίσκω – “eu descobro”, “eu encontro”). Trata-se, portanto, de um conhecimento fundamentado a partir da experiência, da observação empírica, da investigação fenomenológica e da otimização do raciocínio lógico por meio das abordagens classificatórias dos dados.

¹¹ Outro banco de dados em língua portuguesa, e já disponível para acesso público, é o *Nausitoo*, criado pelos pesquisadores do Laboratório de Estudos sobre a Cidade Antiga (Labeca), do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE/USP), que tem como objetivo “divulgar um conhecimento importante sobre a formação e organização da *pólis*, a cidade grega antiga”. Cf.: <<http://labeca.mae.usp.br/pt-br/>>.

potencial, permitindo visualizar processos culturais perceptíveis pelas ferramentas de quantificação propiciadas pela informatização dos dados, contribuindo, assim, para o desenvolvimento de abordagens complexas. Podemos destacar, neste sentido, os estudos realizados por Jan Bazant (1981; 1984), um dos primeiros a acenar com uma perspectiva metodológica de quantificação a partir da análise dos dados armazenados no *Beazley Archive*.

Em seu estudo sobre a iconografia de Hércules na pintura de vasos áticos, Bazant (1981) traz a público os primeiros resultados, ao estudar a evolução da iconografia deste herói e de Teseu, do século VI ao IV a.C., da fase de pintura de figuras negras à de pintura de figuras vermelhas.

No século VI a.C., Hércules, e em menor escala Teseu, atraíam a atenção dos pintores de vaso. Seu interesse, porém, circunscrevia-se ao gosto e às temáticas próprias da cerâmica contemporânea, inclinada à representação de cenas de atletas, guerreiros e cavaleiros (BAZANT, 1981, p. 24, fig. 8 e 18). Numericamente, neste período, as imagens de Teseu ocorrem em quantidade muito inferior às de Hércules, mas seguem a mesma tendência: uma apologia da faceta guerreira, violenta, destes heróis, que deviam assim ser admirados por sua bravura, coragem e força física.

Um pouco antes do último terço do século VI a.C., iniciando-se entre os pintores de figuras negras e consolidando-se entre os primeiros pintores de figuras vermelhas, surge uma nova tendência. No que se refere à iconografia de Teseu, Bazant destaca uma *kýlix* (κύλιξ) do pintor Oltos,¹² conservada em Londres, que seria, segundo Jennifer Neils (1981, p. 177-179), a mais antiga representação ática do herói ateniense em vasos de figuras vermelhas (Figura 1).

¹² *Kýlix* de figuras vermelhas. Oltos. Assinada pelo oleiro *Kachrylion*. Londres, Museu Britânico, E 41 (1837,0609.58). 520-510 a.C.

Figura 1 – Teseu tocando *lýra* e Ariadne

Fonte: *Kýlix* ática. Figuras vermelhas. Pintor Oltos. Londres, Museu Britânico, E 41. Trustees of the British Museum. c. 520-510.

Enquanto os demais vasos atribuídos a Oltos com cenas do herói ateniense seguem a tendência predominante, retratando Teseu laçando o touro de Maratona¹³ ou perseguindo Minotauro,¹⁴ a *kýlix* de Oltos permite antever mudanças, não só no que concerne às temáticas, mas também à mentalidade: vemos, agora, um Teseu jovem com sua amada, empunhando uma lira, cuja música adoça seu caráter, tornando-o mais apto ao sentimento amoroso. Ao longo do século V, os pintores tenderão a suavizar o perfil guerreiro do herói, tornando seu perfil mais condizente com a ideologia democrática que se propagou em Atenas a partir das reformas de Clístenes (509/508 a.C.) e sobretudo a partir da definitiva vitória sobre os persas (480/479 a.C.). Ora, a *lýra*, como atributo de Teseu, nessa cena de caráter amoroso, aponta, ao mesmo tempo, a tendência a uma imagem menos violenta dos heróis (CERQUEIRA, 2001, p. 90-91).

Processo análogo se verifica na iconografia ática de Hércules. Ocorre uma crescente predileção pelos temas da apoteose de Hércules e de Hércules *mousikós*. Para Bazant (1981, p. 31), há uma analogia: o herói que troca a lança e escudo pela cítara é o mesmo que ascende ao Olimpo, para o eterno convívio dos deuses. Esses temas representam uma visão moralizante de Hércules, que, surgindo no final do século VI a.C., estará bem acabada no século IV a.C., não sem passar por um período de tensão no primeiro quartel do século V a.C., quando a temática de um jovem Hércules rebelde assassinando seu professor de música, Linos, revela sua intempestividade tão apreciada entre os pintores

¹³ *Kýlix* de figuras vermelhas. Oltos. Madrid, Museu Arqueológico Nacional, L 151 (11267). 520-510 a.C.

¹⁴ *Kýlix* de figuras vermelhas. Oltos. Copenhague, Museu Nacional, 3877. 520-510 a.C.

de figuras negras como qualidade do herói bravo.¹⁵ De acordo com Bazant (1981, p. 26-30), esta visão moralizante de Hércules, que foi se consolidando, teria sido uma solução encontrada para compatibilizar a imagem do herói com a democracia emergente, com o sentido de *koinonía* (κοινωνία). Grosso modo, Hércules guerreiro implicava *hýbris* (ὑβρις), um perigo simbólico para a democracia, por ser qualidade dos tiranos, ao passo que Hércules *mousikós* (μουσικός), em companhia de Atena e empunhando uma *kithára* (κιθάρα), simbolizaria *sophrosýne* (σωφροσύνη), traço comportamental recomendado aos cidadãos na democracia.

Bazant (1981) percebe, paralelamente, outro movimento. Em qualquer período, na pintura dos vasos áticos, a figura de Hércules é, quantitativamente, predominante sobre a de Teseu. Contudo, ao longo da primeira metade do século V a.C., ocorre um sensível crescimento relativo das cenas retratando Teseu. Este movimento, verificável por meio da análise de dados informatizados, revela crescente identidade da democracia com este herói local, o que coincide com a expansão de seu culto heróico após as guerras pérsicas, com a instituição da festividade das Teseias, quando Címon traslada seus supostos restos mortais para Atenas.

Por meio de duas personagens mitológicas que não são, em sua essência, associadas à música, Hércules e Teseu, ocorre uma vinculação iconográfica original destes heróis aos instrumentos musicais, feita de primeira mão pelos pintores áticos. Até o período arcaico e clássico esta associação não havia sido citada pelas fontes literárias remanescentes (somente no século III a.C. com Teócrito encontraremos uma ligação entre Hércules e a cítara).¹⁶ Até o advento de metodologias que se beneficiaram de bases de dados digitalizados, tais associações haviam sido analisadas tão-somente pelo viés qualitativo. A metodologia quantitativa aplicada por Bazant possibilitou uma análise de conjunto, que ensejou detectar, nos crescimentos e decréscimos relativos e absolutos de abordagens iconográficas, movimentos de mudança na cultura e sociedade.

Na pesquisa de doutoramento de Cerqueira (2001), intitulada *Os instrumentos musicais na vida diária da Atenas tardo-arcaica e clássica*, baseada nas representações iconográficas da pintura de vasos áticos, usou-se uma metodologia de quantificação de

¹⁵ *Stámnos* (στάμνος) de figuras vermelhas. Boston, Museum of Fine Arts 66.206. Ca. 480 a.C. Jovem Hércules ataca seu professor, Linos, com uma cadeira, segurando-o pelo ombro direito. Linos cai para trás, com o braço direito estendido e o esquerdo segurando a lira.

¹⁶ Além do *Heraklískos* do poeta alexandrino Teócrito, do qual dispomos do texto em sua íntegra, sabemos da existência de um poema trágico homônimo de Sófocles, que deve ter dialogado com outros poemas dramáticos anteriores, satíricos e trágicos, sobre Linos, como um de Simônides ou Baquilides, e outro de Melanípides, seu contemporâneo, e outro de Filocoro (*Scol. Homerus, Ilias*, 18, 570c). É possível que muito do que se falava sobre a relação de Hércules com a música, em sua infância e idade adulta, estivesse sintetizado na obra do logógrafo Heródoros, que, na segunda metade do séc. V a.C., dedicou-lhe um romance pedagógico (CUSSET, 1997-2, p. 454-68; LEGRAND, 1925, p. 169).

dados inspirada no modelo aplicado por Bazant, o que possibilitou avaliar o aumento ou decréscimo da popularidade de diferentes temas, bem como suas variações, interrupções e continuidades, ao longo de uma sequência cronológica de aproximadamente um século e meio (560/550-410/400 a.C.).

Para fins de quantificação, o material foi dividido, quanto à cronologia, em oito grupos (oito etapas), que correspondem, aproximadamente, a gerações de pintores de vasos, marcadas por estilos próprios e identificáveis. Excetuando-se os períodos I e VIII (inicial e final), os grupos equivalem a faixas de 25 a 35 anos. Nas extremidades, essas faixas cronológicas entrecruzam-se: além da falta de uma precisão absoluta, deve-se ter em mente que, quando um ateliê está introduzindo um novo estilo ou técnica, outros ainda praticam aqueles da geração anterior. Essa periodização coloca em relação gerações de pintores, com estilo e técnica próprios, e contextos históricos, permitindo que se estabeleçam relações interpretativas entre os dados quantificados nos gráficos e os processos históricos mais marcantes.¹⁷

Assim, a interpretação dos testemunhos iconográficos reunidos nesta pesquisa se sustentou sobre um estudo objetivo de quantificação dos dados, cuja validade emergiu das possibilidades trazidas pela organização do banco de dados do Arquivo Beazley. Esta quantificação serviu de suporte a uma análise estatística, baseada na averiguação da frequência dos temas estudados. Esse modelo permitiu produzir assertivas verificáveis acerca das questões inquiridas sobre os assuntos pesquisados, instrumentalizados analiticamente como “unidades iconográficas” (BAZANT, 1990, p. 94).

¹⁷ Os períodos I e VIII constituem as extremidades da sequência cronológica, incluídos no catálogo pela necessidade de observar a formação e o esmorecimento de séries temáticas, ou mesmo a alteração do tratamento temático dentro das mesmas séries. Esses períodos em si, isoladamente, prestam-se menos à quantificação de dados, pois apresentam uma produção de cerâmica ática pintada numericamente bastante inferior. Os períodos se distribuem, portanto, conforme a seguinte sequência, com suas respectivas correspondências históricas e estilísticas: I) (600-550): Ático-corintizante. Período inicial do ático de figuras negras. Reformas de Sólon e primeira fase da tirania de Pisístrato; II) (560-525): Apogeu do ático de figuras negras (época do Pintor de Amasis, do Pintor de Exekias). Tirania de Pisístrato. Aumento do volume de produção de cerâmica ática; III) (530-500): Pioneiros do ático de figuras vermelhas e geração leagreana de pintores do ático de figuras negras. Tirania dos Pisistrátidas (Hípias e Hiparco) e primeiros anos da democracia ateniense, imediatamente após as reformas de Clístenes; IV) (505-475): Ático de figuras vermelhas de estilo “tardo-arcaico” e ático de figuras negras tardio (e.g. Classe de Atenas e Teseu; Grupo de Hémon e Pintor de Beldam). Consolidação da democracia ateniense entre as reformas de Clístenes e as Guerras Pérsicas; V) (480-445): Ático de figuras vermelhas de estilo “clássico inicial”, incluindo também os primeiros maneiristas. Reconstrução de Atenas após as Guerras Médicas; época de Efiltes, Címon e Péricles; VI) (450-425): Ático de figuras vermelhas de “estilo clássico”, que se desenvolveu entre os últimos anos do chamado “século de Péricles” e os primeiros tempos da Guerra do Peloponeso. Inclui os últimos maneiristas e pintores de léctos funerários de fundo branco; VII) (430-400): Pintores de vasos áticos de figuras vermelhas do final do século V a.C., estilo denominado “clássico tardio I”. Final da Guerra do Peloponeso, golpes oligárquicos e restauração democrática; e VIII) (405-350): Estilo “clássico tardio II”, correspondendo à democracia radical da primeira metade do século IV a.C. e estendendo-se até o domínio de Alexandre. Inclui os vasos conhecidos como estilo de “Kertsch”.

Bazant (1990), ao expor os fundamentos para uma “abordagem complexa”, nos alerta sobre a necessidade de trabalharmos com dois modelos de gráficos na quantificação e interpretação das curvas cronológicas: a) evolução do número total de cenas de uma “unidade iconográfica”; e b) evolução da frequência relativa das cenas de uma “unidade iconográfica”.

A vantagem da frequência relativa é que ela permite averiguar a relação entre a popularidade de um tema – ou modo de abordagem de um tema ou aspecto de um tema – e uma outra grandeza absoluta, como a totalidade de imagens com iconografia musical, ou a totalidade de imagens retratando um determinado tema, ou mesmo a totalidade de vasos produzidos no período em questão. Supera-se, assim, a deficiência, para o estudo da evolução das séries iconográficas, do gráfico com números absolutos lido em isolado, que, por exemplo, esbarraria no fato do declínio geral da produção de vasos áticos pintados na medida em que nos aproximamos dos fins do século V a.C. Há uma enorme superioridade numérica da produção de vasos áticos na primeira metade do século V a.C., relativamente à segunda metade; por esse motivo, invalida-se o estudo da evolução da popularidade de uma temática baseado somente nos números absolutos, fazendo-se necessário considerar o gráfico com evolução de frequência relativa (CERQUEIRA, 2001, p. 17-19).

Exemplo de aplicação bem-sucedida das possibilidades quantitativas formuladas por Bazant pode ser verificado ao se cotejar o peso, na produção cerâmica ática, das séries iconográficas representando temáticas masculinas e femininas (CERQUEIRA, 2001, p. 273-74). Em qualquer momento que estudarmos, dos séculos VI a.C. e V a.C., teremos sempre uma superioridade numérica das cenas com foco masculino sobre as cenas com foco feminino. Esta constatação nos apresentaria uma leitura sustentada apenas na evolução do número total de cenas destas “unidades iconográficas”, entendidas aqui como “unidades iconográficas” os repertórios de pinturas de vasos com foco masculino e com foco feminino. Essa leitura, porém, nos esconderia o fato cultural e social principal, revelado pelo gráfico, que coloque lado a lado as curvas de evolução de frequência relativa das cenas das duas unidades iconográficas em questão.

Bazant (1990, p. 93-112), ao apresentar sua proposta metodológica para uma abordagem complexa dos dados quantificáveis a partir da base de dados digitalizada, apresenta estatísticas comparando a evolução da iconografia representando o universo masculino e feminino, pela qual comprova que, ao longo do período que se estende da metade do século VI a.C. ao final do século V a.C., houve proporcionalmente um sensível crescimento das temáticas ligadas à mulher, apesar de numericamente ainda predominar as cenas retratando o universo masculino. Esta assertiva nos leva a pensar no conjunto

as curvas cronológicas de ocorrência das diversas séries iconográficas representando a mulher, procurando-se levar em conta a peculiaridade da condição de ser “mulher cidadã” ou hetaira (CERQUEIRA, 2001, p. 273-74).

Desde o séc. VI a.C., a mulher é representada em suas incumbências religiosas,¹⁸ atuando como sacerdotisa ou como integrante do culto, por vezes como musicista ou dançarina. Do mesmo modo, aparecia em cenas funerárias de velório e cortejo, sobretudo como carpideira,¹⁹ e em cenas do ritual de casamento, nos cortejos nupciais, na condição de noiva, *nymphéútria* (νυμφεύτρια)²⁰ ou parente de um dos noivos²¹ ou nas danças nupciais.²² Do ponto de vista quantitativo, porém, são as cenas com mulheres cortesãs, provenientes por via de regra da categoria das escravas ou metecas, que têm mais expressão nesta fase. Nestas, porém, a mulher aparece como elemento coisificado da satisfação dos desejos masculinos – portanto, não contradizem a predominância das séries iconográficas de foco masculino. Se considerarmos somente as cenas que representam a “mulher cidadã”, estas têm uma participação reduzida, do ponto de vista quantitativo, em relação ao conjunto da iconografia ática contemporânea, que privilegiava sobejamente a esfera masculina, adornada muitas vezes, como dito acima, por mulheres exteriores à categoria da “mulher cidadã”.

Verifica-se, assim, que, no século VI a.C., vigia certa interdição sobre a representação do espaço feminino do lar – ou bem era proibido representá-lo, por devassar a intimidade inviolável da esposa do cidadão, ou bem não constituía um contexto social que despertasse o interesse dos pintores. Contudo, a partir do segundo quartel do século V a.C., e mais pronunciadamente da segunda metade desse século, aumenta proporcionalmente entre os pintores o interesse pelas cenas representando o mundo da mulher cidadã, inclusive na intimidade do seu espaço rotineiro, o gineceu. A partir de aproximadamente 480-470 a.C., inicia-se a série iconográfica denominada de *Lenäenvasen* (vasos de Leneias),²³ retratando as mulheres atenienses envolvidas em cultos dionisíacos; essa série expande-se ao longo do segundo quartel do século e continua até o terceiro quartel (FRICKENHAUS, 1912; DURAND; FRONTISI-DUCROUX, 1982; GENIÈRE, 1987). Poucos anos depois da popularização das cenas de Leneias, em torno de 470-460 a.C., surgem os primeiros vasos

¹⁸ *Pínax* (πίναξ) de figuras negras. Sem atribuição. Atenas. Museu Nacional, Coleção da Acrópole, 2574-5. Terceiro quartel do século VI a.C.

¹⁹ Alabastro de figuras negras. Pintor de Teseu. Havana, Museu Nacional de Bellas Artes, 140. Ca. 490 a.C.

²⁰ Aquela que conduz a noiva ao noivo.

²¹ Ânfora de colo (com tampa) de figuras negras. Exekias. Nova Iorque, Metropolitan Museum of Art, 17.230.14a-b. Cratera de figuras negras. Sem atribuição. Tóquio, Museu da Cultura do Mediterrâneo Antigo, 3. 530-520 a.C.

²² Lécito de figuras negras. Pintor de Amasis. Nova Iorque, Metropolitan Museum of Art, 56.11.1. Em torno de 540 a.C.

²³ Festejo dionisíaco anual, ligado à consagração da nova safra do vinho, cujos rituais são praticados por mulheres cidadãs.

com cenas de gineceu,²⁴ nos quais os pintores tinham um interesse particular em representar as mulheres tocando instrumentos musicais. Essa temática torna-se extremamente popular na segunda metade do século V a.C., sendo um dos temas preferidos do Grupo de Polygnotos e de seus sequazes, como o Pintor de Kleophon e, na geração seguinte, o Pintor do Banho. Enquanto outras temáticas relativas ao universo masculino sofriam uma redução relativa (considerando o total da produção dos vasos decorados áticos), o que ocorria, por exemplo, com as cenas de educação juvenil, de banquete e de *komos* (κῶμος), a série iconográfica representando o gineceu apresentava uma sensível expansão. Estas constatações fornecem importantes elementos, provindos do campo da cultura material e das imagens, ao historiador e arqueólogo da Antiguidade interessado no estado de questões de gênero. Inúmeras questões e hipóteses podem avançar em torno do porquê ocorreu um aumento significativo do interesse dos pintores de vaso, em Atenas, pela imagem da mulher ateniense. Ou por que razões a representação do universo feminino exerceu a partir daí maior apelo sobre os atenienses? E em que profundidade e em que extensão ocorreu este apelo, e quais suas motivações? (BUNDRICK, 1998, p. 18).

Aqui não nos interessa ensaiar respostas a estas interrogações, pois foge ao escopo deste artigo. Interessa-nos, outrossim, apontar como a utilização de ferramentas analíticas de um banco de dados digitalizado, pelo estabelecimento de metodologias controladas, permite avançar sobre importantes debates nos estudos da Antiguidade, tais como questões de gênero ou as projeções culturais e políticas sobre a iconografia de personagens mitológicos, como Hércules e Teseu. A pintura de vasos passa a ser concebida como fonte de testemunhos verificáveis e demonstráveis, por meio de bancos de dados digitalizados, sobre mudanças as mais variadas na sociedade grega, e em particular ateniense, do período em estudo.

A formação da *pólis* como “fato histórico” e as contribuições da análise dos contextos funerários em Argos do Período Geométrico por meio da construção de base de dados

O debate epistemológico sobre a formação da *pólis* (*the rise of the Greek polis*) encontra suas raízes nas próprias definições de *pólis* e do termo *cidade-Estado*, que, durante muito tempo, foi objeto de estudo dos historiadores da Antiguidade, fundamentado em preocupações teórico-conceituais que privilegiavam as fontes escritas em detrimento dos registros materiais. A semântica do termo *pólis* encontra suas bases no modelo

²⁴ Nome dado ao recinto de permanência das mulheres cidadãs nas casas gregas, onde desempenhariam atividades de rotina, como a tecelagem e o entretenimento musical.

institucional de organização política e social ateniense do Período Arcaico e, sobretudo, do Período Clássico que, segundo as definições aristotélicas, pode ser entendido como “uma unidade política autônoma, incorporando uma cidade (um assentamento urbano central) e seu território (seu entorno rural) como partes inseparáveis dessa unidade” (SNODGRASS, 2006, p. 202).²⁵ O surgimento dessa instituição política é atestado pelas fontes textuais a partir de 776 a.C., e o modelo de *pólis* passa a ser caracterizado pelo reconhecimento de determinados elementos indicadores, tais como:

- Unidade política autônoma, independente, com um território delimitado, constituído pela *ásty* (do grego ἄστυ: “centro urbano”) e da reunião (*synoikismós*, do grego συνοικισμός: coabitação, conurbação) das comunidades próximas localizadas na *khóra* (do grego χώρα: território, “área rural”, “periferia”);
 - Presença de uma ágora;
 - Presença de uma acrópole;
 - Presença de espaços sagrados especializados; isto é, presença de templos dedicados a divindades patronas das cidades localizados na *ásty* e também a outras do panteão grego localizados na *khóra* e nos limites geográficos da cidade; presença de altares e espaços de culto, como por exemplo, monumentos dedicados aos heróis fundadores das cidades;
 - Planejamento urbano;²⁶
 - Presença de ginásio e estádio;
 - Presença de teatro, anfiteatro e odeão;
 - Presença de fortificações, muros que cercam a porção urbana da cidade (a *ásty*);
 - Cunhagem de moedas;
 - Fundação de colônias;
 - Fundação de um código de leis a fim de regulamentar os aspectos jurídicos dos cidadãos;
 - Presença da Eclésia (do grego ἐκκλησία: assembleia), formada pelo corpo de cidadãos; isto é, indivíduos adultos do sexo masculino com funções de deliberações e decisões por voto em assuntos legislativos e judiciários, associada à presença da Bulé

²⁵ Segundo Aristóteles (*Política*, 1, 1252b): “[...] ἡ δὲ ἐκ πλείονων κωμῶν κοινωμία τέλειος πόλις, ἥδη πάσης ἔχουσα πέρασ τῆς αὐταρκειᾶς ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἔνεκεν, οὕσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἔστιν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωμῖαι. τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν: οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φαμέν τὴν φύσιν εἶναι ἐκάστου, ὥσπερ ἀνθρώπου ἵππου οἰκίας. ἔτι τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὸ τέλος βέλτιστον [...]”.

²⁶ O Plano de Hipódamo de Mileto, isto é, a organização ortogonal da cidade, é considerado a mais notável forma de planejamento urbano das *póleis* gregas. Todavia, em muitos casos, a distribuição de alguns prédios públicos e sagrados, na área urbana e periurbana, era regulada não pela ortogonalidade, mas sim por um urbanismo topográfico, com ruas sinuosas que acompanham as ondulações determinadas pela geografia natural, por exemplo.

(do grego βουλή: conselho, assembleia), atuante sobretudo na esfera executiva e em assuntos administrativos;

- Presença de um corpo militar formado por guerreiros-cidadãos (os hoplitas);
- Presença de estratos sociais definidos, como os metecos e a presença de escravos.

Dessa forma, o tema sobre o processo de formação da *pólis* adquire um valor de legitimidade inquestionável como “fato histórico”, fundamentado no modelo ateniense, em que tal processo seria engendrado pela passagem de uma *aristocracia guerreira homérica*, característica da Idade do Ferro, para uma *aristocracia de nascimento*, típica do Período Arcaico (DUPLOUY, 2006, p. 14).

Contudo, principalmente a partir da década de 1970, o processo de emergência da *pólis* passa a ser constantemente submetido à “reciclagem” por meio das contribuições dos estudos da cultura material. Destacam-se as contribuições de A. M. Snodgrass no sentido de buscar as bases físicas e materiais do que teria configurado o “ancestral da *pólis*”, que, cronologicamente, encontraria suas origens durante a denominada Idade do Ferro, entre os séculos XI e VIII a.C., em especial durante o Período Geométrico Recente, fundamentalmente o século VIII a.C.²⁷ Alguns dos elementos elencados anteriormente como índices da cidade-Estado ganham destaque especial para o autor, permitindo traçar o que poderíamos denominar de uma “arqueologia da *pólis*”:

- Evidências de desenvolvimento de estilos cerâmicos regionais com características específicas e que encontram seus maiores exemplos na produção ática, argiva e coríntia. Susan Langdon (2008, p. 11) ressalta a importância dos estilos geométricos regionais no processo de formação da *pólis*, argumentando que “as comunidades que exploraram plenamente a representação figurativa durante o período geométrico são as que sobreviveram para se tornarem grandes organizações arcaicas”.

- Evidências de mudanças significativas nos costumes funerários e de crescimento populacional acentuado durante o final da Idade do Ferro, período também denominado como Geométrico Recente. Tal crescimento baseia-se em análises

²⁷ A Idade do Ferro é subdividida em três grandes fases cronológicas de acordo com os estilos da decoração cerâmica: Submicênico (1100 a 1050 a.C.); Protogeométrico (1050 a 900 a.C.) e o Período Geométrico (900 a 700 a.C.). O Período Geométrico é, por sua vez, subdividido em três subperíodos: Geométrico Antigo, Geométrico Médio e o Geométrico Recente. O Período Geométrico como um todo apresenta uma grande variedade de estilos segundo as especificidades dos grandes centros de produção de cerâmica geométrica, como por exemplo, o ático e o argivo. Tais variações regionais implicam em diferenças cronológicas significativas em relação às datas absolutas que constituem cada subperíodo em cada região. Entretanto, de maneira geral, o Período Geométrico compreende um longo período de aproximadamente 200 anos que podem ser subdividido nos seguintes subperíodos: Geométrico Antigo (900 a 820 a.C.), Geométrico Médio, (820 a 750 a.C.) e o Geométrico Recente (750 a 700 a.C.). Cada subperíodo é segregado ainda em duas fases, I e II. Para maiores detalhes sobre a cronologia de casa subfase dos subperíodos do Geométrico e suas especificadas regionais, ver Souza (2011).

demográficas a partir dos contextos funerários. Durante o século VIII a.C., o número de sepulturas é amplamente maior em comparação com os períodos anteriores. Contudo, faz-se necessário ressaltar que os enterramentos não são representativos diretos dos aspectos demográficos de uma comunidade (SNODGRASS, 2006; MORRIS, 1987; 1992; 1998; WHITLEY, 1991a; 1991b; 2001).

São exatamente os aspectos desse último elemento distintivo do processo de emergência da *pólis* que pretendemos discutir e apresentar algumas considerações sobre as contribuições da Arqueologia e, em particular, o papel das bases de dados para a reconstrução desse “fato histórico”. O levantamento, a reunião, a catalogação e a análise sistemática da cultura material proveniente dos contextos funerários dos principais sítios da região da Argólida, Grécia, datados da Idade do Ferro, constituíram os objetivos principais da pesquisa desenvolvida no doutorado (Figura 2).

Figura 2 – Mapa da região da Argólida em destaque e com os principais sítios



Fonte: Souza (2011, p. 234, mapa 1).

A região da Argólida apresenta um quadro particularmente rico e único no que diz respeito aos vestígios funerários, que, por sua vez, constituem um material potencialmente fértil para diferentes leituras e interpretações. Seis sítios foram selecionados para análise: Argos, Tirinto, Asine, Micenas, Náuplia e Lerna/Myloi (Figura 2); e um total de 826 sepulturas foram sistematizadas em um *corpus* documental inédito organizado em duas partes: 1) um catálogo descritivo de cada sepultura efetuado em *Microsoft Word*; e 2) uma base de dados elaborada nos *softwares Microsoft Excel e FileMaker*.

A proposta de leitura deste vasto material privilegia o conjunto do contexto funerário como um todo por meio da descrição detalhada da cultura material e do conteúdo osteológico presente nas sepulturas. A fim de alcançar e entender alguns aspectos das práticas e dos costumes funerários intra e intersítios em cada subperíodo da Idade do Ferro, análises estatísticas dos atributos dos sepultamentos de forma isolada e inter-relacionada foram viabilizadas a partir da estruturação da base de dados. As categorias de análise na base de dados foram definidas em:

- estimativa da faixa etária do morto;
- estimativa do sexo do indivíduo;
- tipos de sepultura;
- orientação da sepultura;
- quantidade de objetos depositados;
- qualidade do mobiliário funerário, considerando as duas categorias principais de material presentes nas sepulturas: cerâmica e metais.

A elaboração das bases de dados por sítio permitiu ainda estabelecer uma abordagem comparativa das informações entre os sítios estudados, também sistematizados cronologicamente. Tal abordagem metodológica possibilitou a definição de padrões de enterramento e de comportamento sociocultural característicos de cada subperíodo da Idade do Ferro, revelando similaridades, especificidades e transformações e proporcionando também reflexões sobre as características do processo de interação entre as comunidades da Argólida. Em última instância, tais considerações viabilizaram a compreensão de aspectos da organização social das comunidades estudadas inseridos no longo processo de mudanças políticas e sociais ocorridas durante a Idade do Ferro e intensificadas durante o século VIII a.C., em particular entre 750 e 700 a.C., período marcado pela formação da *pólis* argiva.

Desde o início da década de 1950, mais de 200 sepulturas datadas do Geométrico foram escavadas em Argos pela Escola francesa de Atenas (EfA) e pelo Serviço Arqueológico Grego. O impressionante material proveniente desses túmulos é conhecido mediante os relatórios e crônicas de escavações preliminares e algumas poucas publicações

sistemáticas, como o estudo de Paul Courbin (1974), a obra de Robin Hägg (1974) e de Anne Foley (1988). Contudo, uma grande parte desse material ainda permanece inédita ou apenas parcialmente publicada. A descoberta da panóplia encontrada no T. 45 (Figura 3), por Paul Courbin, nas campanhas de 1954, e também pelas sepulturas escavadas nos Terrenos Stravopoulos e Theodoropoulos (T. XVIII), na Rua Perseus, pelo Serviço Arqueológico Grego, contendo capacetes em bronze, *obeloi*, adagas e espadas em ferro,²⁸ levaram alguns pesquisadores a identificar arqueologicamente em Argos o surgimento de uma nova camada de indivíduos, a *aristocracia de nascimento*, caracterizada pelo *exército de cidadãos* (os hoplitas), que teria liderado o processo de formação da *pólis* no final do Geométrico e início do Período Arcaico.

Nas páginas seguintes, focaremos, de forma breve, na análise de um pequeno recorte dessas sepulturas argivas datadas do final do Período Geométrico, a fim de exemplificar e evidenciar as contribuições das bases de dados como recurso metodológico essencial na compreensão do material funerário, entendido como formas de estratégia política utilizadas por determinados grupos sociais no processo de formação da *pólis* argiva.

Figura 3 – Foto da panóplia, armadura hoplítica em bronze encontrada no T. 45



Fonte: Courbin (1957) e Arquivo Pessoal de Camila Diogo de Souza. École française d'Athènes.

²⁸ Para o T. 45, com a panóplia, ver Courbin (1957, p. 322-386); para a sepultura no Terreno Stavropoulos, ver: Protonotariou-Deilaki (1970, p. 180-183); e para o enterramento do Terreno Theodoropoulos, T. XVII, ver Protonotariou-Deilaki (1982, p. 33-48).

Um conjunto de quatro sepulturas (T. 263, T. 265, T. 266, T. 278) foi evidenciado em escavações realizadas pela EfA sob a direção de Yvon Garlan nas campanhas de 1966 no Terreno Papaparaskevas (Sondagem 80), localizado na área sul da cidade. Os túmulos continham um total de 25 indivíduos inumados sucessivamente. A inumação mais antiga data do final do Geométrico Antigo e, durante o Geométrico Médio e, principalmente o Geométrico Recente, as sepulturas foram reutilizadas várias vezes.

O número de objetos associados aos túmulos é impressionante, formado por mais de 200 vasos cerâmicos inteiros encontrados no interior das sepulturas e centenas de fragmentos revelados na camada estratigráfica superior da Sondagem, e também por um pouco mais de 60 objetos em metal (dentre eles, alfinetes, anéis e adagas em ferro e bronze). Os vasos são ricamente decorados com o repertório iconográfico típico da produção cerâmica geométrica argiva. Dois exemplos de composição iconográfica típicos desse repertório são constituídos pelo condutor de cavalos – uma figura humana masculina entre dois cavalos (Figura 4) – e pela série de figuras femininas de mãos dadas segurando um ramo de trigo (Figura 5). Tal repertório é considerado como um elemento característico do *ideal heroico da aristocracia argiva* (PAPPI, 2006; PAPPI; TRIANTAPHILLOU, 2011) e as sepulturas datadas do final do Geométrico em Argos passaram a ser identificadas como *túmulos dos guerreiros-cidadãos*, dos hoplitas (HÄGG, 1983; WHITLEY, 2006; PAPPI, 2006; PAPPI; TRIANTAPHILLOU, 2011).

Figura 4 – Composição iconográfica típica do repertório geométrico argivo com a dupla de cavalos e o condutor



Fonte: Foto do detalhe da cratera C.26608, encontrada no T. 317, no setor δ , Bairro dos Refugiados, Rua Tripoleos. Arquivo Pessoal de Camila Diogo de Souza. École française d'Athènes.

Figura 5 – Composição iconográfica típica do repertório geométrico argivo com a série de figuras femininas de mãos dadas segurando um ramo de trigo, em conjunto com a dupla de cavalos e o condutor



Fonte: Foto do detalhe da cratera encontrada no T. 3 no Terreno Giarentis. Papadimitriou (1987, p. 33-34).

Contudo, uma análise mais detalhada das informações desses contextos funerários, datados do final do Geométrico, em Argos, realizada a partir da elaboração dos bancos de dados, segundo as categorias elencadas algumas páginas acima, demonstra que o processo de formação da *pólis* argiva apresenta algumas especificidades que permitem reconstruir e particularizar os elementos que caracterizam este “fato histórico”.

A inumação em posição contraída, isto é, o indivíduo deitado de costas e com as pernas flexionadas para um dos lados, direito ou esquerdo, constitui a prática padrão de enterramento para os indivíduos de todas as faixas etárias e de ambos os gêneros, em Argos, durante todo o Período Geométrico. Três *tipos de sepulturas* constituem as inumações individuais e coletivas durante o Geométrico argivo: 1) o túmulo em cista (Figura 6) – constituído por uma cova, geralmente, retangular e revestido nas paredes e coberto com placas grandes de pedras de calcário; 2) o túmulo em vaso funerário (Figura 7) – composto por uma cova retangular ou oval em que se deposita a urna funerária, geralmente um pito, uma píxide, uma ânfora ou uma cratera; 3) o túmulo em cova simples (Figura 8) – formado por uma fossa feita diretamente na terra, na maioria das vezes retangular, geralmente coberta com placas de calcário.

Figura 6 – Exemplo de túmulo em cista



Fonte: Foto do T. 2, encontrado no Lote Theophanopoulou, Argos. *Archaïologikon Deltion*, v. 46, n. 1, p. 88-104, 1991, Πίν. 53δ.

Figura 7 – Exemplo de túmulo em vaso funerário, pito



Fonte: Foto dos T. 191 e do T. 190, encontrados na Sondagem 70, Argos. Courbin (1974, pl. 51).

Figura 8 – Exemplo de túmulo em cova simples



Fonte: Foto do T 1957/XVII, Tirinto. Verdelis (1963).

O exame estatístico do *tipo de sepultura* para o final do Geométrico revela que o número de enterramentos em vasos funerários, principalmente pitos para os adultos, ultrapassa o número de cistas. O estudo estatístico das sepulturas por meio da análise osteológica a partir dos atributos *idade* e *gênero* indicam a presença de homens e mulheres (inúmadados juntos, em uma mesma cista ou em um mesmo pito), variando entre 40 e 50 anos de idade (PAPPI; TRIANTAPHILLOU, 2011, p. 719). A interdisciplinaridade, abordagem crucial para uma interpretação mais abrangente e rica dos contextos funerários, viabilizada por meio da análise dentária dos indivíduos inúmadados, indica o mesmo tipo de dieta para homens e mulheres, rica em carboidratos e proteínas e, dessa forma, resultante de uma alimentação abundante em carne e açúcares. Também não há indícios de patologias graves, sejam genéticas, sejam causadas por esforços físicos. Isto significa que esses indivíduos gozavam de boas condições físicas e de saúde, independentemente do *gênero* e do *tipo de sepultura*.

Dessa forma, não há evidências que indiquem diferenças no tratamento funerário dispensado aos homens e às mulheres. Ambos são inúmadados no mesmo tipo de sepultura, muitas vezes juntos, e com o mesmo tipo de mobiliário, o mesmo tipo de artefatos em metal e os mesmos tipos de vasos, tanto no que diz respeito aos aspectos morfológicos, quanto decorativos (o mesmo repertório geométrico argivo). Tais resultados corroboram a ideia de que a mulher de meia-idade deve ter tido um papel ativo na construção da identidade social argiva durante o Geométrico, pois ela participa do mesmo sistema simbólico de práticas funerárias usado para os homens (LANGDON, 2001, p. 591-592).

A análise do *mobiliário funerário* das sepulturas, *quantitativa* e *qualitativamente*, entretanto, indica uma diferença no tratamento dos mortos em relação ao *tipo de sepultura*. Notamos que os túmulos em vasos funerários apresentam uma quantidade consideravelmente menor de oferendas, em geral, apenas alguns objetos em metal, alfinetes, anéis e adagas, ou em muitos casos, nenhum objeto. De acordo com Anne Foley (1998), tais diferenças são explicadas como expressões de grupos étnicos diversos. A partir de uma abordagem distinta, R. Hägg (1983) entende as diferenças nas práticas funerárias como diferenças sociais, em termos de riqueza. Dessa forma, os indivíduos inúmadados nos pitos são entendidos como a "classe pobre" e os enterrados nas cistas como pertencentes à "classe rica".

Deve-se considerar, contudo, o fato de que esses vasos possuem dimensões humanas e, mesmo confeccionados à mão, com a "técnica de rolo" ou "columbina", todos possuem decoração incisa, sendo elaborados cuidadosamente e, provavelmente, constituíam "caixões" relativamente caros. Além disso, os demais vasos funerários, como crateras, ânforas e píxides, possuem também grandes dimensões, são torneados

e confeccionados com refinamento, ricamente decorados com o mesmo repertório geométrico tipicamente argivo utilizado nos vasos encontrados no interior das cistas. Assim, os indivíduos inumados em vasos funerários não devem ser classificados nem como membros da classe pobre e nem como membros de grupos étnicos distintos. Preferencialmente, as diferenças nas práticas funerárias podem ser entendidas como resultado das dinâmicas sociopolíticas.

Em Argos, é a cerâmica que adquire valor de prestígio durante o Geométrico. Tanto os vasos cerâmicos depositados nos túmulos quanto aqueles utilizados como “caixão” proporcionam um exemplo cujos valores artísticos e “industriais” (termo aqui entendido como uma produção em larga escala) não se opõem como elementos de distinção e definição de prestígio. Apesar da ausência de mobiliário em muitos dos enterramentos em pitos, crateras, ânforas e píxides, tais vasos demonstram que são os usos dados aos objetos e sua visibilidade que caracterizam seu valor de prestígio e de *reconhecimento social* e não o objeto por si mesmo (incrustado com significados e valores relativos de “riqueza”).

A panóplia do T. 45 trata-se de um exemplo isolado, único (Figura 3). A presença de metais nas sepulturas reutilizadas é ínfima comparativamente à quantidade de vasos cerâmicos ricamente decorados com o repertório geométrico argivo. As características iconográficas marcantes desse repertório denotam *elementos aristocráticos*, como a constante presença dos cavalos, porém não indicam qualquer manifestação guerreira ou heroica, como as representações de *próthesis* e *ekphorá* dos marcadores de túmulos atenienses (SNODGRASS, 2004).²⁹

Faz-se necessário ressaltar ainda que os túmulos reutilizados várias vezes não foram originalmente construídos para abrigar inumações coletivas. Os enterramentos originais são datados do início do Geométrico e, no final, eles foram visivelmente alargados para abrigar os novos ocupantes (HÄGG, 1980). Isto demonstra claramente novas atitudes em relação às práticas mortuárias, provavelmente motivadas por mudanças políticas e sociais. A distribuição espacial dessas sepulturas reutilizadas configura uma topografia funerária significativa neste contexto histórico. Em primeiro lugar, há uma continuidade evidente das áreas utilizadas para enterrar os mortos durante todo o Período Geométrico. Em segundo, constata-se um processo gradual de

²⁹ As cenas de *próthesis* (lamentação) e *ekphorá* (cortejo fúnebre) características da produção cerâmica ática do Geométrico Recente são acompanhadas de elementos iconográficos que claramente representam um contexto de batalha ou de jogos fúnebre, como bigas e figuras femininas portando escudos, espadas e lanças. Há ainda cenas de lutas e com barcos. Na cerâmica geométrica argiva, tais representações são extremamente raras. O cavalo, o pássaro e o peixe correspondem aos elementos pictóricos animais centrais e típicos do repertório argivo e a figura humana masculina constitui uma representação excepcional.

formação de agrupamentos de sepulturas configurados provavelmente por aspectos familiares, de parentesco e/ou de determinado grupo social (HÄGG, 1980; 1983; PAPPI; TRIANTAPHILLOU, 2011, p. 728; SOUZA, 2011, p. 145, 232).

O critério principal para diferenciar as áreas de sepultamentos (os espaços funerários), em Argos, durante o Período Geométrico, não é o *tipo de sepultura, gênero, idade* e nem a *quantidade* e a *qualidade* dos objetos depositados com os mortos considerados como fatores isolados, mas entendidos como elementos diacrônicos e dialógicos; abordagem possível por meio da construção de bases de dados. As *formas de reconhecimento social* e de *prestígio* comportam o aspecto genealógico de ascendência real ou pretendida e se definem não em termos de riqueza dos objetos por eles mesmos, mas por meio do seu uso e da visibilidade.

Outrossim, ressaltamos que o modelo institucional ateniense de desenvolvimento da *pólis* não deve ser projetado para compreender o processo em todas as comunidades da Grécia Geométrica. O processo de nascimento, formação e consolidação da *pólis* argiva é mais complexo do que se sugeriu. Trata-se de um processo gradual em que a construção do espaço funerário também integra de forma ativa e fulcral os critérios determinantes da *pólis*. Os aspectos da performance funerária, em Argos, durante o Período Geométrico compreendem particularidades que denotam uma sociedade complexa que, por meio de continuidades e rupturas, "ausência" e visibilidade, expressos na construção do espaço funerário, tenta se adaptar e criar os instrumentos necessários *de formas de reconhecimento e prestígio* na dinâmica social e política de emergência da *pólis*. Apesar das nuances regionais (e mesmo peculiares a cada comunidade), certamente, a construção do espaço funerário está relacionada de forma intrínseca neste processo e o exemplo argivo corrobora a ideia de que a evolução das cidades gregas está engendrada também por uma especialização e polarização do recinto funerário, do local de habitação, de ofícios e assuntos públicos e do espaço religioso, sem de forma alguma denotar que sejam lugares segregados e autônomos (COLDSTREAM, 1984, p. 15).

Este breve e particular exemplo de construção e proposta de leitura de banco de dados fundamentado nas sepulturas argivas indica a potencialidade do exame do registro arqueológico de natureza funerária na condição de fonte de conhecimento das especificidades da formação da *pólis* como "fato histórico". A análise contextual dos sepultamentos torna-se viável por meio da sistematização dos dados, pois evidencia diferenças significativas entre as comunidades do Período Geométrico no mundo grego, que marcam as especificidades das transformações sociais e políticas engendradas por uma nova configuração social resultante da formação da cidade-Estado.

Considerações finais

Os dois estudos de casos apresentados, neste artigo, demonstram que a elaboração e o uso de banco de dados como recurso metodológico de análise ocasionam abordagens e perspectivas variadas de leitura da cultura material, fundamentais para a produção do conhecimento histórico, uma vez que estas ferramentas permitem diversas possibilidades de articulação de informações, assim como de uma maior variabilidade de interpretações.

No que diz respeito às contribuições científicas, podemos ressaltar a discussão e reflexão sobre as metodologias e perspectivas de sistematização da documentação, e conseqüentemente, da produção de *corpora* documentais em forma de catálogos e de bases de dados inter-relacionais que permitam essas abordagens diversificadas para as pesquisas sobre diferentes categorias materiais, documentais e contextuais.

A elaboração, assim como os fundamentos, as perspectivas futuras e o alcance das bases de dados permitem aprofundar, compreender e desenvolver questões relativas à relação entre a análise da cultura material e a produção do conhecimento acerca de temáticas relacionadas aos Estudos Clássicos, sobretudo à História Antiga e à Arqueologia Clássica, no quadro acadêmico atual, contribuindo ainda para a discussão e divulgação do uso dessa modalidade de recursos tecnológicos, tratamento e pesquisa de materiais pertinentes à área de Humanidades, o que promove uma maior integração entre pesquisadores e caracteriza, cada vez mais, as propostas inter e multidisciplinares no meio acadêmico.

Referências

Documentação escrita

ARISTÓTELES. *Política*. Edição bilíngue com tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

Documentação arqueológica e visual

Alabastro de figuras negras. Pintor de Teseu. Havana, Museu Nacional de Bellas Artes, 140. Ca. 490 a.C.

Ânfora de colo (com tampa) de figuras negras. Exekias. Nova Iorque, Metropolitan Museum of Art, 17.230.14a-b. 540-530 a.C.

Cratera de figuras negras. Sem atribuição. Tóquio, Museu da Cultura do Mediterrâneo Antigo, 3. 530-520 a.C.

Detalhe da cratera C.26608, encontrada no T. 317, no setor δ, Bairro dos Refugiados, Rua Tripoleos. Arquivo Pessoal de Camila Diogo de Souza. École française d'Athènes.

Detalhe da cratera encontrada no T. 3 no Terreno Giarentis. In: PAPANIMITRIOU, A. *Die früheisenzeitliche bemalte Keramik aus Tiryns*. Die Phasen I-IV. Inaugural-Dissertation (Doktorwürde in Archäologie) – Philosophischen Fakultäten, Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg, Athen-Griechenland, 1987, p. 33-34.

Kýlix ática. Figuras vermelhas. Pintor Oltos. c. 520-510 a.C. Londres, Museu Britânico, E 41. Trustees of the British Museum.

Kýlix de figuras vermelhas. Oltos. Assinada pelo oleiro *Kachrylion*. Londres, Museu Britânico, E 41 (1837,0609.58). 520-510 a.C.

Kýlix de figuras vermelhas. Oltos. Copenhagen, Museu Nacional, 3877. 520-510 a.C.

Kýlix de figuras vermelhas. Oltos. Madrid, Museu Arqueológico Nacional, L 151 (11267). 520-510.

Lécito de figuras negras. Pintor de Amasis. Nova Iorque, Metropolitan Museum of Art, 56.11.1. Em torno de 540 a.C.

Panóplia, armadura hoplítica em bronze encontrada no T. 45. In: COURBIN, P. Une Tombe Géométrique d'Argos. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, v. 81, p. 322-386, 1957.

Pínax (πίναξ) de figuras negras. Sem atribuição. Atenas. Museu Nacional, Coleção da Acrópole, 2574-5. Terceiro quartel do século VI a.C.

Stámnos (στάμνος) de figuras vermelhas. Boston, Museum of Fine Arts 66.206. Ca. 480 a.C.

T 1957/XVII, Tirinto. In: VERDELIS, N. Neue geometrische Gräber in Tiryns. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung*, v. 78, p. 1-62, 1963.

T. 191 e do T. 190, encontrados na Sondagem 70, Argos. In: COURBIN, P. Une Tombe Géométrique d'Argos. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, v. 81, p. 322-386, 1957.

T. 2, encontrado no Lote Theophanopoulou, Argos. *Archaiologikon Deltion*, v. 46, n. 1, p. 88-104, 1991, Πίv. 53δ.

Obras de apoio

BAZANT, J. Herakles and Athenian Hoplites. In: _____. *Studies on the use and decoration of Athenian vases*. Praga: Nakladatelstvi Ceskoslovenske Akademie, 1981, p. 23-39.

- BAZANT, J. On satyrs, maenads, Athenians and vases. *Eirene*, v. 21, p. 41-42, 1984.
- BAZANT, J. The case for a complex approach to Athenian vase painting. *Métis*, v. 1-2, p. 93-111, 1990.
- BUNDRICK, S. D. *Expression of harmony: representation of female musicians in fifth-century Athenian vase painting*. 1998. Dissertation (P.h.D. in Art History) – Department of Art History, Emory University, Atlanta, 1998.
- CERQUEIRA, F. V. et al. Programa Memoriar: sensibilização de jovens para a diversidade identitária por meio da educação patrimonial. In: Encontro do Núcleo Regional Sul da Sociedade de Arqueologia Brasileira, V. *Anais...* São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2006, p. 1-8.
- CERQUEIRA, F. V. *Os instrumentos musicais na vida diária da Atenas tardo-arcaica e clássica (550-400 a.C.): o testemunho de vasos áticos e de textos antigos*. 2001. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001. 3 v.
- COLDSTREAM, J. N. *The formation of the Greek polis: Aristotle and Archaeology*. Opladen: Westdeutscher, 1984.
- COURBIN, P. *Les Tombes Géométriques d'Argos, I (1952-1958)*. Paris: École française d'Athènes, 1974.
- COURBIN, P. Une Tombe Géométrique d'Argos. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, v. 81, p. 322-386, 1957.
- CUSSET, C. Théocrite, lecteur d'Euripide. L'exemple des Bacchantes. *Revue des Études Grecques*, v. 110, n. 2, p. 454-468, 1997.
- DIAS, C. K. B. *O Pintor de Gela: características formais e estilísticas, decorativas e iconográficas*. 2009. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. 2 v.
- DIAS, C. K. B.; SOUZA, C. D.; CERQUEIRA, F. V. Recursos digitales y producción de conocimiento histórico fundado en evidencias materiales. Reflexiones sobre la elaboración de bases de datos para investigaciones en Arqueología clásica. In: BRESCIANO, J. A.; GIL, T. (Org.). *La historiografía ante el giro digital: reflexiones teóricas y prácticas metodológicas*. Montevideo: Cruz del Sur, 2015, p. 135-178.
- DUNNELL, R. C. *Classificação em Arqueologia*. São Paulo: Edusp, 2007.
- DUPLOUY, A. *Le prestige des élites: recherches sur les modes de reconnaissance sociale en Grèce entre les Xe et Ve siècles avant J.-C.* Paris: Les Belles lettres, 2006.
- DURAND, J.-L.; FRONTISI-DUCROUX, F. Idoles, figures, images: autour de Dionysos. *Revue Archéologique*, fasc. 1, p. 81-108, 1982.

- FOLEY, A. Ethnicity and the topography of burial practices in the Geometric period. In: PARIENTE, A.; TOUCHAIS, G. (Ed.). *Argos et l'Argolide*. Topographie et Urbanisme. Actes de la Table Ronde Internationale 28/4-1/5/1990. Athènes, Argos. Athènes; Nauplie; Paris: Υπουργείο Πολιτισμού; Ecole française d' Athènes; De Boccard, 1998, p. 137-143.
- FOLEY, A. The Argolid 800-600 B.C.: an Archeology Survey. *Studies in Mediterranean Archaeology*, v. LXXX, 1988.
- FRICKENHAUS, A. *Lenäenvasen*: zweiundsiebzigstes Programm zum Winckelmannsfeste der Archäologischen Gesellschaft zu Berlin. Berlin: Von Georg Reimer, 1912.
- FUNARI, P. P. A. *Arqueologia*. São Paulo: Ática, 1988.
- FUNARI, P. P. A. Os historiadores e a cultura material. In: PINSKY, C. B. (Org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2005, p. 81-110.
- GENET, J.-P.; LAFON, P. Des chiffres et des lettres. Quelques pistes pour l'historien. *Histoire & mesure*, v. XVIII, n. 3/4, p. 215-223, 2003.
- GENIÈRE, J. de la. "Vases du Lénéennes?" *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, v. 99, p. 43-61, 1987.
- GRUNGBERG, E. Educação Patrimonial: utilização dos bens culturais como recursos educacionais. *Cadernos do CEOM*, ano 14, n. 12, p 159-180, 2000.
- GUERREAU, A. *Statistique pour historiens*. Paris: Éditions en ligne de l'École des Chartes, 2004.
- GUERREAU, A. Textes anciens en série. Outils informatiques d'organisation et de manipulation de bases de données textuelles. *BUCEMA - Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, Collection CBMA, Les outils, 1 mar. 2012.
- HÄGG, R. Burial customs and social differentiation in 8th century Argos. In: HÄGG, R.; MARINATOS, N. (Ed.). *The Greek Renaissance of the Eight-Century B.C.: Tradition and Innovation*. Proceedings of the Second International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1-5 June 1981. Stockholm: Svenska Institutet in Athen, 1983, p. 27-31.
- HÄGG, R. *Die Gräber der Argolis in submykenischer, protogeometrischer und geometrischer Zeit*. Lage und Form der Gräber. Uppsala: Brunnsaker & Säve-Söderbergh, 1974. v. 1.
- HÄGG, R. Some Aspects of the burial customs of the Argolid in the Dark Ages. *Athens Annals of Archaeology*, v. 13, p. 119-26, 1980.
- LANGDON, S. *Art and identity in Dark Age Greece, 1100-700 B.C.E*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- LANGDON, S. Beyond the grave: biographies from Early Greece. *American Journal of Archaeology*, v. 105, p. 579-606, 2001.

- LEGRAND, P. E. «*Notice sur l'Heraklès enfant de Théocrite*» en *Bucoliques grecs*: Théocrite. Paris: Les Belles Lettres, 1925. v. 1.
- MARQUES, A. E.; DAVID, G. Bases de dados relacionais enquanto ferramenta de investigação em História. In: Encontro Ibérico EDICIC 2013, VI: Globalização, Ciência e Informação. *Atas...* Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2013, p. 741-760.
- MATTHEW, S. G. Conclusion: Wither to, ethnicity? *Archaeological Review from Cambridge*, v. 19, n. 2, p. 118-23, 2004.
- MENESES, U. T. B. Cultura material no estudo das sociedades antigas. *Revista de História*, n. 115, p. 103-117, 1983.
- MORRIS, I. *Burial and ancient society* after ten years. In: MARCHEGAY, S.; LE DINAHET, M.-T. ; SALLES, J.-F. (Ed.) *Nécropoles et pouvoir: idéologies, pratiques et interprétations*. Actes du Colloque Théories de la Nécropole Antique, Lyon 21-25 Janvier 1995. Paris: De Boccard, 1998, p. 21-36.
- MORRIS, I. *Burial and ancient society: the rise of the Greek city-state*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- MORRIS, I. *Death-ritual and social structure in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- MUNIZ, S. C. O. Núcleo Pedrinhas: história e imagem. In: FUNARI, P. P. A. (Org.). *Cultura material e Arqueologia histórica*. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas; Unicamp, 1998, p. 221-250.
- NEILS, J. The loves of Theseus: an early cup by Oltos. *American Journal of Archaeology*, v. 85, n. 2, p. 177-179, 1981.
- NEUSTUPNÝ, E. *Archaeological method*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- ORSER Jr., C. E. *Introducción a la Arqueología Histórica*. Buenos Aires: Asociación Amigos del Instituto Nacional de Antropología, 2000.
- PAPPI, E. Argive Geometric figured style: The rule and the exception. In: RYSTEDT, E.; WELLS, B. (Ed.). *Pictorial pursuits: figurative painting on Mycenaean and Geometric pottery*. Papers from two seminars at the Swedish Institute at Athens in 1999 and 2001. Stockholm: Swedish Institute at Athens, 2006, p. 229-237.
- PAPPI, E.; TRIANTAPHILLOU, S. Mortuary practices and the human remains: a preliminary study of the geometric graves in Argos, Argolid. In: MAZARAKIS, A. A. (Ed.) *The "Dark Ages" revisited*. Acts of an International Conference in Memory of William D. E. Coulson. Volos: University of Thessaly Press, 2011, p. 673-688. v. II.
- PEIXOTO, L. da S. Arqueologia e patrimônio: o urbano na ótica da cultura material. In: CERQUEIRA, F. V.; GUTIERREZ, E. J. B.; SANTOS, D. O. M. dos; MELO, A. D. de (Org.).

- Educação patrimonial: perspectivas multidisciplinares*. Pelotas: Instituto de Memória e Patrimônio, 2008, p. 87-90.
- PROTONOTARIOU-DEILAKI, E. Απο το Απγορ τορ 8ορ και 7ορ ΑΙ ΙΙ. X. *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente*, v. 60, p. 33-48, 1982.
- PROTONOTARIOU-DEILAKI, E. Πρώτορ Γεωμετρικόρ Τάφορ εξ Άπγορρ. *Archaiologika Analekta ex Athenon*, v. III, p. 180-83, 1970.
- RADLEY, A. Artefactos, memória e sentido del pasado. In: MIDDLETON, D.; EDWARD, D. (Org.) *Memória compartida: la naturaleza social del recuerdo y del olvido*. Buenos Aires: Paidós, 1992, p. 63-76.
- RENFREW, C.; BAHN, P. *Arqueología: teorías, métodos y práctica*. Madrid: Akal, 1993.
- SCHIFFER, M. B. *Formation processes of the archaeological record*. Salt Lake City: University of Utah Press 1996.
- SNODGRASS, A. M. *Archaeology and the emergence of Greece: collected papers on Early Greece and related topics (1965-2002)*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- SNODGRASS, A. M. *Homero e os artistas: texto e pintura na arte grega antiga*. São Paulo: Odisseus, 2004.
- SOUZA, C. D. *As práticas mortuárias na região da Argólida entre os séculos XI e VIII a.C.* São Paulo: Imprensa Oficial, 2011.
- SOUZA, C. D. de. *As práticas mortuárias na região da Argólida entre os séculos XI e VIII a.C.* 2010. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. 3 v.
- TRIGGER, B. G. *História do pensamento arqueológico*. São Paulo: Odisseus, 2004.
- WHITLEY, J. Objects with attitude: biographical facts and fallacies in the study of Late Bronze Age and Early Iron Age warrior graves. *Cambridge Archaeological Journal*, v. 12, n. 2, p. 217-232, 2006.
- WHITLEY, J. Social diversity in Dark Age Greece. *Annual of the British School at Athens*, v. 86, p. 341-365, 1991b.
- WHITLEY, J. *Style and society in Dark Age Greece: the changing face of a preliterate society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991a.
- WHITLEY, J. *The Archaeology of Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Tecnologias e mapeamento de redes sociais para o estudo da Antiguidade: o Festival das *Compitalia* e seus atores sociais na Roma augustana

Digital technologies and mapping of social networks for the study of Antiquity: the Festival of the 'Compitalia' and its social actors in Augustan Rome

Debora Casanova da Silva*

Resumo: Atualmente, a maior parte dos esforços para compilar e compartilhar documentos relacionados ao Mundo Antigo tem a tecnologia como aliada. Tanto na criação de mapas digitais quanto na inclusão de documentos epigráficos, numismáticos e iconográficos em plataformas de livre acesso, a tecnologia digital é essencial à realização dos trabalhos científicos sobre a Antiguidade. O presente artigo, que busca abordar essa questão, divide-se em duas partes: uma teórica, voltada a compreender de que forma a área *Digital Classics* sublinha uma das grandes adições atuais às Ciências Humanas, que é a tecnologia digital; e outra, de cunho metodológico, na qual apresentam-se os métodos com suas seleções e escolhas, que possibilitam a criação de um mapa da rede. Como estudo de caso, apresentamos a problemática da rede de conexões construída a partir do contato entre Augusto e os *magistri uici* e a produção das ações e interações religiosas cotidianas, bem como os resultados parciais da reconstituição do mapa elaborado pelo *Digital Augustan Rome*, para alcançar nosso objetivo de demarcar uma rede sobre ele.

Abstract: Today, most efforts to compile and share documents related to the Ancient World have technology as an ally. In both digital mapping and the inclusion of epigraphic, numismatic and iconographic documents on open access platforms, digital technology is essential for scientific work on Antiquity. This article, which seeks to address this question, is divided into two parts: a theoretical one, aimed at understanding how the Digital Classics area underlines one of the great current additions to the Humanities, which is digital technology; and another methodological one, in which the methods with their selections and choices that allow the creation of a map of the network are presented. As a case study, we present the problem of the network of connections built from the contact between Augusto and the *magistri uici* and the production of everyday religious actions and interactions, as well as the partial results of the reconstruction of the map developed by Digital Augustan Rome to reach our goal of demarcating a network over it.

Palavras-chave:

Compitalia;
Rede social;
Magistri uici;
República tardia;
Digital Classics.

Keywords:

Compitalia;
Social network;
Magistri uici;
Late Republic;
Digital Classics.

Recebido em: 05/11/2018
Aprovado em: 10/12/2018

* Doutoranda em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da Universidade Federal do Estado de Rio de Janeiro (UNIRIO), com bolsa da Capes. Professora de História Antiga e Medieval do Centro de Educação a Distância do Estado do Rio de Janeiro (CECERJ/UNIRIO).

No ano 7 a.C., Augusto completou uma grande reforma urbana que criou quatorze *regiones* como unidades administrativas na cidade. Ao mesmo tempo, ele renomeou os *Lares Compitales* dos santuários de esquina como *Lares Augusti* (*August Lares*), associando seu próprio epíteto (o adjetivo *augustus*) com cultos locais nos bairros, vinte anos depois tomado seu nome “sagrado” (FLOWER, 2017, p. xi).

As redes sociais estiveram presentes em diversas sociedades. Não muito diferente da política republicana em sua origem, os acordos entre grupos e indivíduos, as disputas e propostas para seduzir apoiadores, vêm sendo prática e regra no meio político, especificamente nos assuntos eleitorais. Tal qual o momento de polarizações políticas do Brasil atual, o poder de influência sobre decisões políticas sempre estivera presente, a partir da eficiência das redes de comunicação, informatizadas ou não. Os antigos, e assim também os romanos republicanos, construíram redes de apoio entre *gentes*, entre clientes e entre colégios religiosos.¹ A pergunta que fazemos é: seria possível mapear uma rede de comunicação na Antiguidade? Se pensarmos que todos os seres humanos viventes em sociedade deixam para trás rastros de suas ações e atividades, temos condições de mapear a forma como esses seres constroem e desenvolvem suas redes de comunicação, tanto nos tempos atuais, como no Mundo Antigo. Na maioria das vezes, a velocidade das informações veiculadas em uma rede de comunicação no meio social depende da eficácia com que essa rede é pensada e construída. Diferentemente do que pensamos hoje, de forma ingênua, sobre a política em cada sociedade, a maior parte das redes de comunicação estabelecidas em um momento de definições de comando e governabilidade de um grupo ou de um local são pensadas, construídas e moldadas para serem naturais e eficazes, como algo inerente às nossas ações.

Após observar aproximações e solicitações de apoio da plebe, realizadas por romanos anteriores à sua época, que foram atividades fracassadas e se tornaram exemplos de perigo à harmonia social, de modo estratégico Augusto e seus colaboradores ampliaram o que poderia ser a presença da *gens Iulia* em uma região da cidade, como era comum de acontecer, a todos os bairros (*uici*) de Roma. Nos 265 bairros de Roma,² o *topos* escolhido por Augusto para representar sua *gens* nos espaços públicos da cidade apresentava os feitos e as ações dos principais integrantes da *gens Iulia*. Dentre os

¹ Os *collegia* onde permaneciam os *magistri uici* eram associações, tais como clubes, que tinham regras em comum e eram administrados por alguns de seus integrantes eleitos. Havia *collegia* de toda sorte dentro dos bairros. Num nível ampliado, os colégios da *urbs* poderiam ser grandes colégios religiosos e com grande prestígio, como os dos sacerdotes de Júpiter, os *flamines Diales*; singulares, como no caso das virgens vestais; e de pequeno porte, como o *compitalicii collegium*.

² Seguimos a indicação de Plínio, o Velho (*Naturalis Historia*, 1, 36), sobre o número de bairros que existiam na cidade de Roma durante a reforma urbanística de Augusto.

símbolos cunhados por Augusto, que vão se relacionar com sua figura pública, estão: a *sidus Iulius*, estrela que simboliza o *diuus Iulius*; os *Rostra*, que, modificados, haviam sido inspirados em suas vitórias navais, principalmente a Batalha do Ácio, assim como centauros, golfinhos e cavalos marinhos; os arbustos de louros, ligados à divindade Apolo; os cisnes, também ligados a Apolo; a coroa cívica ou escudo de carvalho; o *clipeus uirtutis*, escudo da virtude, dado aos cidadãos romanos que salvaguardavam seus concidadãos; a deusa Vitória; Enéias, sustentando a ideia de refundação da cidade de Roma; e a *quadriga*, como representação máxima do montante de vitórias que obteve (ZANKER, 2010, p. 92). Para que fosse possível a difusão destes símbolos, seria necessária a aproximação com os bairros e principalmente com a plebe urbana que vivia neles. Muitas das disputas políticas eram iniciadas no interior dos bairros, ocasionalmente uma *contio* realizava esse papel.³ Por vezes, o protagonismo político ficava a cargo da presença de símbolos alinhados a uma *gens*, em outras, o apoio financeiro a atividades econômicas era fundamental para estabelecer essa presença, assim como as atividades de colégios religiosos de bairros e a preparação de rituais e festivais voltados a uma ou mais divindades eram essenciais. A rede se constituía na medida em que avançava a difusão dos símbolos escolhidos. Para isso, eram fundamentais: os atores sociais, o espaço e suas ações, que, em nosso caso, seriam os *magistri uici*,⁴ os *compita*,⁵ além do ritual dos *Lares Compitales/Augusti*.

A rede que nos propomos a mapear digitalmente se forma a partir das relações cotidianas de um dos festivais religiosos tradicionais romanos que dava bastante trabalho às autoridades e que, por conta de sua mobilização na cidade, gerava temor e desconfiança a setores políticos da República tardia. O festival das *Compitalia*, realizado na passagem de um ano a outro, fazia parte dos feriados móveis (*feriae conceptivae*), e poderia acontecer em fins de dezembro e início de janeiro. O festival que previa a realização de jogos (*ludi Compitalicii*), em honra às divindades *Lares Compitales*, tinha seu ponto auge no ritual, oficiado pelos *magistri uici*, com oferta de flores, bolos e pães, frutas e incensos às mesmas divindades. No momento do ritual, os *magistri uici* dispunham de altares para

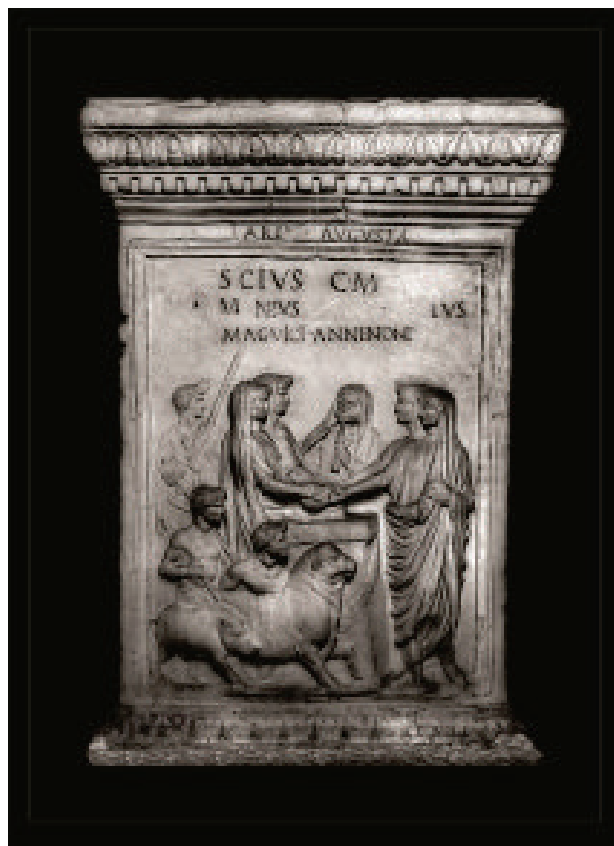
³ Segundo Hölkeskamp (2010, p. 102), uma *contio* poderia ser identificada como um local onde o ritual de comunicação era realizado pela nobreza romana, com o objetivo da construção retórica de um consenso entre as partes.

⁴ Os *magistri uici* eram oficiais do culto de Augusto, que, antes do ano 7 AEC, auxiliavam os *aediles* nos serviços administrativos e de manutenção dos bairros. Esse *magisterium*, ou chefia, incidia sobre toda a administração relativa aos bairros, ou seja, cuidado com a distribuição de água, o censo dos habitantes, o policiamento das ruas e o serviço de distribuição de grãos à população. Essa função foi expandida também para a esfera religiosa de modo oficial por Augusto no ano 7 AEC (Cassius Dio, *Historia Romana*, 55, 5-9). Os *magistri uici* e seus assistentes, os *ministri*, parte da plebe urbana, detinham condição jurídico-social variada, que incluía libertos, livres de nascimento e escravos (FLOWER, 2017; LOTT, 2004; GRADEL, 2002).

⁵ Santuários de esquinas e encruzilhadas espalhados pelos bairros das cidades romanas. Geralmente acompanhados de fontes de água potável e pequenos altares. Alguns em maior escala, como o reconhecido *Compitum Acilli*, podiam ter estrutura e proporções de um pequeno templo.

realizar as libações e oferendas às divindades. Esses altares, que por vezes são conhecidos como *Larenaltares*, trazem em seus lados cenas que: recriam a cena ritual que acontecia durante a homenagem às divindades *Lares Augusti*; apresentam os integrantes da *gens Iulia* em atividades religiosas e em cerimônias de investidura de cargos; exibem imagens dos antepassados ilustres da *gens*, das divindades *Lares* e dos oficiantes no exercício de suas funções, em conjunto com seus assistentes e do aparato necessário em um ritual, como podemos verificar na figura a seguir.

Figura 1 – Altar do *Vicus Aesculeti*, no qual é possível verificar a presença dos quatro oficiantes do bairro, os *magistri uici*, durante o festival das *Compitalia*



Fonte: Disponível em: <arachne.uni-koeln.de>. Código de busca: 3198212.

O festival, que chamava a atenção de candidatos e suas propostas, era extremamente popular. Por ser realizado em um dia em que todos estavam nas ruas, os candidatos aproveitavam para se aproximar da plebe, divulgar campanhas e ganhar apoio para suas propostas. Por diversas vezes, o festival foi suspenso do calendário; era comum que grupos políticos se aproveitassem da quantidade de servos e libertos nas ruas, influenciando-os com suas propostas e leis, e até mesmo agrupando-os para que fossem mobilizados em direção a uma *contio* (TAN, 2013, p. 124). Os *ludi compitalicii* foram proibidos após um

senatus consultum ultimum, em 64 AEC. No entanto, em 60 AEC, o festival é realizado, para depois ser suspenso mais algumas vezes (Cícero, *In Pisonem*, 7, 25; LOTT, 2004, p. 177). A última vez pelo próprio Júlio César. Restabelecer rituais que eram tradicionais no calendário romano anual já fazia parte da agenda de ações políticas de Augusto e seus colaboradores, bem como de suas interferências nos espaços de poder. Contudo, a intervenção nas atividades religiosas e rituais dos bairros da cidade possibilitou instituir uma aliança com a plebe com ares de pacificação.

O festival das *Compitalia* não era somente um ritual anual que unia a população da *urbs* em um dia *nefasto*.⁶ Por trás das festividades, encontravam-se questões cotidianas, conflitos políticos que se transformavam em conflitos locais, entre vizinhos poderosos e, muitas vezes, concorrentes na política e na vida econômica. Era sabido que *gentes* poderosas economicamente tinham propriedades em mais de um dos bairros na cidade, e que as ações nestes locais, além de depender do apoio dos *collegia*, também incidiam sobre as próprias *gentes*. Um colégio de bairro coordenava atividades políticas, religiosas e econômicas. A presença das *gentes* influenciava diretamente na forma como as relações de patronato eram construídas, interferindo na organização dos rituais e dos festivais religiosos, desde a *gens* principal, e com maior poder, até a escolha dos assistentes, os *ministri*, e, desse modo, delineando a rede político-religiosa que se formava a partir dessas ações e escolhas.

Como pensar a rede político-religiosa das *Compitalia*? A arte iconográfica estampada nos *compita*, a memória epigráfica e a tecnologia digital

O mapeamento digital da rede político-religiosa das *Compitalia* nos proporciona tornar visual, e com bastante clareza, as relações cotidianas, as ações políticas e religiosas que permeavam a vida na *urbs* do século I AEC. Neste caso, pensar uma rede político-religiosa implica em delimitar ações rituais e intenções de cunho político que tenham objetivos que podem variar entre aparentes e escusos.

O mapeamento da rede que propomos, em nossa investigação, somente é possível porque a pesquisa integra o campo científico *Digital Classics*. *Digital Classics* pode ser entendida como uma área, dada sua extensão e precisão atuais. Contudo, é mais uma aplicação de ferramentas advinda da área das *Digital Humanities* que possibilita a junção da tecnologia digital com a área de Humanidades (HOCKEY, 2004, p. 3-10). Atualmente,

⁶ Nos dias nefastos não era permitido, por lei divina, a realização de atividades relacionadas à justiça, e por serem considerados dias de mau agouro, não era indicada a realização de atividades comerciais.

a maior parte dos esforços para compilar e compartilhar documentos relacionados ao Mundo Antigo tem a tecnologia como aliada. A tecnologia digital é essencial à realização dos trabalhos científicos de história clássica.⁷ Esforços estes que se iniciaram em 1940 com o jesuíta italiano estudioso de Tomás de Aquino, Roberto Brusa (HOCKEY, 2004, p. 3-4). Em 1966, a criação do jornal *Language Resources and Evaluation*, hoje digital e *online*, especializado em *Digital Humanities, Computers and Humanities* (CHum), que funciona com uma proposta diferente, veiculou ao longo dos anos trabalhos na área de Humanidades, sendo fundamental na ampliação dessa área do conhecimento.

Em nossa investigação, o desafio é alinhar as informações textuais lacunares sobre o período em que houve a renovação do ritual do *Lares Augusti*, o escopo iconográfico e epigráfico selecionado, e a base de mapeamento do *Digital Augustan Rome* (CRANE, 2004, p. 46). Pensar uma rede de forma visual e transformá-la em uma rede tecnológica nos demandou unir o saber técnico à supervisão de uma analista de *software* e *design* gráfico, dados analisados e compilados do *corpus* documental, propostas interpretativas de espaço e projeções de cidade, uma boa base topográfica com adições de estudos sobre a cidade de Roma no período augustano, e hipóteses formuladas que pudessem dar conta de incoerências e lacunas documentais muito comuns nos estudos das sociedades da Antiguidade. Um mapa indica locais e suas probabilidades no espaço, auxiliando no preenchimento das lacunas informativas para, no fim, construir um máximo de precisão topográfica e expor os íterins da malha urbana. O mapa das *Compitalia* tem como objetivo unir as análises de circularidade de informações da política romana da época abordada e as disputas por espaços de poder na cidade.

O mapa em processo de construção, de modo a dar visibilidade e materialidade à reconstituição de uma rede que veiculava esses elementos simbólicos, utiliza os dados levantados pelo projeto *Digital Augustan Rome* – resultado dos trabalhos publicados na coletânea *Mapping Augustan Rome* –, dirigido por Lothar Haselberger (2007) em colaboração com David Gilman Romano.⁸ Alexander e Danowski (1990) nos fornecem uma melhor ideia do processo de análise social, os problemas e soluções em torno dele, quando aplicado à análise da Antiguidade, que nos auxiliará na criação do mapa e seus elementos. De acordo com Greg Woolf (2016, p. 45):

⁷ Um dos trabalhos mais notáveis dos *Digital Classics* foi o *Thesaurus Linguae Graecae*, que nasceu em 1972 com o objetivo de criar uma coleção digital de textos escritos em grego, da Antiguidade aos dias atuais (CRANE, 2004, p. 46-47).

⁸ O projeto interdisciplinar e internacional *Digital Augustan Rome* (DAR), hoje dirigido por David Gilman Romano, faz parte das atividades executadas pelo Laboratório de Mapeamento Arqueológico do Museu de Arqueologia e Antropologia da University of Pennsylvania, que desenvolve trabalhos similares desde 1984, contando com trabalhos de excelência em *Digital Humanities*. O site *Archaeological Mapping Lab*, da University of Arizona, apresenta os seis projetos atuais do Laboratório. O projeto, ainda em andamento, recebe a colaboração de diversos pesquisadores das mais variadas áreas científicas. Cf. <<http://archaeologicalmappinglab.org>>.

Certo número de estudos tem empregado a análise de rede social (SNA). Neste caso as pessoas são os nós, e suas relações umas com as outras demonstram a ligação estabelecida entre elas. Estas relações podem ser baseadas em parentesco, amizade, profissão, ou contatos de longa distância. Já que as pessoas tendem a estar mais no centro, e outras mais na periferia. Tipicamente na análise de rede social, nós encontramos indivíduos tendendo a se associar a grupos. Pessoas da mesma vila podem se conhecer criando uma conexão densa, enquanto outras podem ter conexões distantes, com pessoas que somente eles próprios conheçam. Isso acaba se tornando comum para diferenciar conexões e ligações por força – aquelas que conectam indivíduos que conhecem bem uns aos outros e interagem com frequência, como oposição a ligações mais fracas entre indivíduos que interagem menos frequentemente. Uma nuance nisto é diferenciar relações que são simples, baseadas em uma única relação, como entre um empregador e um empregado, das que são multivalentes, como entre primos que também moram perto um dos outros, trabalham juntos e participam da mesma igreja. Antropólogos são hábeis em produzir mapas detalhados de pequenas comunidades usando esse pequeno esquema. Isto também tem sido usado para mapear relações políticas na Antiguidade.

O conjunto de informações epigráficas contidas nos altares, bases, inscrições, tabelas e calendários nos possibilita vislumbrar o nome dos *magistri* e dos *ministri* e as datas de suas funções religiosas. Como esses registros eram dispostos e referendados nos altares, ao fim, os habitantes da cidade poderiam ter o conhecimento de quais homens estavam presentes e atuantes na fixação e veiculação dos símbolos da *gens* de maior representatividade política no espaço público. Como pode ser visto na Figura 2, os altares eram um certificado da autopromoção desses homens da plebe urbana e a possibilidade de criar e perpetuar as suas memórias.

Na parte superior do altar, a inscrição informa o nome do bairro, *Vicus Statae Matris* e o ano de ofício dos quatro *ministri* do bairro, no calendário dos bairros, o ano 6, no calendário vigente na cidade de Roma, o ano 2 AEC. Seus respectivos nomes aparecem na parte inferior do altar.

A análise desses nomes, dos anos de seus ofícios e da certificação de suas doações, promoverá, em conjunto com os dados topográficos, o mapeamento da rede político-religiosa do ritual no solo urbano e da extensão da influência da ideologia augustana sobre a cidade. Entender a importância, para um *magister vicus*, de ter seu nome e proveniência alinhados a essa rede de promoção de um novo sistema urbano e social é entender que sem essa assinatura não seria possível visualizá-lo em seu novo status e posição dentro da cidade, como ator social autônomo, dentro de uma lógica que de outro modo não poderia ser entrevista.

Figura 2 – Altar *Vicus Statae Matris*, inscrição 2, parte traseira

Nesta parte, podemos ver a inscrição com os nomes dos quatro *ministri* do bairro da deusa *Statae Matris* que ofereceram o altar ao bairro no ano VI do calendário dos *magistri uici*. Inscrição: VICI STATAE MATRIS MINISTRI ANNI VI. **Fonte:** Museu Capitolini, n. inv. 2144.

Na parte superior do altar, a inscrição informa o nome do bairro, *Vicus Statae Matris* e o ano de ofício dos quatro *ministri* do bairro, no calendário dos bairros, o ano 6, no calendário vigente na cidade de Roma, o ano 2 AEC. Seus respectivos nomes aparecem na parte inferior do altar.

A análise desses nomes, dos anos de seus ofícios e da certificação de suas doações, promoverá, em conjunto com os dados topográficos, o mapeamento da rede político-religiosa do ritual no solo urbano e da extensão da influência da ideologia augustana sobre a cidade. Entender a importância, para um *magister uicus*, de ter seu nome e proveniência alinhavados a essa rede de promoção de um novo sistema urbano e social é entender que sem essa assinatura não seria possível visualizá-lo em seu novo status e posição dentro da cidade, como ator social autônomo, dentro de uma lógica que de outro modo não poderia ser entrevista.

Montando o mapa da rede político-religiosa das *Compitalia*: o rastreamento das ações rituais dos *magistri uici*

Os *magistri uici* atuaram como oficiantes e administradores dos bairros a partir das reformas urbanísticas da cidade de Roma engendradas por Augusto, tendo em vista que

a investidura do cargo de *pontifex maximus* logo após a morte de Lépido, no ano 12 AEC, lhe dava a autoridade e liberdade para executar mudanças no solo da cidade e indicar administradores para supervisionar esses locais.

Partindo do princípio que a atuação desses homens na cidade teria um registro, entendemos que é possível rastreá-los. Nesse sentido, buscamos todas as informações sobre a posição dos oficiantes dos *Lares* e a que *gentes* e atividades estavam vinculados em cada bairro. A padronização do festival das *Compitalia* com a integração da própria essência divina de Augusto, seu *genius*, e de seu epíteto, *augustus*, às divindades gêmeas filhos de *Mercurio*, os deuses *Lares*, confirma o alinhamento de grande parte dos oficiantes datados e registrados como clientes e colaboradores das ações do pontificado de Augusto. Desse modo, a reforma passa a ter outro sentido. Com ares de pacificação política, e demonstrando a intenção de restabelecer serviços básicos da cidade, assim como restaurar e embelezar suas partes, as reformas urbanísticas augustanas, em um esforço de restabelecer a ordem, conseguiram incluir a plebe urbana nas atividades rituais e administrativas oficiais. É possível perceber que as reformas realizadas por Augusto e seus colaboradores indicavam a projeção da construção de uma cidade ideal, de uma Roma ideal.

Os documentos selecionados para auxiliar na confecção do mapa nos ajudam a delimitar os bairros (*uici*), os santuários (*compita*) e identificar os oficiantes (*magistri uici*) e seus assistentes (*ministri*). O *corpus* documental foi dividido em três seções:

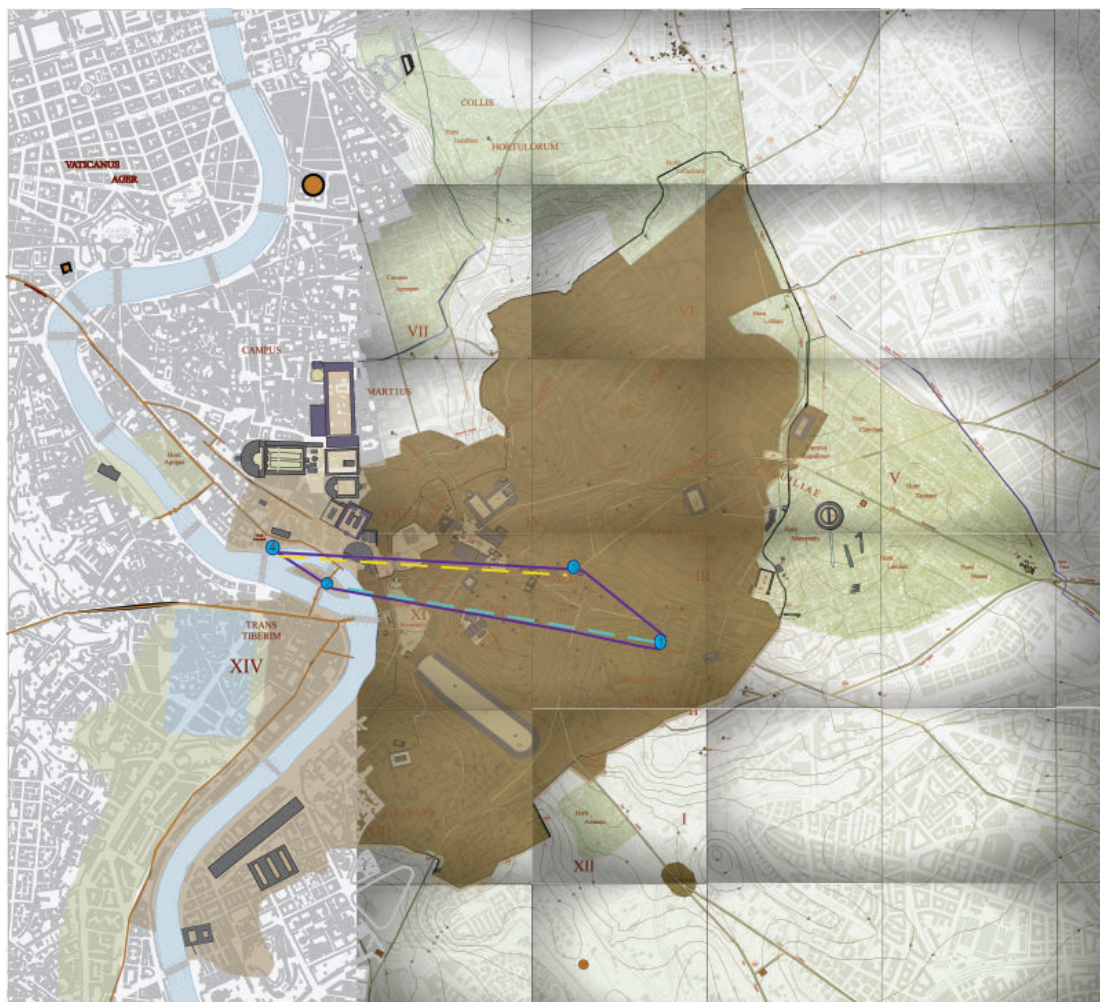
1) *Documentação epigráfica e iconográfica*: a) *grandes altares*, nos quais serão trabalhadas representações dos *aurea templa*, os altares de grandes dimensões votados e inaugurados durante o principado augustano; b) *pequenos altares*, que correspondem aos chamados *larenaltares* ou altares de esquinas, ricamente adornados com símbolos do ritual dos *Lares Compitales/Augusti* e referências aos acontecimentos da *gens Iulia*, encomendados para serem utilizados durante o festival das *Compitalia*.





2) *Documentação epigráfica*: composta de bases de estátuas e/ou grupos escultóricos de mármore e de pedra que foram usados para conter as inscrições que tinham como objetivo legendar a estátua da(s) divindade(s) que viria(m) acima ou o próprio altar. Único na segunda seção está o *Fasti Magistrorum*, um calendário de mármore supostamente criado pelo colégio *compitalici* de um bairro, que traz em sua face uma lista (com lacunas) dos nomes dos *magistri*, seus bairros e a data em que exerceram suas funções.

3) *Documentação textual*: textos clássicos com proximidade à época trabalhada, elucidativos quanto aos acontecimentos, assim como quanto à disputa de espaços de poder, a partir dos locais de fala desses escritores, alguns deles colaboradores dos esforços do próprio Augusto.

A priori, percebemos que seria necessário refazer, ou seja, vetorizar todo o mapa *Digital Augustan Rome (DAR)*, pois, para além de tratar-se de uma imagem de baixa resolução, para alcançar nosso objetivo de demarcar os nós de uma rede sobre ele, precisaríamos ter um quadro de legendas completo do mapa e o DAR não possui tal quadro. Além disso, algumas partes ainda não foram identificadas pelos pesquisadores, outras não estão incluídas no mapa, mesmo já havendo estudos sobre elas, e algumas demarcações carecem de legendas.

Figura 3 – Mapa da cidade de Roma, a partir da base do DAR, no qual apresentamos o processo de reconstituição vetorial do mapa, contando com 40% já vetorizado, cito a parte cinza mais clara ao lado esquerdo



-  Rede político-religiosa, ligando (nesta imagem) quatro *larenaltares*.
-  Altares encomendados por *magistri*. Há variação das datas. O objetivo é especificar qual função tinha o doador do altar e do *compitum*. Neste caso, no nº 3 temos o *Compitum Acili*, e no nº 4 o altar do *Vicus Aesculeti*.
-  Altares encomendados por *ministri*. Novamente, há variação das datas. Neste caso, no nº 1 temos a *ara Vicus Statae Matris*, e no nº 2 a *ara do Vicus Censorius*.
-  Posicionamento dos altares nos bairros.

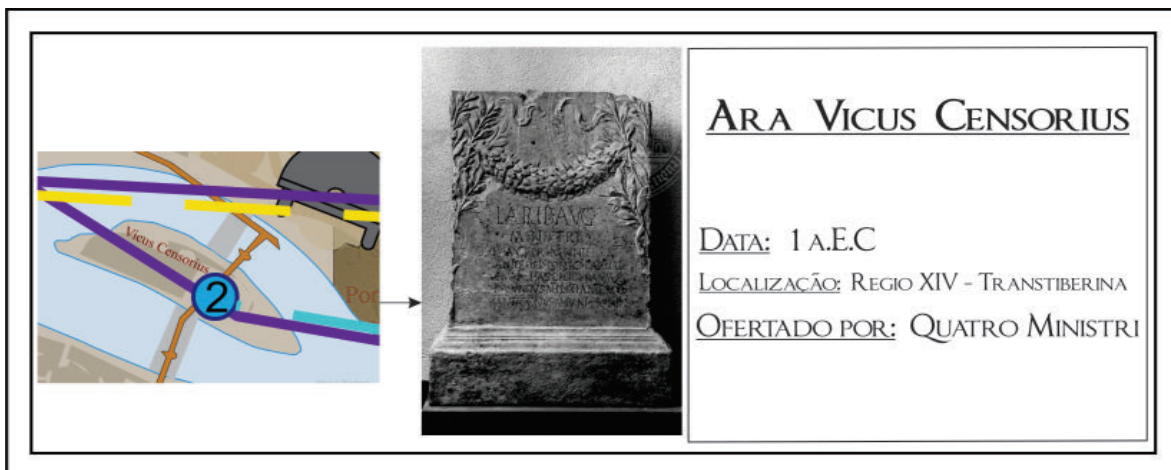
Na Figura 3, é possível verificar que, do lado direito, as construções e as ruas tornam-se incompreensíveis devido à baixa resolução da imagem. Após tentativas falhas de obter o mapa DAR em alta resolução, foi necessária a reconstituição do referido mapa. Seguindo a legenda, os pontos 1, 2, 3 e 4, nos levam a espaços rituais no interior dos bairros somente identificados por conta da documentação material, dos altares, das partes de bases de estátuas, das arquitraves do *compitum* e do fragmento do altar. As fichas a seguir contêm a imagem de localização no mapa, a imagem do referido altar e os dados referentes a cada altar.

Figura 4 – Ficha 1, Vicus Statae Matris

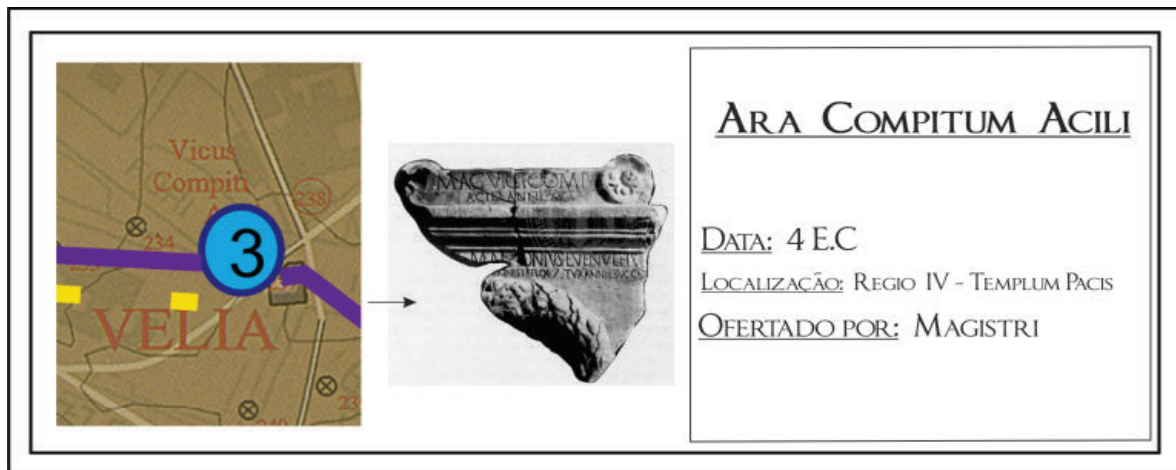


Fonte: Imagens disponíveis na página: <<https://arachne.uni-koeln.de/drupal/>>. Código de busca: 57000.

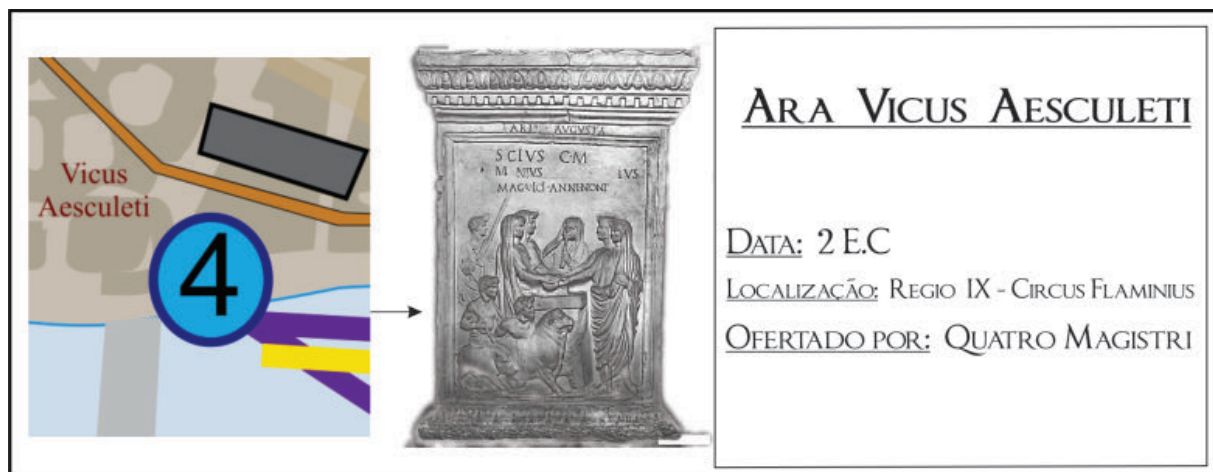
Figura 5 – Ficha 2, Vicus Censorius



Fonte: Imagens disponíveis na página: <<https://arachne.uni-koeln.de/drupal/>>. Código de busca: 131500.

Figura 6 – Ficha 3, *Compitum Acili*

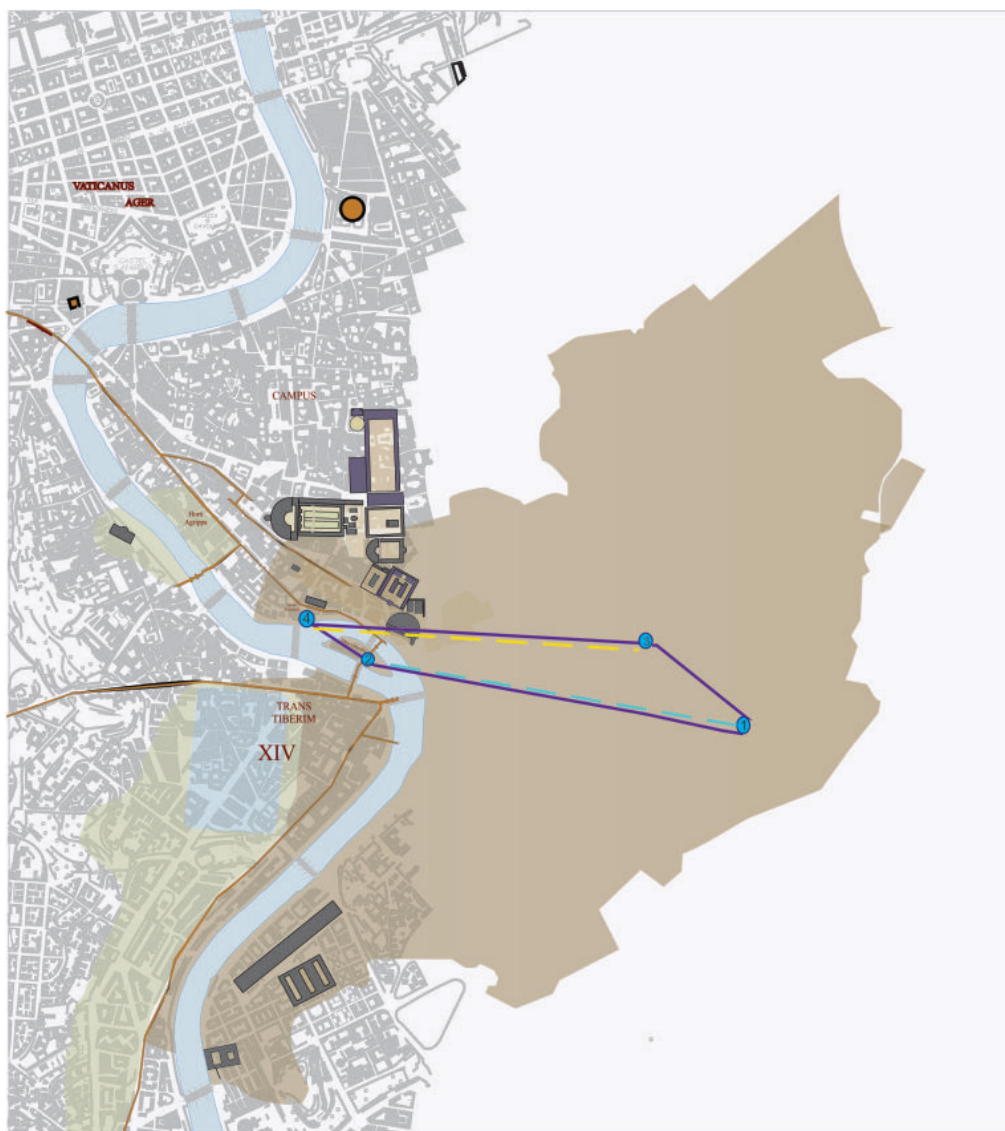
Fonte: Imagens disponíveis na página: <<https://arachne.uni-koeln.de/drupal/>>. Código de busca: 131488.

Figura 7 – Ficha 4, *Vicus Aesuleti*

Fonte: Imagens disponíveis na página: <<https://arachne.uni-koeln.de/drupal/>>. Código de busca: 3198212.

A Figura 8 demonstra o progresso da vetorização do mapa das *Compitalia* com base no DAR. As cores e a opacidade foram ajustadas, principalmente o branco e o cinza, com o intuito de possibilitar uma melhor visualização das vias da cidade. A figura abaixo representa o início da reconstituição de cem por cento do DAR, com o objetivo de incluir e identificar os bairros ainda não sinalizados em sua base.⁹

⁹ Para suprir essas dificuldades, utilizamos os trabalhos de Favro (1996; 2005), de Coarelli (2007) e os manuais topográficos listados a seguir: *A topographical dictionary of ancient Rome* (1929), *A new topographical dictionary of ancient Rome* (1992), *Lexicon topographicum urbis Romae* (1995a; 1995b; 1999; 2000) e *Forma urbis Romae* (Plano de Mármore Severano). Desse modo, a partir das informações dessas obras, resolvemos recriar alguns dos bairros, como, por exemplo, o *Vicus Compitum Acilii*.

Figura 8 – Processo de vetorização do DAR

Fonte: Adaptado do DAR.

Considerações finais

O objetivo da elaboração do mapa é identificar a rede político-religiosa das *Compitalia*, sobretudo a partir da localização dos símbolos da *gens Iulia* e dos atores sociais que realizavam o festival, os oficiantes e seus assistentes. As possibilidades são muitas. Os esforços atuais que integram a busca por estudos mais acurados das malhas urbanas nas cidades da Antiguidade criaram a necessidade de atentarmos para os pequenos espaços desses locais. Não temos mais como protagonistas grandes espaços urbanos, reconhecemos que os pequenos microcosmos dentro dos espaços urbanos antigos são essenciais para entender o seu funcionamento.

Muitos trabalhos mapearam grandes pompas fúnebres e procissões religiosas, e esses trabalhos foram (e ainda são) fundamentais para destacar espaços das cidades que se encontravam no caminho das grandes procissões e sua importância para a realização destas. Mas, por outro lado, o estudo dos bairros cresce a cada ano, uma vez que tais pesquisas são essenciais para dar sentido de movimento e recomposição aos documentos encontrados e às informações deles extraídas. Esperamos que, com a conclusão do mapa aqui referido, produto da tese de doutorado que desenvolvemos desde 2016, as informações sobre os *magistri uici*, a inserção da plebe urbana como atuante no calendário oficial da cidade, a rede de patronato estabelecida por Augusto, usando como base a tradição ritual, as reformas urbanísticas e as disputas por espaço de poder possam estar acessíveis a todos os pesquisadores que tenham interesse no assunto.

Referências

Documentação textual

- CICERO. *Pro Milone. In Pisonem. Pro Scauro. Pro Fonteio. Pro Rabirio Postumo. Pro Marcello. Pro Ligario. Pro Rege Deiotaro*. Translated by N. H. Watts. Cambridge: Harvard University Press, 1931.
- DIO CASSIUS. *Roman History: Books 51-55*. Translated by Earnest Cary and Herbert B. Foster. Cambridge: Harvard University Press, 1917. v. VI.
- PLINY. *Natural History: Books 1-2*. Translated by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1938. v. I.

Documentação arqueológica e visual

- ARACHNE. German Archaeological Institute. Archaeological Institute of the University of Cologne. Available in: <<https://arachne.uni-koeln.de/drupal/>>.
- DIGITAL AUGUSTAN ROME. University of Arizona, Archaeological Mapping Lab. Available in: <<http://digitalaugustanrome.org/>>.
- FORMA URBIS ROMAE. Stanford Digital Forma Urbis Romae Project. Available in: <<https://formaurbis.stanford.edu/>>.
- VICUS STATAE MATRIS. Roma, Musei Capitolini, Centrale Montemartini, inv. 2144.

Obras de referência

- COARELLI, F. et al. *Lexicon topographicum urbis Romae: Gli scavi di Roma, 1922-1975*. Roma: Quasar, 2006. s. II.2.
- COARELLI, F. *Lexicon topographicum urbis Romae: Gli scavi di Roma 1878-1921*. Roma: Quasar, 2004. s. II.1.
- PLATNER, S. B. *A topographical dictionary of ancient Rome*. Completed and presented by Thomas Ashby. London: Humphrey Milford; Oxford University Press, 1929.
- RICHARDSON Jr., L. *A new topographical dictionary of ancient Rome*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992.
- STEINBY, E. M. (Ed.). *Lexicon topographicum urbis Romae: A-C*. Roma: Quasar, 1995a. v. 1.
- STEINBY, E. M. (Ed.). *Lexicon topographicum urbis Romae: D-G*. Roma: Quasar, 1995b. v. 2.
- STEINBY, E. M. (Ed.). *Lexicon topographicum urbis Romae: P-S*. Roma: Quasar, 1999. v. 4.
- STEINBY, E. M. (Ed.). *Lexicon topographicum urbis Romae: T-Z*. Roma: Quasar, 2000. v. 5.

Obras de apoio

- ALEXANDER, M.; DANOWSKI, J. A. Analysis of an ancient network. Personal communication and the study of social structure in a past society. *Social Networks*, n. 12, p. 313-335, 1990.
- COARELLI, F. *Rome and environs: an archaeological guide*. California: University of California Press, 2007.
- CRANE, G. Classics and the computer: an end of the History. In: SCHREIBMAN, S.; SIEMENS, R.; UNSWORTH, J. (Ed.). *A Companion to Digital Humanities*. Oxford: Blackwell, 2004, p. 46-55.
- FAVRO, D. Making Rome a World City. In: GALINSKY, K. (Ed.). *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*. New York: Cambridge University Press, 2005, p. 234-263.
- FAVRO, D. *The urban image of Augustan Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- FLOWER, H. *The Dancing Lares and the Serpent in the Garden: religion at the Roman street corner*. Princeton: Princeton University, 2017.
- GRADEL, I. *Emperor worship and Roman religion*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- HASELBERGER, L. *Urbem Adornare: Rome's urban metamorphosis under Augustus*. Portsmouth: Journal of Roman Archeology, 2007.
- HOCKEY, S. The History of Humanities Computing. In: SCHREIBMAN, S.; SIEMENS, R.; UNSWORTH, J. (Ed.). *A Companion to Digital Humanities*. Oxford: Blackwell, 2004, p. 1-19.

-
- HÖLKESKAMP, K.-J. *Reconstructing the Roman Republic: an ancient political culture and modern research*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- LOTT, J. B. *The neighborhoods of Augustan Rome*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- TAN, J. Publius Clodius and the boundaries of the *contio*. In: STEEL, C.; VAN DER BLOM, H. (Ed.). *Community and communication: oratory and politics in Republican Rome*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 117-132.
- WOOLF, G. Only connect? Network analysis and religious change in the Roman World. *Hélade*, v. 2, n. 2, p. 43-58, 2016.
- ZANKER, P. *The power of images in the Age of Augustus*. Michigan: University of Michigan Press, 2010.

Um olhar antropológico sobre o corpo: representações atléticas na Grécia antiga

*An anthropological look at the body: athletic representations in
ancient Greece*

Fábio de Souza Lessa*

Resumo: O artigo propõe, em primeiro lugar, apresentar o conceito de corpo por um viés antropológico, ao concebê-lo como um complexo simbólico e meio de expressão cultural, que porta em si a marca da vida social, sendo uma representação da sociedade. Em segundo lugar, buscaremos analisar os modelos de representação dos corpos dos atletas nas imagens áticas do período Clássico (séculos V e IV a.C.), evidenciando a diversidade dos seus modelos cênicos. Defendemos que o esquema iconográfico que privilegiava o modelo apolíneo do corpo dos atletas helênicos, por mais que fosse hegemônico, não era único.

Abstract: The article proposes, firstly, to present the concept of the body by an anthropological view, when conceiving it as a symbolic complex and a means of cultural expression, which carries within itself the mark of social life, being a representation of society. Secondly, this article seeks to analyze the ways in which athlete's bodies were depicted in Attic imagery during the Classical Period (5th-4th century BC), highlighting the diversity of their scenic models. We will argue that the iconographic scheme of depicting Hellenic athletes' bodies according to an Apollonian model, however hegemonic, was not the only one in use.

Palavras-chave:

Grécia Clássica;
Corpo;
Imagética ática;
Práticas esportivas.

Keywords:

Classical Greece;
Body;
Attic imagery;
Sporting practices.

Recebido em: 06/09/2018
Aprovado em: 13/10/2018

* Professor Titular de História Antiga do Instituto de História (IH) e dos Programas de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC) e de Letras Clássicas (PPGLC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Membro do Laboratório de História Antiga (LHIA/UFRJ) e membro colaborador do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.

Introdução

[...] o ser humano não somente *tem* um corpo, senão que, propriamente, *é* corpo (DUCH; MÈLICH, 2005, p. 22, grifos no original).

A partir da proposta do presente dossiê em refletir acerca de teorias, métodos e conceitos aplicados à História Antiga, almejamos analisar as dimensões que o conceito de corpo, numa perspectiva interdisciplinar com a Antropologia, adquire nos estudos da Antiguidade, além de pensar as formas pelas quais a sociedade grega se explicita nas representações dos corpos dos seus cidadãos. A epígrafe que escolhemos para iniciar esse texto é, nesse sentido, bastante elucidativa do fato de que entre corpo físico e simbolismo sociocultural há uma relação muito estreita.

Fixar-nos-emos, neste artigo, na análise das encenações dos corpos dos atletas na cerâmica ática – basicamente em duas taças de figuras vermelhas –,¹ buscando pensar sobre os diferentes modelos cênicos adotados pelos pintores/artesãos, que recriaram, por meio de suas pinturas, a própria sociedade grega. Defendemos que o esquema iconográfico que privilegiava o modelo apolíneo do corpo dos atletas helênicos, por mais que fosse hegemônico, não era único.

Sabemos que os textos literários constituem um conjunto significativo disponível para a interpretação por parte dos historiadores do esporte grego antigo. Porém, as imagens pintadas nos vasos gregos não deixam a desejar, pois apresentam a maior quantidade de cenas esportivas no universo das imagens de vida cotidiana. É a iconografia que fornece maiores evidências sobre as práticas esportivas, as técnicas praticadas nas diferentes modalidades, as honras dadas aos vencedores e, de maneira geral, o espaço dos *agônes* atléticos na sociedade (DECKER, 2004, p. 67).

É pensando dessa forma, portanto, que pretendemos refletir sobre o conceito de corpo, por um viés antropológico, basicamente concebido como um complexo simbólico e meio de expressão cultural, para, em seguida, analisar os modelos de representação dos corpos dos atletas nas imagens áticas do período Clássico (séculos V e IV a.C.) que, entre outras possibilidades, evidenciam a diversidade dos seus modelos cênicos.

¹ O estilo chamado de figuras vermelhas se constitui pela apresentação dos elementos da decoração em tom claro sobre fundo escuro.

Corpo como campo antropológico

Assim como o fez José Carlos Rodrigues (1975, p. 62 e 125), defendemos que o corpo – *sôma* para os gregos – porta em si a marca da vida social, sendo sempre uma representação da sociedade. Tal concepção já estava presente na obra *Sociologia e Antropologia*, de Marcel Mauss, publicada postumamente em 1950. Ao definir o conceito de técnicas do corpo, Mauss (2003, p. 401) afirma que estas se constituem nas “maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo”.

Lluís Duch e Joan-Carlos Mèlich (2005, p. 19-23 e 31) seguem um caminho semelhante ao de Mauss (2003) e de Rodrigues (1975) ao destacarem que o corpo humano constitui um polo simbólico, encontrando-se sempre aberto a todo tipo de ação cultural, sendo plural e polissêmico.

O corpo, assim sendo, é uma construção social, possui uma historicidade, o que implica dizer que ele “porta em si a marca da vida social” (RODRIGUES, 1975, p. 62). Na *pólis*, por exemplo, a representação dos corpos opunha fortes e fracos, honra e vergonha. Ainda de acordo com Rodrigues (1975, p. 137), esse vínculo entre corpos e *pólis* é bastante estreito, pois “[...] é a sociedade que manipula o corpo para expressar-se. [...] ao pensar o corpo estão pensando a estrutura social e, ao defendê-lo, estão defendendo a ordem social”.

Não queremos negar o aspecto biológico do corpo, o seu invólucro imediato, mas defender que ele excede esse âmbito, portando referências representativas, isto é, “lógicas subjetivas, também elas variáveis com a cultura dos grupos e os momentos do tempo” (CORBIN; COURTINE; VIGARELLO, 2008, p. 9), não havendo processo unicamente biológico no comportamento dos humanos (RODRIGUES, 1975, p. 129).

Nossa proposta de reflexão acerca das formas de representação dos corpos dos atletas leva em consideração o contexto de produção das imagens pintadas em suporte cerâmico e as demandas culturais que permitiram a opção entre o modelo apolíneo e aquele que indica desvios a esse padrão, até mesmo porque o corpo continua a ser um ponto crucial de enraizamento dos homens em seus variados contextos sociais (RODRIGUES, 1999, p. 177).

Discutiremos a dinâmica existente entre a construção de um ideal de corpo entre os cidadãos e a sua participação e integração cívica na *pólis*. Mais do que objetivos de ordem militar, o ideal de uma excelência atlética expressava o sistema de valores essencialmente competitivo dos helenos (JONES, 1997, p. 177).

Desvendar os corpos pulsantes dos cidadãos constitui, portanto, um recurso instigante para se conhecer a Atenas Clássica. Assim, acreditamos que buscar a compreensão da importância da prática esportiva na constituição do corpo cívico ático possa nos permitir encontrar a existência dessa *pólis*. Nada mais pertinente do que recuperarmos a afirmação de Richard Sennett (1997, p. 17) de que as relações entre os corpos humanos no espaço é que determinam as suas reações mútuas, como se veem e se ouvem, como se tocam ou se distanciam. Posto isso, devemos visualizar o corpo como ele tem sido vivenciado e expresso no interior de sistemas culturais particulares (PORTER, 1992, p. 295).

Tanto para Aristóteles quanto para Platão, a *pólis* deve reservar uma atenção especial à questão da formação física de seus cidadãos, que se inicia na infância. Referindo-se ao mundo contemporâneo, Rodrigues (1975, p. 45) observa que “[...] uma sociedade não pode sobreviver sem fixar no físico de suas crianças algumas similitudes essenciais que as identifiquem e possibilitem a comunicação entre elas” (RODRIGUES, 1975, p. 45). Certamente, tal observação também é válida para o Mundo Antigo grego. Platão (*Leis*, VII, 788c-d), ao refletir acerca da formação do cidadão, enfatiza que “a boa educação se revela na capacidade de proporcionar ao corpo – *sómata* – e à alma – *psikhás* – toda a beleza – *kállista* – e excelências possíveis”. Aristóteles (*Política*, VIII, 1337a, 1-5) argumenta tal necessidade, afirmando que a negligência das *póleis* a respeito da *paideía* é nociva aos governos – *tàs politeías*.

Na condição de simbólicos, os corpos revelam relações de identidade e alteridade. Eles facilitam o sentimento de pertença a dada sociedade – no nosso caso a ateniense –, mas também evidenciam a pluralidade dos seus grupos sociais. No que se refere às práticas corporais – as competitivas, lúdicas e/ou militares –, podemos afirmar que elas eram diferentes temporal e espacialmente. Isto porque a cultura dos corpos, seu conteúdo e suas características não são fixas, elas se modificam ao longo do tempo (VANOYEKE, 1992, p. 13-14).

Corpos sob a ótica dos pintores gregos

Com base nas discussões supracitadas, sobretudo na de que o corpo constitui o “polo simbólico” que organiza, articula e interpreta, para além das simples evidências “físicas”, a vida cotidiana dos indivíduos e das coletividades (DUCH; MÈLICH, 2005, p. 19), passaremos, a partir de agora, a verificar como tais discussões podem ser aplicadas na análise das representações dos corpos na cerâmica grega do Período Clássico.

Defendemos que a estética do corpo grego e, no nosso caso, do atleta vincula-se a um padrão de proporções aritmético e geométrico. Em pesquisas anteriores, atentamos para a construção desse padrão a partir das formas geométricas do triângulo e do pentagrama estrelado (LESSA, 2011, p. 39-41; 2017, p. 107). O triângulo, por ter a sua constituição a partir da *tétractys* – sequência dos quatros primeiros números: 1, 2, 3, 4 que, em conjunto, resultava no número 10 ($1+2+3+4= 10$) –, estava presente nos demais números “figurados”, como o quadrado, o pentágono e, dessa forma, se fazia presente no plano geométrico das representações do corpo (GHYKA, 1959, p. 34).²

O método do pentágono regular e do pentagrama (o pentágono estrelado), formado pelas diagonais de um pentágono regular, foi o mais usado para a composição das representações gregas, em especial durante o século VI a.C. e a primeira metade do V a.C. (VAN DER GRINTEN, 1966, p. 13-14), o que explica as semelhanças dos corpos na cerâmica e também na estatuária. Logo, a cultura helênica propagou a representação de corpo perfeito nas suas formas aritméticas e geométricas, legando-nos o que chamamos de modelo apolíneo, quase uma plenitude corporal.

Podemos, nesse momento, pensar na dicotomia estabelecida por Lluís Duch e Joan-Carlos Mèlich (2005, p. 37-38) acerca do corpo humano *versus* o corpo dos deuses. Enquanto o corpo humano é uma forma diminuída, derivada e precária, o divino oferece características de plenitude, potência, longevidade e beleza. Os autores defendem que o corpo humano jovem era a imagem autêntica ou um reflexo real da mesma divindade. Não temos como refutar de todo tal ideia, mas acreditamos que o modelo de representação dos corpos gregos atenda a um critério mais racional – aquele dos padrões geométrico e aritmético – do que propriamente uma idealização divina.

A relação entre corpos humanos e divinos também foi referenciada por Michalis Tiverios (2015). Para o autor, “em todas as imagens populares, os deuses gregos, igual aos heróis e atletas, são belos e de formosos corpos” (TIVERIOS, 2015, p. 108-109). Tal declaração permite o embasamento do autor para afirmar que não há dúvida de que se trata de uma idealização, isto porque não é plausível aceitar que todos os gregos antigos fossem belos e tivessem um físico igualmente belo. Podemos, desta maneira, afirmar que a beleza presente na arte grega era desconhecida no cotidiano.

Antes de passarmos à apreciação das duas imagens que selecionamos, é interessante fazer algumas considerações a respeito do método utilizado para suas análises: a semiótica. O método semiótico proposto por Claude Calame (1986) para as imagens pressupõe algumas etapas básicas, que consistem em: 1) verificar a posição espacial dos

² Segundo os pitagóricos, o dez é o mais perfeito dos números possíveis (GHYKA, 1959, p. 35).

personagens, dos objetos e dos ornamentos em cena; 2) fazer um levantamento dos adereços, mobiliário, vestuários e os gestos, estabelecendo um repertório dos signos; e 3) observar os jogos de olhares dos personagens, que podem ser: a) de perfil, no qual o receptor da mensagem do vaso não está sendo convidado a participar da ação, servindo como exemplo para o comportamento do receptor; b) três quartos, posição em que o personagem que olha tanto para o interior da cena quanto para o receptor está possibilitando, a este último, participar da cena; e, por último, c) frontal, no qual o personagem convida o receptor a participar da ação representada. A aplicação de tais elementos é extremamente produtiva para a exploração do estudo de signos e símbolos, entendidos como parte significativa das comunicações.

Ao analisar as duas imagens aqui selecionadas, podemos elucidar alguns aspectos em comum destas: foram pintadas em uma *kýlix* – taça usada para beber vinho –, o estilo utilizado é o de figuras vermelhas e datam de fins do século VI a.C. e inícios do V a.C.

O tratamento reservado à iconografia a coloca no mesmo *status* dos demais textos históricos. Isto é, as imagens são suportes de informações sobre a sociedade grega antiga, permitindo-nos a formulação de novas perguntas e a aquisição de novas respostas para perguntas anteriormente postas. Existe uma relação intrínseca entre os textos literários e os imagéticos. Atentando para tal relação, Sian Lewis (2002, p. 7-8) enfatiza que a cerâmica e a literatura não podem ser lidas em sequência para confirmação mútua. No caso específico dos registros da cerâmica, podemos dizer que são deformados, fragmentários e incompletos se comparados à literatura. Porém, de fato, nenhum dos dois nos conta a história por inteiro.³

Fundamental é termos sempre em vista que a hierarquia entre o visual e o verbal/escrito não se sustenta e que a complementaridade e a diversificação da documentação são salutares para os historiadores. Contudo, é necessário que respeitemos a lógica específica que rege cada documentação e que deve orientar a análise crítica a que tem de se submeter qualquer tipo de documento (MENESES, 2012, p. 253).

O arremesso do disco e o lançamento do dardo se constituem nas modalidades representadas também no medalhão da *kýlix* em análise, como expresso na Figura 1.

³ Sian Lewis (2002) dedica atenção à questão da relação entre textos escritos e imagéticos. Segundo a autora, a tradição de usar as imagens pintadas na cerâmica para ilustrar ideias advindas da literatura vem de longa data, assim como o uso de textos literários para elucidar a imagética (LEWIS, 2002, p. 7).

Figura 1 - *Kýlix* representando o arremesso do disco e o lançamento do dardo, Orvieto, 500-450 a.C.



Localização: Boston, Museum of Fine Arts – inv. 01. 8020. Temática: disco e dardo. Proveniência: Orvieto (Itália). Forma: *kýlix*, Estilo: Figuras vermelhas. Pintor: Onesimos. Data: 500-450 a.C. **Fonte:** García Romero (1992, fig. 51); Miller, (2004, p. 67, fig. 127); Sweet (1987, p. 48, pl. 13); Classical Art Research Centre (vase number 203273).

No centro da imagem, vemos um jovem nu e portando fita no cabelo – o que indica que o atleta já foi vitorioso –, treinando para o arremesso do disco. A cena denota movimento, o que pode ser comprovado pela posição dos braços, pernas e do tórax do atleta, bem como pela forma circular do próprio disco. Porém, o disco descansa sobre o antebraço esquerdo do jovem, sendo o impulso justamente o inverso daquele do arremesso. Temos aqui uma cena de treino, de familiaridade do atleta com o disco. Junto ao personagem temos representado um dardo, signo que nos remete à segunda modalidade presente na imagem: o lançamento do dardo.

Podemos afirmar, com maior precisão, que esta cena se desenvolve no interior de uma palestra, pois contamos com os acessórios de higiene – um aríbalo e esponjas – necessários a um atleta pendurados na parede. Em geral, os acessórios para a higiene do atleta são: esponja para o banho; aríbalo (recipientes para óleo) e *estrígil* – raspador ou almofada de bronze (espécie de espátula) que liberava a pele da camada de óleo e de poeira que se misturavam ao suor.

Os equipamentos representados na cena são o disco e o dardo – uma haste de madeira do comprimento de um homem. Vale destacar que tais modalidades, pelos poucos equipamentos que requeriam, permitiam também que os segmentos sociais menos

abastados tivessem acesso a suas práticas, possibilitando um processo de democratização das atividades esportivas entre os atenienses e, ao mesmo tempo, elevando os valores democráticos (LESSA, 2017, p. 137-144).

A representação do corpo do atleta segue o modelo de proporções aritméticas e geométricas mencionado acima, apresentando formas bem constituídas, com equilíbrio e simetria. Plenitude e beleza também estão expressas.

O pintor ressalta a beleza do atleta por meio da justa-medida da simetria das formas e da musculatura representadas, enfatizando o corpo rígido conforme deveria ser o do cidadão. No corpo do personagem, estão impressos equilíbrio, força, proporção, movimento, atributos esses que os helenos almejavam encontrar no funcionamento de suas *póleis*.

A nudez masculina remete-nos, de imediato, para a condição de atleta do personagem.⁴ Mediante a nudez, os artesãos gregos transmitiam qualidades viris, como a coragem, a força e a velocidade (TIVERIOS, 2015, p. 105).

Na próxima *kýlix* (Figura 2), encontramos uma pluralidade na representação dos corpos dos atletas gregos. Coexistem junto às representações idealizadas dos corpos dos atletas outras formas de representação, como podemos ver a seguir:

Figura 2 – *Kýlix* representando práticas esportivas, Vulci, aprox. 525-475 a.C.



Localização: London, *British Museum* – E 6 – 1846. 0512.2. Temática: práticas esportivas. Proveniência: Vulci (Etrúria). Forma: *kýlix*. Estilo: Figuras vermelhas. Pintor: Fidipo (artesão: Hischylos). Data: aprox. 525-475 a.C. **Fonte:** Boardman (1991, p. 73, fig. 80); Spivey (2004, p. 61, fig. 9); Gardiner (2002, p. 59, fig. 2); Osborne (2011, p. 58, fig. 3.2); Miller (2004, p. 186, fig. 271); Boardman (1975, fig. 80); Lessa (2017, p. 108, fig. 14); The Classical Art Research Centre (vase number 200378).

⁴ No que se refere à nudez, ver uma das possíveis explicações no *Ginástico* (17), de Filóstrato.

Em tal figura, temos quatro atletas jovens em uma cena tipicamente de treino e não de disputa. Os gestos, os movimentos dos corpos e o posicionamento dos atletas sustentam nossa afirmação.

Defendemos que a cena se passa em um mesmo quadro espaço-temporal, o que pode ser observado pela sincronia de movimentos e gestos dos personagens que a compõem, havendo apenas a sutileza por parte do pintor em agrupar os atletas em duas duplas, separadas pelo banco contendo os mantos dos competidores no centro da cena, de acordo com a constituição dos seus corpos.

Ao observarmos a imagem, temos a impressão de que o pintor optou por marcar diferenças entre as duplas de personagens. Na direita, vemos os atletas com os corpos representados de forma mais similar ao padrão geométrico comum às imagens áticas e praticando o lançamento do disco e do dardo; enquanto, na esquerda, vemos outros atletas, cujos corpos foram apresentados distanciados do referido padrão geométrico, uma vez que um deles tende ao extremamente magro e o outro é gordo. De acordo com Spivey (2005, p. 59) e Gardiner (2002, p. 58), há entre eles uma relação de disputa, o que pode ser verificado pelo movimento dos seus braços. Parece existir, também, uma referência ao boxe, pois um dos atletas (o gordo) segura uma tira de couro – os *himántes* –,⁵ cuja utilidade era firmar a articulação dos pulsos e estabilizar os dedos da mão (LESSA, 2017, p. 108-109).

Argumentamos ainda que o artesão tenha desejado realçar que o corpo apolíneo, com as formas mais definidas, estivesse mais próximo dos cidadãos que praticavam o lançamento do disco e do dardo, modalidades que colocavam mais em relevo o movimento e a flexibilidade corporais. A singularidade dessa imagem, conforme mencionado, nos permitir visualizar tipos variados de corpos, isto é, que os corpos são sempre plurais.

Considerações finais

Como conclusão, propomos algumas explicações para a opção do pintor em representar os dois atletas que estão posicionados à esquerda da cena: o extremamente magro e o gordo. Isto porque eles não representariam o ideal estético da beleza helênica. O que explicaria essa escolha em representar corpos distanciados do tipo que comumente encontramos nos vasos áticos e também na documentação literária?

⁵ Segundo Yalouris (2004, p. 236): “Eles recobriam a primeira falange dos dedos, sendo trançados em diagonal pela palma e pelo dorso das mãos, deixando o polegar descoberto, e eram presos em torno do punho ou um pouco mais acima, no antebraço”.

A necessidade de destacar as diferenças entre a idealização e a realidade na representação dos corpos dos atletas pode explicar a opção do pintor. Porém, outras hipóteses podem ser levantadas. No boxe, o atleta mais pesado teria mais chances de vencer uma competição (YALOURIS, 2004, p. 239). Logo, a representação de corpos se diferenciava por modalidade, tendo os boxeadores corpos mais pesados. Mas isso não explica a proeminência do abdômen do atleta na imagem, pois tal situação pode vir a impedir a flexibilidade dos movimentos em qualquer das modalidades. Também não encontramos, dentre as modalidades praticadas pelos gregos, uma em que o atleta fosse representado extremamente magro, como também vemos na imagem.

Tudo indica que Gardiner (2002, p. 58) ofereça a explicação mais plausível. O helenista trabalha com a possibilidade de o artesão ter tido a intenção de fazer uma caricatura de dois atletas contemporâneos seus.

Encontramo-nos diante de um vaso de produção ateniense e de proveniência da Etrúria. Poderíamos pensar que a pintura dos corpos distante dos padrões geométricos de representação atendia a um mercado consumidor fora de Atenas. Como por exemplo, entre os grupos abastados da Etrúria, pois a taça é ricamente decorada. Assim, as imagens contendo a justa-medida e a beleza estética dos corpos circulariam majoritariamente entre os atenienses. Não nos esqueçamos de que a primeira taça (Figura 1) que analisamos é proveniente da Itália e possui a representação de corpos seguindo o padrão geométrico apolíneo.

É preciso, por fim, compreender que a representação sobre o corpo, seus usos e construções na sociedade são diversos. Em nosso caso, os corpos masculinos bem delineados, tratados pelos autores e artesãos antigos, podem induzir os contemporâneos a pensar em homens jovens treinando no ginásio, em “construtores de corpo” e em um culto da musculatura, porém nenhum escritor antigo concebia o ginásio como um lugar apenas para o desenvolvimento de músculos (OSBORNE, 2011, p. 52-53). Até porque há uma vinculação entre corpo e alma, e entre ginástica e música: “a ginástica para o corpo e a música para a alma” (Plato, *Respublica*, 376e).

Referências

Documentação textual

- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. A. C. Amaral e C. Gomes. Porto: Vega, 1998.
FILÓSTRATO. *Gimnástico*. Trad. Francesca Mestre. Madrid: Gredos, 1996.

PLATÃO. *A República*. Trad. M. H. da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

PLATON. *Les Lois*. Trad. A. Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1976.

Documentação material

BOARDMAN, J. *Athenian black figure vases*. London: Thames and Hudson, 1991.

BOARDMAN, J. *Athenian red figure vases: the archaic period*. London: Thames and Hudson, 1975.

Obras de apoio

CALAME, C. *Le récit en Grèce Ancienne: énonciations et représentations de poètes*. Paris: Meridiens Klincksieck, 1986.

CORBIN, A.; COURTINE, J.-J.; VIGARELLO, G. (Dir.). *História do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2008. 3 v.

DECKER, W. Grèce. In: DECKER, W.; THUILLIER, J.-P. *Le sport dans l'Antiquité: Égypte, Grèce, Rome*. Paris: Picard, 2004, p. 63-142.

DUCH, L.; MÈLICH, J.-C. *Escenarios de la corporeidad: antropología de la vida cotidiana*. Madrid: Trotta, 2005.

GARCÍA ROMERO, F. *Los Juegos Olímpicos y el deporte en Grecia*. Barcelona: AUSA, 1992.

GARDINER, E.N. *Athletics in the Ancient World*. New York: Dover, 2002.

GHYKA, M. C. *Le nombre d'or*. Paris: Gallimard, 1959.

JONES, P. V. *O mundo de Atenas*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

LESSA, F. S. *Atletas na Grécia Antiga: da competição à excelência*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2017.

LESSA, F. S. *Mulheres de Atenas: Mélissa do gineceu à agora*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.

LEWIS, S. *The Athenian woman: an iconographic handbook*. London; New York: Routledge, 2002.

MENESES, U. T. B. História e imagem: iconografia/iconologia e além. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (Org.). *Novos domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 243-262.

MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MILLER, S. G. *Ancient Greek athletics*. New Haven; London: Yale University Press, 2004.

- OSBORNE, R. *The history written on the classical Greek body*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- PORTER, R. História do Corpo. In: BURKE, P. (Org.). *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Ed. Unesp, 1992.
- RODRIGUES, J. C. *O corpo na história*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 1999.
- RODRIGUES, J. C. *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1975.
- SENNETT, R. *Carne e pedra*. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- TIVERIOS, M. Cuerpos de dioses, héroes y atletas hasta el período helenístico. In: SÁNCHEZ, C.; ESCOBAR, I. (Ed.). *Dioses, héroes y atletas: la imagen del cuerpo en la Grecia Antigua*. Madrid: Comunidad Autonoma Madrid – Servicio de Documentation y Public, 2015, p. 103-120.
- SPIVEY, N. *The ancient Olympics*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- SWEET, W. E. *Sport and recreation in Ancient Greece: sourcebook with translations*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1987.
- VAN DER GRINTEN, E. F. *On the composition of the medallions in the interiors of Greek black and red-figured kylixes*. Amsterdam: Noord-Hollandsche Uitg. Mij., 1966.
- VANOYEKE, V. *La naissance des Jeux Olympiques e le sport dans l'Antiquité*. Paris: Les Belles Lettres, 1992.
- YALOURIS, N. *Os Jogos Olímpicos na Grécia Antiga*. São Paulo: Odysseus, 2004.

O uso dos conceitos de cidade e espaço em História Antiga: João Crisóstomo e a cristianização de Constantinopla como estudo de caso*

The use of the concepts of city and space in Ancient History: John Chrysostom and the Christianization of Constantinople as a case study

João Carlos Furlani**

Resumo: O espaço, por longo tempo, foi relegado a um segundo plano nos estudos históricos. Contudo, reflexões sobre os territórios, as cidades e os símbolos culturais que compuseram suas paisagens cada vez mais vêm tomando lugar nas pautas de pesquisa de especialistas que se dedicam ao estudo da Antiguidade. No período tardo-antigo, muitas transformações produzidas no espaço citadino estavam relacionadas a manifestações de caráter religioso, como a ampliação dos credos cristãos e a interferência que estes últimos passaram a exercer sobre as paisagens arquitetônicas. Tendo em mente tais considerações é que propomos refletir, em primeiro lugar, sobre a utilização e a problematização dos conceitos de espaço e cidade nas pesquisas históricas. Num segundo momento, e como estudo de caso, refletiremos sobre a atuação de João Crisóstomo em Constantinopla. Ao ser consagrado bispo da cidade, em 397, João pretendeu interferir na vida de sua congregação mediante a aplicação de reformas que, entre outros pontos, incluíam reflexões morais e pedagógicas sobre as relações dos cristãos com o cotidiano e com o espaço citadino, atuando, assim, na delimitação de lugares próprios e impróprios para os cristãos.

Abstract: Space, for a long time, has been relegated to the background in historical studies. However, reflections on the territories, cities and cultural symbols that have made up their landscapes are increasingly taking place in the research agendas of specialists who are dedicated to the study of Antiquity. In Late Roman Empire, many transformations produced in the city space were related to manifestations of religious character, such as the expansion of Christian creeds and the interference that the latter began to exert on the architectural landscapes. With these considerations in mind, we propose to reflect, firstly, on the use and problematization of the concepts of space and city in historical research. In a second moment, and as a case study, we will reflect on the work of John Chrysostom in Constantinople. Chrysostom, when consecrated as bishop of the city, in 397, intended to interfere in the life of his congregation through the application of reforms that, included moral and pedagogical reflections on the relations of Christians with the daily life and with the city space, thus acting in order to delimitate the places that were suitable and unfit for Christians.

Palavras-chave:

Antiguidade Tardia;
Constantinopla;
Espaço;
Cidade;
João Crisóstomo.

Keywords:

Late Antiquity;
Constantinople;
Space;
City;
John Chrysostom.

Recebido em: 13/10/2018
Aprovado em: 22/11/2018

* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (Capes) - Código de Financiamento 001.

** Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS) da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), sob orientação do prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva. Mestre, licenciado e bacharel em História pela mesma instituição. Faz parte do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano, seção ES (Leir/ES).

Introdução

É fato que a relação da História com suas fontes e métodos é, em si, também histórica. Sabemos que o historiador, em contextos distintos, concebeu seu universo documental e epistemológico de maneira igualmente distinta. Ainda hoje, mesmo em concepções historiográficas que se apresentam como inovadoras, constatamos certo descompasso quando se trata da cultura material, pois, não raro, tais concepções se mantêm presas à exploração dos documentos escritos e pouco tratam da materialidade e da espacialidade em seus objetos de estudo.

Também não é segredo para nós o apego do historiador aos documentos escritos, em especial aqueles do século XVIII e XIX, posto que estes deram base para a historiografia moderna – focada fortemente em problemas que a textualidade poderia proporcionar. É claro que trabalhos historiográficos que incluíam a espacialidade em suas reflexões existiam. A estes, François Simiand (1906-1909) ironiza. O sociólogo criticou as grandes monografias regionais da escola vidaliana e denunciou a incapacidade da Geografia em delimitar o seu objeto, numa clara alusão à capacidade das disciplinas históricas e sociológicas. Lucien Febvre (1922), contudo, contesta as críticas de Simiand ao diferenciar os objetos e os métodos de geógrafos e sociólogos, além de apontar a pertinência de um recorte regional para o estudo de seus objetos, assim como proposto na geografia de Vidal de la Blache.¹

O campo político, sem dúvida, foi um dos que mais sofreram com a relutância dos historiadores em pouco dialogar com outras disciplinas que não fornecessem contribuições *a priori*. O divórcio entre História e Geografia era inegável, mas este poderia até ser disciplinar, não metodológico, intelectual. Assistimos às correntes historiográficas da primeira metade do século XX se distanciarem cada vez mais de questões espaciais e materiais e se aproximarem da Sociologia, da Antropologia e da Economia, tanto em instituições alemãs, francesas ou britânicas.

Na segunda metade do século passado, contudo, a História experimentou uma série de mudanças epistemológicas. Um conjunto de “viradas” fizeram parte de sua trajetória como disciplina acadêmica. Uma das mais importantes, sem dúvida, foi a virada linguística ou giro linguístico, do original *linguistic turn*, que esboçava suas preocupações

¹ Paul Vidal de La Blanche frequentou a *École Normale Supérieure* e recebeu o certificado de formação tanto em História quanto em Geografia. Vidal de la Blanche fundou a *École française de Géographie* e também, juntamente com Lucien Gallois, a revista *Annales de Géographie*, em 1893, promovendo o conceito de Geografia humana como o estudo do homem e sua relação com o meio ambiente (KNOX; MARSTON, 2009, p. 181). Uma síntese das ideias de La Blanche pode ser encontrada, sobretudo, em suas obras intituladas *La Péninsule européenne, l’Océan et la Méditerranée*, publicada de 1873, e *La Terre, géographie physique et économique*, publicada em 1883.

com a narrativa da História desde Paul Veyne (1970), no final dos anos 1960, mas que ocupou um lugar central entre os debates teóricos, sobretudo, a partir de Hayden White (1973) e sua obra *Metahistory*, por ter adaptado criticamente categorias da teoria literária à análise histórica e historiográfica.²

A contribuição advinda dos pressupostos linguísticos, certamente, acentuou de maneira provocativa a relação entre filosofia e linguagem na História, fomentando um intenso debate que permanece até hoje. Contudo, uma vez mais, os aspectos materiais e espaciais que fazem parte da construção das sociedades e dos indivíduos foram deixados de lado ou entendidos como secundários, dada a válida preocupação teórica da discussão, como, por exemplo, o tipo de conhecimento que o historiador produz. Muitos historiadores e até mesmo escolas de pensamento histórico reagiram aos pressupostos de White, preocupando-se mais em criticá-lo ou reafirmar a cientificidade da História como disciplina e seu conhecimento produzido. Nessa empreitada, há uma associação ainda maior com as Ciências Sociais e a Antropologia e, conseqüentemente, seus métodos.

É interessante assinalar que, na França, em décadas anteriores à difusão do debate narrativo da História, Fernand Braudel (1949; 1967) já falava em civilização material ou já entendia a importância da espacialidade para determinadas sociedades, como bem atestam seus volumes de *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* e o primeiro tomo de *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XV^e et XVIII^e siècles)*. Cabe-nos ressaltar que esse fazer historiográfico braudeliano não se difundiu tão amplamente, mesmo entre os historiadores da *École des Annales*.

A geração de pesquisadores vinculados aos *Annales* posterior a Braudel exibiu características distintas, dada a fragmentação e a ampliação de objetos e abordagens historiográficas. As análises marcadamente econômicas e sociopolíticas foram perdendo

² O *linguistic turn*, em palavras gerais, não afetou apenas a História – e nem nasce com ela –, mas diversas outras áreas do conhecimento, pautadas, sobretudo, na filosofia ocidental do século XX, cuja principal característica é o foco da filosofia e de outras humanidades na relação entre filosofia e linguagem. É interessante afirmar que, desde o século XIX, a potencialidade dos discursos e das palavras já eram exploradas, por exemplo, com Johann Georg Hamann e Wilhelm von Humboldt. Já na primeira metade do século XX, outro importante filósofo da linguagem nomeado como um dos precursores dos interesses da virada linguística é Ludwig Wittgenstein (2001; 1975), em especial com seu *Tractatus Logico-Philosophicus*, de 1922, e suas observações sobre os jogos de linguagem em seu trabalho posterior, *Investigações Filosóficas*, de 1953. Importa destacar que movimentos intelectuais muito diferentes foram associados à “virada linguística”, embora o próprio termo seja comumente pensado e popularizado pela antologia de 1967 de Richard Rorty, intitulada *The linguistic turn*, em que significa a virada para a filosofia linguística. Segundo Rorty (1991), a frase “virada linguística” originou-se do filósofo Gustav Bergmann. Contudo, no âmbito da História, o *linguistic turn* encontrou sua popularização, sobretudo, com a obra *Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe*, escrita por Hayden White e publicada em 1973. White ocupou um lugar central entre os teóricos da história contemporâneos por ter, de forma crítica e instigante, adaptado categorias originadas no campo da teoria literária à produção do conhecimento histórico. Apesar disso, historiadores, como Paul Veyne (1970), já realizavam críticas sobre a escrita da História e levantavam questões sobre a importância da narrativa e da linguagem em seus pressupostos teóricos.

espaço para as mentalidades, mediante um diálogo cada vez maior com a Antropologia, acentuado pela chamada *Nouvelle Histoire*, difundida, sobretudo, após a publicação da obra *Faire de l'Histoire*, em três volumes, organizada por Jacques Le Goff e Pierre Nora (1974). Assim, a França abriria as portas para uma nova virada nos estudos históricos, a *cultural*, que, entre suas proposições, acabou por distanciar-se ainda mais da Geografia, vista como uma disciplina auxiliar na busca dos primeiros *Annales* pela sonhada História Total.

É preciso, contudo, fazer justiça às obras de Bernard Lepetit e de expoentes da *Microstorie*, na medida em que estes pesquisadores retomam a reflexão do espaço, em especial o urbano, como horizonte do historiador. As obras de Lepetit, por exemplo, trouxeram uma grande contribuição para o *métier* historiográfico, posto que o autor insiste no diálogo com a Geografia, a Economia, a Sociologia, a Arquitetura e a Antropologia. As cidades e o espaço em relação às temporalidades e sob escalas de observação distintas, não perdendo de vista os atores sociais, foram alguns dos eixos de investigação propostos por Le Petit. Suas análises prezaram, ainda, pela necessidade de refletirmos sobre a relação e articulação entre espaço e tempo, ao invés de uma justaposição de um sobre o outro (LEPETIT, 1984; LEPETIT; HOOCK, 1987; LE PETIT; PUMAIN, 1993). No âmbito da escrita da História, François Dosse (2004, p. 148) declara que as constatações sobre espaço e tempo de Le Petit tornam-se “um meio essencial para fazer surgir um novo regime de historicidade voltado decididamente para modelos pragmáticos e hermenêuticos”.

No estudo do Mundo Antigo, o espaço, em particular no que se refere aos assentamentos e à cultura material, adquiriu maior relevância a partir dos anos 1970, com destaque para Ian Hodder e Clive Orton (1976), com a obra *Spatial Analysis in Archaeology*. Mas, além disso, solidificava-se, em outros campos, a percepção de que a mudança social não pode ser explicada satisfatoriamente sem uma reconceituação das categorias relativas à componente espacial da vida social. Vigora cada vez mais a noção de que “ser e tempo” não encerram toda a dimensão da existência humana (SCHLÖGEL, 2003, p. 9), e de que o espaço é não apenas um continente ou uma realidade apriorística da natureza; diferentemente, ele precisa ser pensado e investigado como condição e resultado de processos sociais. A partir dessas concepções nasce aquilo que alguns convencionaram a designar como *spatial turn* ou virada espacial (LÖW, 2013, p. 17-34).

O problema do espaço ou o espaço como problema

Tendo em vista as lições do *spatial turn*, é fundamental preocuparmo-nos em refletir sobre questões que nos remetem ao espaço e às modalidades de apropriação deste.

Questões essas que preocupavam os gregos antigos e os especialistas contemporâneos, desde Aristóteles a Albert Einstein. E, hoje, nós, historiadores.

O espaço não pode mais ser tratado como algo morto, estático ou simplesmente como um receptáculo natural dos acontecimentos humanos. Apreendido em sua dimensão territorial e cultural, o espaço adquire novos contornos e pode ser considerado tanto como produto quanto produtor social, o que, em outras palavras, quer dizer que assume múltiplas e distintas funções. Para exemplificar, podemos entendê-lo como um amplo lugar no qual grupos sociais se organizam e estabelecem regras de convívio e de socialização; como um ambiente repleto de práticas e representações; como um local de subsistência de comunidades; ou como um repositório de vestígios produtores de memória coletiva e esquecimento (BALANDIER, 1999, p. 62). Distintas são as possibilidades para a compreensão da atuação do espaço sobre os homens e dos homens sobre o espaço, e nenhuma delas é frutífera se o considerarmos inerte.

Ao pensar, sobretudo, no âmbito social, Norberg-Schulz (1980, p. 9) assinala que a relação entre os seres humanos e o espaço tem raízes existenciais, na medida em que necessitamos do ambiente circundante para dar sentido a um mundo de eventos e ações. Para Alexandre Guida Navarro (2007, p. 4), o espaço é dividido em várias categorias, tanto em espaços físicos específicos – micro, regulares e macro – quanto em espaços matemáticos abstratos, forjados por indivíduos para descrever os espaços físicos. Nesse sentido, a percepção do espaço é muito mais dinâmica do que estática (NORBERG-SCHULZ, 1980, p. 18). Em outras palavras, o mundo não seria percebido por todos da mesma forma, na medida em que diferentes mundos surgem como produtos das motivações e experiências humanas.

Sob uma perspectiva mais prosaica, o conceito de espaço é reduzido a questões naturais e geográficas, como um mero local de residência ou um local de exploração. Sendo ainda um agente passivo da natureza perante a exploração humana. Perspectiva essa que, apesar de intensamente criticada, ainda é muito difundida na produção historiográfica (CHORLEY, 1973; QUAINI, 1981). Para Michel Foucault (1989, p. 12), nas análises históricas tradicionais, o espaço é constantemente entendido como um problema natural, geográfico, de uma cidade ou Estado, o que indica que sua compreensão se faça, amiúde, a partir de categorias deterministas e ecológicas: “o que importava era o *substrato* ou as *fronteiras*”.³ Foucault (1980, p. 177) também afirma que o “espaço foi tratado

³ Foucault (1989, p. 12) reconhece que foi preciso Marc Bloch e Fernand Braudel para que se desenvolvesse uma história dos espaços mais crítica, mas que “é preciso dar continuidade a ela e não ficar somente dizendo que o espaço pré-determina uma história que por sua vez o modifica e que se sedimenta nele. A fixação espacial é uma forma econômico-política que deve ser detalhadamente estudada”.

como o morto, o fixo, o não-dialético, o imóvel. O tempo, ao contrário, foi a riqueza, a fecundidade, a vida e a dialética". O espaço construído de acordo com essa racionalidade pode ser definido como funcionalista, empírico e moderno (CRIADO BOADO, 1993, p. 13). Embora não tenha problematizado o espaço de maneira mais profunda, Martin Heidegger (1962, p. 31) já antecipava que "a existência é espacial" e que não se pode "dissociar o homem do espaço". O espaço, ao invés de ser uma entidade física "já dada", estática e mera ecologia, é, portanto, também uma construção social, existencial, em movimento contínuo e enraizada na cultura.

Ao levarmos em consideração as constatações de Foucault e de tantos outros teóricos do espaço, fica evidente não só a íntima relação entre espaço e sociedade, mas também que a construção do espaço configura uma parte essencial do processo de construção da realidade por um determinado sistema de conhecimento, que inclui a organização socioeconômica, as práticas culturais e a atuação dos indivíduos (CRIADO BODO, 1993, p. 11). O espaço envolve, portanto, questões históricas, políticas e culturais.

Ao reconhecer que o conceito de espaço é uma categoria dotada de um valor determinado por sistemas de conhecimento-poder, percebemos que muitas concepções de espaço provêm de esferas culturais e de contextos sociais distintos. Logo, estudar o espaço não é analisá-lo segundo um único sentido, mas sim de forma multidimensional, considerando tanto sua concepção física quanto cultural, o que inclui os espaços urbanos e seus significados (NAVARRO, 2007, p. 7), dentre os quais destaca-se a cidade.

Vale a pena lembrar que, talvez, o primeiro modelo teórico moderno de análise das cidades tenha sido formulado no âmbito da História Antiga, com Fustel de Coulanges, em seu clássico *La cité antique*, de 1864. O estudo de Coulanges, contudo, expressa as preocupações da segunda metade do século XIX, época dominada pelas ideias de progresso e ordenamento preciso da história humana. Não é nosso interesse, aqui, apontar os problemas e limitações da obra de Coulanges, nem mesmo realizar um balanço historiográfico sobre os autores e obras que se dedicaram à História Urbana. O que importa é perceber que a própria concepção de cidade vem sendo constantemente alterada, desde os primeiros estudos que a colocaram em perspectiva. Hoje, de modo bem distinto do século XIX, os estudos urbanos têm promovido o surgimento de equipes interdisciplinares, encarregadas de desenvolver investigação de grande amplitude. Consequentemente, os objetos de pesquisa ampliaram-se, reconstruindo-se a complexidade da estrutura social e destacando-se as relações travadas entre os vários segmentos sociais do espaço urbano (RAMINELLI, 1997, p. 185-202).

No que diz respeito ao conceito de *cidade*, defini-lo é uma tarefa árdua de se realizar, assim como já declarava Gordon Childe (1950, p. 3). Contudo, se pensarmos

numa espécie de equação análoga, é plausível assumir que a cidade se situa no âmbito das reflexões sobre o espaço e a sociedade, uma vez que é um produto dessa relação. Em outras palavras, os domínios citadinos são produzidos historicamente por relações socioculturais em determinados contextos, não se devendo perder de vista que as cidades são, antes de tudo, construções humanas voltadas para os próprios interesses humanos (MARCUS; SABLOFF, 2008, p. 10).

As cidades possuem narrativas próprias que abrangem temporalidades distintas, além dos mais variados aspectos, como, por exemplo, os objetivos de sua criação, o local, os recursos naturais existentes, as edificações, a arquitetura, além da pluralidade cultural e as relações contidas no interior do espaço urbano. Uma mesma cidade, portanto, é múltipla. Nesse sentido, torna-se claro que as *urbes* não são realidades estáticas, fixas e indelévels, uma vez que elas diminuem, expandem, são destruídas, reconstruídas e remodeladas pela ação do tempo. Tal perspectiva permite refletir sobre os múltiplos processos de modernização, as diversas reformulações e adaptações, sem falar nos abandonos, que os espaços urbanos sofreram (e sofrem) em conjunturas específicas. Para além disso, a preocupação dos indivíduos e grupos com a preservação de elementos constituintes da memória urbana também merece consideração. O sentido atribuído à cidade e seus espaços e às mais distintas atividades que nela têm lugar são responsáveis por criar distintas leituras entre os grupos que convivem e interagem nesses lugares, que, além de serem territórios, do ponto de vista físico, tectônico, são espaços complexos e repletos de sentido (PEYRAS, 1986, p. 213). O controle do espaço urbano ou rural, portanto, pode e deve ser problematizado.

O interesse em reger determinado local pode ser interpretado como uma ação estratégica, política, que proporciona a criação e desconstrução de monumentos, a difusão de símbolos e representações, a solidificação de memórias, a relação entre o espaço de experiências e o horizonte de expectativas, o confronto entre grupos, a criação de fronteiras físicas ou simbólicas e a luta política, que também é uma luta de memória contra memória (SILVA, 2015, p. 2).

A disputa pelo controle dos espaços, que, conseqüentemente, interfere no cotidiano dos grupos, é responsável também por criar distintos *lugares*, os quais definimos aqui como *isotopias* e *heterotopias*. As isotopias, segundo Henri Lefebvre (1999, p. 119), são “partes comparáveis do espaço que se expressam e se leem (nos planos, nos percursos, nas imagens mais ou menos elaboradas pelos “sujeitos”) de modo que se possa aproximá-las”. As isotopias, portanto, constituem “um lugar (*topos*) e o que o envolve (vizinhança, arredores imediatos), isto é, o que faz um mesmo lugar”, um lugar familiar, conhecido e seguro (LEFEBVRE, 1999, p. 45). Todavia, a fixação de isotopias, assim como das identidades,

é uma operação relacional, uma vez que depende, para existir, de algo fora dela, ou seja, outro lugar da qual ela não faz parte, que ela não é (WOORDWARD, 2007, p. 9-10). As heterotopias seriam exatamente o reverso das isotopias, emergindo assim como o lugar do outro, do desconhecido, do contaminador e profano, ou seja, da alteridade.

A diferença entre isotopia e heterotopia, para Lefebvre (2008, p. 118), só pode ser concebida de maneira dinâmica, de modo que “as relações mudam; as diferenças e contrastes vão até o conflito; ou então se atenuam, são erodidas, ou corroídas”. A oposição entre isotopia e heterotopia relaciona-se de modo intrínseco com a construção de identidades e alteridades, com a identificação de grupos e seus símbolos, práticas e representações, mas sem perder de vista que as identidades e alteridades se enraízam igualmente no espaço.

João Crisóstomo em Constantinopla: um exemplo de atuação no espaço

Independentemente das considerações recentes da historiografia, a História, desde pelo menos a Grécia clássica, esteve em relação com o espaço, com a Geografia. Heródoto era tanto historiador como geógrafo e antropólogo, para usarmos termos modernos, como ressalta Pedro Paulo A. Funari (2018, p. 19). A tradição literária, ainda que urbana, remete a circunstâncias rurais e a cultura material também fornece muita informação, seja sobre a alimentação, os usos do espaço, a monumentabilização, as lutas de representações e a construção de memórias. Nesse sentido, apresentaremos, a partir de agora, um estudo de caso que remonta exatamente às questões e problemas espaciais que relatamos até aqui, que é a apropriação dos espaços urbanos feita por João Crisóstomo, em seus discursos e homilias, durante seu período como bispo de Constantinopla (397-402).

A partir da refundação de Bizâncio como Constantinopla, promovida por Constantino, em 330, a antiga cidade oriental passou a ser uma digna residência imperial, sob clara inspiração da *urbs* romana, vindo a ser denominada até mesmo de Nova Roma (Νέα Ῥώμη) ou Segunda Roma (δευτέρων Ῥώμην) (Socrates Scholasticus, *Historia Ecclesiastica*, VIII; XVI). Na condição de cidade imperial, Constantinopla tornou-se um centro urbano requisitado, vindo a crescer em grande escala, com o consequente aumento da população cristã. O cristianismo também contribuiu para mudanças na cidade, tanto na paisagem quanto no cotidiano. No ambiente citadino, as igrejas desempenhavam um papel importante na vida social e econômica. O recinto da igreja, devemos lembrar, não era apenas um local de culto, mas, também, um grande complexo onde as pessoas se reuniam por motivos distintos (GREGORY, 1979, p. 17). Como unificadora de experiências, a igreja era palco para debates sobre a preocupação com os pobres, os doentes e os

idosos, que resultavam na construção de residências, hospitais, albergues e orfanatos (DANIÉLOU; MARROU, 1984, p. 332-333).

O status de grande cidade era recente para Constantinopla, uma vez que os conflitos irrompidos em Bizâncio deixaram marcas em seu território. Como cidade imperial, herdou a maior parte das instituições e muitas tradições de Roma. Uma conclusão valiosa sobre Constantinopla é obtida ao analisarmos sua população, que pode ser considerada um tanto ou quanto nova, devido ao remodelamento da cidade. Além disso, muitos dos residentes da Capital eram imigrantes de várias partes do Império, que, até meados do século IV, não apresentavam uma relação mais estreita com a cidade (GREGORY, 1979, p. 34). A súbita expansão populacional gerou certa instabilidade, bem como mudanças de cunho social, pois a população urbana crescia cada vez mais (MANGO, 1991, p. 510). Contudo, a rápida ascensão de Constantinopla e sua conseqüente instabilidade socioeconômica, de acordo com Gregory (1979, p. 34-35), foi contornada, até certo ponto, pela intensa atividade de construção, responsável por ofertar emprego à crescente população.

Em razão da maneira como foi criada, não é de se estranhar que a Capital do Oriente fosse dominada pela presença da corte imperial. Símbolos imperiais não paravam de surgir. Entre diversos monumentos, Arcádio, imperador do Oriente, entre 395 e 408, para celebrar sua vitória contra o oficial ostrogodo Gainas, construiu um novo fórum em homenagem a si mesmo na *Mese*, próximo das muralhas de Constantino (NECIPOGLU, 2001, p. 31). Em vários pontos da *urbs*, a presença do poder dos imperadores fazia-se sentir, em particular, por meio de colunas imponentes, estátuas, igrejas monumentais e procissões imperiais, o que contribuía para reforçar a autoridade da dinastia teodosiana e a própria figura imperial (BASSETT, 2004, p. 96-97).

Com o tempo, todo esse desenvolvimento de Constantinopla atraiu um grande número de administradores, cortesãos e burocratas, além de litigantes e peticionários das províncias orientais. Com a associação entre o Império e a Igreja, a quantidade de relíquias de mártires, monumentos e complexos religiosos só aumentava, característica marcante da gestão teodosiana, que promoveu diversas reformas, confisco e conversão de templos em estruturas cristãs, além da multiplicação dos *martyria*.⁴ Logo, Constantinopla tornou-se um importante centro de peregrinação, atraindo ano a ano milhares de fiéis. Por outro

⁴ O *martyrium*, traduzido como "martírio", pode ser definido como uma estrutura construída em um local que professa testemunho da fé cristã, tanto por referência à vida de Jesus, quanto por abrigar o túmulo de um mártir (KRAUTHEIMER, 1986, p. 518). Apesar de não terem um padrão arquitetônico, os *martyria* foram muito difundidos no século IV, o que gerou a diversidade de formas e modelos (YASIN, 2012, p. 251). Contudo, ao redor do monumento, amiúde havia um piso mais baixo para trazer os fiéis mais perto das relíquias, além de uma *fenestella*, uma pequena abertura, que ia do altar de pedra para o túmulo em si (SYNDICUS, 1962, p. 73-89).

lado, havia aqueles que buscavam o luxo e o conforto que a Capital poderia proporcionar (MANGO, 1991, p. 510).

As cidades, sem dúvida, não seriam tão complexas e reveladores sem as múltiplas apropriações e representações acerca do espaço, uma vez que o espaço urbano é fundamental para a compreensão dos processos históricos que nele ocorrem. É esse espaço que, muitas vezes, converte-se em palco para a atuação individual e coletiva dos agentes históricos. Assim como o poder e o prestígio de Constantinopla aumentavam, o status daqueles que faziam parte dos círculos de liderança política, social e religiosa também se elevava, dentre os quais se incluía o bispo. Até o final do século IV, o bispo da Capital apenas teria menos poder que o bispo de Roma (Soc., *Hist. Eccl.*, XVIII). Tal constatação, certamente, desagradou boa parte do episcopado oriental, principalmente os bispos de Alexandria e de Éfeso, que já usufruíam de notório prestígio (GREGORY, 1979, p. 35).

À medida que a cristianização da cidade antiga avançava, a influência dos bispos passava a ser exercida também em outros domínios, como na administração da justiça, na organização do abastecimento de víveres em tempos de escassez e na representação do *populus* junto à corte (BAUMGARTNER, 2001, p. 88-89). Ou seja, o *episkopos* passou a ocupar uma posição de autoridade diante do poder imperial e de destaque frente à comunidade. João Crisóstomo, ao assumir o episcopado de Constantinopla, em 397, portanto, o fez num contexto marcado, por um lado, pela expansão da Capital e, por outro, pelo aumento do prestígio episcopal nos meios urbanos e, conseqüentemente, pela concorrência e conflito entre os detentores das sés orientais.

Em seus discursos, João demonstrava uma preocupação moral com a comunidade cristã e interpretava de forma simples e direta os textos eclesiásticos, nos quais mostrava-se preocupado com as necessidades dos menos abastados, o que promoveu a popularidade do bispo entre uma extensa parcela da população (Soc., *Hist. Eccl.*, VI, XVI). Mas o que nos chama a atenção na empreitada de João é seu extenso conjunto de homilias que trazem à tona a preocupação com os espaços da cidade. O bispo amiúde esforçava-se em diferenciar os lugares de culto cristãos, considerados dignos e apropriados, e os lugares de culto judaicos e pagãos,⁵ tidos como impróprios e danosos. É nesse sentido que entendemos que problematizar a questão espacial pode ser extremamente relevante, uma vez que a representação discursiva de distintos locais, comuns aos habitantes da cidade, incluindo os cristãos, interfere no seu modo de vida, em suas ações, em seu cotidiano.

⁵ Na falta de vocábulo que melhor, utilizaremos “pagãos” para nos referirmos aos rituais e crenças religiosas provindas da tradição clássica greco-romana. Mas de forma alguma entendemos “pagãos” como um bloco religioso único e uniforme ou, menos ainda, pelo sentido pejorativo que a palavra possa proporcionar.

Diversas homilias de João Crisóstomo foram proferidas na tentativa de educar os seguidores de Cristo. Não à toa que João foi considerado o Padre da Igreja mais profícuo, tendo escrito o maior número de homilias, discursos e tratados que foi legado até nós hoje. Dito isso, analisaremos adiante algumas passagens em que o bispo de Constantinopla demonstrou sua preocupação com a espacialidade para a difusão do cristianismo. Observemos, inicialmente, o fragmento abaixo:

Isso pode ser tolerado? Isso pode ser aceito? Depois de ouvir longas séries de discursos e muito ensino, algumas pessoas nos abandonaram, e nos abandonaram pelo espetáculo das corridas de cavalo. Eles se tornaram tão frenéticos que enchem a cidade inteira de gritos e desordem, soltando gargalhadas ou lamentações (Iohannes Chrysostomus, *Homilia contra ludos et theatra*, 272).

João permanecia em sua luta pela separação entre aqueles que considerava cristãos legítimos, hereges e pagãos e evocava os malefícios dos jogos para isso. Para o bispo, estava claro que os seguidores de Cristo deveriam se abster de entretenimentos mundanos, como os espetáculos teatrais, as competições esportivas e os demais entretenimentos (Ioh. Chrys., *Cont. lud. et th.*, 272-278). Nem mesmo deveriam compartilhar, por tempo prolongado, espaços frequentados por não-cristãos, uma vez que estes eram locais nocivos e prejudiciais para os cristãos fiéis. Nas palavras do bispo:

Se você fosse viciado em assistir ao circuito de bestas selvagens, por que você não ligou para as paixões selvagens em si mesmo, a saber fúria e desejo, e colocou nelas o freio da filosofia, que é virtuoso e leve, e impôs o argumento correto, e os dirigiu para o prêmio de uma vocação superior, não fugindo da impureza para a impureza, mas da terra para o céu? [...] Mas você simplesmente deixou o seu negócio de lado e ficou olhando as vitórias de outras pessoas, desperdiçando tal dia de braços cruzados e em vão (Ioh. Chrys., *Cont. lud. et th.*, 273).

O bispo de Constantinopla evocava os malefícios que tais entretenimentos mundanos poderiam causar. A impureza e a selvageria tomariam conta dos corações daqueles que frequentassem esses locais impróprios. João sabia da dificuldade em lidar com tais atividades e exortava para que sua congregação utilizasse da sabedoria, da própria filosofia cristã, dotada de virtude e meios para refrear as paixões e impulsos maléficis. O autocontrole seria requisito fundamental para combater a impureza e as ações pecaminosas contidas em espaços impróprios para os cristãos e evitar os vícios do mundo, capazes inclusive de destruir as famílias, uma vez que até mesmo um bom comerciante, que do mercado tira o sustento de seus dependentes, assistiria aos jogos e, ao mesmo tempo, a derrocada de seus negócios.

João Crisóstomo, exímio em sua retórica cristã, recorria tanto às consequências práticas quanto às da esfera das sensibilidades, da moral e da vergonha para afastar os fiéis das tentações dos jogos. O bispo questiona a congregação:

O que eu devo dizer? Ou que explicação devo dar, se um visitante chegar de algum lugar e nos desafiar e disser: “Esta é a cidade dos Apóstolos? Esta é a cidade que recebeu tão grande educador? São essas as pessoas que amam a Cristo, que é o espetáculo verdadeiro e espiritual?” (Ioh. Chrys., *Cont. lud. et th.*, 272).

A cidade de Constantinopla à época de João Crisóstomo, como vimos, já era consagrada como importante capital cristã, atraía fiéis de todas as regiões próximas e peregrinos de localidades ainda mais longínquas. Sem dúvida, o bispo da Capital sabia disso e não poderia deixar de chamar a atenção de seu rebanho para essa questão. Além do mais, o resgate de um passado apostólico fornecia à recém remodelada cidade um *background* importante para a formação da identidade cristã. De acordo com o Pseudo-Hipólito, André, o apóstolo, conhecido como “o primeiro a ser chamado”, teria pregado em diversas regiões, incluindo a Trácia e adjacências, até ser crucificado e enterrado em Patras, uma cidade da província de Acaia, a 215 km de Atenas. No apócrifo *Atos de André* (8), a cidade de Bizâncio é mencionada como uma das localidades visitadas pelo apóstolo.⁶ Ali, André teria fundado uma pequena comunidade cristã, a qual, hipoteticamente, se desenvolveu e se tornou a sé de Constantinopla. Por isso, André passou a ser considerado como o fundador do patriarcado constantinopolitano. Logo, sua figura foi recuperada pelos patriarcas da Capital. Gregório de Nazianzo (*Or.* 33, 11), por exemplo, alude ao passado de pregação de André e à importância de seu trabalho missionário. Antes disso, em 357, Constâncio II já havia ordenado que as relíquias do apóstolo fossem instaladas em Constantinopla, assim como as de Lucas e de Timóteo (DVORNIK, 1958, p. 142; DRAGAS, 1997, p. 51), o que evidencia o valor do personagem para a solidificação de uma história cristã que não remontava apenas a Constantino, no século IV, mas a séculos antes.⁷

⁶ A natureza da obra conhecida como *Acta Andreae*, em português *Atos de André*, é extremamente complicada, uma vez que remonta a diversos escritores, copistas, versões e códices. Nossa melhor autoridade para um conhecimento geral da *Acta Andreae* é a versão de Gregório de Tours, *Liber de Miraculis Beati Andreas Apostoli*, também conhecida como *Virtutes Andreae*. Anteriormente, Eusébio de Cesaria (*Historia Ecclesiastica*, III, 25) havia criticado a obra, considerando-a um produto de hereges. Porém, Gregório Tours (*Liber de miraculis Beati Andreae Apostoli*, 377), que afirmou encontrar uma cópia distinta dos *Atos*, resolveu compilar e escrever uma versão drasticamente reduzida dela, em 593. A principal mudança realizada pelo bispo de Tours (*Mir. Andr.*, 377) consistiu em eliminar as partes que “por sua extrema verbosidade, eram chamadas por alguns de apócrifas” e acrescentar outras informações. Sua versão, portanto, mais enxuta e direta, buscou apresentar apenas os detalhes da pregação ascética do apóstolo, colocando-a em conformidade com a ortodoxia cristã de seu tempo. Para mais informações a respeito das distintas versões dos *Atos de André*, cf. Elliott (1993), Kampen (1991) e Roig Lanzillotta (2010).

⁷ A respeito da herança apostólica de Bizâncio e a tradição sobre a figura de André para a diocese de Constantinopla, consultar Dvornik (1958).

Portanto, não sem motivo, João Crisóstomo declama: “Esta é a cidade dos Apóstolos? Esta é a cidade que recebeu tão grande educador?”.

Não apenas os jogos eram condenados pelo bispo de Constantinopla. Para aqueles que haviam trocado o circo pelo teatro, João Crisóstomo (*Cont. lud. et th.*, 274) é duro e direto: “Você correu da fumaça para o fogo, descendo para outro buraco que era ainda pior”. E prossegue:

Velhos homens envergonhavam o cabelo grisalho e jovens jogavam a juventude fora. Os pais trouxeram seus filhos, desde o início guiando os jovens inexperientes para as profundezas da depravação, de modo que não teria sido um erro chamar aqueles homens de assassinos de crianças em vez de pais, pois entregavam as almas de seus filhos ao mal (Ioh. Chrys., *Cont. lud. et th.*, 274).

A alusão aos cabelos brancos, às cãs, símbolos da humildade e da sabedoria cristãs, tornou-se um *topos* nos discursos cristãos. Sobretudo a partir de Tertuliano (*De cultu feminarum*, I, 8, 2), as mudanças feitas no corpo por vaidade foram consideradas como corrupção à obra de Deus, pura por natureza. Logo, os cristãos deveriam honrar o cabelo grisalho, descrito em *Provérbios* (16, 31) como “uma coroa de experiência e esplendor, que deve ser conquistada mediante uma vida justa”. Para João Crisóstomo, onde estaria a experiência e sabedoria de um indivíduo que frequenta o teatro? Ser espectador de tais apresentações era, para o bispo, algo vergonhoso, tanto diante de si quanto de Deus. A juventude, por outro lado, ainda longe da experiência, estaria desperdiçando suas vidas. Mas, pior do que estes, seriam os pais que levavam os seus filhos às peças teatrais. Estes eram comparados abertamente a assassinos de crianças, descumprindo um dos papéis essenciais da paternidade, expressos também em *Provérbios* (22, 6-11), que diz: “Educa a criança no caminho em que deve andar; e até quando envelhecer (quando crescer) não se desviará dele”, ou ainda em *Efésios* (6, 4), que exorta os pais: “criai-os na doutrina e admoestação do Senhor”. Sem dúvida, um dos motivos pelos quais o bispo, fiel aos seus ideais ascéticos, condenava o teatro se referia, sobretudo, às performances das atrizes, que considerava como prostitutas, sedutoras e motivo de vergonha (Ioh. Chrys., *Cont. lud. et th.*, 272-278). O bispo não poderia ser mais direto e enfático:

Por que eu falo sobre o teatro? Muitas vezes, se encontramos uma mulher no mercado, ficamos alarmados. Mas você senta em seu assento superior, onde há tal convite para um comportamento ultrajante, e vê uma mulher, uma prostituta, entrando com a cabeça descoberta e com total falta de vergonha, vestida com roupas douradas, flertando e cantando canções de meretrizes com sedutoras melodias, e proferindo palavras vergonhosas. Ela se comporta tão descaradamente que, se você a observar e se questionar, se curvará de vergonha. Você se atreve a dizer que não sofre reação humana? Seu corpo é feito de pedra? Ou ferro?” (Ioh. Chrys., *Cont. lud. et th.*, 274).

Uma vez mais, a vergonha aparece como um dos artifícios de persuasão do bispo no que se refere à demarcação de locais próprios e impróprios para os cristãos. João Crisóstomo compreende a fragilidade da natureza humana perante os desejos, sobretudo sexuais. Por isso questiona o senso de alarde destes cristãos frequentadores de ambientes considerados indignos pelo bispo. Para ele, há todo um aparato atrativo e sedutor nas apresentações das mulheres, o qual exerce ação sobre os homens, posto que o pecado original corrompeu a natureza dos seres humanos. Então, a decisão mais sábia seria evitar esses espaços de contaminação da mente, do corpo e da alma.

Talvez uma das passagens mais marcantes do bispo sobre o prejuízo à vida de um bom cristão resida na questão da sexualidade, do erotismo e da sedução das mulheres, em especial as atrizes, sobre os frequentadores dos espetáculos. Acerca disso, o bispo declara:

Pois mesmo se você não tivesse relações íntimas com a prostituta, em sua luxúria você se juntou a ela, e você cometeu o pecado em sua mente. E não foi só naquela época, mas também quando o espetáculo terminou e a mulher foi embora, sua imagem permanece em sua alma, junto com suas palavras, sua figura, sua aparência, seu movimento, seu ritmo e suas melodias distintas e meretrícios; e tendo sofrido inúmeras feridas você vai para casa. [...] Pois quando, saturada com aquela mulher, você volta para casa como ela cativa, sua esposa parece mais desagradável, seus filhos o sobrecarregam, seus servos se tornam problemáticos, e sua casa é dispensável. Suas preocupações costumeiras parecem incomodá-lo quando se relacionam com o gerenciamento de seus negócios, e todo mundo que o visita é um incômodo irritante (Ioh. Chrys., *Cont. lud. et th.*, 275).

Difícil não perceber a preocupação e o ataque direto à figura das atrizes, encaradas como prostitutas e sedutoras. João Crisóstomo descreve em detalhes as ações danosas e as consequências do ato de frequentar o espaço do teatro como se estivesse descrevendo o ataque de uma víbora que detecta sua presa, pelo movimento, pelo calor, e investe seu veneno sobre ela, que passa a agir imediatamente após a mordida, causando dor à vítima, a queda da pressão, a necrose da pele e dos músculos próximos ao local envenenado e, eventualmente, a morte. O indivíduo que frequenta o teatro, segundo João, é a vítima que, seduzida pelos espetáculos e suas atrizes, foi contaminada, que se fere e leva consigo essas feridas para casa. Assim como o evangelista, que em *Mateus* (5, 28), afirma: “Eu, porém, vos digo, que qualquer que olhar para uma mulher com intenção impura, em seu coração, já cometeu adultério com ela”, João Crisóstomo é veemente com sua congregação: “[...] mesmo se você não tivesse relações íntimas com a prostituta, em sua luxúria você se juntou a ela, e você cometeu o pecado em sua mente”. A imagem desse momento, destas mulheres, permanece na alma do homem, consumindo-o, até que, aos poucos, sua vida começa a ruir, sua mulher, seus filhos e até mesmo as visitas se tornam um incômodo. Esse seria, portanto, o efeito que os entretenimentos impuros teriam sobre

um cristão, segundo João Crisóstomo, que recorria às palavras do evangelho de *Tiago* (1, 14-15), segundo as quais: “Cada um, porém, é tentado pelo próprio mau desejo, sendo por esse iludido e arrastado. Em seguida, esse desejo, tendo concebido, faz nascer o pecado, e o pecado, após ter se consumado, gera a morte”.

É oportuno destacar que o conteúdo das homilias e tratados de João Crisóstomo, além de conter as preocupações do pregador com a difusão dos preceitos de Cristo, era também fruto das práticas dos cristãos da Capital, que nem sempre seguiam os conselhos de seu bispo, uma vez que estavam ainda fortemente ligados às raízes clássicas da cidade e às tradições greco-romanas. Para contornar essa situação, João passa a endurecer suas palavras, ameaçando os pecadores:

Portanto, eu faço esta proclamação, em uma voz clara e alta, de que se alguém após esta exortação e ensinamento desabar de volta à desgraça ilegal do teatro, eu não o receberei dentro destes limites, não o deixarei compartilhar nos sacramentos, não permitirei que ele toque na mesa sagrada. Assim como os pastores separam as ovelhas que são afligidas pela sarna das ovelhas saudáveis, a fim de evitar que o resto pegue a doença, assim agirei da mesma maneira. Pois, se na antiguidade o leproso recebia ordens de se sentar do lado de fora do acampamento, e mesmo se fosse rei, seria expulso junto com sua coroa, muito mais deveríamos expulsar desse acampamento sagrado aquele que tem lepra em sua alma (Ioh. Chrys., *Cont. lud. et th.*, 276).

A perda da benção do bispo ia além da dureza de seus discursos. Isso quer dizer que o frequentador de locais impróprios não lidaria apenas com as consequências de natureza espiritual. Agora, seria também punido em termos práticos, não recebendo os sacramentos e sendo proibido de frequentar o espaço da igreja, considerado sagrado. Para reforçar o efeito dessas advertências, João Crisóstomo (*Cont. lud. et th.*, 276-277) evoca ainda sua posição como bispo e representante eclesiástico ordenado:

Pois já faz um ano desde que entrei em sua cidade e não parei de realizar frequentes e constantes lembretes sobre isso. Mas, como alguns persistiram na putrefação, bem, de agora em diante, devemos introduzir a exclusão. Se eu não possuo uma espada de ferro, pelo menos eu tenho uma palavra que é mais afiada que ferro. Se não posso tocar em fogo, tenho uma doutrina que é mais quente que o fogo e que posso queimar mais ferozmente.

Para finalizar, o bispo acrescenta: “Não despreze meu decreto. Apesar de sermos inúteis e lastimáveis, no entanto, recebemos um status pela graça de Deus que pode alcançar essas coisas” (Ioh. Chrys., *Cont. lud. et th.*, 277). João afirma que já havia passado um ano de sua consagração como bispo da igreja de Constantinopla, um ano de luta contra as impurezas dos espetáculos, jogos e espaços públicos danosos ao espírito de um bom cristão. Seu discurso, portanto, não era novidade para a congregação. A

insistência do bispo nesse assunto, além de uma preocupação com a demarcação de fronteiras entre cristãos, judeus e pagãos revela a prática comum de cristãos apostarem em jogos, assistirem apresentações no teatro e frequentarem ambientes públicos, como os banhos e praças. João Crisóstomo, portanto, buscou interferir em questões complexas do cotidiano e da cultura própria dos ambientes citadinos, como a utilização do espaço e do próprio tempo. Mas não apenas nesses pontos o bispo de Constantinopla concentrou seus esforços.⁸ Ao pregar um estilo de vida austero, João Crisóstomo recomendava aos fiéis o desapego aos bens materiais, incentivando as ações de caridade e a virgindade, sobretudo de ascetas do sexo feminino, que não raro mantinham uma conduta frequente de distribuição de sua fortuna em prol da Igreja, dedicando-se à edificação de asilos, leprosários, hospedarias, mosteiros e igrejas, o que, sem dúvida, representava mais uma estratégia de cristianização da cidade antiga, dentre tantas das quais se valeu.⁹

Considerações finais

Ao tratarmos de espaços de interação e sociabilidades ocorridos no ambiente urbano, no nosso caso, em Constantinopla, é necessário salientar a importância das situações que envolvem o domínio de tais recintos. A disputa pelo controle dos espaços, que, conseqüentemente, interferia no cotidiano dos grupos, era responsável também por criar distintos *lugares*, os quais definimos anteriormente como *isotopias* e *heterotopias*.

O domínio sobre o espaço urbano, portanto, era essencial para a consolidação do cristianismo, o que faz das disputas territoriais um dos aspectos marcantes do processo de cristianização. Isto fica claro, por exemplo, nos discursos e ações de João Crisóstomo sobre a definição de lugares considerados próprios e impróprios para os cristãos. O bispo se empenhou em reformar a paisagem urbana de Constantinopla segundo os seus ideais evangélicos, o que o levou a interferir no cotidiano da cidade, a combater as tradições clássicas, como os espetáculos, jogos e apresentações teatrais, há muito enraizados na cultura greco-romana, e a se opor a outros grupos que compartilhavam o solo urbano e que possuíam uma atitude distinta no que dizia respeito à ocupação e apropriação dos lugares e monumentos, a exemplo dos pagãos. Para isso, o bispo de Constantinopla não mediu esforços e palavras. Seus discursos eram repletos de referências bíblicas, de palavras duras, alegorias e advertências. Se isso não bastasse, apelava para a posição episcopal que ocupava, uma vez que esta lhe daria autoridade suficiente para decidir quem estaria ou não

⁸ Debateremos este assunto em outra oportunidade. Para mais informações, cf. Furlani (2017a; 2017b; 2018).

⁹ Consultar Ioh. Chrys., *De uirginitate*, 1-84; *De non iterando coniugio*, 1-11; *Ad uiduam iunioem*, 1-7; Palladius Helenopolitanus, *Dialogus de uita Joannis Chrysostomi*, V.

em comunhão com a igreja de Constantinopla ou mesmo para separar aqueles a quem julgava corruptores dos fiéis que permaneciam no caminho da verdade.

João Crisóstomo estava ciente do poder coercitivo e sedutor de determinados ambientes, por isso, desde Antioquia, esforçava-se em apartar sua congregação das tentações do hipódromo, do teatro, dos banhos e de reduzir a permanência de cristãos em locais públicos, como praças e mercados. Aqui convém evocarmos, uma vez mais, as pertinentes considerações de Lefebvre (2008, p. 59), o qual afirma que é impossível pensar o espaço construído, as cidades, os monumentos, os edifícios e seus padrões arquitetônicos sem levarmos em consideração os usos e apropriações feitas por grupos e indivíduos. O espaço não representa apenas um suporte passivo dos processos sociais. Ao contrário, atua ativamente no desenrolar de tais processos, uma vez que a materialidade dos lugares e dos monumentos, seus sentidos, símbolos e representações, são capazes – mas sem cair num determinismo – de exercer um poder coercitivo e de condicionar o comportamento dos indivíduos.

A problematização do espaço urbano de Constantinopla no contexto da cristianização, em particular, assinala uma compreensão peculiar dos bispos e representantes eclesiásticos sobre o território, os lugares e o cotidiano citadino na época tardia. Tais compreensões não raramente eram motivo de embate entre os próprios praticantes do cristianismo, posto que este repartia-se em múltiplas vertentes para além da nicena. Os séculos IV e V, em Constantinopla, foram marcados por diversos confrontos entre distintas facções, como a dos monges, dos novacianos e dos arianos.¹⁰ Tais disputas, contudo, não se restringiam ao plano teórico, discursivo, mas estavam localizadas no tempo e espaço, sobretudo na cidade, que surge como palco desses conflitos.

Em âmbito maior, a preocupação com a espacialidade nos auxilia a explicar a diferença de comportamentos individuais e coletivos em espaços concebidos como sagrados, recreativos, políticos, perigosos, desconhecidos e familiares. Nesse contexto, poderíamos supor que a escolha de um local para uma construção não é aleatória. Ou analisar as construções de memórias e a importância de símbolos inseridos em determinados territórios. Poderíamos ainda complexificar os discursos de ódio proferidos entre indivíduos de regiões distintas ou problematizar ideias e discursos inseridos em lugares específicos, como campos de concentração, exílios e zonas de guerra. Todas essas questões, portanto, envolvem problemáticas culturais, linguísticas, políticas e, certamente, espaciais, que não podem mais ser ignoradas.

¹⁰ Para uma visão do problema entre arianos e nicenos, por exemplo, cf. Gilvan Ventura da Silva (2015) e Helena Amália Papa (2014).

Referências

Documentação primária

- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2016.
- EUSEBIUS. *The Church History*. Translation and commentary by Paul L. Maier. Grand Rapids: Kregel Academic & Professional, 2007.
- GREGORII EPISCOPI TURONENSIS. Liber de miraculis Beati Andreae Apostoli. Ed. M. Bonnet. In: ARNDT, W.; KRUSCH, B. (Ed.). *Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum merovingicarum*, Hanover, v. 1/2, p. 371-396, 1969.
- GREGÓRY OF NAZIANZEN. Oration 33. In: SCHAFF, P. (Ed.). *Nicene and post-Nicene fathers, series II*. New York: Cosimo Classics, 2007. v. VII.
- HYPOLITUS. On the twelve apostles. In: Roberts, A.; Donaldson, J. (Ed.). *Ante-Nicene Fathers: Hippolytus, Cyprian, Caius, Novatian, Appendix*. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1999. v. 5.
- JEAN CHRYSOSTOME. *La Virginité*. Texte et introduction critiques par H. Musurillo; Introduction générale, traduction et notes par B. Grillet. Paris: Du CERF, 1966.
- JOHN CHRYSOSTOM. *On Virginité; Against Remarriage*. Translated by S. R. Shore. Introduction by E. A. Clark. New York: Edwin Mellen, 1983.
- PALLADIUS. *The Dialogue of Palladius concerning the Life of St. John Chrysostom*. Translated by H. Moore. London: The Macmillan Company, 1921.
- SOCRATES SCHOLASTICUS. The Ecclesiastical History. Revised, with Notes, by A. C. Zenos. In: SCHAFF, P. (Ed.). *Nicene and post-Nicene fathers, series II*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1996. v. 2.
- ST. JOHN CHRYSOSTOM. Against the games and theatres. In: MAYER, W.; ALLEN, P. *John Chrysostom*. London: Routledge, 2000.
- TERTULLIEN. *La toilette des femmes*. Introduction, texte critique, traduction et commentaire de Marie Turcan. Paris: Du Cerf, 1971.
- THE ACTS OF ANDREW. In: ELLIOTT, J. K. (Ed.). *The Apocryphal New Testament: a collection of Apocryphal Christian literature in an English translation*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Obras de apoio

- BALANDIER, G. *O dédalo: para finalizar o século XX*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

- BASSETT, S. *The urban image of Late Antique Constantinople*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- BAUMGARTNER, M. *A Igreja no Ocidente: das origens às reformas no século XVI*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- BRAUDEL, F. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XV^e et XVIII^e siècles)*. Paris: Armand Colin, 1967. t. 1.
- BRAUDEL, F. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris: Armand Colin, 1949.
- CHILDE, V. G. The urban revolution. *The town planning review*, v. 21, n. 1, p. 3-17, 1950.
- CHORLEY, R. J. Geography as human ecology. In: _____ (Ed.). *Directions in Geography*, London: Methuen, 1973, p. 155-169.
- COULANGES, F. *La cité antique: étude sur le culte, le droit, les institutions, de la Grèce et de Rome*. Paris: Durand, 1864.
- CRIADO BOADO, F. Límites y posibilidades de la arqueología del paisaje. *Spal – Revista de Prehistoria y Arqueología*, v. 2, p. 9-55, 1993.
- DANIÉLOU, J.; MARROU, H.-I. *Nova História da Igreja: dos primórdios a São Gregório Magno*. Petrópolis: Vozes, 1984. v. 1
- DOSSE, F. *História e Ciências Sociais*. Bauru: EDUSC, 2004.
- DRAGAS, G. D. Andrew. In: FERGUSON, E. (Ed.). *The Encyclopedia of Early Christianity*. New York: Garland Publishing, 1997, p. 50-52. v. 1.
- DVORNIK, F. *The idea of apostolicity in Byzantium and the legend of the apostle Andrew*. Cambridge: Harvard University Press, 1958.
- ELLIOTT, J. K. (Ed.). *The Apocryphal New Testament: a collection of Apocryphal Christian literature in an English translation*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- FEBVRE, L. *La Terre et l'évolution humaine: introduction géographique à l'histoire*. Paris: Albin Michel, 1922.
- FOUCAULT, M. El ojo del poder. In: BENTHAM, J. *El Panoptico*. Madrid: La Piqueta, 1989, p. 9-26.
- FOUCAULT, M. Questions on Geography. In: GORDON, C. (Ed.). *Power/knowledge: selected interviews and other writings, 1972-1977*. New York: Pantheon, 1980, p. 63-77.
- FUNARI, P. P. A. Teorias, métodos e conceitos aplicados à História Antiga: uma entrevista com Pedro Paulo A. Funari. *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*, n. 12, p. 12-23, 2018.
- FURLANI, J. C. Cristianização na cidade pós-clássica: João Crisóstomo e a disputa pelo espaço de Constantinopla. In: SILVA, G. V.; SILVA, E. C. M.; LIMA NETO, B. M. (Org.). *Usos do espaço no Mundo Antigo*. Vitória: GM, 2018, p. 357-379.

- FURLANI, J. C. *Gênero, conflito e liderança feminina na cidade pós-clássica: a atuação de Eudóxia e Olímpia sob o episcopado de João Crisóstomo (397-404)*. 2017. 238 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2017a.
- FURLANI, J. C. *Religião, cotidiano e espaço citadino: João Crisóstomo e as transformações da igreja de Constantinopla*. In: SILVA, G. V.; SILVA, E. C. M.; LIMA NETO, B. M. (Org.). *Espaços do sagrado na cidade antiga*. Vitória: GM, 2017b, p. 185-196.
- GREGORY, T. E. *Vox Populi: popular opinion and violence in the religious controversies of the fifth century A.D.* Columbus: Ohio State University Press, 1979.
- HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Buenos Aires: Alianza, 1962.
- HODDER, I.; ORTON, C. *Spatial analysis in Archaeology*. New York: Cambridge University Press, 1976.
- KAMPEN, L. V. *Acta Andreae and Gregory's De miraculis Andreae. Vigiliae Christianae*, v. 45, n. 1, p. 18-26, 1991.
- KNOX, P. L.; MARSTON, S. A. *Human Geography: places and regions in global context*. Harlow: Pearson Education, 2009.
- KRAUTHEIMER, R. *Early Christian and Byzantine architecture*. New Haven: Yale University Press, 1986.
- LA BLANCHE, V. P. *La Péninsule européenne, l'Océan et la Méditerranée: leçon d'ouverture du cours d'histoire et géographie à la Faculté des lettres de Nancy*. Paris; Nancy: Berger-Levrault, 1873.
- LA BLANCHE, V. P. *La Terre, géographie physique et économique*. Paris: Delagrave, 1883.
- LE GOFF, P.; NORA, P. (Dir.). *Faire de l'histoire: nouveaux problèmes, nouvelles approches, nouveaux objets*. Paris: Gallimard, 1974. 3 v.
- LE PETIT, B. *Chemins de terre et voies d'eau: réseaux de transport et organisation de l'espace en France, 1740-1840*. Paris, EHESS, 1984.
- LE PETIT, B.; HOOCK, J. (Dir.). *La ville et l'innovation: relais et réseaux de diffusion en Europe*, s. XIV. Paris, EHESS, 1987.
- LE PETIT, B.; PUMAIN, D. *Temporalités urbaines*. Paris, Anthropos, 1993.
- LEFEBVRE, H. *A revolução urbana*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.
- LEFEBVRE, H. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro, 2008.
- LÖW, M. *O spatial turn: para uma sociologia do espaço*. *Tempo social, revista de Sociologia da USP*, v. 25, n. 2, p. 17-34, 2013.
- MANGO, C. Constantinople. In: KAZHDAN, A. P. (Ed.). *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1991. v. 1, p. 508-512.

- MARCUS, J.; SABLOFF, J. A. (Ed.). *The ancient city: new perspectives on urbanism in the old and new worlds*. Santa Fe: School for Advanced Research, 2008.
- NAVARRO, A. G. Sobre el concepto de espacio. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, v. 17, p. 3-21, 2007.
- NECIPOĞLU, N. (Ed.). *Byzantine Constantinople: monuments, topography and everyday life*. Leiden; Boston; Koln: Brill, 2001.
- NORBERG-SCHULZ, C. *Existencia, espacio y arquitectura*. Barcelona: Blume, 1980.
- PAPA, H. A. A autoafirmação de um bispo: Gregório de Nissa e sua visão condenatória aos eunomianos (360-394 d.C.). 202 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Franca, 2014.
- PEYRAS, J. Deux études de toponymie et de topographie de l’Afrique antique. *Antiquités africaines*, v. 22, p. 213-253, 1986.
- QUAINI, B. *La costruzione della Geografia umana*. Firenze: Nuova Italia, 1981.
- RAMINELLI, R. História urbana. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (Org.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 185-202.
- ROIG LANZILLOTTA, L. The Acts of Andrew. A new perspective on the primitive text. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, v. 20, 245-257, 2010.
- RORTY, R. (Ed.). *The linguistic turn: recent essays in philosophical method*. Chicago: University of Chicago Press, 1967.
- RORTY, R. Wittgenstein, Heidegger, and the reification of language: *essays on Heidegger and others*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- SCHLÖGEL, K. *Im Raume lesen wir die Zeit: Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*. München: Carl Hanser, 2003.
- SILVA, G. V. *Paisagens urbanas e rurais no Mundo Clássico: a construção do espaço entre a política e a cultura*. Projeto de pesquisa (Edital PIIC 2015/2016) – Universidade Federal do Espírito Santo, Programa Institucional de Iniciação Científica, 2015.
- SILVA, G. V. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia (337–361)*. Vitória: Edufes, 2015.
- SIMIAND, F. Géographie humaine et sociologie. *L’Année Sociologique*, t. XI, p. 729, 1906-1909.
- SYNDICUS, E. *Early Christian art*. New York: Hawthorn, 1962.
- VEYNE, P. *Comment on écrit l’Histoire: essai d’épistémologie*. Paris: Le Seuil, 1970.
- WHITE, H. *Metahistory: the historical imagination in 19th century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2001.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 7-72.

YASIN, A. M. Sight lines of sanctity at Late Antique martyria. In: WESCOAT, B. D.; OUSTERHOUT, R. G. (Ed.). *Architecture of the sacred: space, ritual, and experience from Classical Greece to Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 248-280.

Píndaro e o mito na *Olímpica* I: apontamentos sob a perspectiva do materialismo histórico

Píndaro e el mito en la 'Olímpica' I: apuntes acerca de la perspectiva del materialismo histórico

Sérgio Luiz Gusmão Gimenes Romero*

Resumo: O presente trabalho apresenta uma reflexão crítica acerca da articulação do mito na 1ª *Olímpica* de Píndaro sob a perspectiva do materialismo histórico. Para uma apropriada delimitação do objeto analisado, apresentamos, inicialmente, uma análise de dados biográficos do poeta tebano, seguida por uma apreciação geral da lírica coral na Grécia antiga e a caracterização e relevância dos jogos pan-helênicos no contexto do poeta. Por fim, propomos uma breve discussão sobre o trato dispensado ao mito no poema em questão, considerando alguns de seus aspectos e implicações ideológicas, bem como a indissociabilidade dos elementos mítico-religiosos para com a base material que os engendra.

Resumen: En este estudio se presenta una reflexión crítica sobre la articulación del mito en la 1ª *Olímpica* de Píndaro bajo la perspectiva del materialismo histórico. Para una adecuada delimitación del objeto analizado, presentamos, inicialmente, un análisis de los elementos biográficos del poeta tebano, enseguida se presenta un examen general de la lírica coral en la Grecia antigua y la caracterización y relevancia de los juegos pan helênicos en este contexto. Al fin, se propone la discusión sobre el trato dispensado al mito en el poema en cuestión, considerando algunos de sus rasgos y implicaciones ideológicas, así como la inseparabilidad de los factores mítico- religiosos y de la base material que los genera.

Palavras-chave:

Píndaro;
Olímpica I;
Mito;
Marx;
Materialismo histórico.

Palabras clave:

Píndaro;
Olímpica I;
Mito;
Marx;
Materialismo histórico.

Recebido em: 06/09/2018
Aprovado em: 09/10/2018

* Professor efetivo da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG), atua na unidade de João Monlevade/MG. Mestre em Estudos Literários pela Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista (Unesp/Araraquara).

A luta de classes, que um historiador escolado em Marx tem sempre diante dos olhos, é uma luta pelas coisas brutas e materiais, sem as quais não há coisas finas e espirituais
(BENJAMIN, 1985, p. 155).

Introdução

O histórico da abordagem de fenômenos e processos mítico-religiosos, bem como de sua articulação com outros fatores inerentes à dinâmica social, por um viés marxista é eivado de entraves. Contribui de modo decisivo para essa problemática a reduzida atenção dispensada por Marx, em seus escritos, ao mito e à religião, considerados em sua singularidade. Já em relação a Engels, forçoso é admitir que, a despeito de sua preocupação significativamente mais ampla para com a temática da religião, sua tendência pronunciada ao reducionismo é, o mais das vezes, um obstáculo à apreciação mais objetiva de suas considerações. Esse mesmo esquematismo também pode ser encontrado em algumas apreciações do próprio Marx e na obra de importantes pensadores marxistas posteriores.

Ademais, deve-se considerar a frequente imprecisão nas aproximações à religião a partir da matriz teórica do materialismo histórico no que diz respeito à relação entre a dimensão teórico-metodológica e a política. Sobretudo em relação à Antiguidade, tais equívocos conduziram, amiúde, a dois extremos. Em primeiro lugar, pode-se verificar certa projeção acrítica de demandas e representações de uma conjuntura social típica da modernidade sobre uma materialidade histórica antiga, à qual tais elementos não se conformam. Por outro lado, constata-se uma tendência, oposta à primeira, ao esvaziamento semântico dos processos sociais de um passado afastado – em um flerte com o antirrealismo epistemológico – em nome de uma pretensa *aspepsia* ideológica do método –, o que se caracteriza pela pulverização de dados alienados da moldura responsável por investi-los de sentido, ou frouxamente vinculados a elas, redundando em abstrações fragmentárias e estéreis.

Não obstante os percalços enunciados, admitimos que as proposições teórico-metodológicas oriundas da teoria marxista, no que tange à problemática do mito e da religião, não se desvalorizam, e tampouco se invalidaram, por eventuais incorreções em seu desenvolvimento e aplicação. Com efeito, ecoamos na presente discussão a hipótese de Michael Löwy (1998, p. 170), para quem “Marx e Engels criariam por sua vez um novo modo de análise da religião, baseado no estudo dos vínculos entre alterações econômicas, conflitos de classe e transformações religiosas”. Retornando, pois, a esse modo de análise, esboça-se, neste artigo, a aplicação do método marxista à reflexão

sobre a dinâmica mítico-religiosa em um conhecido epinício de Píndaro, a *Olímpica I*.¹ Nesse sentido apresentamos, tendo em vista a categoria de “totalidade” assinalada em *A ideologia alemã*, algumas considerações sobre a relação dialética dos aspectos mítico-religiosos representados na ode pindárica para com elementos sócio-históricos que, sob esse viés, lhe são indissociáveis.

Com efeito, os epinícios pindáricos – composições dedicadas a homenagear os vencedores dos jogos e feitas sob encomenda, geralmente, do próprio vencedor ou de alguém próximo a ele – são textos cuja natureza é inerentemente política; testemunhos privilegiados da articulação de classes sociais e de suas implicações ideológicas. Na ode em questão, soma-se a isso a singularidade das representações míticas empregadas pelo poeta. A enunciação de duas versões concorrentes para o mesmo relato mítico, assim como sua hierarquização, com a respectiva subordinação de uma versão a outra, pode ser lida, como aqui se argumenta, não como reflexo da percepção religiosa do poeta, interpretação restrita à aparência subjetivista; mas como reflexo do vínculo incontornável entre mito e materialidade histórica. Como gostaríamos de sugerir, é na síntese de ambos que uma compreensão mais significativa dos sentidos mobilizados pelo texto se delinea.

A fim de desenvolver o objetivo geral ora adotado, ou seja, argumentar em prol da viabilidade de uma análise marxista de representações mítico-religiosas da Antiguidade, apresentamos, sequencialmente, considerações gerais sobre a biografia de Píndaro, a lírica coral na Grécia antiga, assim como a caracterização e relevância dos jogos pan-helênicos no contexto do poeta. Por fim, confrontamos a problemática que constitui o cerne da presente discussão: o mito na *Olímpica I* examinado a partir da matriz teórica marxista.

Píndaro

A Antiguidade nos legou cinco biografias de Píndaro, que são, entretanto, de um período muito posterior à vida do poeta (ORTEGA, 1984, p. 8). Além disso, seus relatos apresentam uma mistura de elementos fantasiosos – geralmente empregados simbolicamente para enaltecer o gênio artístico do poeta – e outros presumivelmente autênticos. As biografias antigas são:

Vita Métrica, em 31 hexâmetros gregos que revelam o gosto e o estilo do verso de Nono e de sua escola (séculos IV-V d.C.); *Vita Ambrosiana*, assim nomeada em homenagem ao manuscrito Ambrosiano; *Vita Thomana*, atribuída ao monge erudito Thomas Magister, discípulo de Planudes (1270-1325); e a de Eustácio,

¹ A tradução aqui empregada pode ser conferida em sua totalidade em Romero (2016).

professor de retórica em Constantinopla e, mais tarde, arcebispo de Tessalônica, na introdução ao seu *Comentário ou notas marginais a Píndaro*, que não chegou até nós (século XII d.C.) (ORTEGA, 1984, p. 8-9).²

A essas, deve se somar ainda o artigo sobre Píndaro constante do léxico de *Suda*.³ Sabe-se que Píndaro nasceu no ano de 518 ou 522 a.C., em Cinoscéfalas, povoação pertencente à Tebas. Segundo Albin Lesky (1995, p. 221), foi um grande devoto do deus de Delfos, “quem relatou que o acontecimento se deu na altura das Festas Píticas (fr. 193). Estas podiam ter sido as de 522 ou 518 a.C., pois que, com leve inexatidão, os antigos designavam a invasão de Xerxes como a época do apogeu da vida de Píndaro, quer dizer, seus quarenta anos”. Com efeito, no referido fragmento 193, lê-se: “No quinquenal festim/ da bovina comitiva, pela primeira vez/ fui embalado em cueiros com carinho” (Pindarus, *fragmentum* 193).⁴ A informação sobre o nascimento de Píndaro e sua idade na época da invasão de Xerxes é repetida pelo artigo sobre o poeta presente no *Léxico de Sudas*.⁵

Nosso lírico aparentemente pertencia a uma família aristocrática – origem de classe que ideologicamente parece se conformar com sua atuação como poeta –, embora haja divergência entre as fontes acerca da identidade exata de seus pais. Com efeito, no *Léxico de Sudas* (t. III, 1705, p. 116) temos: “Píndaro, de Tebas, filho de Scopelino, mas segundo alguns, (filho) de Daifanto; esse, sem dúvida, mais verdadeiro; pois o (filho) de Scopelino é obscuro e parente de Píndaro. Alguns têm relatado também que ele é (filho) de Pagônidas”.⁶

De acordo com Ortega (1984, p. 10):

O nome paterno varia entre Pagondas ou Pagônidas e Daifanto. Daifanto se chamava também um filho do poeta. Como pai ou padrasto, na combinação de Thomas Magister, aparece, igualmente, Escopelino, a quem se atribui a primeira formação musical de Píndaro. O mais aceitável é Pagondas ou Pagônidas. Sua mãe se chamava Cleódice, Clédice ou Clídice, embora Thomas Magister a denomine Mirto, confundindo-a com a poetisa Mirtis, nascida na costa norte da Beócia.

² Os trechos citados de forma direta provindos de outros idiomas, assim como listado nas referências ao final do artigo, foram traduzidos por nós.

³ O *Suda* ou *Suidas* é um léxico (enciclopédia) compilado por volta do ano mil de nossa era por eruditos bizantinos. Assim como ocorre com as outras biografias antigas de Píndaro, as informações constantes do *Suda* não são inteiramente confiáveis.

⁴ No original: “Πενταετηρίς έορτά βουπομπός έν ᾧ πρώτον εύνάσθην άγαπατός ύπό σπαργάνοις”. De acordo com Ortega (1984, p. 9): “No fr. 193 nos diz o mesmo Píndaro que foi no ano terceiro, ou seja, em 518, já que coincidiu com a festa quinquenal, e, portanto, com o mês de agosto, mês das festas de Apolo em Delfos”.

⁵ Cf. *Sudas (Suidae Lexicon, Graece & Latine*, t. III, 1705, p. 116): “γεγονώς κατά την ξέ όλυμπιάδα και κατά την Ξέρξου στρατείαν ὦν έτων μ’”.

⁶ No original: “Πίνδαρος, Θεβών, Σκοπελίνου υίός, κατά δέ τινας Δαίφάντου: ὁ και μάλλον άληθές: ὁ γάρ Σκοπελίνου έστιν άφανέστερος και προσγενής Πινδάρου. τινές δέ και Παγωνίδου ιστόρησαν αύτόν”.

Tomando como base o fragmento 198a, estima-se que a primeira infância e a primeira educação de Píndaro ocorreram em Tebas: “Não como estrangeiro,/ tampouco das musas ignorante, instruiu-me a renomada/ Tebas”.⁷

Segundo Lesky (1995, p. 221):

Podemos crer que pertencesse a uma família distinta, e se em criança foi enviado para Atenas, foi para que, além de receber instrução musical, entrasse em contato com a nobreza antiga da cidade. A posição desta via-se, desde há longo tempo, ameaçada por novas forças, mas as grandes famílias ainda dominavam os acontecimentos políticos.

Historicamente, a juventude de Píndaro coincide com importantes acontecimentos no mundo helênico, sobretudo, com a decadência do sistema aristocrático e a expansão do poder ateniense, assentada no novo regime democrático que então florescia.

Desde muito jovem e no contexto de sua atuação artística profissional, o poeta estabeleceu contato com a elite proprietária de diferentes cidades. Para Lesky (1971, p. 223), é com a *Pítica VI*, datada de 490, que Píndaro dá início a uma importante relação que se consolidaria mais tarde, o seu vínculo com a aristocracia siciliana:

Também se anuncia em 490 outra relação, que viria depois a adquirir uma importância decisiva. Xenócrates, irmão do tirano Téron de Ácragas, tinha triunfado em Delfos na corrida de carros. Em *Pít. 6* o poeta celebra Trasíbulo, filho de Xenócrates, que da Sicília viera a esta corrida.

Nos anos que se seguiram, Píndaro parece ter desenvolvido um importante vínculo com a ilha de Egina, compondo a *Nemeia V*, dedicada a Píteas de Egina, filho de Lampón, por sua vitória no pancrácio e composta provavelmente em 487 a.C.; e a *Ístmica VI*, dedicada a Filácidas de Egina, vencedor no pancrácio infantil, e datada de 480 a.C. (LOURENÇO, 2006, p. 149; ORTEGA, 1984, p. 295).

O ano de 479 a.C., quando Píndaro contava já 40 anos, trouxe dificuldades de ordem político-social à Tebas. A nobreza aristocrática da cidade havia se aliado a Xerxes, nas Guerras Médicas, contra as demais cidades gregas que formavam a coalizão pan-helênica e, embora não se saiba qual teria sido a postura exata de Píndaro acerca desses acontecimentos, tem-se aceito, tradicionalmente, que o próprio poeta estava de certa forma ideologicamente ligado a Tebas e ao invasor com que ela se aliara, e que a derrota crucial teria gerado um desconforto a Píndaro nos anos que se seguiram. Sobre esse crucial momento histórico, Lesky (1995, p. 223) afirma que:

⁷ No original: “οὔτοι με ξένον οὐδ’ ἀδαίμονα Μοισᾶν ἐπαίδευσαν κλυταὶ Θῆβαι” (Pind., fr. 198a).

Píndaro e sua cidade devem ter vivido com particular intensidade o perigo mortal em que a campanha de Xerxes lançou a Hélade. Tebas tinha se unido aos Persas, e agora ameaçava ser destruída pelos Gregos vitoriosos. Mas o perigo pôde ser conjurado, graças à extradição dos principais amigos dos Persas. [...] Não há dúvida que Píndaro mantinha relações de amizade com a aristocracia da sua cidade, que tinha simpatizado com os Persas.

Por outro lado, os fragmentos 109 e 110 parecem sugerir que Píndaro intercedeu pela neutralidade de Tebas:

Que aquele que administra em bonança
a comunidade dos cidadãos busque a luz radiante da altiva tranquilidade,
arrebataando da mente a raivosa discórdia,
distribuidora de pobreza e hostil nutriz de jovens.
Doce é a guerra para os inexperos; mas alguém que a experimentou
a teme muito no coração quando ela se apresenta
(Pind., fr. 109-110).⁸

De La Peña e Pajares (1984, p. 11) são mais cautelosos quanto a admitir que o poeta apoiasse politicamente os invasores:

As Guerras Médicas representam um fator especialmente delicado para Píndaro, pelo componente de enfrentamento civil que representou para os próprios gregos. Tebas, como muitas outras cidades com regime oligárquico, alinou-se com os invasores e entrou em choque com a coalizão pan-helênica. Embora não se possa arriscar qual foi a atitude do poeta, o certo é que, no que preservamos de sua obra, não há eco de admiração pela coalizão [...].

Diversamente, o poeta, anos mais tarde, parece reconhecer os méritos de Atenas na luta pela liberdade grega (Pind., *Pythia* I, 75 e ss.; fr. 76-77). Ainda assim, a concepção política baseada na isonomia e a igualdade perante a lei, cerne da democracia ateniense, aparentemente, não suplantou em seu espírito o posicionamento ideológico a favor da hegemonia aristocrática.

É interessante notar que a atuação de Píndaro na condição de poeta profissional – contratado para compor cânticos em louvor de seus “clientes” – abrangiu tanto membros de famílias aristocráticas tradicionais quanto tiranos que haviam ascendido ao poder no contexto das transformações das cidades gregas. Há de se considerar, com efeito, que sua atuação está ideologicamente atrelada à hegemonia das classes proprietárias. Sobre o importante período de governo dos tiranos, afirma Sainte Croix (1988, p. 309):

⁸ Tradução de Araújo (2013, p. 51).

Entre meados do século VII e o final do VI a.C. (e ainda mais tarde na Sicília) muitas cidades gregas, que até esse momento eram dominadas por aristocracias hereditárias, viveram uma nova forma de governo pessoal ditatorial nas mãos dos chamados tiranos (*tyrannoi*). [...] Quando o governo dos tiranos gregos terminou, como habitualmente ocorreu ao cabo de um curto período, quase sempre de uma ou duas gerações, o domínio da aristocracia hereditária já havia desaparecido, exceto em alguns lugares, sendo sucedido por uma sociedade muito mais "aberta": o poder político não se baseava mais na linhagem, no sangue azul, mas dependia principalmente da posse de bens [...].

E explicita Perry Anderson (1991, p. 30-1):

Estes autocratas romperam a dominação das aristocracias ancestrais sobre as cidades: eles representavam proprietários de terra mais novos e riqueza mais recente, acumulada durante o crescimento econômico da época precedente, e estendiam seu poder a uma região muito maior graças a concessões à massa sem privilégios dos habitantes das cidades. As tiranias do século VI realmente constituíam a transição crucial para a polis clássica. Foi durante seu período geral de predominância que as fundações militares e econômicas da Grécia clássica foram lançadas. Os tiranos foram o produto de um processo dualista dentro das cidades helênicas do último período arcaico. A chegada de um sistema monetário e a disseminação de uma economia financeira foram acompanhados por um rápido aumento na população e no comércio da Grécia. [...] As oportunidades econômicas proporcionadas por este crescimento criaram um estrato de proprietários agrários recentemente enriquecidos, saídos de fora das classes da nobreza tradicional e em certos casos provavelmente tirando benefícios de empresas comerciais auxiliares. A nova riqueza deste grupo não era acompanhada por nenhum poder equivalente na cidade. Ao mesmo tempo, o aumento da população e a expansão e quebra da economia arcaica provocaram tensões sociais agudas entre a classe mais pobre na terra, sempre mais propensa a ser degradada ou sujeita aos nobres proprietários e agora exposta a novas pressões e incertezas. A pressão combinada do descontentamento rural da base e das fortunas recentes da cúpula forçaram a ruptura do estreito anel de domínio aristocrático nas cidades. A consequência característica das sublevações políticas resultantes nas cidades foi o surgimento de tiranos transitórios no final do século VII e no século VI. Os próprios tiranos eram em geral novos-ricos competitivos de considerável fortuna, cujo poder pessoal simbolizava o acesso do grupo social onde eram recrutados às honras e posição na cidade. Sua vitória, no entanto, só era possível geralmente por causa da utilização que faziam dos ressentimentos radicais dos pobres, e seu mais duradouro empreendimento foram as reformas econômicas, no interesse das classes populares, que tinham de admitir ou tolerar para garantirem o poder.

Acredita-se que Píndaro tenha viajado à Sicília em 476 a.C. Segundo Lesky (1995, p. 223): "Apesar de carecermos dum testemunho direto, podemos supor com segurança que ele próprio esteve na Sicília entre 476 e 474 a.C., residindo durante certo tempo nas cortes de Hierão e de Téron". Embora não tenhamos uma evidência categórica dessa viagem, a importância da associação de Píndaro aos tiranos sicilianos é decisiva. Píndaro firma importantes laços de hospitalidade com os tiranos Hierão de Siracusa e Terão

de Agrigento, dedicando-lhes odes triunfais por suas vitórias em jogos. Ao todo nos chegaram, integralmente, 15 odes dedicadas a Sicilianos.

Quando Píndaro regressou da Sicília, de acordo com Lesky (1995, p. 224), “pôde aspirar a ocupar o primeiro lugar entre os poetas corais da época, e o êxito material de sua permanência no Ocidente não deve ter sido inferior ao artístico”. Desta forma, “é provável que daí procedessem os recursos com que construiu, perto de sua casa, o santuário em honra da mãe dos deuses e de Pã, que Pausânias ainda pôde ver.”⁹

Nos anos que se seguiram, Píndaro foi encarregado de escrever epinícios dedicados a nobres de várias cidades diferentes e sua fama tornou-se universal entre os gregos. Ortega (1984, p. 19) apresenta como data possível para a morte de Píndaro o ano de 438 a.C.; o *Suda*, no entanto, afirma que o poeta morreu aos 55 anos.¹⁰ Segundo a tradição, sua morte (a exemplo de sua obra) foi coroada com o esplendor da beleza: “E o término de sua vida ocorreu conforme sua prece: pois pediu que o mais belo de toda a vida lhe fosse concedido; morreu no teatro, inclinando-se nos joelhos de seu amado Teoxenos, aos 55 anos de idade” (*Suidae*, t. III, 1705, p. 116).¹¹

A lírica coral

O gênero lírico da poesia grega arcaica divide-se, tradicionalmente, em duas manifestações distintas, de acordo com seu modo de execução: a cantada a uma só voz e a coral.¹² Nessas formas líricas, confluíam a poesia, a música e a dança, numa construção que se valia de múltiplas expressões, das quais, infelizmente, só nos restam, quando muito, os textos.¹³ Sobre a denominação “lírica”, Maria Helena da Rocha Pereira (1998, p. 194) declara:

⁹ Cf. Pausânias (*Hellados Periegesis*, IX, 25, 3): “[...] atravessando o Dirce, encontram-se as ruínas da casa de Píndaro, um santuário da mãe Dindimene e sua imagem, oferenda de Píndaro e obra dos tebanos Aristomedes e Sócrates. Apenas um dia por ano e não mais, costuma-se abrir o santuário. Eu consegui chegar nesse dia e vi a imagem de mármore pentélico, assim como o trono”.

¹⁰ Se considerarmos a morte aos 55 anos de idade, como afirma o artigo do *Sudas*, teríamos de situá-la por volta de 465 a.C.. O que implicaria que a última ode de que dispomos, a *Pítica 8*, datada de 446 a.C., teria sido escrita aproximadamente 20 anos antes de sua morte.

¹¹ No original: “καὶ συνέβη αὐτῷ τοῦ βίου τελευτῆ κατ’ εὐχάς: αἰτήσαντι γὰρ τὸ κάλλιστον αὐτῷ δοθῆναι τῶν ἐν τῷ βίῳ ἀθρόον αὐτὸν ἀποθανεῖν ἐν θεάτρῳ, ἀνακεκλιμένον εἰς τὰ τοῦ ἐρωμένου Θεοξένου αὐτοῦ γόνατα, ἐτῶν νέ”.

¹² Segundo Pereira (1998, p. 194): “Esta distinção consta de Platão, *Leis*, 6.764d-e.”. Sobre as contestações à sua aplicabilidade, cf. Carey (1989; 1991).

¹³ Nas palavras de Lourenço (2006, p. 9): “Embora tenha composto poesia de variados gêneros, o único gênero de que temos poemas seus completos (e em número muito significativo) é o gênero dito *epinício* (palavra composta a partir de *nike*, vitória). Este conjunto de poemas representa, com os quatro livros de odes de Horácio, o cume da poesia lírica greco-latina”.

O qualificativo *lírca*, aplicado à poesia é designação dos alexandrinos (os clássicos chamavam-lhe antes *mélica*, palavra derivada de μέλος, a mesma que figura no composto *melodia*). Segundo um comentador antigo à primeira gramática grega que se escreveu, essa poesia podia ser acompanhada à *lyra*, *aulos*, *barbiton* e *kithara*; mas, como era a lira o principal instrumento, derivou dela o nome.

A lírica coral apresenta-se, em geral, como um canto destinado a algum tipo de celebração ou festividade e, geralmente, associado com o culto a algum deus. Sobre a lírica coral, Lesky (1995, p. 177) afirma que:

Também é clara, desde o primeiro momento, a estreita ligação entre a lírica coral e o culto. [...] Em todos os tempos, a lírica coral foi autêntica *μολπή*, quer dizer, andava associada a movimentos rítmicos. Se é lamentável a perda da música, para a nossa compreensão da lírica antiga, devemos ter em conta, sobretudo na lírica coral, que a palavra conservada só nos proporciona uma fracção daquilo que outrora foi um todo de som e movimento.

O coro, um grupo de jovens vestidos apropriadamente,¹⁴ executa a canção acompanhado principalmente pela lira, enquanto evoluciona ritmicamente, dançando e gesticulando com braços e mãos, comunicando, assim, harmônica expressão corporal à melodia. O coro, portanto, deveria dominar a palavra, a dança e o canto (ORTEGA, 1984, p. 24).

Tais celebrações eram, comumente, custeadas pelos membros das classes dominantes – no caso dos epinícios, eram encomendadas pelo próprio vencedor ou pela família deste – e mobilizavam toda a comunidade. De acordo com Ortega (1984, p. 25): “Disso se deduz que a lírica coral seja uma arte da comunidade, a mais solene e representativa que existiu na Grécia antes de que nascesse a tragédia”.

O dialeto característico do gênero era o dórico¹⁵ e a linguagem utilizada nas composições era, convencionalmente, poética e grandiloquente. A estrutura métrica e as melodias eram especialmente arranjadas para cada canto. Embora o início da lírica coral remonte ao século VII a.C., com Álcman em Esparta,¹⁶ foi na primeira metade do século V a.C. que a lírica coral conheceu seu esplendor com Baquíledes, o sobrinho do poeta Simônides, e com Píndaro.

¹⁴ Não possuímos detalhes específicos sobre os trajes utilizados na execução dos epinícios. De acordo com Carey (2007, p. 199): “Ao contrário dos cantores de *partheneion*, o coro de Píndaro e Baquíledes são silenciosos sobre seu traje, além do detalhe (em si mesmo comum em performances de coral) que eles usavam guirlandas”.

¹⁵ Segundo Lesky (1995, p. 177): “A vigorosa evolução da lírica coral no âmbito dórico, que condicionou, para todos os tempos, o colorido linguístico dórico deste gênero, estava estreitamente relacionado com o aperfeiçoamento da música que a acompanhava”.

¹⁶ De acordo com Lesky (1995, p. 176-177): “não resta qualquer dúvida que esta última (a lírica coral) conhecia grande incremento na Esparta da época, e que Álcman, o primeiro lírico coral que escutamos, tinha atrás de si uma tradição muito sólida”.

Píndaro era, ao mesmo tempo, letrista, compositor e, por vezes, segundo se deduz, coreógrafo de seus cantos.¹⁷ Os gramáticos alexandrinos recolheram as letras desses conjuntos desfeitos e, uns dois séculos depois, organizaram-nas num total de dezessete livros, dentre os quais, excetuando-se os fragmentos, só nos chegaram quatro.¹⁸ Estes são justamente os livros em que foram alocados os epinícios, composições do poeta em louvor aos vencedores dos quatro grandes jogos pan-helênicos, a saber: os Olímpicos, os Píticos, os Nemeus e os Ístmicos.

Os Jogos Pan-Helênicos

Frutos do espírito eminentemente agônico e da cultura cultural-religiosa da Grécia antiga, povoava o universo de Píndaro uma extensa lista de competições desportivas e artísticas, celebradas em diferentes cidades, em diferentes épocas e circunstâncias. Constituía, por vezes, grandes festivais, em que se mesclavam desafios atléticos e poéticos, e cujo fundo estava relacionado à figura de um deus e/ou herói específico, patrono dos Jogos e do espaço religioso em que eram realizados. De todos os que haviam, os mais importantes eram os Olímpicos, os Píticos, os Nemeus e os Ístmicos, considerados os quatro grandes Jogos Pan-Helênicos, por congregarem competidores e público oriundos de todo o mundo grego.

Os Olímpicos, os mais extraordinários, realizavam-se a cada quatro anos, pelo menos desde 776 a.C., em honra de Zeus; os Píticos, também a cada quatro anos ocorriam ao menos desde 582 a.C., em honra de Apolo; e os Ístmicos e Nemeus, a cada dois anos, desde 581 e 573 a.C., em honra a Poseidon e a Zeus, respectivamente (ORTEGA, 1984, p. 26).

Entre as modalidades, há de se destacar pelo menos três tipos de competições: as musicais, as atléticas e as equestres. Estas últimas, em especial a corrida de cavalos e a de quadrigas (carros tracionados por cavalos), eram as mais espetaculares e valorizadas.

¹⁷ Para Ortega (1984, p. 29): "Píndaro era ao mesmo tempo compositor do texto e da melodia de seus hinos. Em muitas ocasiões, quando a proximidade dos lugares em que seus poemas deveriam ser cantados tornava possível sua presença, o poeta era também o regente do coro, da música e da *performance* coreográfica".

¹⁸ Segundo o *Suda*: "Ele escreveu 17 livros no dialeto dórico, quais sejam: *Olímpicas, Píticas, Prosódia, Partenéia, Cantos de Coroação, Cantos a Baco, Dafnefórica, Peãs, Hiporquemas, Hinos, Ditirambos, Escólios, Encômios, Trenos*, 17 dramas trágicos, epigramas épicos e exortações em prosa para os gregos, e muitos outros". No original: "ἔγραψε δὲ βιβλίους ἰζ' ἄνωγε διὰ δαίμονος ταῦτα: Ὀλυμπιονίκας, Πυθιονίκας, Προσόδια, Παρθένια, Ἐνθρονισμούς, Βακχικά, Δαφνηφορικά, Παιᾶνας, Ὑπορχήματα, Ὑμνους, Διθυράμβους, Σκολιά, Ἐγκώμια, Θρήνους, δράματα τραγικά ἰζ', ἐπιγράμματα ἐπικά καὶ καταλογάδην παραινέσεις τοῖς Ἕλλησι, καὶ ἄλλα πλείσα. (*Suidae*, t. III, 1705, p. 116). Por outro lado, o *Vita Ambrosiana*, embora também se refira a 17 livros, apresenta uma lista diferente (ORTEGA, 1984, p. 30-31). Aparentemente, a informação do *Suda* está incorreta, haja vista só informar dois livros de epinícios, nomeadamente, *Olímpicas* e *Píticas* e ser omissa sobre os outros dois: *Ístmicas* e *Neméias*.

Dado o alto custo dispensado para se financiar uma participação nestas provas, apenas indivíduos pertencentes às elites econômicas, aristocratas e oligarcas poderosos, competiam nelas. Estes eram os únicos que possuíam recursos para financiar os valiosos cavalos de competição, equipamentos e aurigas, quando não eram eles próprios a conduzir a quadriga (DE LA PEÑA; PAJARES, 1984, p. 16).

O valor desses eventos cívicos em relação à dinâmica social ultrapassa em muito a dimensão puramente desportiva ou de entretenimento. Há uma complexa rede de inter-relações religiosas, culturais, político-sociais e, evidentemente, ideológicas que subjaz à manutenção desses festivais em todos os seus desdobramentos, inclusive, nos cantos epinícios a eles vinculados. Assim como afirmam De La Peña e Pajares (1984, p. 13):

A transcendência desses quatro grandes jogos impregnava toda a vida das cidades gregas. Não se deve olvidar que essas disputas eram, antes de tudo, parte fundamental das festas religiosas; não se tratavam, pois, de meros eventos esportivos. Eram, em definitivo, o ponto mais espetacular e participativo de uma manifestação cultural; e as próprias provas, mesmo com seu alto grau de especialização na época clássica, recuperavam fielmente atividades originalmente culturais. É um fenômeno exatamente igual aos concursos teatrais.

A dimensão pessoal da vitória em um dos grandes jogos, por outro lado, é a obtenção de *kléos*, a glória imorredoura capaz de tornar imperecível o nome de quem a alcança. Essa glória tão almejada é um valor fundamental na tradição poética grega (GOLDHILL, 1991). Seja no contexto da guerra, como em Homero, seja no da competição esportiva, *kléos* parece sempre implicar alguma forma de conquista, conjugando valores relacionados à ideia do triunfo sobre outrem.

Não obstante, se o sucesso em uma competição dessa espécie almejava a glória, apenas a vitória não a perfazia. O feito, para tornar-se memorável, deveria ser eternizado pelo canto, e é nesse ponto que o papel fundamental do epinício se desvela e se estabelece na dinâmica da sociedade grega arcaica.

Apontamentos sobre o mito na *Olímpica I* sob uma perspectiva marxista

Segundo Antônio Barros de Castro (1980, p. 74), o posicionamento teórico de Marx e Engels é categórico quanto ao fato de que: "não apenas o capitalismo como também as sociedades pré-capitalistas deveriam ser estudadas a partir das condições materiais da vida". Assim, segundo a perspectiva teórica aqui adotada, uma reflexão que se queira abrangente acerca da poesia de Píndaro, mais especificamente de seus epinícios, não somente deve considerar a realidade material que a contextualiza, mas precisa tomar

essa materialidade como fundamento que nos possibilite “representar a coisa na sua totalidade (e examinar ainda a ação recíproca dos seus diferentes aspectos)” (MARX; ENGELS, 2007, p. 42).

Em todas as formas de sociedade, de acordo com Marx (2011, p. 86):

[...] é uma determinada produção e suas correspondentes relações que estabelecem a posição e a influência das demais produções e suas respectivas relações. É uma iluminação universal em que todas as demais cores estão imersas e que as modifica em sua particularidade. É um éter particular que determina o peso específico de toda existência que nele se manifesta

Voltando-nos para a consideração objetiva da ode epinícia de Píndaro, deve-se observar que ela apresenta um louvor múltiplo; elogia-se a vitória em si, quem a obteve, bem como o lugar de onde ele procede, sua pátria. E, no caso específico da *Olímpica I*, o discurso versa ainda sobre a superioridade dos próprios Jogos Olímpicos.

Diante do caráter aparentemente circunstancial do gênero, poderia se esperar que a ode se detivesse longamente em elementos laudatórios; todavia não é isso que ocorre. Nas palavras de Daisi Malhadas (1991, p. 81): “De fato, em nenhuma ode, Píndaro se detém nos feitos, nem na vida do vencedor. Apenas situa o vencedor e menciona o feito rapidamente”. Assim, à parte as sutis referências circunstanciais diretas, a porção mais substantiva dos epinícios de Píndaro versa sobre as narrativas míticas. É por meio desses elementos, segundo Ortega (1985, p. 35), que o discurso engendrado pelo poeta ressignifica o sentido da vitória atlética:

O esplendor da vitória humana enraíza-se na luz divina. Como dom germinal dessa luz, está no homem a *areté*, que implica nobreza, dignidade, honra, moderação, reconhecimento do próprio limite; e exige duro cultivo e alerta contra a própria insolência. Dirigida e estimulada tal energia pelo treinador e cantada pelo poeta, o vencedor atlético encontra o sentido espiritual da vida em sua conexão com os deuses e heróis do passado.

O mito aparece, às vezes, como um longo relato, outras como uma curta referência. Em alguns casos a conexão do mito com a vitória celebrada parece ser mais prontamente identificável, mas é fácil perceber que subjaz à composição uma intencionalidade vinculada aos seus aspectos estéticos e ideológicos.

No que tange à apreciação crítica do mito em Píndaro, convém pontuar que, partindo de uma perspectiva materialista histórica e dialética, consideramos que as representações mítico-religiosas – bem como a expressão artístico-literária que ora lhes configura – de uma dada formação social não possuem, ontologicamente, um caráter

inteiramente autônomo. Assim, em sua crítica da perspectiva idealista da religião, Marx e Engels (2007, p. 161-162) afirmam que:

Na religião, os homens transformam o seu mundo empírico num ente meramente pensado, representado, que os confronta como algo estranho a eles. [...] Se ele pretende falar de uma "essência" da religião, isto é, de uma base material dessa inessencialidade, então ele não teria de procurá-la nem na "essência do homem" nem nos predicados de Deus, mas no mundo material que se encontra em cada estágio do desenvolvimento religioso.

Contudo, não se trata de incorrer aqui no já conhecido recorte caricaturesco da filosofia de Marx, que insistiu – e ainda persiste – em ver nela um determinismo econômico que lhe é estranho. Na perspectiva teórica do materialismo histórico e dialético, a categoria que apreende a dinâmica das contradições internas de uma dada formação social é a categoria da "totalidade". Dessarte, assim como afirma Paulo Netto (1985, p. 31), "as instâncias constitutivas da sociedade se articulam numa totalidade concreta e são postas geneticamente pelo primado ontológico das relações econômicas". Nesse sentido, colaboram para nossa compreensão deste tópico as palavras de Terry Eagleton (1978, p. 18-19) acerca da relação entre literatura, ideologia e sociedade:

Compreender a literatura significa, pois, compreender a totalidade do processo social de que ela faz parte. [...] As obras literárias não são fruto de uma inspiração misteriosa nem são explicáveis simplesmente em função da psicologia dos seus autores. São formas de percepção, maneiras determinadas de ver o mundo e, como tal, têm relações com a forma dominante de ver o mundo que é a "mentalidade social" ou ideologia de uma época. Essa ideologia é, por sua vez, produto das relações sociais concretas que os homens estabelecem entre si num tempo e lugar determinados; é o modo como essas relações de classe são sentidas, legitimadas e perpetuadas. [...]

Mas também não entenderemos a ideologia se não compreendermos o papel que ela desempenha na sociedade como um todo – se não compreendermos que ela consiste numa estrutura definida de percepção, historicamente relativa, que sustenta o poder de uma classe social determinada. Isto não é tarefa fácil, já que uma ideologia não é nunca simples reflexo das ideias de uma classe dominante, pelo contrário, é sempre um fenômeno complexo, que pode incorporar visões do mundo divergentes ou até contraditórias.

De fato, uma análise objetiva do discurso dos epinícios de Píndaro não pode se furtar à consideração de seu caráter ideológico, especificamente, de seu papel artístico e religioso como porta-voz das elites que exercem o domínio social. Nesse sentido,

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos

daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual. [...] Os indivíduos que compõem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também consciência e, por isso, pensam; na medida em que dominam como classe e determinam todo o âmbito de uma época histórica, é evidente que eles o fazem em toda a sua extensão, portanto, entre outras coisas, que eles dominam também como pensadores, como produtores de ideias, que regulam a produção e a distribuição das ideias de seu tempo [...] (MARX; ENGELS, 2007, p. 47).

O domínio da classe aristocrática é aqui exercido “em toda a sua extensão”, na medida em que justifica, consolida e sublima as relações de dominação efetivadas na dinâmica social. O domínio “espiritual” exercido pela oligarquia se materializa no autoelogio em que, no limite, consiste o discurso do epinício, uma vez que sua produção é encomendada pelo próprio *laudandus*.

Em relação a Píndaro, especificamente, Anne Burnett (1987, p. 1) chama-nos a atenção para o caráter eminentemente político dos epinícios:

As canções de Píndaro eram compostas para competidores esportivos, mas sua poesia era política em seu impulso e em sua função. Os homens em questão eram ricos e poderosos, e os jogos eram uma demonstração de atributos exclusivos de sua classe [...]. A vitória atlética era, por conseguinte, tanto uma manifestação quanto uma ampliação da dominação aristocrática; o que significa que o poeta que louvava aqueles que boxeavam e corriam nos jogos pan-helênicos, necessariamente, elogiava também a estrutura social deles dependente.

Ao concordar com Genovese (1968, p. 380), convém pontuar ainda que:

[...] a ideologia de uma classe dominante deve ser compreendida como sua visão de mundo – a soma de seus interesses e sensibilidades, passados e presentes. Uma função essencial da ideologia de uma classe dominante é apresentar, a si mesma e àqueles que rege, uma visão de mundo coerente, que seja suficientemente flexível, abrangente e mediadora para convencer as classes dominadas da justiça de sua hegemonia. Se essa ideologia não fosse mais do que um reflexo de interesses econômicos imediatos, seria pior do que inútil, pois a hipocrisia da classe, assim como sua cobiça, rapidamente se tornariam evidentes em relação aos seus mais abjetos aspectos.

Parece-nos difícil imaginar, dentro das especificidades históricas do contexto em questão, uma ferramenta mais eficaz para reiterar a justiça da hegemonia aristocrática para as classes dominadas do que o discurso que atribui aos aristocratas o status sagrado do universo mitológico. Ademais, Daisy Malhadas (1976) assevera que, segundo as informações legadas por Diodoro, a atuação de Hierão, como tirano, era violenta e ambiciosa, o que fomentava entre os siracusanos uma forte oposição política que intentava sua deposição. Dessa forma, a efetividade política e ideológica da execução do epinício, a publicização de seu discurso, fica notoriamente evidente. Mediante a convergência entre

as imagens do *laudandus* e do herói mítico se reproduzem e se reforçam, idealmente, as relações de classe historicamente constituídas.

Com efeito, a autoridade do mito *performatizado* poeticamente decorre de sua pretensa vinculação ao passado sagrado da tradição religiosa. Seu discurso mistifica a realidade na medida em que atua sobre o presente, justificando e corroborando a estrutura de dominação de uma classe pela outra, mas se colocando, discursivamente, como pertencente ao passado, ao “tempo das origens” – o sagrado.

Parece-nos produtiva, portanto, a reflexão de Antônio Gramsci (1981, p. 43) acerca da relação entre a dimensão religiosa e a realidade histórica: “A religião é a mais gigantesca utopia, isto é, a mais gigantesca “metafísica” que já apareceu na história, já que ela é a mais grandiosa tentativa de conciliar, em uma forma mitológica, as contradições reais da vida histórica [...]”. Evidentemente, a “conciliação” aqui reside, marcadamente, na atribuição ontológica de um caráter sagrado à hegemonia social exercida pela aristocracia.

Na ode, a projeção do status mítico da figura de Pélops sobre a de Hierão perfaz-se de maneira tão sutil que parece decorrer de uma simples constatação da realidade, da “natureza das coisas”. Entretanto, essa articulação discursiva configura-se, estrategicamente, como um meio de transportar a audiência do presente ritual para o passado mítico e assim ressignificar as relações sociais em termos religiosos: “[...] de Siracusa o cavaleiro/ rei. Lampeja-lhe a glória/ na colônia farta em heróis do lídio Pélops” (Pind., *Olympia I*, 23-24). Nesse sentido, Maria de Fátima Sousa e Silva (2006, p. 14-15) observa:

É sob um fulgor comum que a celebração do atual vencedor encontra réplica no seu paradigma mitológico que, como é tradição em Píndaro, ilustra o epinício. Em palavras breves, mas eficazes, Hierão e Pélops confluem no que são as linhas do retrato de um vencedor olímpico.

Com efeito, o trato dispensado aos mitos por Píndaro tem sido objeto de discussão por suas singularidades. Nesse sentido, é categórica a abordagem dada ao mito de Tântalo e Pélops na *Olímpica I*, em que se rejeita a versão segundo a qual Tântalo convidara os deuses para um festim em que lhes servira as carnes do próprio filho, Pélops, e em que Deméter chegara a comer um pouco de seu ombro.

Em Daisi Malhadas (1976, p. 46), encontramos a referência à versão do mito que Píndaro, embora implicitamente veicule, rejeita em favor de uma variante que se quer mais “piedosa”:

Segundo a tradição corrente, Tântalo teria matado seu filho e servido sua carne aos deuses, num banquete que lhes oferecia. Os deuses, naturalmente, não teriam tocado neste alimento, exceto Deméter, que estava desnorreada devido à aflição que lhe causara o rapto de sua filha. Assim, quando os deuses ressuscitaram

Pélope, faltava-lhe uma parte da espádua. Cloto, uma das Moiras, a que preside ao nascimento, substituiu com marfim a parte que Deméter comera.¹⁹

Píndaro retifica a variante tradicional do mito, justificando sua correção por uma piedade subjetiva segundo a qual não poderia aceitar que um deus, ainda que enganado, cometesse antropofagia. Assim, a concepção do sagrado projetada no poema é delineada pelos valores luminosos da excelência (*areté*) e da beleza (*agatós*) e, dessa forma, a poética pindárica propõe-se a refutar tudo aquilo que é incompatível com seu discurso acerca dos deuses:

E ao homem convém dizer sobre os numes
coisas belas: menor é a culpa.
Filho de Tântalo, infenso a meus precedentes, de ti falarei:
quando teu pai convidou para o digníssimo
festim na amada Sípilo,
oferecendo um recíproco banquete aos deuses,
foi então que o Ilustre-Tridentino te arrebatou,
dominado no peito pelo desejo, e sobre auríferos corcéis,
conduziu-te à altíssima morada do mui honrado Zeus,
para a qual ulteriormente
foi também Ganimedes a Zeus
para o mesmo ofício.
E como invisível estavas, nem
os homens muito buscando à tua mãe trouxeram-te,
logo um dos invejosos vizinhos contou em segredo
que, no auge da fervura d'água ao fogo,
com faca te retalharam os membros
e sobre as mesas por fim as tuas
carnes repartiram e comeram.
Mas a mim inviável é chamar de glutão
a qualquer um dos bem-aventurados. Renuncio.
O desaproveito é o quinhão que cabe frequentemente aos maledicentes
(Pind., *Olymp.* I, 35-53).

Constituiria, no entanto, um equívoco assumirmos uma interpretação subjetiva dessa passagem. Deve-se pontuar, na verdade, que a retificação do mito de Pélops atende a uma exigência ideológica da dinâmica mito-ritual de adequação à realidade histórica em que ocorre a *performance*.

Os mitos, assim como os ritos, remodelam-se de acordo com a materialidade histórica que lhes é subjacente em determinado contexto de enunciação. A despeito de apresentar-se como algo situado *in illo tempore* – no tempo remoto e sacralizado da mitologia – o mito etiológico, ao apresentar a origem, a fundação de elementos da

¹⁹ A Ifigênia de Eurípides, em *Ifigênia em Táuris* (v. 386-391) também desacredita o mito do canibalismo divino. O mito também é retomado por outros escritores posteriores (por exemplo, Ovídio, *Metamorphoses*, VI, 401 e ss.), mas é o próprio Píndaro quem nos dá, na *Olímpica* I, o relato antigo mais completo do caso, mesmo da versão que refuta.

realidade presente, postula uma continuidade avessa ao desenrolar do tempo histórico. Ele simula uma tradição ininterrupta e sagrada com a qual dada comunidade religiosa pode se identificar, mas que, na verdade, se trata de um artifício ideológico. Assim, histórica e materialmente, essa representação constitui uma mistificação da realidade que é assimilada, pela coletividade que a compartilha, acima de tudo, como uma “verdade”. Dessa forma, nas palavras de Kowalzig (2007, p. 32), “a etiologia deriva seu título de valor de sua capacidade de trazer o passado mítico para o presente ritual, enquanto, ao mesmo tempo, esse passado é anacrônico, um produto do presente”.

De acordo com a versão defendida por Píndaro, Poseidon enamorou-se de Pélops e, por isso, o raptou – em uma cena que, explicitamente, nos remete às práticas comuns de iniciação de efebos à vida adulta (NAGY, 1986, p. 83-84). Grande parte da crítica considerou que a retificação do mito efetuada no epinício visa a adequar a narrativa à perspectiva religiosa pessoal do poeta que, em seu papel de poeta/porta-voz dos deuses, se recusaria a conspurcar seu piedoso retrato do sagrado. Evidentemente, tais leituras prescindem, ingenuamente, do horizonte social e histórico do universo do poeta, ou seja, de sua realidade material. Nesse sentido, Gregory Nagy (1986, p. 71-72) demonstra corretamente que não se trata de uma substituição, mas antes de uma subordinação de uma etiologia historicamente anterior à outra que se coaduna com a realidade material do presente:

[...] a “substituição” tal como representada na *Olímpica 1* é, de fato, uma expressão poética da fusão preexistente dos dois mitos, em que o mito anterior é formalmente subordinado, porém é também reconhecido pelo mito posterior. Além disso, defenderei que as relativas anterioridade e posterioridade desses dois mitos não estão relacionadas a qualquer inovação do próprio Píndaro, mas à sequência histórica de incorporação de mitos tradicionais oficialmente associados à complexa instituição das Olimpíadas.

A versão anterior do mito, rejeitada por Píndaro, na qual se narra o abominável banquete em que Tântalo teria servido as carnes do próprio filho aos imortais, estava relacionada a uma etiologia anterior dos Jogos Olímpicos. Nessa narrativa, a origem dos jogos era articulada com a modalidade de corrida a pé (*stadium*) como principal. O sacrifício que era então oferecido em honra a Zeus em um precinto dedicado a Pélops pelo vencedor dessa modalidade remetia simbolicamente ao sacrifício de Pélops no festim pelas mãos do próprio pai:

Como mostra Burkert, o mito do massacre de Pélops deve ter sido um *aition* especialmente correlacionado com o ritual de sacrifício do carneiro negro no recinto de Pélops. No mito, a única parte do desmembrado Pélops que foi realmente consumida pelos deuses foi o ombro do herói, consumido por Deméter, o qual

mais tarde foi substituído por uma peça de marfim em seu corpo reintegrado. Aqui, vemos um *aition* específico para a reverência ritual à omoplata de marfim de Pélops, um notável objeto de culto exposto em Olímpia, em que a espádua do herói abatido é análoga a dos carneiros imolados [...] (NAGY, 1986, p. 80).

A reelaboração da narrativa mitológica tem por objetivo adaptar a tradição etiológica anterior à realidade material dos Jogos Olímpicos no contexto em questão – início do quinto século. Nessa época, a corrida de quadrigas havia se tornado a competição principal e de maior prestígio já que era disputada apenas por indivíduos pertencentes à classe hegemônica, que tinham condições de arcar com os custos (o próprio Hierão seria vencedor nessa modalidade, em 468, alguns anos depois da vitória celebrada na *Olímpica I*). Dessarte, a reformulação de um dos mitos fundantes da tradição dos Jogos atendeu à demanda material – socioeconômica – de então, qual seja: a atribuição de um status de maior prestígio (mítico e religioso) àquela modalidade que era materialmente distinguidora, no contexto das competições olímpicas, da única classe que era capaz de disputá-la – a classe dominante. Na análise de Nagy (1986, p. 81):

Há um *aition* correspondente ao evento esportivo da corrida de bigas, o mito da disputa de vida e morte de Pélops contra Oinomaos. A morte de Oinomaos, resultante da corrida, levou à própria fundação dos Jogos Olímpicos por Pélops, de acordo com uma versão desse mito que já vimos. Como um *aition* para a fundação das Olimpíadas do ponto de vista da corrida de carros, o mito da morte de Oinomaos pareceria, a princípio, estar em conflito com o mito da morte de Pélops, um *aition* sob a perspectiva da corrida a pé. Todavia, as duas camadas de mitos são, na verdade, integradas em uma sequência, assim como as duas camadas de modalidades desportivas.

Na verdade, a etiologia de cada um dos grandes festivais pan-helênicos estava articulada com a narrativa da morte de um herói, tratando-se, originalmente, de jogos funerários (NAGY, 1986, p. 73-74). O mito etiológico relativo à fundação dos jogos é reformulado, na *Olímpica I* de Píndaro, de acordo com a realidade material de seu contexto histórico. O *aition* da corrida a pé e do mito da morte de Pélops é substituído pela corrida de carros de cavalos e pelo mito da morte de Enómao.²⁰ Não obstante, a rejeição da narrativa anterior não a exclui, antes a subordina à outra – uma subordinação que nos remete à própria hierarquia de prestígio social das modalidades dos Jogos Olímpicos (corrida a pé e corrida com carros de cavalos) que a reformulação do mito representa.

²⁰ Na versão de Píndaro (*Olymp. I*), Pélops sai vencedor da disputa por contar com os cavalos alados concedidos por Poseidon: "Pois para honrá-lo o deus / concedeu-lhe aurífico carro / de alados infatigáveis cavalos. / Ele tomou de Enómao a força e a donzela como esposa. / E concebeu seis filhos, pelas virtudes ávidos príncipes". Há, no entanto, uma outra versão do mito, segundo a qual Mítilo, auriga de Enómao, teria sabotado o carro de seu patrão por um acordo feito com Pélops. É a essa versão que Pausânias (*Hel. Per.*, VIII, 10-11) se refere.

O imbricamento entre as transformações socioeconômicas e as representações mítico-religiosas de uma dada formação social havia, de fato, sido assinalado por Marx e Engels (2010, p. 244) em texto de 1850: “É claro que, com toda grande transformação histórica das condições sociais, as perspectivas e as concepções dos homens, e conseqüentemente suas representações religiosas, são revolucionadas”. No exemplo que aqui se analisa, a aplicabilidade da perspectiva marxista parece-nos inequivocamente adequada.

À medida que a sociedade ora analisada se desenvolve materialmente, a corrida de quadrigas, como modalidade esportiva, ganha notoriedade e supremacia no contexto dos Jogos Olímpicos. Essa ascensão, evidentemente, está fundamentada historicamente no fato de essa modalidade tratar-se de uma atividade que, pela especificidade de apresentar um alto custo financeiro, só poderia ter como competidores sujeitos pertencentes à classe hegemônica. A partir da base material – socioeconômica – desse processo é que ocorre sua projeção no universo espiritual – representações mítico-religiosas. Nas palavras de Marx e Engels (2007, p. 93-4):

A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparece, aqui, como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo vale para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica, etc., de um povo.

O estabelecimento de uma nova prática social, material e historicamente constituída, implica, portanto, sua reverberação no âmbito da “produção espiritual”. Ou seja, uma nova etiologia dos jogos é formulada para estabelecer a primazia da modalidade desportiva que confirma, no universo das representações, a dominação material da classe hegemônica.

Referências

Documentação textual

- EURIPIDES. *Euripidis Fabulae*. Edited by Gilbert Murray. Oxford: Clarendon Press, 1913. v. 2.
- OVÍDIO. *Metamorfoses*. Tradução de Paulo Farmhouse. Lisboa: Cotovia, 2007.
- PAUSANIAS. *Descripción de Grecia*: Libros I-X. Introducción, traducción y notas de María Cruz Herrero Ingelmo. Madrid: Gredos, 1994. 3 v.

- PINDAR. *Nemean Odes, Isthmian Odes, Fragments*. Edited and translated by William H. Race. Cambridge: Harvard University Press, 1997a.
- PINDAR. *Olympian Odes, Pythian Odes*. Edited and translated by William H. Race. Cambridge: Harvard University Press, 1997b.
- PÍNDARO. *Epinicios*. Introducción, traducción y notas de Pedro Bádenas de la Peña e Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Alianza, 1984.
- PÍNDARO. *Odas y fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Alfonso Ortega. Madrid: Gredos, 1984.
- SUIDAS. *Suidae Lexicon, Graece & Latine*. Verfionem Latinam per Aemilii Porti, Indicesque auctorum et rerum adjecit per Ludolphus Kusterus. Cantabrigiae: Typis Academicis, 1705. t. III.

Obras de apoio

- ANDERSON, P. *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- ARAÚJO, A. A. *Píndaro em fragmentos: estudo, tradução e comentários aos hiporquemas, prosódios e partênios*. 2013. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
- BENJAMIN, W. Teses sobre filosofia da história. In: KOTHE, F. R. (Org.). *Walter Benjamin: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1985, p. 153-164.
- BURNETT, A. The scrutiny of song: Pindar, politics, and poetry. *Critical Inquiry*, v. 13, n. 3, p. 434-449, 1987.
- CAREY, C. Pindar, place, and performance. In: HORNBLOWER, S.; MORGAN, C. (Ed.) *Pindar's poetry, patrons, and festivals*. New York: Oxford University Press, 2007, p. 199-210.
- CAREY, C. The performance of the Victory Ode. *The American Journal of Philology*, v. 110, n. 4, p. 545-565, 1989.
- CAREY, C. The Victory Ode in performance: the case for the chorus. *Classical Philology*, v. 86, 192-200, 1991.
- CASTRO, A. B. de. A economia política, o capitalismo e a escravidão. In: LAPA, J. R. do A. (Org.). *Modos de produção e realidade brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1980, p. 67-107.
- DE LA PEÑA, P. B.; PAJARES, A. B. Introducción. In: PÍNDARO: *Epinicios*. Introducción, traducción y notas de Pedro Bádenas de la Peña e Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Alianza, 1984.
- EAGLETON, T. *Marxismo e crítica literária*. Porto: Afrontamento, 1978.
- GENOVESE, E. D. Materialism and idealism in the history of Negro slavery in the Americas. *Journal of Social History*, v. 1, n. 4, p. 371-394, 1968.

- GOLDHILL, S. *The poet's voice: essays on poetics and Greek literature*. New York: Cambridge University Press, 1991.
- GRAMSCI, A. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.
- KOWALZIG, B. *Singing for the Gods: performances of myth and ritual in archaic and classical Greece*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- LESKY, A. *História da literatura grega*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1971.
- LOURENÇO, F. *Poesia grega de Alcman a Teócrito*. Lisboa: Cotovia, 2006.
- LÖWY, M. Marx e Engels como sociólogos da religião. *Lua Nova*, n. 43, p. 157-170, 1998.
- MALHADAS, D. O mito na poesia lírica coral de Píndaro. *Itinerários - Revista de Literatura*, n. 2, p. 81-87, 1991.
- MALHADAS, D. *Odes aos príncipes da Sicília*. São Paulo: Ed. Unesp, 1976.
- MARX, K. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, K.; ENGELS, F. Reviews from the *Neue Rheinische Zeitung*. *Politisch-ökonomische Revue* n° 2. In: _____. *Collected works: Marx and Engels 1849-51*. Lawrence: Electric Book, 2010. v. 10, p. 241-246.
- NAGY, G. Pindar's *Olympian 1* and the aetiology of the Olympic Games. *Transactions of the American Philological Association*, v. 116, p. 71-88, 1986.
- ORTEGA, A. Introducción general. In: PÍNDARO. *Odas y fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Alfonso Ortega. Madrid: Gredos, 1984.
- PAULO NETTO, J. Introdução. In: MARX, K. *A miséria da filosofia*. São Paulo: Global, 1985.
- PEREIRA, M. H. da R. *Estudos de História da Cultura Clássica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.
- ROMERO, S. L. G. G. A tradução da *Olímpica I* de Píndaro: de José Bonifácio a considerações sobre a *performance* ritual. *Cadernos de literatura em tradução*, n. 15, p. 25-43, 2016.
- SAINTE CROIX, G. E. M. de. *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*. Barcelona: Crítica, 1988.
- SOUSA E SILVA, M. de F. O brilho do ouro e o fulgor da glória: *Olímpica I*. In: LOURENÇO, F. (Org.). *Ensaio sobre Píndaro*. Lisboa: Cotovia, 2006, p. 13-33.

Una discusión historiográfica sobre el Bajo Imperio: ¿crisis del alfabetismo grecorromano?

Uma discussão historiográfica sobre o Baixo Império: crise da alfabetização greco-romana?

Darío N. Sánchez Vendramini*

Resumen: Los diferentes estudiosos del alfabetismo en el mundo romano (puede mencionarse, a modo de ejemplo, a W. V. Harris y a G. Cavallo) coinciden, con sus respectivos matices, en postular un retroceso en la difusión de la capacidad de leer y escribir desde el siglo III d.C., que se aceleraría a finales del siglo IV para convertirse en un derrumbe en los siglos V y VI. La caída del alfabetismo grecorromano en los siglos V y VI es un hecho indiscutible, producto del retroceso del fenómeno urbano y del cambio en las estructuras económicas, sociales y culturales sobre las que se había basado la difusión y el uso de la palabra escrita. No ocurre, sin embargo, lo mismo con el proceso de retroceso de la alfabetización que se postula para los siglos III y IV d.C. No existen evidencias claras de una caída significativa y la tesis parece basarse sólo de manera general en la idea de la "crisis del siglo III" y de la "decadencia" posterior del imperio. El objetivo del presente trabajo es demostrar la ausencia de una caída o crisis significativa del alfabetismo grecorromano durante el siglo III y el creciente papel desempeñado por la cultura escrita en el Imperio romano transformado del siglo IV. Se recurre para ello sobre todo a un análisis de fuentes jurídicas y literarias de este período.

Resumo: Os diferentes estudiosos da alfabetização no mundo romano (a título de exemplo, W. V. Harris e G. Cavallo) concordam, com suas respectivas nuances, em postular um declínio na disseminação da capacidade de ler e escrever a partir do século III d.C., que iria acelerar no final do século IV para se tornar um colapso no quinto e sexto séculos. A queda da alfabetização greco-romana nos séculos V e VI é um fato indiscutível, produto do recuo do fenômeno urbano e da mudança nas estruturas econômicas, sociais e culturais nas quais a disseminação e o uso da palavra escrita se basearam. Não acontece, contudo, o mesmo com o processo de regressão da alfabetização que é postulado pelos séculos III e IV d.C. Não há provas claras de uma queda significativa e a tese parece basear-se apenas na ideia de "crise do terceiro século" e na posterior "decadência" do Império. O objetivo deste artigo é demonstrar a ausência de uma queda significativa ou crise da alfabetização greco-romana durante o terceiro século e o crescente papel desempenhado pela cultura escrita no Império Romano, transformada a partir do século IV. Para este propósito, recorre-se a uma análise de fontes legais e literárias deste período.

Palabras clave:

Antigüedad Tardía;
Bajo Imperio Romano;
Historiografía;
Alfabetismo;
Crisis.

Palavras-chave:

Antiguidade Tardia;
Baixo Império Romano;
Historiografia;
Alfabetização;
Crise.

Recibido el: 21/09/2018
Aceptado em: 28/10/2018

* Miembro de la Carrera de Investigador científico del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Profesor asistente de la Cátedra de Historia Antigua General de la Escuela de Historia de la Universidad Nacional de Córdoba. Profesor Titular de la Cátedra de Historia Antigua de la Licenciatura y Profesorado en Historia del Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional de La Rioja. Doctor en Historia Antigua por la Karls Eberhard Universität Tübingen, Alemania.

Introducción

En el año 311 d.C., Maximino Daya –uno de los diversos emperadores que se disputaban por entonces el dominio del mundo romano–, sería el responsable del último episodio de la gran persecución de los cristianos iniciada por Diocleciano y Galerio en el 303 d.C. Maximino reanudó, en el territorio bajo su control del Oriente, la persecución suspendida por Galerio poco antes de morir. Consciente de que los resultados hasta entonces no habían sido los esperados, Maximino introdujo un cambio de táctica respecto de las medidas tomadas por sus predecesores e inició una novedosa campaña de difamación de los cristianos consistente en la difusión de un grupo de textos: unas “actas de Poncio Pilato” y los supuestos testimonios de testigos sobre crímenes y comportamientos licenciosos de los cristianos en sus reuniones. Uno de los aspectos interesantes de este episodio, es que, para difundir estos escritos, Maximino estipuló que fueran de lectura obligatoria en las escuelas y los hizo colocar en lugares públicos tanto en las ciudades como en el campo para que el mayor número posible de personas pudieran leerlos, un hecho que es destacado por Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica* (9, 5), nuestra fuente sobre estos acontecimientos.

La guerra de textos iniciada por Maximino Daya contra los cristianos en Oriente pone de manifiesto que, a principios del siglo IV d.C., la escritura seguía conservando un papel central en la vida pública del Imperio, tal como el que había ocupado en los siglos precedentes. Como veremos, son muchos los testimonios que indican que, durante ese siglo, el reformado Estado romano hizo incluso un uso mucho más intenso que en el período anterior de la palabra escrita como tecnología administrativa y de gobierno, y que ello acrecentó las posibilidades de movilidad social proporcionadas por la educación y, probablemente, también el prestigio de la misma. Sin embargo, los principales referentes del estudio del alfabetismo en el mundo romano –puede mencionarse, a modo de ejemplo, a W. V. Harris (1989; 2018) y a G. Cavallo (2001)– coinciden, con sus respectivos matices, en postular un retroceso en la difusión de la capacidad de leer y escribir desde el siglo III d.C., que se aceleraría a finales del siglo IV para convertirse en un derrumbe en los siglos V y VI.

El nivel de alfabetización de la población del mundo romano es muy difícil de precisar dada la ausencia de evidencia cuantitativa que pueda servir de base para realizar conclusiones estadísticas de alcance general. En consecuencia, los investigadores que se han aproximado a este problema han intentado llegar a un resultado a partir de modelos y estimaciones. No sorprende, en consecuencia, que se hayan propuesto valores significativamente diferentes. Una posición minimalista es defendida por William V. Harris

(1989; 2018), quien afirma que alrededor de una décima parte de la población del Alto Imperio tenía la capacidad de leer y redactar documentos simples, mientras que Keith Hopkins (2018)¹ y Ann Ellis Hanson (1991) –en estudios enfocados en el Egipto romano– defendieron una tesis más optimista que sitúa esa porción en aproximadamente un tercio.

A pesar de estas diferentes posturas en lo que se refiere a la extensión del fenómeno, existe –como se mencionó– un consenso mayoritario en la investigación en que, a partir del siglo III d.C., se produce un descenso significativo en la proporción de la población alfabetizada en el Imperio.

En su breve tratamiento de este tema, Guglielmo Cavallo (2001, p. 94) señala la existencia de una contracción en el nivel de alfabetismo desde el siglo III, que en el V se convierte en una abrupta caída, más acentuada en Occidente que en Oriente, donde el retroceso de las estructuras urbanas es menor.

En su mucho más detallado análisis, William V. Harris (1989) presenta un panorama semejante: el nivel de alfabetización en la población del Imperio comienza a retroceder ya durante los siglos III y IV d.C. y continúa haciéndolo hasta el VII d.C. Los argumentados presentados por Harris (1989, p. 290 y ss.) son esencialmente tres: a) a partir del siglo III se produce un declive de las elites urbanas y, junto con ellas, de la cultura escrita, hecho que se reconoce en el fin del hábito epigráfico romano, b) el Bajo Imperio no desarrolló una burocracia ni hizo un uso intensivo de la escritura c) el cristianismo no fomentó la difusión de la alfabetización.

Se han alzado algunas voces críticas contra esta visión de una supuesta crisis del alfabetismo durante el Bajo Imperio, pero, por lo menos según mi conocimiento, no se ha presentado una fundamentación detallada de una tesis diferente. El objetivo del presente trabajo es contribuir a una crítica de los argumentos de Harris. Más precisamente, se pretende demostrar que existe un volumen significativo de evidencia que contradice la tesis tradicional de una caída o crisis significativa del alfabetismo grecorromano durante los siglos III y IV d.C.

El declive de las elites urbanas y del hábito epigráfico

El centro de la argumentación de Harris (1989) se basa en la tesis tradicional del declive de las elites urbanas durante la Antigüedad Tardía. En los casi 30 años transcurridos desde la publicación de su trabajo, sin embargo, diversas investigaciones han cuestionado

¹ El estudio de Keith Hopkins se publicó originalmente en 1991, pero utilizó aquí la nueva impresión en una colección de los estudios de este investigador, con un comentario de W. V. Harris.

la existencia real de ese proceso. En efecto, ya no es posible dudar de que el Bajo Imperio Romano de los siglos III y IV d.C. era un estado de enorme sofisticación en el cual las ciudades representaban un engranaje central de todas las mecánicas económicas, sociales, políticas, simbólicas, etc. El eje de la discusión se ha desplazado, por lo tanto, al período de los siglos V y VI y gira, precisamente, en torno a la caracterización de esas ciudades. ¿Eran simples reliquias del sistema precedente inmersas en una profunda crisis que preanunciaba su desaparición? O ¿eran estructuras vitales que conservaban por lo menos parte de su dinamismo y capacidad de crecimiento? Durante las últimas décadas, se ha generalizado un intenso debate sobre el desarrollo de las ciudades romanas durante la Antigüedad Tardía y sobre la forma en que el mismo debe interpretarse. Un grupo de autores –entre los que puede mencionarse a modo de ejemplo a Cristina La Rocca Hudson (1986a; 1986b; 1989) y a Christopher Wickham (1981)– destaca las líneas de continuidad explicando los cambios en la organización del espacio urbano, de las formas de vida y la simplificación de la cultura material como resultados de una transformación cultural acaecida en el mundo mediterráneo entre los siglos III y VII. Otro grupo, por el contrario –que incluye a autores como J. W. H. G. Liebeschuetz (2001) o Bryan Ward-Perkins (2005)–, enfatiza los puntos de ruptura y ve en las modificaciones de las ciudades un reflejo del retroceso económico y de la capacidad de acción estatal en el contexto de la erosión del poder romano. Antes que, sobre hechos, el debate entre estas corrientes historiográficas se ubica claramente en el nivel de la interpretación de los mismos. Mientras que el primer grupo tiende a considerar los cambios en el fenómeno urbano durante la Antigüedad Tardía como una transformación, el segundo lo identifica con un proceso de declive.

Los representantes de ambas corrientes coinciden, en consecuencia, en que el período en el que se producen los cambios trascendentales en la estructura de las ciudades romanas es el comprendido aproximadamente entre los años 400 y 650 d.C., es decir, que el retroceso urbano solo podría utilizarse como argumento explicativo de un descenso del alfabetismo a partir del siglo V o VI, dependiendo de la región de la que se trate, y no del III, como lo hace Harris (1989).

Más allá de las diversidades regionales reveladas por la Arqueología, en el plano político, es innegable una tendencia común hacia la desaparición del tradicional sistema de gobierno curial. La pérdida de poder de los miembros de los consejos locales es el resultado de un proceso complejo que reconoce múltiples causas. La posición del curial se vuelve menos atractiva porque a partir del siglo IV otras conceden un mayor estatus, como aquellas en la Iglesia o en la acrecentada burocracia imperial. Por otra parte, quienes permanecen dentro del *ordo ven* su prestigio disminuido por el hecho de que ya no son los personajes más ricos y poderosos que residen en la ciudad. Ese papel corresponde

cada vez en mayor medida a los antiguos funcionarios imperiales con rango senatorial (los *honorati*) que están exentos de las cargas curiales y tienen contactos cercanos con el gobernador y otros funcionarios imperiales (LIEBESCHUETZ, 2001, p. 104).

Distintos tipos de fuentes muestran como durante los siglos IV y V los curiales pierden de manera paulatina sus facultades fiscales y administrativas a manos de funcionarios que en teoría dependen directamente del poder central. Gradualmente, sin embargo, su elección quedará en manos de los obispos y los grandes terratenientes locales de entre quienes provendrán, además, los designados para desempeñarlos. En paralelo a este cambio político e interactuando con el mismo, se produce la cristianización de la ciudad, que promueve el ascenso de nuevos liderazgos, entre los que se destacan, junto con los obispos, los santos y monjes. En consecuencia, antes que de una desaparición de las elites urbanas puede hablarse de una transformación gradual de las mismas que recién se completa entre los siglos V y VI.

Es evidente, en consecuencia, que la supuesta decadencia de las elites urbanas no puede ser la causa de la brusca disminución en la cantidad de inscripciones durante el siglo III d.C. En efecto, la conexión de este fenómeno con el declive de las instituciones cívicas ha sido convincentemente rechazado, entre otros autores, por Christian Witschel (2006), quien, a partir de un análisis de las inscripciones tardoantiguas en las regiones de Veneto e Istria, propone como explicación un cambio cultural que habría llevado a las elites urbanas a buscar otras formas para representar su estatus.

La explicación general más convincente del fin del hábito epigráfico romano es la presentada por Elizabeth Meyer (1990). Para esta autora, la expansión en la producción de inscripciones funerarias se conecta con la difusión inicial en las provincias de la ciudadanía romana y de los privilegios que la misma proporcionaba en materia sucesoria. Tras la sanción, en el 212 d.C., de la *Constitutio Antoniniana* que significó una difusión casi universal de la ciudadanía romana entre la población del Imperio, ya no resultó atractivo ni relevante hacer exposición de ese estatus mediante una inscripción funeraria.

La palabra escrita como herramienta administrativa y política del Bajo Imperio Romano y el desarrollo de la burocracia

En un pasaje del *Talmud babilónico* procedente de finales del siglo IV d.C. encontramos una elocuente ilustración de como la administración del Bajo Imperio era percibida por algunos de sus súbditos. Allí se afirma: "Los sabios dijeron en nombre de Rav: Si todos los mares fueran tinta, todas las cañas, plumas, todos los cielos, pergamino, y todos los hombres, escribas, aun no serían suficientes para cubrir el alcance de las

preocupaciones del gobierno romano" (*Babylonian Talmud Shabbat*, 11a; *Sefer Ha-Aggadah*, 5, 93). Este pasaje del Talmud demuestra que, contrariamente a lo señalado por Harris (1989), el estado tardorromano sí hizo un uso intensivo de la escritura como tecnología de gobierno y numerosas investigaciones de las últimas décadas lo han demostrado claramente. Particularmente valioso es el trabajo de Christopher Kelly (1994, p. 161-176), *Later Roman bureaucracy: going through the files*, que llega a la conclusión de que el uso de documentos escritos por parte de la burocracia del Bajo Imperio no fue superado hasta la aparición de las monarquías absolutistas europeas en el siglo XVII. Una de las pruebas más elocuentes es el mismo tamaño de los archivos imperiales mencionados por Juan Lido (*De Magistratibus reipublicae Romanae*), que han sido identificados arqueológicamente en un extremo del hipódromo de Constantinopla.

También el ejército tardorromano hacía un uso regular de documentos escritos en sus actividades cotidianas, como ha sido demostrado más allá de dudas por una serie de importantes hallazgos. En primer lugar, debe mencionarse la colección de diversos documentos latinos en ostraca e inscripciones procedentes del pequeño destacamento de una unidad militar romana en Bu Njem, en lo que ahora es el desierto de Libia, datados con certeza en el siglo III d.C. Los textos más importantes en los 156 ostraca encontrados en Bu Njem son dos improvisados poemas que, todo indica, habrían sido redactados por dos centuriones estacionados en el lugar (MARICHAL, 1979; ADAMS, 1994).

La difusión de la capacidad de leer entre los oficiales del ejército es ilustrada también por una anécdota referida por Lactancio. Antes de enfrentarse con las fuerzas de Maximino en la batalla del Adrianópolis en el 313, Licinio hizo que su ejército recitara una oración al dios cristiano. Lactancio (*De mortibus persecutorum*, 46, 7) informa que se escribieron numerosas copias que se repartieron entre los oficiales para que ellos enseñaran el texto a sus soldados.

Finalmente, debe mencionarse también al grupo de unos ochenta papiros descubiertos en Egipto a fines del siglo XIX que formaron parte del archivo de un oficial de mediano rango estacionado en la región, Flavio Abinnaeo, prefecto del *Ala Quinta Praelectorum* y comandante de una fortaleza en la región del Fayum entre los años 342 y 351 d.C. (BELL, 1962; BARNES, 1985). Entre estos papiros se encuentran tanto documentos privados como públicos. Se trata de peticiones de civiles dirigidas a Abinnaeo en su condición de comandante, diversas cartas (incluyendo una enviada al emperador Constancio II) y registros contables y de impuestos cobrados por sus subordinados. El archivo ilustra claramente el intenso uso de la palabra escrita en el funcionamiento del ejército tardorromano y la necesidad de que los oficiales supieran leer y escribir.

Pasando a la segunda parte del argumento de Harris (1989), existe hoy un amplio consenso en la investigación respecto de que las reformas de Diocleciano y Constantino representaron una muy significativa expansión en el número de individuos encargados con tareas administrativas en el Imperio Romano. En primer lugar, el establecimiento de la tetrarquía vino acompañado de una importante reforma militar que implicó una significativa expansión del ejército y, además, una todavía mayor multiplicación en el número de oficiales y comandantes como consecuencia de una considerable reducción en el tamaño de cada unidad (LE BOHEC, 2010, p. 18-31). Paralelo a ello, se llevó a cabo un completo rediseño administrativo del Imperio para responder a las nuevas necesidades generadas por este ejército ampliado y por una política fiscal que pretendía generar los recursos necesarios para financiarlo. Primero, se procedió a una subdivisión de las provincias que duplicó su número. A todo ello se sumó el efecto de la multiplicación de las cortes imperiales, cada una de ellas transformada ahora en una verdadera central administrativa móvil.² Tras mucho debate, se acepta hoy que Diocleciano y Maximiano tuvieron sus propios prefectos del pretorio, pero sus Césares no, por lo que ellos habrían contado con una corte más reducida. Sea como fuere, es indudable que estas medidas tuvieron como resultado un significativo incremento en el número de funcionarios públicos, pues es necesario considerar que cada gobernador, vicario, prefecto y magister contaba, a su vez, con su propio personal. No conocemos las cifras para la época de Diocleciano pero, a mediados del siglo IV, un gobernador nucleaba un equipo de unas 100 personas, mientras que un vicario lo hacía con unas 300. Como resultado de esta expansión del aparato administrativo es probable que el número total se haya, por lo menos, duplicado, para pasar de unos 15.000 miembros a una cifra cercana a los 30.000 (KELLY, 2004, p. 105).

Constantino dio forma definitiva a muchas de las innovaciones administrativas y militares introducidas por Diocleciano y sus colegas. Continuó, sobre todo, con la ampliación y profesionalización de la burocracia, lo que generó más oportunidades de ascenso para hombres nuevos.³ Por otra parte, separó completamente la administración

² Se trata del *comitatus*, que concentraba en torno al emperador unidades militares, sirvientes personales y también, junto con otros altos funcionarios, departamentos administrativos centrales (*scrinia*) especializados en tareas diferentes y dirigidos por *magistri*.

³ Esta tendencia de su política es claramente visible en la expansión del *comitatus*, que ahora pasó a contar con toda una serie de puestos ministeriales –como el *magister officiorum*, el *quaestor sacri palatii*, el *comes sacrarum largitionum* o el *comes rerum privatarum*. Todos ellos tenían amplias atribuciones y gran número de subordinados, en algunos casos, repartidos por todo el territorio imperial. A éstos se sumaron departamentos especiales como los *agentes in rebus*, que realizaban tareas diversas –tales como la transmisión de mensajes y el espionaje– o la *schola notariorum* (que era un cuerpo de secretarios a disposición del *comitatus* con dependencia directa del *magister officiorum* y dirigida por el *primicerius notariorum*).

de las tareas militares, creando la posición del *magister militum* y transformando a los prefectos del pretorio en las máximas autoridades civiles, con funciones limitadas estrictamente al ámbito administrativo y judicial. Su número se incrementó a tres, que se dividieron entre ellos el territorio imperial como instancia administrativa por encima de las diócesis (SÁNCHEZ VENDRAMINI, 2010, p. 284-316).

Además de la ampliación de la burocracia, es relevante, en este contexto, el impacto de la fundación de Constantinopla como segunda capital –que, a diferencia de la primera, sería un centro de poder efectivo durante el Bajo Imperio–. Tal fundación fue acompañada de la creación de un segundo senado (que, desde el reinado de Constancio II, sería equiparado formalmente al primero) y de una estructura administrativa completa, comparable a la de Roma. Todas estas medidas y desarrollos dieron lugar, sin duda, a una importante expansión en el número de funciones a cubrir respecto de los estándares de la tetarquía –que, como se señaló, habían representado, a su vez, un crecimiento muy significativo respecto del período anterior–. La demanda de individuos calificados para cubrir todas estas nuevas posiciones tiene que haber sido considerable y debe haber generado mayores posibilidades de ascenso para miembros de las elites curiales y de sectores urbanos con suficientes recursos para acceder a la educación necesaria.

Tras las reformas de Constantino, el Estado bajoimperial alcanzó la forma característica que preservaría en Occidente hasta la disolución del orden romano y, en Oriente, hasta la división del Imperio en *themata* a mediados del siglo VII. Durante el siglo IV, la estructura administrativa y militar sólo experimentó ajustes menores que continuaron las tendencias precedentes y siguieron creando nuevas oportunidades de ascenso al incrementarse paulatinamente el número de cargos. Para el período comprendido entre los reinados de Constancio II y Juliano, disponemos de testimonios más abundantes que para las décadas precedentes y éstos indican, más allá de las dudas, que la formación en estudios liberales era indispensable para una carrera ascendente dentro del servicio imperial. Un testimonio particularmente elocuente es una constitución dictada durante el reinado conjunto de Constancio y Juliano sobre los requisitos necesarios para el ingreso y promoción dentro de las decurias o colegios en los que estaba organizada la burocracia romana tardía. Es necesario citar el texto *in extenso*:

En el distinguido orden de las decurias, que llevan el nombre de los copistas, los funcionarios fiscales o de aquellos encargados con los censos impositivos, de ninguna manera una persona debe obtener una posición de primer orden a menos que esté establecido que se destaca por su entrenamiento y práctica en las artes liberales y que presenta un dominio tan profundo de las letras que las palabras surgen de él sin la ofensa de imperfecciones, requisito del que queremos que todos sean informados. Para que no se le nieguen premios a la literatura, que es la mayor virtud de todas, a cualquiera que, por sus estudios y

elocuencia parezca digno del primer lugar, nuestra previsión debe concederle un rango más honorable ... o vuestra sublimidad debe comunicarnos su nombre para que deliberemos qué dignidad debe serle conferida (*Codex Theodosianus*, 14, 1, 1, traducción del autor).⁴

Que lo estipulado en esta constitución no era letra muerta, queda demostrado por los numerosos ejemplos que conocemos de movilidad social ligados a la educación a lo largo de este período. Ausonio es una fuente muy informativa acerca de las posibilidades de ascenso, en la burocracia que otorgaba una formación retórica (SÁNCHEZ VENDRAMINI, 2010). En su poema sobre los profesores de Burdeos señala, por ejemplo, respecto de Tiberio Victor Minervio –uno de los maestros más famosos de la época– que ha proporcionado mil jóvenes al foro y dos mil al senado (Ausonio, *Commemoratio professorum Burdigalensium*, 1, 9-10).⁵ Se trata, sin duda, de una exageración pero la referencia es clara, los alumnos de un orador distinguido tienen amplias oportunidades de ascenso. Un caso concreto, entre otros conocidos, de una carrera con esas características es el del yerno de Ausonio, Latino Euromio, que por sus conocimientos retóricos y jurídicos llegaría a ser gobernador de una provincia, antes de su temprana muerte (SIVAN, 1993, p. 61-62).

Es interesante en este contexto una constitución de Valentiniano, Valente y Graciano del 370 d.C. La misma estipula que las cátedras financiadas por el estado imperial en las ciudades de Roma y Constantinopla deben brindar informes anuales sobre los méritos de los estudiantes a las oficinas de la administración para que se pueda determinar si algunos de ellos son aptos para ocupar puestos públicos (*C. Th.*, 14, 9, 1).⁶

Conclusión

No es posible identificar en el siglo IV evidencias concretas de un descenso en el nivel general de alfabetización de la población del Imperio Romano. Los supuestos sobre los que se basa la tesis tradicional de una crisis del mismo a partir del siglo III no se verifican ni reflejan el consenso actual entre los investigadores. Por el contrario, las evidencias disponibles podrían interpretarse, incluso, de forma más convincente, como señales de un crecimiento en la importancia general de la palabra escrita en la cultura del

⁴ En el original: "In decuriarum ordine insigni, cui librariorum vel fiscalium sive censualium nomen est, nequaquam aliquis locum primi ordinis adipiscatur nisi is, quem constiterit studiorum liberalium usu adque exercitatione pollere et ita esse litteris expolitum, ut citra offensam vitii ex eodem verba procedant: quod cunctis volumus intimari. Ne autem litteraturae, quae omnium virtutum maxima est, praemia denegentur, eum, qui studiis et eloquio dignus primo loco videbitur, honestiorem faciet nostra provisio sublimitate... tuave eius nomina indicante, ut deliberemus, quae in eum dignitas deferenda sit".

⁵ En el original: "mille foro dedit hic iuvenes, bis mille senatus / adiecit numero purpureisque togis".

⁶ En el original: "De studiis liberalibus urbis Romae et Constantinopolitanae".

Bajo Imperio, producto de las reformas administrativas de Diocleciano y Constantino y de las crecientes posibilidades de ascenso social generadas por las mismas para las personas con educación.

La importancia de los estudios liberales como vía de acceso a la administración imperial y a la movilidad social es un estereotipo frecuentemente repetido por autores del siglo IV. Así, por ejemplo, lo afirma Símaco (*Epistolae*, 1, 20, 1) en un pasaje famoso de una de sus cartas a Ausonio: "el camino hacia las magistraturas es, con frecuencia, allanado por las letras".⁷ El senador pagano es ratificado por el presbítero de Antioquía, Juan Crisóstomo (*Adversus oppugnatores vitae monasticae*, 3, 12, 369; 3, 13, 371), quien describe a los padres ambiciosos de su ciudad llevando a sus hijos a estudiar literatura para que puedan hacer carrera en la administración imperial. Ausonio (*Protrepticus*, 43-44), por su parte, recomienda a su nieto que estudie retórica por la misma razón. El mismo objetivo impulsó al padre de San Agustín a invertir en su formación, como este mismo revela en sus *Confesiones* (SÁNCHEZ VENDRAMINI, 2012). Aurelio Víctor (*De Caesaribus*, 20, 5), el autor de un breviario historiográfico, afirma en un pasaje autobiográfico: "Yo, que nací en el campo de un padre humilde e inculto, he logrado en estos tiempos alcanzar una vida honorable a través de considerables estudios".⁸

Existe un amplio consenso entre los investigadores respecto del continuado prestigio del ideal de la *paideia* entre las elites del mundo romano durante la Antigüedad Tardía (WATTS, 2012). Frecuentemente se deja, sin embargo, de lado evidencia respecto de la importancia de la *paideia* como valor reconocido también por otros sectores sociales. En todos los géneros del arte figurativo romano es frecuente la representación de un rollo de papiro como símbolo con diferentes significados. En muchos casos puede determinarse que el rollo constituye una alusión a la cultura literaria de la persona representada. Este motivo se encuentra con frecuencia, sobre todo en el contexto del arte funerario romano de la república tardía y el Alto Imperio Romano y aparece tanto en lápidas de miembros de los órdenes privilegiados como de veteranos y provinciales. Este tipo de representación también hace su aparición en el arte funerario de los siglos III y IV tanto en los sarcófagos de los miembros de las elites como en los relieves de las sencillas lápidas de aquellos pertenecientes a otros sectores sociales. Un ejemplo todavía más elocuente son los epitafios en verso, de los que también se conocen ejemplos en lápidas de personas de origen relativamente humilde, como el del célebre "segador de Mactar"

⁷ Traducción del autor. En el original: "iter ad capessendos magistratus saepe litteris promovetur". Véase también la a Hesperio, el hijo de Ausonio (Sim., *Ep.*, 1, 79).

⁸ Traducción del autor. En el original: "qui rure ortus tenui atque indocto patre in haec tempora vitam praestiti studiis tantis honestiorem".

(SÁNCHEZ VENDRAMINI, 2015). Esta continuidad demuestra la vigencia de la cultura literaria como rasgo de distinción durante el Bajo Imperio también entre esos estratos.

En suma, la evidencia considerada en el presente trabajo demuestra, en mi opinión, que no existen pruebas concretas de un retroceso del alfabetismo romano durante los siglos III y IV d.C. Al contrario, como se señaló, es probable que el siglo IV haya representado una época de expansión del prestigio y difusión tanto de la cultura literaria como de la capacidad de leer y escribir.

Referencias

Fuentes primarias

- AUSONIUS. *Books 1-17*. Transl. by Hugh G. Evelyn-White. London; New York: William Heinemann; G. P. Putnam's Sons. v. I.
- AUSONIUS. *Books 18-20*. With the *Eucharisticus* of Paulinus Pellaeus. Transl. by Hugh G. Evelyn-White. London; New York: William Heinemann; G. P. Putnam's Sons, 1921. v. II.
- BIALIK, H. N. RAWNITZKY, Y. H. (Ed.). *The Book of Legends/Sefer Ha-Aggadah: Legends from the Talmud and Midrash*. Transl. by Willian G. Braude and Introduction by David Stern. New York: Schocken, 1992.
- CONSTITUTIO ANTONINIANA. In: HEICHELHEIM, F. M. The text of the *Constitutio Antoniniana* and the three other decrees of the emperor Caracalla contained in Papyrus Gissensis 40. *The Journal of Egyptian Archaeology*, v. 26, p. 10-22, 1941.
- EUSEBIO DE CESAREA. *Historia eclesiástica*. Texto, versión española, introducción y notas por Argimiro Velasco-Delgado. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2001.
- IOANNES LYDI. *De Magistratibus Populi Romani*. Ed. By Richard Wunsch. Leipzig: B. G. Teubner, 1903.
- LACTANCIO. *Sobre la muerte de los perseguidores*. Trad. de Ramón Teja. Madrid: Gredos, 1982.
- MOMMSEN, T.; MEYER, P. M. (Ed.). *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*. Berlin: Weidmann, 1905. 2 v.
- SAN JUAN CRISÓSTOMO. *Tratados ascéticos*. Texto griego, versión española y notas de D. Ruiz Bueno. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957. v. III.
- SEXTI AURELII VICTORIS. *De Caesaribus liber*. Ed. by Franciscus Pichlmayr. Munich: F. Straub, 1892.

SYMMAQUE. *Lettres*. Texte établi, traduit et commenté par Jean-Pierre Callu. Paris: Les Belles Lettres, 1972. v. I.

Bibliografía

ADAMS, J. N. Latin and Punic in contact? The case of the bu Njem Ostraca. *The Journal of Roman Studies*, n. 84, p. 87-112, 1994.

BARNES, T. The career of Abinnaeus. *Phoenix*, n. 39, p. 368-374, 1985.

BELL, H. I. *The Abinnaeus archive: papers of a Roman officer in the reign of Constantius II*. Oxford: Clarendon Press, 1962.

CAVALLO, G. La alfabetización en Grecia y Roma. In: CASTILLO GÓMEZ, A. (Ed.). *Historia de la cultura escrita: del próximo Oriente antiguo a la sociedad informatizada*. Gijón: Trea, 2001, p. 69-112.

HANSON, A. E. Ancient illiteracy. In: HUMPHREY, J. H. (Ed.). *Literacy in the Roman World*. Ann Arbor: Journal of Roman Archaeology, 1991, p. 159-198. (Journal of Roman Archaeology supplementary series, n. 3).

HARRIS, W. V. Afterword. Conquest by book. In: KELLY, C. (Ed.). *Sociological studies in Roman History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, p. 391-397.

HARRIS, W. V. *Ancient literacy*. Harvard: Harvard University Press, 1989.

HOPKINS, K. Conquest by book. In: KELLY, C. (Ed.). *Sociological studies in Roman History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, p. 363-390.

KELLY, C. Late Roman bureaucracy: going through the files. In: BOWMAN, A.; WOOLF, G. (Ed.). *Literacy and power in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 161-176.

KELLY, C. *Ruling the Later Roman Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

LA ROCCA HUDSON, C. Città altomedievali, storia e archeologia. *Studi Storici*, v. 27, n. 3, p. 725-735, 1986a.

LA ROCCA HUDSON, C. Dark Ages a Verona. Edilizia privata, aree aperte e strutture pubbliche in una città dell'Italia settentrionale. *Archeologia Medievale*, n. 13, p. 31-78, 1986b.

LA ROCCA HUDSON, C. Trasformazioni della città altomedievale in Langobardia. *Studi Storici*, v. 30, n. 4, p. 993-1011, 1989.

LE BOHEC, Y. *Das römische Heer in der späten Kaiserzeit*. Stuttgart: Steiner, 2010.

LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. *The decline and fall of the Roman city*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

- MARICHAL, R. Les ostraca de Bu Njem. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, v. 123, n. 3, p. 436-452, 1979.
- MEYER, E. A. Explaining the epigraphic habit in the Roman Empire: the evidence of Epitaphs. *The Journal of Roman Studies*, n. 80, p. 74-96, 1990.
- SÁNCHEZ VENDRAMINI, D. N. Cultura literaria y movilidad social en la Antigüedad Tardía: la carrera de Décimo Magno Ausonio. *Auster*, n. 15, p. 47-58, 2010.
- SÁNCHEZ VENDRAMINI, D. N. Educación y ascenso social en la Antigüedad Tardía. El ejemplo de San Agustín. In: RODRÍGUEZ, G. (Ed.). *Saber, pensar, escribir: iniciativas en marcha en Historia Antigua y Medieval*. La Plata: UCLP, 2012, p. 105-116.
- SÁNCHEZ VENDRAMINI, D. N. Sociedad y movilidad en el Bajo Imperio Romano. Reflexiones sobre el "segador de Mactar". *Diálogos Mediterráneos*, n. 9, p. 134-151, 2015.
- SIVAN, H. *Ausonius of Bordeaux: genesis of a Gallic aristocracy*. London: Routledge, 1993.
- WARD-PERKINS, B. *The fall of Rome and the end of civilization*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- WATTS, E. Education: speaking, thinking, and socializing. In: JOHNSON, S. F. (Ed.). *The Oxford handbook of Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 467-486.
- WICKHAM, C. *Early Medieval Italy: central power and local society (400-1000)*. London: Macmillan, 1981.
- WITSCHHEL, C. Der epigraphic habit in der Spätantike: das beispiel der provinz Venetia et Histria. In: KRAUSE, J.-U.; WITSCHHEL, C. (Ed.). *Die stadt in der Spätantike: niedergang oder wandel?* Stuttgart: Franz Steiner, 2006, p. 359-411.

Historicidade, memória e escrita da História: Augusto e o *culto della romanità* durante o *ventennio* fascista

Historicity, memory and writing of History: Augustus and the 'culto della romanità' during the fascist 'ventennio'

Glaidson José da Silva*

Resumo: Apenas recentemente diferentes frentes de estudo sobre o *culto della romanità* durante o fascismo começaram a ser mais bem exploradas, como a ideia de que a própria romanidade serviria a um projeto de modernidade da Itália fascista. O lugar ocupado pelo mito de Roma no imaginário coletivo e o papel das instituições, e de historiadores e arqueólogos, particularmente, também têm conhecido especial atenção. Pensado inicialmente como um instrumento a ser utilizado em sala de aula (junto à disciplina *Introdução aos Estudos de História Antiga e Medieval*, da Universidade Federal de São Paulo), este texto toma alguns exemplos em torno do *culto della romanità* que mobilizaram, sobretudo, a imagem do imperador Augusto durante o fascismo. Essa mobilização se deu, especialmente, por ocasião das comemorações do bimilenário do nascimento do *princeps*, e orbitou a *Mostra Augustea della Romanità* e toda trama histórica e arqueológica acerca da liberação do entorno do *Mausoléu de Augusto* e da restauração e deslocamento do *Ara Pacis*. Como instrumento, a ideia é que esse texto propicie uma reflexão acerca da historicidade, da memória e da escrita da história relacionada à Roma antiga.

Abstract: Only recently different fronts of study on the *culto della romanità* during fascism begun to be better explored; for instance, the idea that romanity itself would or could serve a project of modernity in Fascist Italy. The place occupied by the myth of Rome in the collective imaginary and the role of institutions – and of historians and archaeologists, in particular – have also received special attention. Initially thought as an instrument to be used in classroom (in the discipline of *Introduction to Ancient and Medieval History* at the Federal University of São Paulo), this article works with a number of examples linked to the *culto della romanità* that mobilized above all the figure of Roman emperor Augustus during the fascist years. Such mobilization occurred especially on occasion of the celebrations around the two-thousandth Jubilee of the *princeps'* birth, including the *Mostra Augustea della Romanità* and an intricate historical and archaeological plot linked to the area around Augustus' Mausoleum and the restoration and moving of the *Ara Pacis* altar. The idea is that this text may serve as an instrument capable of stimulating reflections on historicity, memory and the writing of history in connection with Ancient Rome.

Palavras-chave:

Roma;
Augusto;
Fascismo;
Culto della romanità;
Mostra Augustea della Romanità.

Keywords:

Rome;
Augustus;
Fascism;
Culto della romanità;
Mostra Augustea della Romanità.

Recebido em: 03/11/2018
Aprovado em: 15/12/2018

* Professor Associado do Departamento de História da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Líder do grupo de pesquisa *Antiguidade e Modernidade: História Antiga e usos do passado*.

O culto della romanità

A idealização da Roma antiga, por meio do *culto della romanità*, característica definidora do fascismo, colocou a Antiguidade a serviço da experiência totalitária na Itália, ao evocar, oportunamente, a continuidade e a herança da Roma republicana e imperial, estabelecendo um paralelismo da Itália fascista com a grandiosidade da antiga Roma, em uma exaustiva apelação ao mito da romanidade. O discurso de Mussolini de 21 de abril de 1922, *Passato e Avvenire*, evidencia essa continuidade de maneira sintomática; Roma e Itália são dois termos inseparáveis:

Roma é nosso ponto de partida e de referência. Roma é nosso símbolo, ou, se preferirmos, nosso mito. Sonhamos com a Itália romana, sábia, forte, disciplinada e imperial. Muito do que foi o espírito imortal de Roma ressurgiu no fascismo: romano é o *fascio littorio*, romana é nossa organização de combate, romanos são nosso orgulho e nossa coragem. 'Sou cidadão romano' (*Opera Omnia*, v. XVIII, p. 160-161).

A cidadania evocada na frase proferida por Mussolini no discurso em questão ilustra bem a premissa em torno da qual se erigirá todo o *culto della romanità* levado a termo durante o fascismo, que mais não é que o enaltecimento da ideia de uma herança da Roma antiga, que perdura durante todo o *ventennio* fascista. Essa herança mobilizada pelo *Duce* orbita alguns temas centrais, ancorando-se nas ideias de império, de grandes personagens históricos, como Júlio César e Augusto, e os valores que representam, e na monumentalidade dos vestígios arqueológicos; em seus discursos, a idealização do passado romano é, a um só tempo, a busca de identificação com os romanos antigos e a emulação de seus valores e, também, o desejo de grandeza voltado para o futuro, inspirado pelos romanos – uma espécie de *usurpação* do passado capitaneada por uma elite dominante que desejara se reconhecer nos antigos, como propõe Luciano Canfora (1980). Para Joshua Arthurs (2015), a romanidade estava no centro da cultura política do fascismo, e deve ser entendida como um conceito moderno que atendeu aos interesses e anseios da modernidade. Em sua perspectiva, a apropriação do passado romano não fora mera nostalgia de uma idade do ouro distante, mas um projeto revolucionário para a modernidade. O desejo de retorno a um tempo mítico convivia com um discurso que expressava as aspirações e anseios pelo novo, por uma "Itália nova", por um "homem novo" (ARTHURS, 2015).

É, sobretudo, ao longo dos séculos XIX e XX que se conhece uma utilização mais radicalizada da ideia de romanidade. No que concerne aos regimes totalitários, desde pelo menos o fim Primeira Guerra Mundial que os historiadores da Antiguidade e os

estudiosos do Mundo Antigo, de modo geral, tornaram-se cada vez mais interessados na compreensão de como a Antiguidade Clássica foi apropriada para fins políticos e, também, na busca do entendimento de como a erudição esteve a serviço dessa instrumentalidade (SILVA, 2007, p. 39-44). No caso da romanidade, importantes estudos desenvolvidos nas últimas décadas se dedicaram ao entendimento deste mito (NELIS, 2007, p. 391-392), que, se não fora criado pelo fascismo, foi por ele elevado à sua máxima expressão, estando presente desde os primórdios do *Partito Nazionale Fascista* (PNF) – atuando em sua própria institucionalização – e expressando-se nas mais distintas frentes da política e da vida cotidiana. O fascismo não inventa essa abordagem cultural do passado romano, que floresce no contexto do colonialismo italiano do final do XIX. Os mitos *della romanità* e *dell'impero*, desde o pós-*Risorgimento*,¹ já constituíam a base ideológica do expansionismo italiano, num contexto em que Roma é lida cada vez mais frequentemente não como o centro histórico e moral dos italianos, mas como dominadora do Mediterrâneo, com aspirações que transcendem as fronteiras italianas (CAGNETTA, 1979, p. 15-16). Para Romke Visser (1992, p. 7), no período que antecede ao fascismo, o uso metafórico da história romana preocupou-se principalmente com a legitimação da política colonial italiana no Mediterrâneo, ligando o colonialismo “romano” a uma ideia de cultura italiana como vanguarda na defesa da cultura europeia. Tal empresa não se fez sem envolver conhecimentos de primeira mão da história e da cultura da Antiguidade, o que implicou a atuação de profissionais e estudiosos (formadores de opinião) de diferentes áreas, com atuação voltada para os mesmos ou diferentes públicos na promoção do que Helen Roche (2017, p. 6) chamou de “consenso a partir de baixo”. Essa utilização de natureza propagandística do passado da Itália apresentava Roma como Estado ideal, desenvolvido a partir de uma Itália unificada, forte, criadora da civilização e origem de valores como autoridade, disciplina e hierarquia, caros ao fascismo.

Para Roche (2017, p. 6), a historiografia tem argumentado que três fases da romanidade são discerníveis durante o fascismo: a primeira toma a Roma antiga como um modelo ideal para a ação revolucionária, organização do combate e promoção

¹ A respeito dessa anterioridade, Antonio Duplá (2015, p. 147-148) observa que “O conceito de *romanità*, especialmente em sua dimensão imperial-civilizadora, é, claro, anterior à hegemonia fascista na Itália, estando já presente no regime liberal das primeiras décadas do século [...]. Na verdade, a antiga Roma é um elemento central no horizonte político e intelectual italiano desde o *Risorgimento* do século XIX, como uma alternativa ideológica ao poder unificador da Igreja Católica, em princípio oposta à unificação da Itália e ao desaparecimento dos Estados pontifícios. Já Garibaldi marchara sobre Roma com a República romana como símbolo e, assim, a “romanidade” se conecta diretamente com o imaginário da unificação da Itália [...]. Mais tarde, se converte em um fator central na articulação do consenso dos setores de direita e conservadores, com uma tendência crescentemente reacionária e imperialista, em torno à crítica à democracia e a ideologia colonialista. Finalmente, nesse processo de articulação do fascismo como uma religião política, cuidadosamente estudado por Gentile [...], a antiga Roma será uma referência histórica, simbólica e mitológica de primeira ordem da história nacional, como continuadora das glórias imperiais de Roma”.

da unidade italiana (1922-1925); a segunda, manifesta-se pelo desejo imperialista de Mussolini, quando já anunciara, em 1926, sua vontade de transformar o Mediterrâneo em um mar latino – na conferência *Roma antica sul mare* –, e vai até a declaração do Império, após a conquista da Etiópia (1936), contexto do filme *Scipione l'Africano* e dos paralelos da campanha africana com a Segunda Guerra Púnica; e, por fim, a terceira, com a política do Eixo (a partir de 1930), contexto em que proliferam interpretações raciais da Roma antiga e das políticas de Augusto. Essa divisão interessa às finalidades deste artigo, visto permitir situar o momento sobre o qual incide sua análise, ainda que, em linhas gerais, a análise do *culto della romanità* aqui referida possa se aplicar a todo o *ventennio fascista*.

Aspecto central do regime e definidor de sua auto-representação, o *culto della romanità* transcende a ênfase temática nas frentes em que fora, predominantemente, objeto de estudo. Visser (1992, p. 5) destaca, em sua percepção historiográfica a respeito, que a maioria dos historiadores da ideologia fascista lidou com o culto como sendo de valor meramente retórico e simbólico para o fascismo, tendo conhecido especial importância na propaganda sobre o imperialismo italiano dos anos 30 do século XX. Segundo o autor: “Comparando a ‘Marcha sobre Roma’ de Mussolini com os golpes de Estado de Sila e César, a propaganda fascista implícita era de que a Itália tinha cruzado o Rubicão rumo à dominação mundial” (VISSER, 1992, p. 5). Esse aspecto simbólico e retórico, claro, não é pouco importante como objeto de estudo, visto as mobilizações e usos que faz, no presente, de referenciais ligados à cultura romana antiga e suas implicações ordinárias na vida das pessoas. O uso desses referenciais *antigos*, que vai da saudação cotidiana à magnitude da arquitetura romana que inspira novas construções, integra uma linguagem que se volta para o despertar do entusiasmo popular pelos valores fascistas, ligada a uma ideia de romanidade, que, como reconhecem muitos historiadores, afetou a sensibilidade e a imaginação dos italianos, particularmente dos jovens (ARGENIO, 2008, p. 82).

Emilio Gentile (1990) aportou, no início dos anos 1990, uma importante contribuição para o estudo do *culto della romanità*, ao utilizá-lo para exemplificar sua tese sobre o fascismo como religião política. Para Gentile (1990, p. 229), a secularização não operara, na sociedade moderna, uma separação definitiva entre as esferas da religião e da política, confundidas na política de massas, assumindo a própria política uma dimensão religiosa; esse processo de secularização convivera com outro, o da “sacralização da política”, cujo ponto mais alto foi o dos regimes totalitários do século XX. Não resulta disso o interesse por Deus e pela religião, mas a intervenção do fascismo na esfera religiosa com um caráter marcadamente político, não teológico. O reconhecimento privilegiado, mesmo, da Igreja Católica, “era devido ao uso pragmático da religião como um *instrumentum regni*”. Contudo, o catolicismo não fora a religião

oficial do fascismo. Gentile (1990, p. 230) observa que o fato de postular uma moralidade própria significava que o fascismo evocava a existência de sua própria divindade, apresentando-se notadamente como uma religião.

O potencial retórico e simbólico da romanidade, mobilizada em torno da ideia de uma Itália forte e unida, esteve intrinsecamente ligado a uma tradição de humanismo conservador que, como observou Visser (1992, p. 7), caracterizou-se pelo reconhecimento de “leis estéticas universais” da arte helenística e “verdades eternas”, embasadas no trabalho de autores clássicos como Platão, Aristóteles, César e Cícero. É importante atentar para o fato de que o culto fascista da romanidade se fez valer de um conjunto de valores próprios e presentes no ensino, relacionados a uma concepção de história que entendia a história romana antiga como a própria história nacional da Itália, promovendo a incorporação de padrões e visões da sociedade entendidos ontologicamente como romanos. Nessa perspectiva, a promoção do *culto della romanità* esteve na base da construção do *consensus*, ao estabelecer uma relação orgânica entre diferentes modelos de Estado, mas, também, ao amalgamar outros valores ordinariamente atribuídos aos romanos antigos, como autoridade, disciplina e hierarquia, com um fundo marcadamente elitista. Para os ideólogos do fascismo, não se tratava de uma simples comparação entre períodos históricos distintos, mas da promoção de uma identidade *espiritual* de ambas as épocas dentro da história nacional italiana (VISSER, 1992, p. 16). A continuidade antiga Roma/Itália fascista é explicitamente reivindicada por Mussolini,² mas, também, por muitos intelectuais – classicistas, historiadores, arqueólogos – ligados ao regime durante todo o *ventennio* (CAGNETTA, 1979; CANFORA, 1980; DUPLÁ, 2015, p. 148), construindo uma visão altamente politizada e ideologizada da história de Roma, materializada no que se poderia denominar de uma recepção fascista do mundo romano.

O culto da romanidade implicava “o modelo político, as referências culturais, os símbolos, os desfiles, a retórica, a saudação”, além de “marcos como a celebração da festa do nascimento de Roma, desde 1921, ou a instauração de uma nova era fascista, desde 1922. Incluía, igualmente, a criação do ‘homem novo’” (DUPLÁ, 2015, p. 149), oriundo do passado, portador da romanidade, e voltado para o futuro. A retórica fascista da romanidade auxilia na explicação da popularidade de Mussolini não só na Itália, mas

² No discurso de Mussolini de 13 de setembro de 1933, ao falar da profusão de notícias a respeito de achados relacionados à antiga Roma em diferentes localidades como França, Alemanha e na própria Itália, pode-se perceber de modo bem ilustrativo essa associação: “Não passa dia em que não retorne à luz do sol algum documento da grandeza de Roma. A terra parece ansiosa de restituir os vestígios daquele que foi o império mais vasto da história. Por que negar a existência de algo misterioso no fato de que essas descobertas, em todos os cantos da Europa, coincidem com o tempo fascista, que retornou os símbolos de Roma e atribui ao povo italiano as virtudes que tornaram dominadora e poderosa Roma?” (O.O., v. XVI, p. 51).

em todo mundo,³ a qual pode ser grandemente percebida nos 44 volumes de sua *Opera Omnia* (NELIS, 2007).

A ideia de império, a imagem de grandes líderes do mundo romano como César e Augusto, os vestígios arqueológicos e a estética romana encarnam a romanidade fascista. O patriotismo, parte importante da formação histórica escolar, alimentou o mito da romanidade, ao passo mesmo que este o reforçou. Referências como o *fascio littorio*, símbolo da nova era, as águias imperiais, a saudação com a mão estendida,⁴ o passo romano, a marcha, a ideia da disciplina como a cura para as mazelas sociais e restauradora da ordem, por exemplo, ilustram a evocação de um aparato simbólico-ritual da cultura romana antiga como elemento ativo na construção/formação do poder governamental de Mussolini.⁵

Ao repetir uma frase costumeira de Mussolini, que dizia que o fascismo não escrevia a história, mas a fazia, Johann Chapoutot (2017, p. 129) conclui que, por poder fazê-la, o *Duce* não hesita em fazê-la (escrevê-la) à sua maneira, mobilizando aspectos da história como metáfora “a fim de provar a necessidade histórica e inevitabilidade do “Império Romano” [...], muitas vezes concebido como etapa final do *Risorgimento*” (VISSER, 1992, p. 12). Esforços reais de estudiosos da Antiguidade como Ettore Pais ou Pietro De Francisci tiveram como objetivo propagar os ideais do *culto della romanità* (VISSER, 1992, p. 12-15; ARGENIO, 2008, p. 107-117).⁶ Ao perpetuarem algumas recriações como se sempre tivessem existido na memória nacional, o objetivo desta *intelligentsia* consistia em estabelecer uma continuidade em relação ao passado histórico, continuidade esta

³ Para Andrea Giardina (2008, p. 56), “o uso fascista da romanidade foi extremamente difundido, e utilizou – pela primeira vez na história do mito de Roma – meios de comunicação de massa em dimensão planetária, suscitou entusiasmo e interesse não somente na opinião pública italiana, mas também no exterior, permeou a maior catástrofe do século XX: por todos esses motivos, a imagem fascista da romanidade tornou-se, *tout court*, a imagem de Roma”.

⁴ Giardina (2008, p. 55-56) ressalta que esse modelo de saudação, com a palma da mão estendida, apesar de encontrar correspondência na iconografia, na escultura e nas representações monetárias tinha significados variados, comumente augural e sem nenhuma conotação estritamente política e ideológica, como assume no fascismo. Diz-nos que “a assunção dessa saudação (depois retomada pelo *Deutscher Grüss* nazista) entre os cânones do estilo fascista trouxe graves consequências para a imagem difundida da romanidade: em muitos filmes de tema romano, mesmo recentes, esse gesto aparece como uma espécie de marca antropológica, exibida de forma paroxística, em toda circunstância. O romano mostra-se, portanto, como um tipo humano doentamente marcado por uma coação obtusa, que o leva a repetir, até mesmo nos salões, gestos de acampamento militar. É óbvio que a força política de um mito não depende da autenticidade histórica dos ritos, dos valores, dos eventos, dos gestos que o atualizam, e seria mesmo possível sustentar que, em algumas circunstâncias, a eficácia de um mito é diretamente proporcional ao seu grau de falsificação do passado” (GIARDINA, 2008, p. 55-56).

⁵ A esse respeito ver, particularmente, Falasca-Zamponi (1992) e Parodo (2016).

⁶ Pietro De Francisci, professor de Direito Romano e reitor na Universidade de Roma (1930-1932; 1935-1943), ministro da Justiça no início dos anos 30 deve ser entendido, como propõe Romke Visser, como o sumo sacerdote do *culto della romanità* em sua forma ideológica mais franca (1992, p. 13). Nessa mesma frente de especialistas, Ettore Pais atua como o grande antiquista, discípulo de Mommsen e de orientação fortemente nacionalista, um importante cultor da romanidade. Ver livros como: *Civiltà Romana*, de Pietro De Francisci, publicado em 1939 nos Quaderni dell’Istituto Nazionale di Cultura Fascista, ou *Roma dall’antico al nuovo impero*, de Ettore Pais, publicado em 1938.

tanto étnica quanto de valores e das instituições. A ideia de valores transmitidos liga-se, assim, à evocação de certa ancestralidade, de uma antiguidade/continuidade da nação, perpetuada nas imagens da vida nacional com o objetivo de forjar uma identidade romana cuja relação com o passado histórico não é imediata. A construção dos objetos históricos e arqueológicos do fascismo se conforma, nesse domínio, a uma ideia de nação indissociável de um passado adequado e de um futuro crível, no qual a comunidade se anuncia possuidora de uma história e de um destino, de um passado digno e distinto, redescoberto e apropriado, e de um futuro glorioso (SMITH, 1997, p. 36). Como Janus, os ideólogos do fascismo olham para trás e para frente, para o passado e para o futuro. Do passado reificam aspectos, adaptando mitos e símbolos que fornecem uma série de *exempla virtutis*. Anthony Smith (1997, p. 37) nos lembra o objetivo dos “patriotas” franceses na Revolução, quando apelavam para a virtude e o heroísmo de Brutus, Cipião e Cincinato, ou dos americanos, que viram Washington como um exemplo recente da virtude clássica.

A História e a Arqueologia comumente foram objeto de utilizações justificadoras e legitimadoras pelo fascismo e pelo nazismo (SILVA, 2007, p. 30-55), que as ligaram a questões políticas de Estado, à construção de uma memória nacional que, no caso de Roma, auxiliou na abordagem e difusão de uma história da Roma antiga de cunho fortemente nacionalista. A interferência direta na historiografia fez do período fascista o momento privilegiado da história romana, para o qual convergiram muitos esforços acadêmicos, envolvendo a publicação de periódicos, criação de centros de pesquisas e financiamentos (PIVAN, 2017, p. 82). A Arqueologia, por outro lado, também pode ser entendida como uma frente extremamente importante dessa mobilização do passado durante o fascismo. O papel desempenhado por muitos arqueólogos foi determinante na construção de uma memória que vinculasse a Roma antiga à Itália fascista, tendo como principal preocupação o que se entendia, ou se quis entender, como as manifestações das origens nacionais.

De unificação tardia (1870), a Itália teve na sua união política um dos maiores eventos de sua história. A esse processo de unificação sucederá a escolha de Roma como capital, que rapidamente conhecerá o fascismo com Mussolini. É sobre a *Cidade Eterna* que, na luta pelo poder, o futuro *Duce* conduzirá sua Marcha, evocando, oportunamente, a continuidade e a herança da Roma imperial. Nesse sentido, a escolha de Roma não é ocasional, visto que ao mesmo tempo em que é a sede da Itália unificada, representa, também, o glorioso passado ao qual o fascismo faz apelo e do qual se vangloria como herdeiro, o que faz da cidade o palco de predileção para a “fabricação do *consensus*”, pois, diferentemente de Turim, Milão, Veneza ou Florença, cidades nas quais o mito da romanidade tinha poucas chances

de encontrar eco, em Roma esse sentimento de pertencimento a uma capital universal não conheceria resistência (MILZA, 1999, p. 609). Em seu discurso de 21 de abril de 1924, *Per la cittadinanza di Roma*, Mussolini buscará, como em tantos outros, estabelecer essa relação de continuidade da Roma fascista em relação à Roma antiga, conferindo à segunda uma posição de herança em relação à primeira:

[...] frequentemente me ocorre meditar sobre o mistério de Roma, sobre o mistério da continuidade de Roma. Misteriosa é a origem. [...] por qual projeto de uma inteligência suprema, um pequeno povo de camponeses e de pastores pode, pouco a pouco, tornar-se uma potência imperial e transformar, no curso de poucos séculos, a obscura aldeia [...] em uma cidade gigantesca, que contava com milhões de cidadãos e que dominava o mundo com suas legiões (O.O., v. XX, p. 234-235).

Os problemas de Roma, a Roma deste século XX, gostaria de dividi-los em duas categorias: os problemas da necessidade e os problemas da grandeza. Não podemos tratar estes últimos se os primeiros não tiverem sido resolvidos. Os problemas da necessidade decorrem do desenvolvimento de Roma e estão nesse binômio: moradia e comunicações. Os problemas da grandeza são de outra espécie: é necessário liberar das deformações mediócras toda a Roma antiga, mas ao lado da antiga e da medieval é necessário criar a monumental Roma do século XX. Roma não pode, não deve ser simplesmente uma cidade moderna, no sentido contemporâneo e banal da palavra, deve ser uma cidade digna de sua glória e esta glória deve ser renovada sem cessar, para ser transmitida, como herança da era fascista, às gerações que virão (O.O., v. XX, p. 235).

Essa ligação entre a cidade antiga e a cidade moderna será uma característica muitíssimo comum aos discursos de Mussolini e acompanhará, também, as publicações e manifestações oficiais do partido fascista. Para além das palavras, os instrumentos dessa prática do convencimento são bem conhecidos e bem evidentes – a História e a Arqueologia. Para Manuel Royo (1997, p. 35), de 1922 ao fim da Segunda Guerra, a prática arqueológica é a tal ponto dominada pela fascinação do *passado* que “a imagem mitificada da Roma antiga produziu um monstruoso compromisso entre os imperativos da pesquisa científica e as escolhas, em sua maioria desastrosas, do desenvolvimento urbano”. Como bem observou Giardina (2008, p. 60), se os danos infligidos pela retórica fascista à imagem difundida da Roma antiga poderão ser absorvidos futuramente, os danos materiais são irreversíveis. Os exemplos de destruição patrimonial no período são imensuráveis. Entre 1924 e 1931, “todas as casas frequentemente em mau estado, que datavam da Renascença e do século XVIII, foram demolidas” entre o Tibre e a Via Cavour (FORO, 2001, p. 210). Dessa forma, *limpava-se* a cidade de seu passado indesejado, porque entendido como não glorioso, não útil, e evidenciava-se, aos olhos dos italianos e do mundo, a grandiosidade da época de Augusto e dos Césares, em uma Roma

monumental, cuja potência se afirmava. Expurgavam-se os séculos de decadência.⁷ O discurso de Mussolini de 01 de janeiro de 1926 é sintomático a esse respeito, nele o *Duce* relembra seu discurso de 21 de abril de 1924, enfatizando suas realizações em relação às necessidades de Roma anteriormente previstas e atribuindo o mérito destas ao povo de Roma. Nesse novo discurso, Mussolini anunciará, mais uma vez, seu projeto em relação a Roma:

Governador!

Tendes diante de vós um período de pelo menos cinco anos para completar o que foi iniciado e para começar a obra maior do segundo tempo. Minhas ideias são claras, minhas ordens são precisas. Estou seguro que se tornarão uma realidade concreta. Em cinco anos, Roma deverá aparecer maravilhosa a todos os povos do mundo: vasta, ordenada, potente como foi à época do primeiro império de Augusto.

Continuem a liberar o tronco do grande carvalho de tudo o que ainda lhe obstrui. Desimpeça em torno do mausoléu de Augusto, do teatro de Marcelo, do Capitólio, do Panteão. Tudo o que aí se desenvolveu durante os séculos da decadência deve desaparecer. Em cinco anos, da praça Colonna, por uma grande passagem, deve ser visível a massa do Panteão. Continue a liberar igualmente das construções parasitárias e profanas os templos majestosos da Roma cristã. Os monumentos milenares de nossa História devem restar gigantescos em sua necessária solidão. [...] Retire das estradas monumentais de Roma a estúpida contaminação dos bondes, mas forneça os mais modernos meios de comunicação às novas cidades que surgirão, em círculo, em torno da antiga. Uma linha direta que deverá ser a mais longa e a mais larga do mundo levará a impetuosidade do *mare nostrum* de uma Ostia ressuscitada até o coração da cidade [...] (O.O., v. XXII, p. 48).

As referências à romanidade da Itália e à glória da Roma antiga e dos romanos *conferiram* à Roma fascista a necessidade de se adequar à imagem da Roma ideal. A grandiosidade evocada encontrará seu lugar na construção ou reconstrução da monumentalidade arquitetônica romana, em que o apelo à continuidade material e política da nação é notório. Nesse sentido, a Roma moderna, sob comando de Mussolini e execução dos arquitetos que estiveram à frente do regime, é "renovada", "limpa" de seu passado medieval e renascentista.⁸ O discurso em torno da romanidade não concerne mais que à Antiguidade. A história e a arqueologia da Roma medieval ou da Renascença estão fora de todos os discursos oficiais (ROYO, 1997, p. 37; OLIVIER, 1998, p. 248), visto serem tomadas como símbolos de uma decadência da qual o regime não se via como herdeiro. A arqueologia italiana conhece no período fascista, uma fase importante de expansão de pesquisas, em razão de seus incentivos e dos financiamentos que recebe, empreendendo

⁷ Essa política de assepsia urbana mussoliniana, que tem por objetivo fazer de Roma "uma vasta vitrine de realizações do regime" (MILZA, 1999, p. 611), produzirá uma imensa massa de desabrigados, deportados para cidades periféricas, constituindo verdadeiros guetos de condições de vida as mais insalubres. Mussolini exerce um papel pessoal na política urbana de Roma, atuando diretamente junto a arquitetos, engenheiros e arqueólogos.

⁸ A esse respeito ver Foro (2001, p. 210 e ss.).

um vasto programa de revalorização do patrimônio arqueológico, ao preço da destruição e deslocamento de quadras inteiras do centro da cidade (GRAN-AYMERICH, 1998, p. 380-381). A Arqueologia pré-histórica, excluída dos círculos universitários, é preterida em favor da Arqueologia das antiguidades históricas. Inaugurada em 1932 por Mussolini, a *Via dell'Impero* (atual Via dos fóruns imperiais) se constitui na nova Via Sacra do fascismo, uma verdadeira artéria para o percurso triunfal das forças do novo regime, limpa de todas as referências que não lhe interessavam, ornada com estátuas de César, Augusto, Trajano – para servir ao culto do antigo e à glória do Império, e de espaço comemorativo do ufanismo italiano.⁹ Ligando “o Coliseu à praça Veneza, o coração pulsante da Roma fascista, pois é ao pé do Capitólio que o *Duce* reside, trabalha e discursa para as multidões, do alto do Palácio Veneza, a *Via dell'Impero* é, nas palavras de Chapoutot (2017, p. 129), “o elo topográfico entre a Roma antiga e a Itália fascista, que se quer a renascença de um passado glorioso”. Fazia-se de Roma o epicentro da intervenção escavadora do fascismo (ARTHURS, 2015, p. 48). Às sombras do passado recriado, ergue-se a nova Roma. Neste caso, para Giardina (2008, p. 61), “repetia-se o equívoco que caracterizava a relação entre o fascismo e a romanidade”. Para o autor, “no pressuposto de que o fascismo tivesse redescoberto o mundo romano, a imaginação coletiva via a Roma antiga pelo filtro do presente, enquanto era verdade o contrário: as imagens atuais inventavam as antigas” (GIARDINA, 2008, p. 61).

César ou Augusto, que modelo seguir?

Itália fascista e Alemanha nazista, experiências singulares de regimes ditatoriais, guardam muitas similaridades que apontam para a constatação, de maneira um tanto evidente, de características muito comuns a vários países europeus (de experiência totalitária) que, na busca de constituições identitárias, assemelharam-se em muitas proposições, constituindo, assim, um fundo bem similar ao qual o Mundo Antigo, grego e romano, serviu como *espelho* para seus contemporâneos. Ambos os regimes: 1) propuseram um mundo novo e melhor, moderno, pacífico, disciplinado, organizado e civilizado, para o

⁹ A arquitetura e a arqueologia levadas a termo por Mussolini desempenharam importante papel no novo efeito visual da cidade. O isolamento de monumentos antigos de estruturas posteriores, bem como a construção de novas estruturas, atendia a um mesmo ideal de glorificação da Roma antiga pela Itália fascista. O próprio Mussolini relata, em dezembro de 1925, uma lista dos monumentos que desejava isolar, como o Mausoléu de Augusto, o Teatro de Marcelo e o Panteão. Esse isolamento, além dos fins estéticos e relacionais (Roma antiga/moderna) atendia a finalidades como melhoria do tráfego, criação de novas praças em torno de monumentos imperiais atrativas ao turismo e empregos para um grande número de desempregados (BRANGERS, 2013, p. 125-126). Resulta de tudo isso, segundo Duplá (2015, p. 154), determinada imagem de Roma, fria, arrogante, de vocação intimidadora, com alguns monumentos descontextualizados.

qual não se podia prescindir de um "homem novo", forte; 2) inimigos do presente, tiveram líderes com olhos nostálgicos para um passado glorioso, uniforme e absente de conflitos, que deveria ressurgir em sua atualidade; 3) propuseram uma continuidade histórica, cujas "rupturas" deveriam ser ignoradas e seus vestígios apagados; apólogos de seus passados, criaram serviços, órgãos e institutos encarregados de estudá-los, mitificá-los, difundir e, o que não foi pouco comum, criá-los – projeto para o qual não faltaram artistas, intelectuais e cientistas engajados com verdadeiras alquimias da razão; 4) procuraram atuar sobre a juventude (virilizando-a), a educação e a escola; 5) enalteceram o trabalho e a técnica como salvadores de um mundo em crise, promessa de um futuro melhor; 6) conferiram ao homem, à mulher, à família, enfim, papéis extremamente mantenedores dos cortes sociais; 7) em relação às políticas agrícolas e demográficas, não raro suas proposições foram comparadas àquelas de Augusto, primeiro imperador romano, em um incentivo importante do ruralismo; 8) naturalizaram o racismo em bases *científicas*; 9) tiveram, enfim, líderes corajosos, empreendedores, salvadores de mundos em crise e desestruturados pela "derrocada política e moral" de seus povos, ou seja, os seus heróis. Em todas essas frentes estabeleceu-se, durante o fascismo, uma relação com o passado, autorizando ou desautorizando práticas, enfim, fazendo do passado o espelho da honra, do poder e da glória fascistas. Para a *Rivoluzione Fascista* – a revolução romana levada a termo por Mussolini e pelo fascismo – era necessário, contudo, um modelo a seguir. Qual Roma? Qual é a Roma que deve constituir o modelo ideal para a nova Itália mussoliniana? A tradicional e conservadora de meados do período republicano ou a totalmente cosmopolita do período imperial? A defensora de seus privilégios ou a que não hesita em conceder cidadania plena para todos os povos do Império. Para Marco Giuman e Ciro Parodo (2017, p. 607), todas e nenhuma, visto residir nessa grande generalidade o poder da máquina de propaganda do regime. Essa aproximação inicial, o contato de primeira mão a que se referiu Visser em relação à história da Antiguidade, escolheu, contudo, por óbvio, os referenciais que melhor se prestavam aos interesses fascistas em diferentes frentes e dimensões, em um mesmo momento e em diferentes momentos. No período em que incide essa análise, no que se refere ao poder e todo seu ideário, foi Augusto a grande referência, à qual César não fazia frente, ainda que para as finalidades do regime não lhe fosse de todo indiferente. Para Giardina (2008), a dificuldade em fazer conciliar a Roma republicana com a Roma imperial se revelou de forma aguda durante o fascismo. Em suas palavras:

A república, na fase anterior às guerras civis, oferecia aos fascistas o modelo de um povo compenetrado na vida do Estado, a antiga realidade do Estado entendido como "totalitário". Em época imperial, esse estilo de vida desapareceria e com seu

desaparecimento começaria a decadência [...]. Mas o império oferecia, ao mesmo tempo, pelo menos nos dois primeiros séculos, o modelo de uma dominação mundial estável, de uma Romanidade tornada universal e de uma sociedade que, após os traumas das guerras civis, tinha recuperado ordem e disciplina. E assim, a Roma atualizada por Mussolini acaba por amalgamar os aspectos preferidos de uma e outra imagem, recompondo em sincronia alguns caracteres da história romana, defasados cronologicamente: o rigor moral do cidadão republicano e o poder do príncipe, a síntese austera da nação e o fascínio do sistema imperial em sua fase madura. Mas é evidente que, após a conquista da Etiópia, o modelo dominante só podia ser o imperial (GIARDINA, 2008, p. 64).

As evocações às imagens de César e Augusto convivem nos primeiros anos do governo de Mussolini, mas, à medida que o fascismo se estabelecia, a imagem de César como ditador e criador de distúrbios sociais passava a ser considerada inadequada, dando lugar àquela de Augusto como restaurador da ordem após anos de guerra civil – de modo similar à representação de Mussolini, que teria rompido com um governo política e moralmente corrupto (BRANGERS, 2013, p. 127). César é, para Mussolini, a grande inspiração, o modelo permanente, visto que representava o guerreiro, o conquistador, o lutador contra a oligarquia, como podemos ver no trecho a seguir:

Eu amo César. Ele reunia em si a vontade do guerreiro com a inteligência do sábio. No fundo, era um filósofo, que contemplava tudo *sub specie aeternitatis*. Sim, ele amava a glória, mas seu orgulho não o separou da humanidade (MUSSOLINI *apud* ARGENIO, 2008, p. 84).¹⁰

Essa reivindicação, porém, esbarrava em uma questão de fundo, seu assassinato. De tal modo, “Augusto aparecia como um referente mais adequado, apesar de um *curriculum* militar bastante limitado e sua política exterior pouco agressiva, mais contemporizadora e diplomática” (DUPLÁ, 2015, p. 151), logo, estabelecida do que se entendeu como uma nova ordem (*pax romana*), o que fazia do governo de Mussolini uma necessidade histórica, e dele próprio o legítimo herdeiro e continuador de Augusto. O *Duce* se converte, segundo Duplá (2015, p. 151), em uma autêntico *alter ego* de Augusto, com o qual os historiadores buscam todo tipo de paralelismos, “desde seu caráter de pacificadores por trás de graves crises políticas e sociais até suas reformas políticas e seus planos de regeneração moral e defesa da família e da natalidade”, ou até mesmo de “sua potenciação da agricultura, ou sua reivindicação extrema do patriotismo; inclusive a presença de legionários italianos na Espanha, até rememorar a participação de Augusto nas guerras cântabras”. É de se considerar o grande trabalho de estudiosos da Antiguidade na construção de comparações entre Roma e o fascismo e Augusto e Mussolini (ARGENIO, 2007, p. 14).

10 Trecho de uma entrevista de Mussolini concedida a E. Ludwig (ARGENIO, 2008, p. 84).

Todavia, Nelis (2007, p. 406) considera que, para Mussolini, César é o grande objeto de admiração e inspiração, e que o protagonismo de Augusto somente ocorrerá por ocasião do bimilenário do nascimento do imperador, quando, pela primeira vez, é mencionado junto a César, em 1934, no mesmo ano da restauração de seu Mausoléu perto do Tibre; ainda assim, Augusto seria evocado de forma secundária, precedido por César e Virgílio, orientação que segue mesmo após as grandes comemorações nacionais do bimilenário. A predileção por César e não Augusto pela parte de Mussolini não foi e nem é objeto de significativa disputa historiográfica. O que nos move neste texto é, contudo, o oportuno momento em que se conhece uma inversão desses termos, no contexto do bimilenário do nascimento do imperador.

É de uma leitura das referências históricas e historiográficas realizadas no período que emerge a figura de Augusto, mobilizada pelo fascismo, podendo-se afirmar que esta se insere em uma chave de interpretação do presente, e do passado, com um longo lastro que a precede. Richard Hingley (2002, p. 23) apontava para o fato de que “a efígie do Império Romano proporcionou um mito de origem para muitos povos da Europa e, em particular, para História do Ocidente como um todo e que a imagem de Roma fora utilizada para ordenar caminhos para o desenvolvimento da educação, arte, arquitetura, literatura e política”. Da França napoleônica à Inglaterra vitoriana, e tão ou mais importante na Rússia czarista (CANFORA, 1980, p. 3), Roma representou, sobretudo, as ideias de civilização e de império. Isso bem se aplica ao fascismo e sua relação com Roma e o governo de Augusto. Sob o governo augustano, Roma teria sido grandiosa, imperial e civilizadora; Augusto, portador da *virtus* romana, teria logrado êxito em construir um império *harmonioso* e *integrado*; teria aportado ordem ao caos e dotado de *unidade* e *sentido* um vasto território, sendo o responsável por uma nova ordem social, política e familiar que assegurara a *Pax romana*, após um longo período de conflitos civis e guerras sangrentas. Face às análises históricas, a evidente complexidade do período de transição da República romana para o Principado coloca esse ideário em questão (FAVERSANI, 2013, p. 100-111). Nesse domínio, Augusto se torna uma imagem a ser construída e, ao mesmo tempo, um modelo a ser seguido.

Muitíssimo presente nas efemérides do período, o louvor à Roma antiga e sua celebração encontrarão sua finalidade maior na comparação entre o antigo e o moderno, entre a Roma imperial e a Itália fascista, daí a associação direta da imagem de Mussolini, como ocorrera com Franco, na Espanha (SILVA; RUFINO, 2014), à de Augusto, e a toda simbologia por ela representada. Essa ideia de paz como estabilidade dos conflitos sociais e políticos, idealizada, particularmente, pela historiografia da primeira metade do século XX, negligencia os entraves internos à cidade de Roma e os problemas com as fronteiras do

Império. Como considerou Maria Helena da Rocha Pereira (2002, p. 231), “o apaziguamento geral do Império não exclui a existência de combates e lutas, quer para consolidação do poder romano, quer para expansão das suas fronteiras”. Uma das principais bases sobre a qual se funda o ideário posterior a respeito de Augusto foi a célebre inscrição conhecida como *Res Gestae Divi Augusti*, na qual o imperador enaltece os seus feitos e ufana-se de ter fechado por três vezes o templo de Jano (cujo fechamento só ocorria em tempos de paz). Autores como Virgílio, Horácio, Suetônio e Sêneca, por exemplo, em especial os dois primeiros, em sua apreciação sobre os feitos de Augusto nos domínios da religião e das artes e no restauro do *mos maiorum* informaram o conhecimento histórico posterior a seu respeito. A dubiedade, ou, mesmo, contraposição de imagens do imperador, pouco atuou na construção posterior de sua imagem, sobretudo fora dos meios especializados.

Adotado por César, em 43 a.C., Otávio é *Caesar divi filius*; entre 31 e 27 é cônsul a cada ano; protetor do povo (*jus auxilii*); recebe o título de *imperator*,¹¹ em 29; a investidura de *princeps senatus*,¹² em 28; o título de *augustus*,¹³ em 27; a *tribunicia potestas*,¹⁴ em 23; torna-se *pontifex maximus*,¹⁵ em 12 d.C.; e *pater patriae*,¹⁶ em 2 d.C. Todas essas investiduras e seus significados fazem da opção por Augusto uma escolha não ocasional.

Segundo Hingley (2010, p. 28), a imagem posterior de Roma, nos períodos medieval e moderno foi, em parte, produto dos contextos históricos em que se estudou Roma,

¹¹ *Imperator* era o general dos exércitos. Para Martins (2011, p. 50), “O título concedido ao general depois de uma campanha vitoriosa implicava não só a habilidade específica na arte de guerrear, mas também a excelência e a capacidade de definição e de compreensão do todo em relação à parte, isto é, não podia o *imperator* se curvar às instruções prévias, devia ter autonomia para decidir mesmo contra as normas e as leis”.

¹² Detentor da *uirtus*, da *clementia*, da *iustitia* e da *pietas*. Primeiro dos cidadãos romanos; primeiro do Senado, tendo sempre o direito de expor primeiramente suas ideias na assembleia.

¹³ Título aplicado para denominar os deuses que eram “aumentadores”, criadores de algo diferente e melhor. Como aponta Rostovtzeff (1961, p. 65), “o título foi conferido a Otaviano como restaurador e “aumentador” do Estado e como homem investido da mais alta autoridade (*auctoritas*). “Trata-se de termo atribuível aos deuses, por cujo poder os bens primordiais, como as messes, podiam ser amplificados e, portanto, pertence ao universo sêmico do sagrado” (PRADO, 2011, p. 13-27).

¹⁴ Segundo Petit (1989), “É por meio do poder tribunicio que ele encobre o direito de convocar as assembleias e o Senado, e talvez o de fazer editos, atribuição dos magistrados superiores. Este poder lhe foi dado de modo vitalício, ao mesmo tempo que perpétua e anualmente renovado”. Por outro lado, “o poder tribunicio lhe confere todos os direitos dos tribunos. Como estes pode mandar prender e punir quem o molestar, como estes, pode “interceder”, isto é, opor-se a qualquer decisão ou projeto do Senado ou das assembleias bem como submeter-lhes proposições” (AYMARD; AUBOYER, 1963, p. 312).

¹⁵ Confiava-lhe a incumbência de assegurar a *pax deorum*. Este cargo conferia a Augusto amplos poderes religiosos, tornando-o responsável máximo pela religião e encarregando-o de todos os ritos sagrados; desenvolveu-se à época do Império e, em virtude disso, auxiliou na promoção de um verdadeiro culto ao imperador, tido com um intermediário entre os homens e os deuses.

¹⁶ De acordo com Alföldy (1989, p. 117), “Quando Augusto adotou, em 2 a.C., o título de *pater patriae*, todo o império passou a interpretar essa proteção paterna como uma relação de clientela. Essas relações sociais só poderiam concretizar-se numa ligação estreita entre o imperador e as comunidades urbanas, as regiões, as províncias ou outros grupos fechados da população; o imperador era, assim, também *defensor plebis*, atitude essa que se manifestava em dádivas de cereais e dinheiro à plebe da cidade de Roma e na organização de jogos públicos”.

contextos em que imperadores, reis, líderes políticos viam o Império Romano como símbolo de poder, união e paz e valeram-se dessa imagem de Roma, constantemente retomada, adaptada a diferentes contextos. Em nome de uma *pax*, na modernidade, comumente diferentes Estados se ancoraram, discursivamente, nos pressupostos idealizados da *pax romana*. Para Carl J. Mora (1997, p. 221), os conflitos modernos entre os Estados-nações deram margem a que os estes se batessem em frequentes tentativas de restabelecimento da *pax romana*, sob a égide de um ou outro Estado europeu. A Espanha no século XVI (paz religiosa e controle político); França, Inglaterra, Alemanha, Áustria e Rússia nos séculos XVII e XVIII (equilíbrio e controle do poder); o estabelecimento da predominância do império napoleônico; as inspirações na grandeza do Império Romano ou no regime imperial pelo fascismo e pelo nazismo e, mesmo, tentativas posteriores, pós Segunda Guerra, propugnadoras de uma nova ordem.

Sob o fascismo, a imagem de Augusto e sua associação com a de Mussolini se materializará durante todo o *ventennio*, tendo conhecido, particularmente, alguns momentos de maior expressão, como, por exemplo, durante a *Mostra Augustea della Romanità*, exposição em larga escala organizada pelo arqueólogo e deputado (também diretor do Museu Nacional Romano) Giulio Quirino Giglioli, com a participação ativa de Mussolini (MARCELLO, 2011, p. 228), para celebrar o bimilenário do nascimento do *princeps*, do *pater patriae*, em 63 a.C.;¹⁷ uma verdadeira vitrine voltada para a Roma antiga, na qual Augusto era apresentado como aquele que incorporara “os valores *eternos da romanità*” (VISSER, 1992, p. 15). Essa exposição, de importante caráter político, fora inaugurada em 23 de setembro de 1937, no *Palazzo delle Esposizioni* (o mesmo que abrigara, entre 1932 e 1934, a *Mostra della Rivoluzione Fascista*,¹⁸ em comemoração ao aniversário dos primeiros dez anos da ‘Marcha sobre Roma’), tendo por objetivo abarcar a totalidade da história de Roma – antiga e contemporânea, “evidenciando” a grandeza dos romanos e os valores perenes de sua civilização, presentes sob o fascismo.¹⁹ A Mostra

¹⁷ No contexto imediatamente anterior, oportunamente, dois outros bimilenários puderam ser comemorados, o de Virgílio (1930) e o de Horácio (1935), prestando-se estes, sobretudo, a exaltar a colaboração dos intelectuais com o poder. “Os homens de letras que Mecenas reunira em volta de si e de Augusto ofereciam um modelo de mobilização das energias intelectuais destinadas ao fortalecimento do consenso” (GIARDINA, 2008, p. 59). Virgílio é particularmente importante aos fascistas, sobretudo pelas possibilidades de estabelecimento paralelos entre conteúdos descritos em suas obras e o ruralismo fascista, bem como, também, o estabelecimento de paralelos da paz que descreve após um longo período de conturbações, com o qual se caracteriza o final da República e início do Principado.

¹⁸ A *Mostra della Rivoluzione Fascista* marcou-se pela exaltação das realizações do regime, e fora organizada com o objetivo de relatar os momentos decisivos para o estabelecimento do fascismo e “evidenciar” suas realizações; foi inaugurada primeiramente em 28 de outubro de 1932, e reaberta em 1937. Para Nelis (2007, p. 405), a Mostra tinha a clara intenção de vincular fortemente o fascismo com a Antiguidade romana clássica. A Mostra levou a Roma milhões de visitantes italianos e estrangeiros, “atraídos pelo triunfo do fascismo e pela miragem da antiga Roma” (GIARDINA, 2008, p. 60).

¹⁹ Para uma visão geral do esquema de instalação da exposição, contemplando suas 82 salas com diferentes temas, ver Giuman e Parodo (2017, p. 609).

permaneceu aberta ao público até 07 de novembro de 1938. Segundo Giardina (2008, p. 60): “os visitantes eram introduzidos nos usos, costumes, técnicas, cultura do mundo romano, junto aos valores antigos que a Itália fascista tinha tornado contemporâneos. O eco na Itália e no exterior foi enorme”. A exposição teve importante apoio do *Istituto di Studi Romani*. Fundado em 1925 com o objetivo de desenvolver e promover, no campo acadêmico e cultural, o conhecimento sobre Roma – antiga, papal e contemporânea –, o Instituto foi fortemente atuante em todas as etapas da promoção do bimilenário, produzindo e divulgando conteúdos a respeito para o grande público (boletins informativos, conferências, visitas, viagens de campo, concessão de bolsas de estudo) em torno das comemorações e da *Mostra Augustea della romanità* (ARTHURS, 2012; NELIS; GHILARDI, 2012). Para Flávia Marcello (2011, p. 223), a exposição exemplifica a estetização, a ritualização e a sacralização da política na Itália fascista, cujo objetivo era promover uma espécie de efeito de reconhecimento junto aos visitantes, apresentando a *romanità* como um espelho coletivo para visualizarem a imagem de sua própria face social, estabelecendo uma conexão ativa entre o passado romano e o presente fascista, entre Augusto e Mussolini, entre o indivíduo e a sociedade. Segundo Duplá (2015, p. 153), tratava-se de uma enorme exposição em que por meio de “diferentes salas, com materiais procedentes de museus e grande número de reproduções, se reconstruía a história de Roma, sublinhando gráfica e cenograficamente a continuidade imperial e católica entre a Roma antiga e a contemporânea”, evidenciando a dupla finalidade didática e político-propagandística. A ideia geral da exposição, que fazia de Mussolini e do fascismo o grande ponto de chegada da longa história de Roma e da Itália, pode ser percebida já na fachada do *Palazzo delle Esposizioni*. Apesar das referências clássicas da fachada, Giglioli sugere uma total reformulação desta, a exemplo do que ocorrera por ocasião da *Mostra della Rivoluzione Fascista*, com a construção de um arco triunfal (que lembra a construção do arco de Constantino), simbolizando a continuação da gloriosa tradição clássica. Nesse arco, se fez constar (nos corpos da direita e da esquerda, sob a palavra DUX repetida várias vezes), em estilo de escrita romano, a promoção seletiva de um conjunto de inscrições de autores como Tito Lívio, Cícero, Plínio, Élio Aristides, Tertuliano e Santo Agostinho, escolhidas por sua ressonância direta com a contemporaneidade (MARCELLO, 2011, p. 230-231).

Atendendo aos imperativos de propaganda do regime, a *Mostra Augustea della Romanità* teve forte apelo turístico: a exposição fora visitada, segundo Visser (1992, p. 16), por mais de um milhão de italianos e estrangeiros. O modo de organização da exibição e sua intencionalidade de evocar uma memória *nacional* e promover uma identificação dos visitantes para com o que era exposto estavam dentre seus objetivos, tendo se

caracterizado pelo estabelecimento intencional de um percurso cronológico e temático. Isso não ocorreu sem uma recriação heroica e monumental fundada em uma idealização do passado e, também, do presente (MARCELLO, 2011, p. 226). Os valores sobre os quais Roma teria erigido seu império – ordem, disciplina, equidade – eram os mesmos do fascismo. Marcello (2011, p. 224) analisa a exposição em quatro níveis espaciais, partindo da premissa de que, primeiramente, as exposições impõem uma experiência própria em relação aos espaços e aos objetos neles contidos, ao estabelecerem uma sequência passiva para o visitante; em segundo lugar, considera o papel da exposição na construção de uma consciência nacional, por meio de um passado igualmente construído. Em terceiro lugar, o espaço é entendido como mediador entre intenção e recepção, a fim de enfatizar aspectos da identidade fascista ligados à romanidade e, por fim, a consideração do espaço como instância capaz de desencadear um efeito de reconhecimento, importante para o estabelecimento de uma consciência nacional. Para Enrico Silverio (2011, p. 326), a Mostra pode ser entendida como um documento de uma era, uma interpretação da ideia de imortalidade de Roma e seu renascimento, tema ao qual fora dedicada a sala XXVI da exposição, intitulada *Immortalità dell'idea di Roma. La rinascita dell'impero nell'Italia Fascista*. Para Giuman e Parodo (2017), o percurso celebrativo da história romana foi programaticamente distorcido, com a finalidade de fazê-lo aparecer como o caminho que conduziu ao regime, o que encontrou sua lógica de conclusão na sala da *Immortalità*. Nesta sala, todos os elementos até então apresentados podem ser descritos, segundo Silverio (2011, p. 326), em um quadro em que o renascimento de Roma é assim apresentado:

[...] não terminou com a queda do Império do Ocidente. Ele viveu no coração das gerações e os grandes espíritos testemunham a sua existência; perdurou místico durante toda a Idade Média, pois a Itália tinha o Renascimento e depois o *Risorgimento*. De Roma, novamente capital da Pátria unida, se iniciou a expansão colonial, e a glória de Vittorio Veneto foi alcançada [...]. Com o fascismo, sob controle do *Duce*, [...] e depois do feito épico dos combatentes na terra africana, sobre ruínas de um império bárbaro, o Império Romano se ergue novamente.

Em toda a Mostra, Augusto é a grande referência, mas uma ênfase importante também é conferida a César, cuja vida esteve representada em uma sala maior que o espaço conferido aos quatro séculos precedentes e igual em tamanho àquela que apresentou 14 governantes, de Tibério a Antonino Pio (MARCELLO, 2011, p. 236). Com a exposição, “a função legitimadora das imagens históricas, particularmente relevante na Itália fascista, alcança seu ponto culminante” (DUPLÁ, 2015, p. 153). Lendas de fundação de Roma, guerras, expansionismo, idealização da vida rural e reformas urbanas, por exemplo, são colocadas em relação. Segundo Duplá (2015, p. 153):

O núcleo central da *Mostra*, a sala dedicada a Augusto supunha uma exaltação do caráter provincial do poder imperial. Na sala XXVI, sobre “A imortalidade da ideia de Roma. O renascimento do Império na Itália fascista”, se jogava com um certo misticismo historicista a propósito da imortalidade de Roma e se sublinhavam coincidências notáveis, por exemplo a data de 28 de outubro, quando da vitória de Constantino na Ponte Mílvia e, também, a entrada da marcha fascista em Roma precisamente por essa mesma ponte. Inclusive se destacava o regime de Augusto e a *Pax augustea* como cenário privilegiado e providencial para o nascimento de Jesus Cristo.

O bimilenário de Augusto ocorre após a conquista da Etiópia, em 1935, contexto em que a Itália fascista assume uma orgulhosa severidade imperial (GIARDINA, 2008, p. 60). É o período em que se conhece uma verdadeira intensificação de referências à Roma da época de Augusto (ARGENIO, 2008, p. 93) e de pesquisas sobre a África romana ratificadas moralmente sobre a base *de um retorno às origens*, no qual a política colonial italiana na África do Norte fazia remontar ao tempo em que aquele território tinha integrado o Império Romano (PARODO, 2016, p. 2). As constantes referências a Roma ligam-se à própria ideia de projeto que o fascismo tinha em relação à Itália e ao seu expansionismo territorial; a difusão desse ideário visava, então, não só ao território da nação, como, também, ao estrangeiro. Para Mussolini (1932, p. 851), no verbete *Fascismo (La dottrina del fascismo)*, que elabora com a colaboração de Giovanni Gentile para a *Enciclopedia Italiana*, constava: “O estado fascista é uma vontade de potência e de império”. No discurso de 24 de outubro de 1932, em Milão, Mussolini manifestara explicitamente seus ideais ao dizer: “Em dez anos a Europa será fascista ou fascistizada!” (O.O., v. XXV, p. 148). O povo italiano porta o *fascio* romano dos lictores, símbolo da autoridade política na antiga Roma e que inspira o nome do regime. A *Cidade Eterna* ressurgiu, então, no fascismo, com seus propósitos colonialistas e imperialistas e que retornaram para ficar.²⁰ *Império* talvez seja a ideia-força mais significativa no *ventennio*; “um conceito variado e mutável em termos de características políticas e geográficas, mas sempre definido como elemento de poder, dominação e primazia” (CAGNETTA, 1979, p. 51). Nesse sentido, a *Mostra Augustea della romanità* objetivava representar, também, a unidade e a grandeza imperial, manifestas no espírito de continuidade entre o Império Romano e o pretendido império fascista, evidenciando-se em uma importância simbólica relevante do *consensus*.

Dentre os eventos celebrativos que evocaram a imagem de Augusto durante todo o *ventennio* fascista, a *Mostra Augustea della Romanità* foi o mais importante; não fora, contudo, o único. Em 22 de outubro de 1934 (último ano da primeira edição da *Mostra della Rivoluzione Fascista*), Mussolini anuncia a liberação do Mausoléu de Augusto, promovendo

²⁰ O discurso de Mussolini, em Trípoli, em 11 de abril de 1926, a respeito da África é deveras interessante a esse respeito.

seu isolamento com criação de uma praça em homenagem ao imperador (*Piazza Augusto Imperatore*) para cercá-lo. Leva-se a termo uma empresa de escavação e restauro, à qual se juntaram os trabalhos em torno da *Ara Pacis Augustae*, que fora restaurada e colocada próximo ao Mausoléu (tendo sido inaugurada por Mussolini em 1938). Descontextualizados, esses monumentos passam a integrar conjuntamente uma área de valor simbólico óbvio com o objetivo de reiterar, como afirmaram Giuman e Parodo (2017, p. 609), relações ideológicas invisíveis entre a Roma antiga e Mussolini; paralelamente, representam um testemunho indiscutível das atividades frenéticas de escavação e restauro do período, com seus métodos científicos questionáveis. O Mausoléu, que havia sido edificado por Augusto no Campo de Marte para manter viva a sua memória e de seus familiares e a sua glória, cuja identidade arquitetural já havia sofrido distorções ao longo dos séculos, convive, então, com a *Ara Pacis*, numa conjuntura que desconsidera sua topografia original. No discurso de 22 de outubro, Mussolini anunciara não só a sua intenção de terminar o isolamento do Mausoléu para as comemorações do bimilenário três anos após, mas, também, a utilidade dessa liberação, que se ligava a uma tríplice utilidade: da história e da beleza, do tráfico urbano e da higiene (INSOLERA; SETTE, 2003, p. 93). Não previsto inicialmente para a que seria a *Piazza Augusto Imperatore*, a *Ara Pacis*, monumento celebrativo do período de paz e prosperidade romana e do estabelecimento do poder de Augusto (construído a pedido do Senado quando do retorno e das vitórias do imperador na Hispânia e na Gália), é também restaurado e reconstituído, tendo sido isolado inicialmente em um invólucro de vidro, por iniciativa do arquiteto Vittorio Ballio Morpurgo, que havia sido escolhido para projetar não só a praça, mas também seu entorno com edifícios adjacentes. A história e a arqueologia do Mausoléu de Augusto durante o fascismo são reveladoras dos perigos em torno dos usos propagandísticos do passado, um passado do qual só se teve interesse nas evidências romanas, em uma prática de evidente desrespeito pelas camadas subsequentes de história constituídas em torno do monumento (BRANGERS, 2013).

As representações de Augusto na estatuária e nos frisos da *Ara Pacis*, sua associação a Enéias e às origens míticas de Roma podem ser colocadas em paralelo com aquelas feitas entre Mussolini e Augusto, ambas voltadas para uma mitologia do auto engrandecimento, cuja comparação, no caso fascista, projetava o Império Romano em sua atualidade. No último parágrafo do verbete *fascismo*, pode-se ler: “Se cada século possui uma doutrina, parece por mil indícios, que a do século atual é o fascismo” (MUSSOLINI; GENTILE, 1949, p. 850). Referindo-se ao século em que vivia, diria Mussolini (*apud* SIMONINI, 1978, p. 37): “Hoje, na Itália, não é tempo de história – nada acabou ainda –, é tempo dos mitos. Tudo ainda está por ser feito. Só o mito pode dar a força e a energia para um povo que está por martelar o próprio destino”. Tempo das histórias construídas poderia se acrescentar.

Referências

Documentação textual

ENCICLOPEDIA ITALIANA. Roma: Instituto della Enciclopedia Italiana, 1949 [1932].
SUSMEL, E., SUSMEL, D. *Opera Omnia di Benito Mussolini*. Firenze; Roma: La Fenice, 1951.

Obras de apoio

- ALFOLDY, G. *A história social de Roma*. Tradução de Maria do Carmo Cary. Lisboa: Presença, 1989.
- ARGENIO, A. Il mito della romanità nel ventennio fascista. In: COCCIA, B. (Org.). *Il mondo classico nell'immaginario contemporaneo*. Roma: APES, 2008, p. 81-177.
- ARTHURS, J. *Excavating modernity: the Roman past in fascist Italy*. Ithaca: Cornell University Press, 2012.
- ARTHURS, J. The excavatory intervention: Archaeology and the chronopolitics of Roman Antiquity in Fascist Italy. *Journal of Modern European History*, v. 13, n. 1, p. 44-58, 2015.
- AYMARD, A.; AUBOYER, J. *Roma e seu Império*. Tradução de Pedro Moacir Campos. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.
- BRANGERS, S. L. F. Political propaganda and Archaeology: the Mausoleum of Augustus in the Fascist Era. *International Journal of Humanities and Social Science*, v. 16, n. 3, p. 125-135, 2013.
- CAGNETTA, M. *Antichisti e impero fascista*. Bari: Dedalo Libri, 1979.
- CANFORA, L. Cultura classica e fascismo in Italia. Conferenza tenuta il 27 ottobre 1980 presso l'Auditorium della Biblioteca Provinciale di Foggia. Disponibile in: <<http://www.meridiano16.com/relazioni%20e%20appunti/relazioni/CulturaClassicaeFascismo.pdf>>. Acesso in: 14 set. 2018.
- CHAPOUTOT, J. Mussolini et Hitler, nouveaux Auguste? Autour du bimillénaire de la naissance d'Auguste, 1933-1938. *Revista de historiografia*, n. 27, p. 127-135, 2017.
- DUPLÁ, A. La Roma del Fascismo. In: SANCHO ROCHER, L. (Ed.). *La Antigüedad como paradigma: espejismos, mitos y silencios en el uso de la historia del mundo clásico por los modernos*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2015, p. 137-160.
- FALASCA-ZAMPONI, S. The aesthetics of politics: symbol, power and narrative in Mussolini's Fascist Italy. *Theory, Culture & Society*, v. 9, n. 4, p. 75-91, 1992.

- FAVERSANI, F. Entre a República e o Império: apontamentos sobre a amplitude desta fronteira. *Mare Nostrum – Estudos sobre o Mediterrâneo Antigo*, v. 4, p. 100-111, 2013.
- FORO, P. Archéologie et romanité fasciste: de la Rome des Césars à la Rome de Mussolini. In: CAUCANAS, S.; CAZALS, R.; PAYEN, P. (Ed.). *Retrouver, imaginer, utiliser l'Antiquité: Actes du Colloque international tenu à Carcassonne les 19 et 20 mai 2000*. Toulouse: Privat, 2001, p. 203-217.
- GENTILE, E. Fascism as political religion. *Journal of Contemporary History*, v. 25, n. 2, p. 229-251, 1990.
- GIARDINA, A. O mito fascista da romanidade. *Estudos Avançados*, v. 22, n. 62, p. 55-76, 2008.
- GIUMAN, M.; PARODO, C. La Mostra Augustea della Romanità e il mito di Roma antica in epoca fascista. In: Flecker, M. et al. *Augustus ist tot: Lang lebe der Kaiser! Internationales Kolloquium anlässlich des 2000. Tübingen: Tübinger Archäologische Forschungen*, 2017.
- GRAN-AYMERICH, E. *Naissance de l'archéologie moderne: 1798-1945*. Paris: CNRS Éditions, 1998, p. 380-381.
- HINGLEY, R. Concepções de Roma: uma perspectiva inglesa. In: FUNARI, P. P. A. (Org.). *Repensando o Mundo Antigo*. Campinas: IFCH; Unicamp, 2002.
- HINGLEY, R. *O imperialismo romano: novas perspectivas a partir da Bretanha*. Tradução de Luciano César Garcia Pinto. São Paulo: Annablume, 2010.
- INSOLERA, I.; SETTE, A. M. Roma tra le due Guerre: cronache da una città che cambia. Roma: Palombi, 2003.
- MARCELLO, F. Mussolini and the idealisation of Empire: the Augustan Exhibition of Romanità. *Modern Italy*, v. 16, n. 3, p. 223-247, 2011.
- MARTINS, P. *Imagem e poder: considerações sobre a representação de Otávio Augusto*. São Paulo: Edusp, 2011.
- MILZA, P. *Mussolini*. Paris: Fayard, 1999.
- MORA, C. J. The image of Ancient Rome in the cinema. *Film-Historia*, v. 7, n. 3, p. 221-243, 1997.
- NELIS, J. Constructing fascist identity: Benito Mussolini and the myth of Romanità. *Classical World*, v. 100, n. 4, p. 391-415, 2007.
- NELIS, J.; GHILARDI, M. L'Istituto di Studi Romani et la figure d'Auguste: sources d'archives et perspectives de recherche 1937/1938-2014. *Studi Romani*, v. 60, n. 1-4, p. 333-339, 2012.

- OLIVIER, L. L'archéologie française et le Régime de Vichy (1940-1944). *European Journal of Archaeology*, v. 2, n. 1, p. 241-264, 1998.
- PARODO, C. Roma antica e l'archeologia dei simboli nell'Italia fascista. *Medea*, v. 2, n. 1, p. 1-27, 2016.
- PEREIRA, M. H. R. *Estudos da cultura clássica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. v. II.
- PETIT, P. *A paz romana*. Tradução de João Pedro Mendes. São Paulo: Pioneira, 1989.
- PIVAN, D. Ancient historians and Fascism: how to react intellectually to totalitarianism (or not). In: ROCHE, H.; KYRAKOS, D. (Ed.). *Brill's Companion to the Classics, Fascist Italy and Nazi Germany*. Leiden; Boston: Brill, 2017, p. 82-105.
- PRADO, J. B. T. É ver para (fazer) crer. In: MARTINS, P. *Imagem e poder: considerações sobre a representação de Otávio Augusto*. São Paulo: Edusp, 2011, p. 13-27.
- ROCHE, H. "Distant Models"? Italian Fascism, National Socialism, and the Lure of the Classics. In: ROCHE, H.; KYRAKOS, D. (Ed.). *Brill's Companion to the Classics, Fascist Italy and Nazi Germany*. Leiden; Boston: Brill, 2017, p. 3-28.
- ROSTOVTZEF, M. I. *História de Roma*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1961.
- ROYO, M. Détruire, dit-il. Mussolini et Rome: les paravents de l'archéologie. *Les nouvelles de l'archéologie*, n. 67, p. 35-44, 1997.
- SILVA, G. G. da. *História Antiga e usos do passado*. São Paulo: Annablume, 2007.
- SILVA, G. J. da; RUFINO, R. A. N. O bimilenário do nascimento de Augusto na Espanha franquista (1939-1940): leitura e escrita da História entre o passado e o presente. In: CAMPOS, C. E. C.; CÂNDIDO, M. R. (Org.). *Caesar Augustus: entre práticas e representações*. Vitória: DLL-UFES, 2014, p. 341-365.
- SILVERIO, E. Un'interpretazione dell'idea di Roma: la Sala XXVI della Mostra Augustea della Romanità. *Studi Romani*, n. 14, p. 307-331, 2011.
- SIMONINI, A. *Il linguaggio di Mussolini*. Milano: Bompiani, 1978.
- SMITH, A. The 'Golden Age' and national renewal. In: HOSKING, G., SCHOPFLIN, G. (Ed.). *Myths and nationhood*. Londres: Hurst, 1997, p. 36-59.
- VISSER, R. Fascist doctrine and the cult of the Romanità. *Journal of Contemporary History*, v. 27, n. 1, p. 5-22, 1992.

Tema livre

Open subject

La palabra como medio y como fin religioso y político: el caso de Agustín de Hipona un referente de la elite intelectual cristiana en el contexto de la Tardo Antigüedad

The word as political and religious means and goal: the case of Augustine of Hippo, a referent of the Christian intelectual elite in the context of Late Antiquity

Graciela Gómez Aso*

Resumen: A inicios del siglo V, Agustín: el escritor, el hombre de fe, el obispo, el maestro y el intérprete de una época de crisis se transformó en testigo, en valioso relator de las consecuencias sociales y políticas de la caída de Roma a manos de un jefe bárbaro y su sequito de guerreros. En ese contexto el escritor de Hipona construyo, con metódica paciencia una posición que hundía sus raíces culturales en el pasado romano de los tiempos tardo-republicanos y alto-imperiales. Es finalidad de este trabajo demostrar de qué modo dicho pensador urdió un discurso hegemónico ante el paganismo en decadencia y como interpreto la importancia de Roma y su historia pasada y la iglesia católica en su proceso de consolidación, como partes indisolubles del futuro de la *Christianitas* con capital en Roma.

Abstract: At the begining of the fifth century, Augustine, the writer, tha man of faith, the bishop, the master, the interpreter of a critical time, became a witness, a valuable teller of the social and political consequences of the fall of Rome at hands of a barbarian leader and his warriors courtiers. In those context the writer of Hippo built, patiently, a position that sank its cultural roots in the roman past of the late republic and the early empire. The aim of this work is to demonstrate how that thinker create an hegemonic discourse in front of a paganism in decadence and how he understood the importance of Rome, its past and the catholic church in its process of consolidation as indissoluble parts of the future of roman christianity.

Palabras claves:

Agustín de Hipona;
Discurso hegemónico;
Christianitas.

Keywords:

Augustine of Hippo;
Hegemonic discourse;
Christianitas.

Recibido el: 06/08/2018
Aceptado em: 24/09/2018

* Profesora e directora del Programa de Estudios Históricos Greorromanos (PEHG) de la Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA). Doctora por la UCA. Licenciada en Historia en la Universidad del Salvador.

Introducción

El eje de nuestro trabajo será la palabra como recurso expresivo en los escritos no doctrinales de Agustín de Hipona, reconocido intelectual romano cristiano, en el contexto de la caída de Roma a manos del *Rex Gothorum* Alarico en el año 410.

A inicios del siglo V, Agustín: el escritor, el hombre de fe, el obispo, el maestro y el intérprete de una época de crisis se transformó en testigo, en valioso relator de las consecuencias sociales y políticas de la caída de Roma a manos de un jefe bárbaro y sus sequeiros guerreros. Tras aquella circunstancia Agustín de Hipona emergió como un agudo pensador cristiano ante los escritores paganos. Éstos criticaban con sarcasmo y fina ironía a los emperadores, ya cristianizados y replicaban insistentemente que “Roma había caído en tiempos cristianos” (Augustinus Hipponensis, *Sermo* 81, 9).

En ese contexto el escritor de Hipona construye, con metódica paciencia una posición que hundía sus raíces culturales en el pasado romano de los tiempos tardo-republicanos y alto-imperiales. Ante la crisis y la ruptura cultural del siglo V, la referencia histórica más cercana era la crisis tardo-republicana. ¿Cuál fue la posición de Agustín ante la circunstancia crítica? ¿De qué modo postuló las condiciones del nuevo tiempo ante los hechos agónicos de su presente? ¿Pudo construir un discurso hegemónico ante los postulados críticos del paganismo y ante una realidad en que la barbarie cooptaba los centros políticos representativos de la *Romanitas* Imperial?

Para acercarnos a la problemática planteada recurriremos, en principio, a aquel emblemático pensamiento que el filósofo español José Ortega y Gasset (1914, p. 43), publicara en sus *Meditaciones del Quijote*, en 1914, como una forma de acicate a las producciones historiográficas: “Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo”.

Para Ortega (1914), es claro que todo lo que está en el entorno del hombre, tanto lo inmediato como lo remoto, lo físico, como lo histórico e incluso lo espiritual, lo modelan, lo influyen. Para el gran filósofo madrileño, vivir era tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él. En concreto, la realidad circundante o el contexto “formaban la otra mitad de una persona” (ORTEGA Y GASSET, 1914, p. 43).

En la misma perspectiva y para poder desentrañar nuestros interrogantes debemos analizar el mundo y/o el contexto formativo de Agustín de Hipona y la razón y circunstancia que lo acercó a los autores clásicos. Escritores, cuyas formas y figuras retóricas impactaron profundamente en aquellos jóvenes estudiantes de la Tardo-Antigüedad, tal como lo indican sus textos. En ellos buscaron internalizar el modelo cultural vigente y las ideas paradigmáticas de los referentes intelectuales de aquella época. Fue en esos cenáculos

en los que se formaron los autores que le dieron forma al modelo político, ideológico y religioso que la iglesia cristiana cristalizó entre los siglos IV y V.

Ya lo había dicho magistralmente Jerónimo de Estridón en su carta 60 a Heliodoro, fechada en el año 396: "Aprobemos todo eso como una especie de cuna de la fe naciente: el que bajo bandera ajena fue leal soldado, merecerá ser coronado de laurel apenas empiece a servir a su verdadero rey. No puedes servir a dos señores [...]" (Hieronymus, *Epistola* 60, 10).

La formación de Agustín ha sido fundamental para reflexionar sobre el contexto que le tocó vivir en el siglo V, por ello consideramos pertinente pasar revista a sus estudios y en particular a la importancia que ellos tuvieron la palabra y el modelo discurso aprendido y utilizado en su vida y en su entorno.

En Cartago, Agustín, como todos los jóvenes de su tiempo, se educó en una escuela provincial en la que compartían aulas, tanto paganos como cristianos. En estas aulas norteafricanas, asistieron estudiantes abiertamente maniqueos o donatistas. Esta educación se basaba en dos instancias de aprendizaje: la gramática y la retórica. En su obra *De utilitate credendi* nos conserva los nombres de los autores de gramática más conocidos de su época: Asper, Cornuto, Donato, y, en lo que se refiere a la métrica –que era también una parte de la gramática–, Terenciano Mauro (OROZ RETA, 1967, p. 68). La lengua que se discutía en estas obras de los gramáticos no era el latín de la época, sino el latín de Cicerón, que era incluso para Agustín la lengua clásica. De ahí el interés que más adelante asigne a las reglas fijas y al criterio de autoridad.

Esta enseñanza, a través de una educación formulada mediante una ciencia precisa, razonada y positiva, produjo huellas imborrables en la formación de Agustín. Según Alfaric (1918), durante toda su vida, Agustín seguirá siendo un gramático, y Marrou (1958) ve en el autor del *De Trinitate* y del *De Civitate Dei* al gramático de Madaura, el hombre al servicio de sus primeras enseñanzas.

En Cartago, a partir del año 371, aprende a "afinar su lengua al aplicarse a la lectura de libros" (Aug., *Confesiones*, III, 4, 7). La cultura clásica, en su nivel superior, se define por la retórica, el arte de hablar y de escribir, ya que la práctica general de la lectura en voz alta contribuye a mantener estrecha dependencia entre la literatura y el arte de la oratoria; saber que se estudia para convencer y seducir (DE COURCELLE, 2009, p. 64).

La segunda parte de cualquier curso de gramática se ocupaba de la literatura, y en este aspecto tendía a mezclar literatura y retórica. Porque la educación comenzaba con la literatura, la historia y la política, y terminaba con la elocuencia. En esta parte, la gramática, que puede considerarse como una disciplina exacta y razonada, pierde esta rigidez de la regla. Ya no es posible apelar a la razón, sino que hay que acudir a la emoción

y a la imaginación. Este segundo aspecto de la gramática dejará una marca profunda en la formación de Agustín. Los principales autores estudiados eran Virgilio y Cicerón, junto con Terencio, Horacio, Lucano, Persio, Ovidio, Catulo, Juvenal, Séneca, Salustio y posiblemente Apuleyo.

Como ha descrito claramente Roland Barthes (1993) en *La aventura semiológica*, la enseñanza del *grammaticus* comenzaba a los 7 años. Los alumnos debían oír la cadencia en la lectura de la poesía y hacer lecturas en voz alta (*lectio*), hacer redacciones (fábulas, parafrasear poesías, amplificar máximas) y recibir lecciones de recitación y gesticulación. La enseñanza del *rethor* comenzaba aproximadamente a los 14 años. Los dos ejercicios principales eran: a) narraciones, resúmenes y análisis de argumentos narrativos, de acontecimientos históricos, panegíricos elementales, paralelos, amplificaciones de lugares comunes (*thesis*), discursos sobre un esquema preexistente (*performata materia*) y b) las *declamationes* o discursos sobre casos hipotéticos; es, si se quiere, el ejercicio de lo *racional ficticio* (por consiguiente, la *declamatio* está muy cerca, ya, de la obra).

En concreto, esta pedagogía forzaba *la palabra*. Se buscaba que el alumno perdiera la vergüenza innata a hablar en público y que se sintiera seguro al hacerlo por medio de una técnica metódicamente practicada. Toda esta *educación* quería lograr que el estudiante saliera del silencio y alcanzara un buen dominio del mundo y de los otros (BARTHES, 1993, p. 99; BOISSIER, 1908; MARROU, 1985).

Entre los siglos II y IV, dominaba una forma nueva en el discurso: la "neo-retórica" o "segunda sofística". Era una forma discursiva de un período que oscilaba entre momentos de paz y de ocupación de territorios por los bárbaros. Era un estilo discursivo propio de la región oriental del Imperio, donde se la requería para el comercio y los intercambios, en particular en el Oriente medio. La "neo-retórica" fue *ecuménica*: las mismas figuras fueron aprendidas tanto por Agustín en el África Latina, como por el pagano Libanio en Antioquía y por Gregorio Nacianceno en la Grecia Oriental. Su enseñanza tenía dos pilares: a) *la sofística*: estos oradores eran *puro aparato*. Su finalidad era disfrutar la gloria de un discurso impactante, aunque vacío; y b) *la retórica*: engloba todo, absorbía toda la palabra. Su medio era una importante cultura general, incluso una educación nacional (en el nivel de las escuelas de Asia Menor).

En las escuelas de la "segunda sofística" es importante la acción del *sophites* o director, nombrado por el emperador o por una ciudad. El *rhetor* o profesor le estaba subordinado (BARTHES, 1993, p. 100).

¿Qué elemento destacaba a los intelectuales cristianos en el contexto de la formación pagano-cristiana recibida?

Es de destacar que estos intelectuales presentaron ante la sociedad romana su posición ante las circunstancias de su tiempo, no eran cultores de las glorias del pasado romano, sino analistas agudos y reflexivos sobre los hechos de su tiempo. En su discurso tanto se podía utilizar el elemento combativo, como las suaves maneras, que filólogo alemán Auerbach (1996) ha llamado el *sermo humilis*. La palabra franca y humilde brindada a los humildes.

Coincido con Averil Cameron (1991, p. 2), en que los historiadores debemos ser conscientes del enorme poder del discurso como herramienta de comprensión del pensamiento de un sujeto, inserto en un contexto, que lo influye y al que influye como miembro de una institución combativa y dinámica, como fue la Iglesia cristiana nicena de los siglos IV y V.

Michel Foucault (1994) ha sido más que nadie responsable de este cambio de conciencia acerca de la importancia del discurso en la historia. En su escrito *La ética del cuidado de uno mismo como práctica de libertad*, fruto de una entrevista realizada por la revista *Concordia* el 20 de enero de 1984, unos meses antes del final de su vida, Foucault (1994) reflexionó sobre la cuestión de cómo el cristianismo fue capaz de desarrollar lo que podemos llamar en sus términos un “discurso totalizador”, un discurso impactante porque abrevaba en la visión ecuménica de los romanos frente a los otros. Entre la *Romanitas* y la *Christianitas*, lo que había cambiado era el modo, la temática del discurso, no el objetivo final. Por eso, Foucault (1994, p. 266) decía:

Y es ahí donde el cristianismo, al introducir la salvación como salvación más allá de la vida, va de alguna manera a desequilibrar o, en todo caso, a trastornar toda esta temática del cuidado de sí. Aunque debo recordar que la condición para realizar su salvación, será precisamente la renuncia. Los cristianos esperan con la muerte la salvación de la muerte.

¿Qué puntos de contacto encontramos entre Romanidad y Christiandad a esta altura del trabajo?

Tal como Max Weber (1964) dijo en el capítulo “Sociología del poder” de su obra póstuma *Economía y Sociedad*, Roma puede ser asimilada con el principio de legitimación del poder o de la dominación del orden político por vía tradicional; esto es, de acuerdo con los principios de una elite dirigente que construyó una visión cosmológica y providencial del mundo conquistado. Una visión que le hizo a la vez ocupar y conservar un imperio

mundial. El orden simbólico que tanto le preocupa a Bourdieu (2009) se conservaba por una indisoluble unión de símbolos y acciones de ascendente político-religioso en tiempos de la tardo-república y el alto-imperio.

Esa *Romanitas* cosmológica y providencial y dueña de la *ecúmene* como cultura político-religiosa, ordenadora del mundo y de los hombres, fue revisada ante los difíciles tiempos vividos entre los siglos IV y V. La caída de Roma del 410 en manos del Rex Gothorum Alarico condujo a una fuerte tensión entre los intelectuales paganos y los cristianos porque ambos grupos buscaron una respuesta a lo que consideraban el fin de los tiempos romanos.

Entre los siglos II al V, en los ámbitos de discusión, reflexión e interpretación de los escritores cristianos o escuelas exegéticas cristianas, se elaboró una "ideología que integraba la *Romanidad* con la doctrina cristiana" (HUBEŇAK, 1997, p. 214; DAUGÉ, 1981).

¿Respondía esta fusión a la mentalidad pactista romana que entendía que la Iglesia y el poder político romano podrían complementarse mutuamente?

En el siglo III, Orígenes fue el intelectual que con mayor énfasis defendió al cristianismo de los embates de los gentiles. Para ello se valió de la retórica que aprendió de maestros griegos o romanos para defender a los cristianos. Cuando el escritor pagano Celso, en su *Discurso verdadero contra los cristianos* (3, 11) caracterizaba a los cristianos como "una raza nueva de hombres, nacidos ayer, sin patria ni tradiciones, unidos contra todas las instituciones religiosas y civiles, perseguidos por la justicia, universalmente marcados de infamia, pero que se glorían de la execración común". Orígenes rebatió con un cuidado opúsculo, el *Contra Celso*, en el que explicaba que significaba ser cristiano:

Era Jesús, futuro rey ciertamente, aunque no a la manera que se imaginaba Herodes, sino como "convenía diera Dios un reino, para bien de sus vasallos, a un rey que no les haría, como si dijéramos, beneficios corrientes e indiferentes, sino que los educaría y conduciría con leyes verdaderamente de Dios. Eso lo sabía Jesús puntualmente, y, así, negando ser rey a la manera que la gente se imagina, mas enseñando, a par, la excelencia de su propio reino dice: Será mi reino fuera de este mundo, mis servidores hubieran luchado para que no fuera entregado a los judíos; pero la verdad es que mi reino no es de este mundo (Orígenes, *Contra Celso*, 1, 61, énfasis añadido).

A esta altura del trabajo, debemos recordar que el judaísmo y el cristianismo eran religiones históricas que no se fundaban en la proclamación de verdades intemporales, sino en el hecho de la intervención de Dios en el tiempo histórico. Dios había intervenido

en el tiempo real. "Para los cristianos la verdadera historia de la humanidad era la historia de la salvación" (MARROU, 1980, p. 81).

La historia para los cristianos se sustentaba en el uso de episodios históricos que en distinto tiempo y espacio servían de *prefiguración y cumplimiento o demostración*. Desde el siglo III y durante los siglos IV y V, el cristianismo esbozó una mística político-religiosa sustentada en una "visión teológica de la historia" que permitió la subsistencia del Imperio Romano con el apoyo incondicional de la Iglesia en el momento más agudo de su crisis política (BARTNIK, 1968, p. 750).

Esta "teología de la historia" retomó el principio jurídico-cultural romano del *do ut des*, acápite del paganismo antiguo. Esta suerte de sacralización del Imperio fue tarea de intelectuales de la talla de Eusebio de Cesarea, Ambrosio de Milán y en alguna medida Jerónimo de Estridón. Los textos de estos autores nos permiten inferir que ellos consideraban que la *pax romana augustal*, preparó el terreno para la llegada de Cristo y, tras él, el advenimiento de sus seguidores: los cristianos. "Esta unión, esta alianza entre Imperio e Iglesia anticipaba el triunfo de los cristianos sobre el paganismo y sobre las herejías" (HUBEŇAK, 1997, p. 214).

La caída de Roma del 410 fracturaba el eje interpretativo del mito político forjado por los intelectuales de la Tardo República y del período augustal. Durante ese contexto de victorias sostenidas y expansión imperial, un soporte político-religioso justificaba el dominio de la ecúmene por parte del rústico y pragmático pueblo romano, que se consideraba a sí mismo como el pueblo elegido por la divinidad (Júpiter) para administrar los destinos del mundo. En el nuevo contexto del siglo V, sacudido por el saqueo de Roma por Alarico, era razonable que los escritores tanto paganos como cristianos hurgaran en las razones por las cuales la circunstancia había sucedido.

Tras la caída de Roma en manos de Alarico y en tiempo de la polémica entre paganos y cristianos, Jerónimo, otro pensador cristiano de la elite eclesial de su tiempo aportó una reflexión propiamente cristiana que buscaba la interpretación de estas desgracias a partir de la tradición apocalíptica. Jerónimo, comenta o reflexiona, a partir de las epístolas de Pablo a los cristianos de Tesalónica, en la epístola-tratado 121 del año 401:

Según la letra, no puede haber duda que esto se refiere a la venida del anticristo, cuando la grandeza de la persecución forzaré a huir y las embarazadas y los niños lactantes retardaran la fuga. Hay, sin embargo, quienes lo quieren entender del asedio y guerra de Tito y Vespasiano contra los judíos y particularmente contra Jerusalén [...]. El anticristo no será muerto por ejército numeroso, ni por la fuerza de soldados, ni con el auxilio de los ángeles. No tan pronto como Cristo viniere, quedará él aniquilado (Hier., Ep. 121, 11; 121, 4, énfasis añadido).

El comentario de Jerónimo sobrepasa largamente el texto paulino y, en particular, notamos que él transforma su significación religiosa en connotación política. Pensamos que lo hace en función de la "teología política", a la cual la intelectualidad cristiana ha abonado con esmero. Lo esencial es que Jerónimo unió la desaparición del Imperio Romano y al fin del mundo. El primero es interpretado como un obstáculo. Si él admite que el Imperio colapsará, piensa que el fin de los tiempos está próximo.

Roma permanecía, en su reflexión, como el último obstáculo para el fin del mundo, tal como lo había afirmado Tertuliano en su momento. Sólo el Imperio Romano tenía un rol excepcional en la historia, y Jerónimo no pudo imaginar que dicho imperio pudiera ser reemplazado. Para él, sólo la dominación romana, de la ciudad de Roma y de los emperadores romanos, retarda el caos de la confrontación escatológica entre las naciones. Se aprecia en el obispo de Belén un elogio indirecto a la paz romana.

¿Cuál fue, en este contexto, la visión Agustina sobre Roma y la teología política?

Acuerdo con Inglebert (1996, p. 495), en que Agustín fue para la historia de Roma lo que los alejandrinos habían sido para la cultura helénica. Él lo explica todo desde un punto de vista bíblico y cristiano. Considera a la historia de Roma como una *pro-paideia* moral del cristianismo.

Agustín estudió la historia de Roma en función del período que consideraba esencial en su historia: la República. ¿Lo influenció su formación ciceroniana? Es muy probable que así sea. No debemos olvidar que Cicerón, hombre de la aristocracia senatorial urbana, fue uno de los forjadores del constructo discursivo que hacía de los romanos los detentadores de un sistema de dominio cosmológico, centrado en dios y universal (DAUGÉ, 1981, p. 381).

El pensamiento político de Agustín de Hipona, tal como lo podemos observar en la *Ciudad de Dios*, no pretende ser un tratado de filosofía política, sino que representa una imbricación cuidada de la perspectiva cristiana del mundo (que integraba tanto la teología, la filosofía como la historia). Esta visión o imagen formaba parte de la estrategia apologética de Agustín en la que defendía al cristianismo frente a las acusaciones paganas, frente a la sustitución de los antiguos ritos paganos que, para estos últimos, habían producido el saqueo y la caída de Roma en el año 410 (TE SELLE, 1974, p. 10-24). Se observa en él que la historia (en este caso la historia de Roma) es sierva de la teología porque considera que la teología debe modelar la historia.

Agustín rechaza condenar o des-glorificar a Roma. Esta no es ni la ciudad de Dios, ni la del diablo. Roma puede ser utilizada para difundir el Evangelio y la cristianización del Imperio y para difundir la Verdad. Pero Roma tenía en principio una finalidad propia,

terrestre, que ella no ha perdido convirtiéndose en cristiana, que era aquello de dirigir las naciones hacia la paz. La cristianización le aporta algunas cosas que no suprimen su esencia primera, que es terrestre (LOI, 1980, p. 483-503; LUNEAU, 1964, p. 291-413).

¿Cuál fue la posición histórica de Agustín ante el saqueo de Roma por Alarico? ¿Qué interpretación elaboró frente a la crítica de los escritores paganos?

La caída de Roma fue la bisagra de la interpretación historiográfica y teológica de Agustín. Sus escritos se multiplican en función de este hecho. Su teoría de las dos ciudades tiene anclaje en este hecho. Veremos de qué modo lo interpreta Agustín en sus escritos. Los escritos agustinos previos a la caída de Roma estaban imbuidos del recurso retórico del contraste u oposición de imágenes. En el sermón 62 del año 399, ofrecido a los cartagineses, el hiponense había anticipado la importancia de vencer a los paganos no desde el valor de los bienes terrestres, sino desde la conversión de ellos para atraerlos a la luz de la fe cristiana que los salvaría del fin terrestre de Roma y su Imperio:

No opriman los cristianos si oprimen los paganos. (La Iglesia) es el Cuerpo de Cristo. ¿No era eso lo que decíamos, esto es, que el Cuerpo de Cristo era apretujado, pero no tocado? Toleraba a quienes les oprimían y buscaba a quienes les tocasen. ¡Ojalá, hermanos, opriman el Cuerpo de Cristo los paganos que acostumbran a hacerlo. Mas no los cristianos! Hermanos, es deber mío decíroslo; a mí me corresponde hablar a los cristianos. El mismo Apóstol dice: ¿Por qué voy yo a juzgar a los que están fuera? (1 Corintios 5:12) ellos, como a hombres débiles, les hablamos de otra manera, Se les ha de acariciar para que escuchen la verdad; en vosotros se ha de sacar la parte podrida. Si buscáis un medio con que vencer a los paganos, con que traerlos a la luz, con que llamarlos a la salvación, abandonad sus bagatelas. Y si no asienten a vuestra verdad, que se avergüencen de su poquedad (Aug., Serm. 62, 11, énfasis añadido).

Brillante opúsculo en el que la teología se antepone a la política para guiar las acciones de los cristianos. Agustín brindó entre los años 410 y 411 en Cartago el sermón 105. Es esta una pieza discursiva nodal para comprender el plan teológico agustino en torno a las dos ciudades que el cristiano transitará tanto en el ciclo terrestre como en el celeste:

¿Por qué te estremeces porque perecen los reinos terrenos? Se te prometió el celestial para que no perezieses tú junto con los terrenos. Porque se predijo su ruina y en forma que no deja duda. No podemos negar esa predicción. El Señor a quien esperas te dijo: Se levantará nación contra nación y reino contra reino (Mt., 24:7). Los reinos terrenos cambian, pero llegará aquel de quien se dijo: Y su reino no tendrá fin (Lc., 1:33).

Quienes prometieron eternidad a los reinos terrenos, no lo hicieron llevados de la verdad, sino que mintieron por adular. Uno de sus poetas introduce a Júpiter, que se dirige con estas palabras a los romanos: «Yo no establecí para ellos términos

espaciales ni límites temporales; les di un imperio eterno» (Virgilio, Eneida, I, 278-279) De ninguna forma responde a la verdad. El reino eterno que les diste, ¡oh tú que nada diste!, ¿está en la tierra o en el cielo? Sin duda, en la tierra. Y aunque estuviese en el cielo, El cielo y la tierra pasarán. Pasarán hasta las cosas que hizo el mismo Dios; ¡cuánto más rápidamente las que hizo Rómulo! Si quisiéramos llamar a cuentas a Virgilio y reprocharle el haber dicho tales cosas, quizá nos llevara a un rincón para decirnos: «También yo lo sé, pero para vender mis palabras a los romanos, ¿qué iba a hacer sino prometerles adulatoriamente lo que era falso? Ten en cuenta que al decir 'les di un imperio eterno' obré con cautela, pues lo puse en boca de Júpiter. Personalmente no dije falsedad alguna; el papel de mentiroso lo dejé para Júpiter (Aug., Serm. 105, 9-10, énfasis añadido).

Este es un claro ejemplo de lo que indicamos como argumento central. La palabra, su modelo discursivo son obra de su formación clásica. Es por ello que recibe los modos, los medios y el "tempo" retórico de los clásicos y desde allí construye una síntesis entre la *Romanitas* y la *Christianitas*. En este emblemático sermón, demuele a Virgilio y utiliza los argumentos, que el admiró en su juventud, para mostrar la vejez de sus palabras con la finalidad de demostrar argumentativamente que el paganismo es una religión agonizante.

Para Agustín, la caída de Roma mató al argumento cosmológico, centrado en el dios pagano y universal. Sólo una *renovatio* cristiana restaurará la Roma terrestre en sintonía con la Jerusalén celeste, a la que cada cristiano llegará tras su peregrinaje en la Tierra.

Todo lo presentado hasta aquí forma parte de un plan meditado dentro del contexto de su época, pero la visión agustina era también *ecumenista* y lo expresa en sus epístolas 185, 197 y 199, y en sus sermones 37, 45 y 313. Tomaremos como ejemplo, en esta oportunidad, la epístola 185, que puede ser considerada el acápice del ecumenismo agustino. Es enviada al papa Bonifacio en el año 417. En su capítulo 3 refiere:

Reconocen con nosotros a Cristo en aquel pasaje *Se acordarán y volverán al Señor todos los límites de la tierra, porque del Señor es el Reino y Él dominará a las gentes (Ps., 22:27)*. Reconocen con nosotros a Cristo cuando leen: *El Señor me dijo: 'Mi hijo eres tú, yo te engendré hoy' (Ps., 2:7)* Y no quieren reconocer a la Iglesia en lo que sigue: *Pídeme y te daré las gentes en herencia tuya, y para posesión tuya los términos de la tierra (Ps., 2:8)*. Reconocen con nosotros a Cristo cuando el mismo Señor dice en el Evangelio: *Convenía que Cristo padeciese y resucitase de entre los muertos al tercer día*. Y no quieren reconocer a la Iglesia en lo que sigue: *Y que se predicase en su nombre la penitencia y la remisión de los pecados por todas las naciones, empezando desde Jerusalén (Lc., 24:47)*. Otros innumerables testimonios hay en los libros santos, que no debo resumir en este alegato. *En todos ellos aparece Cristo nuestro Señor, ya en cuanto a su divinidad, por la que es igual al Padre, pues en el principio era el Verbo y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios (Jn., 1:1); ya en cuanto a la humildad de la carne asumida, pues el verbo se hizo carne y hábito entre nosotros (Jn., 1:14)*. Pero juntamente aparece la Iglesia, no tan sólo en África, como éstos deliran en su impudente vanidad, sino *difundida por todo el orbe terráqueo (Aug., Epístola 185, 3, énfasis añadido)*.

Conclusiones

Tal como podemos apreciar en sus escritos la epístola 185 sintetiza ejemplarmente el pensamiento y el sentir apologético de Agustín, quien rechaza des-glorificar a Roma puede ser utilizada para difundir el Evangelio y la cristianización del Imperio. Roma, en su pensamiento, tenía en principio una finalidad propia, terrestre, que no ha perdido convirtiéndose en cristiana. Su tarea era dirigir las naciones hacia la paz.

En cuanto a su posición acerca del nuevo tiempo en los escritos anteriores a la caída de Roma del 410, tal el caso del sermón 62 del año 399, el hiponense había anticipado la importancia de vencer a los paganos con el fin último de la conversión de ellos para atraerlos a la fe cristiana que los salvaría del fin terrestre de Roma y su Imperio. Para Agustín, es evidente que la historia, siempre debe ser, sierva de la teología. Su teología de la historia lo deja a resguardo en cada uno de sus escritos.

En síntesis, el uso de la palabra, en los giros discursivos podemos reconocer un esfuerzo ideológico y político de consolidar un *nosotros cristiano*. Para Agustín de Hipona, los cristianos deben sentirse dominadores en ese presente duro y conflictivo de la caída de Roma, porque es en ese contexto en el que la comunidad cristiana afianzará su futuro promisorio tanto en la tierra como en el mundo celeste. Para hablar de los otros, los intelectuales paganos, la figura retórica utilizada es de alto impacto, son un *espectro rancio*, tienen *olor a pasado*. El discurso Agustino es hegemónico, es totalizador cuando postula que la iglesia difundida en todo el orbe será desde la ciudad terrestre la que prepare a cada cristiano en su peregrinaje hacia la Jerusalén celeste. Toda una preparación cultural y discursiva producida en el Tardo Antiguo, que perfila a la iglesia cristiana nicena a una consolidación plena en la *Media Aetatis*. Tema de otro exhaustivo estudio.

Referencias

Fuentes primarias

AGUSTÍN DE HIPONA. *Confesiones*. Madrid: Gredos, 2010

AUGUSTINUS. De Civitate Dei. In: HOFFMANN, E. (Ed.). *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Vienna: Kirchengväterkommission, 1899. v. 40/1.

AUGUSTINUS. Epistolae. In: GOLDBACHER, A. (Ed.). *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Vienna: Kirchengväterkommission, 1911. v. 57.

CELSO. *Discurso verdadero contra los cristianos*. Madrid: Alianza, 1988.

- HIERONYMUS. Epistolae 121-154 In: HILBERG, I. (Ed.). *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Vienna: Kirchengväterkommission, 1918. v. 56.
- HIERONYMUS. Epistolae 1-70. In: HILBERG, I. (Ed.). *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Vienna: Kirchengväterkommission, 1910. v. 54.
- ORÍGENES. *Contra Celso*. Madrid: La editorial católica, 1967.
- ST. AUGUSTINE. Sermon on the Mount. In: SCHAFF, P. (Ed.). *Nicene and Post-Nicene Fathers: first Series*, St. Augustine: Sermon on the Mount, Harmony of the Gospels, Homilies on the Gospels. New York: Cosimo Classics, 2007. v. VI.

Bibliografía

- ALFARIC, P. *L'Évolution intellectuelle de S. Agustin*. París: Nourry, 1918.
- AUERBACH, E. *Mímesis: la representación de la realidad en la literatura occidental*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- BARTHES, R. *La aventura semiológica*. Barcelona: Paidós, 1993.
- BARTNIK, C. L'interpretation théologique de la crise de l'Empire romain par Leon le Grand. *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, v. 63, p. 745-784, 1968.
- BOISSIER, G. *El fin del paganismo: estudio sobre las últimas luchas religiosas en el siglo IV en Occidente*. Madrid: Daniel Jorro, 1908.
- BOURDIEU, P. *La eficacia simbólica: religión y política*. Buenos Aires: Biblos, 2009.
- CAMERON, A. *Christianity and the rhetoric of Empire: the development of Christian discourse*. Los Angeles: University of California Press, 1991.
- DAUGÉ, Y. *Le barbare: recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*. Bruxelles: Latomus, 1981.
- DE COURCELLE, D. San Agustín, su pensamiento, su obra. *Estudios*, v. 88, p. 61-80, 2009.
- FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. 1954-1988. París: Gallimard, 1994. t. IV.
- HUBEŇAK, F. *Roma el mito político*. Buenos Aires: Ciudad Argentina, 1997.
- INGLEBERT, H. *Les romaines chrétiennes, face l'histoire de Rome: histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (III-V siècles)*. París: Institut d'Études Augustiniennes, 1996.
- LOI, V. Il *De Civitate Dei* e la coscienza storiografica di Santo Agostino. En: *La storiografia ecclesiastica nella tarda Antichità. Atti del convegno di Erise*. Mesina: Centro Internazionale di Studi Umanistici, 1980, p. 480-485.
- LUNEAU, A. *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église: la doctrine des âges du monde*. París: Beauchesne, 1964.
- MARROU, H.-I. *¿Decadencia romana o Antigüedad Tardía? Siglos III-VI*. Madrid: Rialp, 1980.

MARROU, H.-I. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: De Boccard, 1958.

MARROU, H.-I. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Madrid: Akal, 1985.

OROZ RETA, J. *San Agustín: el hombre, el escritor, el santo*. Madrid: Agustinus, 1967.

ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1914.

TE SELLE, E. *Augustine the Theologian*. Oregon: Wipf and Stock, 1974.

WEBER, M. *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

Temperança e moderação no *convivium* tardo-antigo: uma análise com base na *Saturnalia*, de Macróbio

Temperance and moderation in Late Antiquity 'convivium': an analysis based on the 'Saturnalia' of Macrobius

Jenny Barros Andrade*

Resumo: O banquete romano (*convivium*) foi uma importante prática social, que consistia em uma ocasião de sociabilidade e de estreitamento de laços entre os participantes. Compreendemos tal momento festivo como uma cerimônia de relevância principalmente nos meios aristocráticos, não estando isento, entretanto, de códigos que regulassem o rito dessa ocasião. Como podemos concluir por meio da obra literária *Saturnalia*, o autor e escritor Macróbio narra um banquete em honra ao deus Saturno e se preocupa em orientar os seus convivas quanto às normas existentes e como elas regulam o corpo do comensal. Desse modo, temos como objetivo, no presente artigo, analisar como Macróbio evocou o conceito de temperança a fim de disciplinar o corpo dos convivas.

Abstract: The Roman banquet (*convivium*) was an important social practice, which consisted of an occasion of sociability and of closer ties between the participants. We understand this festive moment as a ceremony of prominence, especially in the aristocratic milieus, not being exempt, however, from codes that regulate the rite of this occasion. As we can analyze through the literary work *Saturnalia*, the author and writer Macrobius narrates a banquet in honor of the Saturn and is concerned with guiding his guests about the existing norms and how they regulate the body of the diner. Thus, we aim at this article to analyze how Macrobius evoked the concept of temperance in order to discipline the body of the guests.

Palavra-chave:

Macróbio;
Convivium;
Corpo;
Temperança.

Keywords:

Macrobius;
Convivium;
Body;
Temperance.

Recebido em: 07/08/2018
Aprovado em: 11/09/2018

* Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas (PPGHIS) da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), sob orientação do prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva.

Introdução

O *convivium* consistia na realização de um banquete romano oferecido por um anfitrião aos seus visitantes, sendo que tal forma de comensalidade era bastante popular entre a elite romana (DONAHUE, 2015, p. 173). Era um momento de descanso, de discussão e interação entre os convivas, que deveria ser feito em conjunto, visto que o comer e o beber na Antiguidade relacionavam-se intrinsecamente com o ato de compartilhar, devendo ser executados em cooperação. Como o próprio termo afirma, *convivium* significa literalmente “viver junto”, sendo, portanto, uma importante instituição social e cultural que permitia o fortalecimento dos laços de amizade e de identidade entre os participantes.

Apesar do caráter festivo da ocasião, o banquete não acontecia à revelia de seus participantes, mas consistia num ambiente permeado por códigos que conduziam os convivas a um determinado comportamento, disciplinando-os e controlando seus corpos.¹ Como afirma Guarinello (2001, p. 973), “toda festa tem suas próprias regras, seus códigos de conduta, sua rede de expectativas recíprocas, que podem ser escritas, ou fortemente ritualizadas, ou absolutamente espontâneas e informais [...]”. Por conseguinte, é característico do momento festivo um controle das ações, visto que a festa tem normas, que geram uma expectativa entre os comensais quanto às atitudes uns dos outros.

Defendemos, portanto, que o momento do banquete era permeado por códigos que regulavam o corpo do comensal, definindo o modo como estes deveriam comer, beber, se vestir e se comportar durante o *convivium*, com base principalmente no conceito de temperança e moderação. É preciso definir, inclusive, que compreendemos o corpo humano como socialmente concebido, ou seja, a sociedade o configura e o modela de acordo com suas próprias crenças e disposições. O grupo social no qual o sujeito se insere determina quais os atributos morais, físicos, intelectuais e afetivos que este deve possuir, contribuindo para a fabricação do seu corpo. Para que isso ocorra, é necessário que o indivíduo sofra um processo de socialização, para que seja aceito, tornando a vida social possível.

Como aponta Rodrigues (1979, p. 33), “uma pessoa pode ser considerada socializada quando abre mão de sua autonomia fisiológica em favor do controle social e quando comporta-se a maior parte do tempo como as outras pessoas, seguindo

¹ De acordo com Foucault (1987, p. 118-119), as disciplinas são métodos que permitem o controle do corpo, sujeitando-o às suas forças e estabelecendo uma relação de docilidade-utilidade, de modo que “a disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos ‘dóceis’”, aumentando sua utilidade, sua aptidão, ao passo em que estabelece uma relação de sujeição, de dominação.

rotinas culturalmente estabelecidas". Desse modo, compreendemos que para que o indivíduo, membro da elite, seja benquisto pelos seus pares, é necessário que ele se adeque às imposições que são impostas sobre seu corpo. Percebe-se, assim, que o ato de se alimentar não decorre somente das necessidades fisiológicas do ser humano, mas encontra-se eivado de condicionantes culturais.

A fim de compreendermos como essa regulação do corpo ocorre no banquete tardo-antigo, iremos utilizar a obra *Saturnalia*, do filósofo e escritor Macróbio, escrita por volta de 430 d.C. Faremos uso dessa documentação textual, pois ela nos permite compreender quais eram as expectativas em torno do comportamento do conviva no ambiente do *convivium*.

O banquete romano na *Saturnalia*, de Macróbio

A *Saturnalia* representa um dos mais importantes testemunhos literários acerca da continuidade do *convivium* na Antiguidade Tardia. A obra foi escrita por Macróbio Ambrósio Teodósio, que viveu entre o final do século IV e o início do século V d.C., tendo redigido a obra por volta de 430 d.C. Composta por um conjunto de sete livros, que chegaram até nós de forma incompleta, a obra consiste em um compêndio de saberes que seriam necessários à formação de um membro da elite. Vale ressaltar que um importante aspecto da documentação consiste no objetivo pedagógico do autor, uma vez que este dedicou a obra ao seu filho Eustácio, com o propósito de contribuir para sua formação (Macrobius, *Saturnalia*, I, 2-3).

Julgamos, no entanto, que a intenção do autor ultrapasse seu desejo de conferir ao filho uma formação educacional adequada. Acreditamos que o principal propósito consiste numa valorização da cultura clássica, da *paideia*, de modo a enfatizar a importância dessa cultura ainda em meados do século V, como fator de identidade da elite. Como afirma Kaster (1980, p. 258-260), na obra de Macróbio há um louvor ao clássico, ao antigo: "Nós devemos sempre reverenciar os dias passados, se formos sensatos: aquelas foram as gerações que conquistaram esse Império com seu sangue e suor, e somente uma abundância de virtudes pode ter feito isso possível" (Mac., *Sat.*, 3, 14, 2).

O enredo da obra consiste na representação de um *convivium*, no decorrer do qual se reuniram os principais membros da aristocracia senatorial de fins do século IV, por três dias, para discutirem tópicos da cultura clássica. O banquete de Macróbio tem como pano de fundo as Saturnais,² uma festa realizada em honra ao deus latino Saturno, assimilado

² As Saturnais era uma das festividades mais populares de Roma, celebrada durante a República somente no dia 17 de

à divindade grega Cronos, o que justifica o nome da documentação. Os personagens da obra eram responsáveis por dialogar e debater assuntos como astrologia, literatura, gramática, retórica, entre outros conhecimentos, o que caracteriza a *Saturnalia* como uma literatura de erudição.

Os dois primeiros livros, que narram o primeiro dia da festa (17 de dezembro), apresentam vários temas debatidos entre os convivas, como a história das *Saturnalia*, a religião romana, o calendário, a teologia solar e o vinho e seus prazeres. A obra *Eneida*, de Virgílio, e vários aspectos do rito religioso romano são discutidos nos livros III, IV, V e VI de forma exaustiva, enquanto no último livro, são debatidas questões médicas e problemas de digestão e visão. Portanto, é possível constatar a discussão de diversos elementos da cultura clássica e do paganismo no debate entre os convivas, o que atesta a permanência e importância de tais valores dentro da sociedade da Antiguidade Tardia.

É necessário salientar que esses comensais, presentes no banquete de Macróbio, possuíam conhecimento suficiente devido à sua formação, pois eram personagens históricos da elite durante o século IV, a exemplo de Vetio Pretextato que ocupou cargos como governador da Acaia (362-364) e prefeito de Roma (367-368), e Símaco, tendo sido prefeito de Roma (384-85) e cônsul (391). Além da valorização do antigo, Kaster (1980, p. 260) destaca outro aspecto da obra: Macróbio, ao representar um *convivium* com os aristocratas mais distintos do fim do século IV, notáveis não só pela sua posição social, mas também pela erudição, retrata-os como uma elite coesa, harmoniosa, detentora da *paideia*; que respeita os valores e as regras presentes no momento do banquete. Desse modo, é lícito supor que Macróbio desejasse fornecer à sua geração um modelo da cultura clássica, de modo que se preocupou como iria representar os convivas presentes no banquete.

A temperança e a moderação como virtudes éticas

Diante do exposto acima, utilizaremos a documentação escrita por Macróbio a fim de compreender a representação que o autor realizou acerca do *convivium* romano e de constatar quais as regras que disciplinavam o corpo do conviva, além do papel da temperança nesse controle. Como afirma Carneiro (2010, p. 45), na cultura greco-romana prevaleciam os ideais de moderação e temperança, sendo essa uma das virtudes

dezembro, no caso, no décimo quarto dia antes das calendas de janeiro (Mac., *Sat.*, 1, 10, 18-23). No entanto, o festival foi ampliado em 46 a.C. devido às mudanças que Júlio César realizou no calendário romano, quando foram adicionados dois dias ao mês de dezembro, de modo que as Saturnais passaram a ter duração de três dias. Macróbio ainda ressalta que, a partir da incorporação da festa das *Sigilarias*, que costumavam ocorrer entre os dias 21 e 22 de dezembro, as Saturnais se estenderam por sete dias.

morais de Aristóteles e um ideal sempre retomado por Macróbio ao longo do banquete. De acordo com o filósofo grego, a virtude (*areté*) moral do indivíduo não consiste em emoções ou capacidades intelectuais,³ mas em uma disposição que o torna bom diante de seus sentimentos e que o faz desempenhar bem suas atividades (Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, II, 5, 1105b, 29; 1106a, 8-14), pois, “[...] não é para adquirir conhecimento que estamos considerando o que é a virtude, mas para nos tornarmos pessoas boas – caso contrário, não haveria sentido nisso” (Arist., *Eth. Nic.*, II, 2, 1104a). Assim, o exercício da virtude, da qual depende a felicidade (*eudaimonía*) do indivíduo, expressa-se na forma positiva com a qual o homem se comporta frente às suas emoções (Arist., *Eth. Nic.*, I, 13, 1102a 5).

Para além da definição, o que mais nos interessa aqui consiste no fato de que a virtude tem o objetivo de alcançar o intermediário (Arist., *Eth. Nic.*, II, 6, 1106b 15). Aristóteles aponta que a virtude moral está relacionada aos sentimentos, às ações e às paixões, pois é exatamente neles que ocorrem os excessos, as ausências e o equilíbrio. O medo, a confiança e a raiva, por exemplo, podem ser experimentados de forma excessiva, escassa ou equilibrada. No entanto, como define o autor, “senti-los nos momentos certos, com referências aos objetos certos, para as pessoas certas, com o motivo certo, e no caminho certo, é o que é intermediário e melhor, e isso é característico da virtude” (Arist., *Eth. Nic.*, II, 6, 1106b, 20-24). Portanto, a virtude reside no equilíbrio, sendo louvada exatamente por esse aspecto, enquanto a instabilidade ou desarmonia dessas emoções, seja no excesso ou na escassez, são mal vistos, consistindo em vício.

Uma das virtudes morais consiste na temperança (*sophrosyne*), que está relacionada aos prazeres corporais ligados ao paladar e ao tato, como o beber, o comer e o sexo.⁴ Se a virtude consiste no equilíbrio das ações e das emoções, a temperança é definida por uma atitude de moderação diante dos prazeres do corpo: o indivíduo virtuoso não se deixa levar pelos desejos dos intemperantes: não há sofrimento, dor ou angústia diante da falta de prazeres e, quando se deleita, é de forma comedida. Como explicita Ramos (2009, p. 74):

³ De acordo com Aristóteles (*Eth. Nic.*, II, 5, 1105b, 19-33; 1106a, 1-11), é possível encontrar na alma emoções, capacidades e disposições. O autor argumenta que a virtude não pode ser uma emoção, pois os sentimentos são experimentados sem nenhuma escolha, ao contrário das virtudes, que são disposições engendradas no indivíduo de forma racional e por meio da prática, pois “não surgem em nós nem por natureza nem contrárias à natureza, mas a natureza nos dá a capacidade de adquiri-las, e aperfeiçoá-las através do hábito” (Arist., *Eth. Nic.*, II, 1, 1103a). Outro argumento consiste no fato de que nenhum indivíduo é considerado bom ou mal de acordo com suas emoções, mas sim conforme as suas virtudes ou vícios. Do mesmo modo, a virtude também não poderia ser uma capacidade, pois essa última é adquirida por natureza.

⁴ Como aponta Carneiro (2010, p. 69), os demais sentidos, como a visão, a audição e o olfato, não correm o risco da intemperança, pois são “a contemplação do belo e do agradável”.

O temperante não é, portanto, nem insensível, nem continente, porque sua educação e seu cuidado disciplinado do corpo, não lhe legou a falta de apetites, mas sim a falta de apetites maus, de forma que se abster dos prazeres que não deve sentir não lhe custa nada, antes lhe traz satisfação, pois tais prazeres se lhe assomam como ensejos de vergonha (*aidos*) e não como verdadeiros prazeres.

Já em relação ao intemperante, Aristóteles (*Eth. Nic.*, III, 11, 1108b, 20) o define como escravos de seus comportamentos:

E as pessoas intemperantes vão em excesso de todas essas maneiras, porque elas desfrutam de certas coisas que não deveriam (porque essas coisas são detestáveis), e se elas desfrutam do tipo de coisa que é certo desfrutar, elas as apreciam mais do que é certo ou mais do que a maioria das pessoas gostam deles. Claramente, então, o excesso em relação aos prazeres é a intemperança e a culpa.

O intemperante tem a opção de escolha visto que o prazer em si é desejável (Arist., *Eth. Nic.*, III, 12, 1108b, 1). Além do mais, Aristóteles (*Eth. Nic.*, III, 10, 1108a, 23-26) afirma que “é com prazeres como esses que a temperança e a intemperança estão relacionadas – àquelas que outros animais compartilham – é por isso que eles parecem escravos e brutos”. O autor ressalta que o desejo de um ser irracional é voraz, sem limites, excluindo qualquer reflexão acerca de seus instintos (Arist., *Eth. Nic.*, III, 12, 1109b, 7-11). Como o corpo e os desejos são o que aproximam os homens dos animais, o controle desses instintos faz jus à racionalidade do indivíduo, enquanto a total entrega a esses deleites e a perda de domínio dos prazeres condena, no sentido de aprisionar, o sujeito a ser refém de suas próprias vontades. Logo, os homens que fossem tidos como temperantes eram bem vistos pelos demais enquanto indivíduos virtuosos, ao passo que o intemperante seria continuamente repreendido por suas ações.

A regulação do corpo do conviva na *Saturnalia*, de Macróbio

Macróbio, em sua obra, representa o banquete como um momento no qual há normas e regras que disciplinarão o corpo dos comensais presentes. A respeito do conceito de disciplina, Foucault (1987, p. 118-9) pontua que o corpo é moldado por um controle rígido e minucioso de ações, do qual faz parte a formação pedagógica. Em outros termos, a disciplina permite que o corpo seja controlado, pois ela tem por finalidade fabricar corpos dóceis. Dentre essas normas, Macróbio fornece orientações quanto ao comer (*Sat.*, I, 2, 12; 7, 9; II, 1, 1; VII, 4, 32; 5, 24), ao beber (*Sat.*, II, 1, 1; 8, 5; 8, 6; VII, 1, 1; 5, 14) e ao falar (*Sat.*, I, 1, 2; 1, 4; 5, 11-12; VII, 1, 3; 4, 1) durante o banquete. Caso um conviva não respeitasse essa regulação, ele não seria bem recebido naquele

ambiente. Dito isso, nos deteremos, a partir de agora, à análise dessas passagens em busca de investigar quais eram especificamente tais normas e, também, como elas eram apresentadas no momento do baquete.

É possível entender o motivo pelo qual a temperança é tão presente nos diálogos de Macróbio, uma vez que as virtudes citadas na seção anterior poderiam reafirmar a identidade dos indivíduos a partir do seu comportamento ao longo do banquete. A identidade, de acordo com Silva (2000, p. 76), é o “resultado de atos de criação linguística”, ou seja, é construído por meio de um ato de linguagem, fugindo de uma concepção essencialista.⁵ Desse modo, compreendemos que a identidade é uma construção, fabricada em determinado contexto cultural e social, “ativamente produzida” por meio da linguagem, sendo essa última um sistema de significação.

É mediante a linguagem dos discursos que Macróbio reforça em sua obra qual é a postura correta a ser adotada pelos convivas. Como exemplo, no segundo livro da obra, Evangelo, um conviva representado como rude e mal-educado, sugere aos convidados que eles se entreguem aos prazeres do vinho: “Vamos, antes de nos levantarmos da mesa, vamos nos entregar a mais uma ou duas rodadas de vinho, com o respaldo do decreto de Platão [...]” (Mac., *Sat.*, II, 8, 4.). Mas, imediatamente, ele é repreendido por Eustácio, um filósofo que é representado como um profundo conhecedor do assunto e bastante eloquente, que afirma: “Pois ele [Platão] pensava que as formas modestas e respeitáveis de relaxamento proporcionadas pela bebida restauram nossas mentes e as tornam inteiras novamente, de modo que possamos retomar os deveres próprios da sobriedade” (Mac., *Sat.*, II, 8, 6.). Segundo Eustácio, quando se bebe com moderação, o indivíduo consegue se controlar e facilmente retomar suas atividades diárias. Porém, se há a perda de controle, todos os afetos e segredos serão revelados devido à liberdade que o vinho propicia.

Macróbio representa em seu banquete dois comportamentos inversos. De um lado há Evangelo, que a todo o momento é desrespeitoso com os demais convivas, falta com a etiqueta, comporta-se de forma ofensiva e defende o consumo desenfreado de vinho, representando um conviva intemperante, que não preza pelo equilíbrio, mas pela entrega aos desejos. Em contrapartida, há Eustácio, representado como um homem temperante que, diante dos prazeres corporais, como o consumo de bebidas, comporta-se de forma comedida e parcimoniosa.

⁵ De acordo com Woodward (2000, p. 15, 37), uma visão essencialista acerca da identidade consiste em fundamentar a sua construção em afirmações biológicas e naturais, ou históricas e culturais, recorrendo a “verdades” fixas, “naturais”. Adotar uma perspectiva essencialista seria afirmar que a identidade é um elemento da natureza, já dado naturalmente, essencial, ao contrário de compreendê-la como fruto, construção de um determinado contexto cultural e social.

Em termos conceituais, a representação, de acordo com Woodward (2000, p. 17), produz significados e sistemas simbólicos que possibilitam a definição de identidades individuais ou coletivas. Nesse caso, a representação dos convivas realizada por Macróbio define bem quais condutas seriam atribuídas a um homem virtuoso, portador da *paideia*, e quais associaríamos a um indivíduo intemperante. Importante ressaltar aqui que a identidade e a diferença ocorrem também por meio de oposições binárias. Como afirma Woodward (2000, p. 50), “uma característica comum à maioria dos sistemas de pensamento parecer ser, portanto, um compromisso com os dualismos pelo quais a diferença se expressa em termo de oposições cristalinas”. Isso significa que, ao definir essa dicotomia, um dos lados sempre é mais valorizado do que o outro. Um dos lados comumente é a norma, enquanto o outro é a diferença, o excluído. É notável como isso ocorre na definição do homem virtuoso: a norma, a identidade, o correto consiste no homem temperante, enquanto o intemperante é a oposição, a diferença, o excluído.

Dando continuidade ao diálogo, o filósofo Eustácio segue com esclarecimentos acerca do uso da bebida:

Um homem que não conhece as delícias e seduções do banquete e não participou delas é enganado e cativo, sua mente e seus pensamentos não encontram um lugar estável para ficar, se a escolha, ou acaso ou a compulsão fazer com que ele se familiarize com tais prazeres. Como na batalha, então, temos que enfrentar os inimigos – prazeres e condescendência com vinho – e combatê-los de perto, de modo que nos fortaleçamos contra eles não por fuga ou evasão, mas confiando em exercícios mentais, resolução contínua e indulgência moderada para preservar nosso equilíbrio e autocontrole (Mac., *Sat.*, II, 8, 8-9).

O homem que se deixa controlar pelos encantos do banquete e do vinho, segundo o excerto destacado, perde o controle de sua mente (*mentem*) e de seu espírito (*animus*). Mas o filósofo ressalta que não se deve adotar uma postura de fuga diante dos prazeres, mas sim de equilíbrio. Eustácio continua seu discurso expondo o pensamento aristotélico acerca dos prazeres, afirmando que o homem tem cinco sentidos (*aisthéseis*), por meio dos quais o corpo e a alma buscam o gozo. E acrescenta:

O prazer derivado imoderadamente de todos esses sentidos é baixo e imoral, mas o prazer excessivo derivado do gosto e do tato – um prazer composto, como os sábios consideraram – é o mais repugnante de todos: para aqueles, especialmente, que se renderam a esses prazeres, os gregos aplicavam os termos para o mais grave dos vícios, chamando-os de *akratês* ou *akolástoi*, ou como dizemos incontinentes ou descontrolados (Mac., *Sat.*, II, 8, 11-12).

Diante de tal passagem, reafirmamos o quanto o comportamento do conviva, ou a sua entrega ao prazer excessivo (*omnibus voluptas*), pode definir a sua identidade. De

acordo com Woodward (2000, p. 9), a identidade é relacional, pois ela é marcada pela diferença. Silva (2000, p. 75) reitera: "Assim como a identidade depende da diferença, a diferença depende da identidade". Elas são, desse modo, inseparáveis. Ambos os autores realizam tais afirmações, pois compreendem que, diante da definição do que o indivíduo é, automaticamente se define o que ele não é. Portanto, perante a assertiva que características como incontinentes, descontrolados ou escravos são atributos de homens não virtuosos, mas cheios de vícios, também definimos a identidade do homem virtuoso.

Macróbio, entretanto, não se limita apenas a dizer o que não se deve fazer, mas, em momentos específicos, faz questão de reforçar como deveria funcionar esse momento festivo. Ao dar início à tarde de debates na casa de Vétio Pretextato, ainda no primeiro dia da festa, o autor aponta: "A moderação dos comensais pôs fim à sobriedade dos manjares, e através de pequenos copos começava a nascer a alegria entre os convidados" (Mac., *Sat.*, II, 1, 1). Ou seja, havia a presença do vinho durante o banquete, mas isso não significava que ele acontecia à revelia. Ao contrário, Macróbio ressalta que o *modestus modus* da alimentação dos convivas era característico durante o banquete, o que regulava o clima da festa. Eustácio, por exemplo, ao exortar Evangelo na passagem explicitada anteriormente, ressalta que o brinde deveria ser feito com pequenos copos (*minuta pocula*) (Mac., *Sat.*, II, 8, 5).

Em consonância com o caráter pedagógico da obra, podemos perceber que Macróbio faz comentários pontuais, por meio dos diálogos, sobre qual deveria ser o comportamento correto ao longo do *convivium*. Mas precisamos esclarecer de que modo o cumprimento dessas normas tinha a possibilidade de reafirmar a identidade desse indivíduo enquanto um homem civilizado e virtuoso. Tais valores, como a temperança, por exemplo, reforçavam a identidade dos indivíduos como portadores da *paideia*. Tal instrução não se limitava somente ao conhecimento intelectual, mas também dizia respeito à formação do homem romano, incluindo os códigos de conduta aceitos e estimados pela elite, visto que a *paideia* consistia em um elemento de distinção em meio à aristocracia. Saber como se comportar diante dos pares, ter uma boa oratória, elegância e polidez não eram habilidades que possibilitariam apenas galgar cargos na administração imperial, mas também tornavam possível a criação e manutenção de relações sociais importantes para o sistema social da elite. Defendemos, portanto, que, ao passo que essa formação cultural influenciava na conduta do comensal ao longo da festa, seu comportamento também comunicava aos demais participantes o seu *status* social e sua instrução, no caso, a *paideia*.

A discussão acerca da moderação continua ao longo da obra, mas não somente em torno do vinho. Ainda no livro II, logo após Macróbio, por meio de sua narração,

ressaltar a temperança dos convivas, Avieno, um dos mais jovens participantes, exalta de forma até mesmo exagerada a sobriedade de sua festa, comparando-a inclusive com o banquete de Platão:

Quanto à nossa reunião de convívio, a qual tem combinado a frugalidade da idade heroica e o refinamento do nosso século, e onde a riqueza é moderada e a sobriedade esplêndida, eu não só duvidaria em compará-lo com o banquete de Agatão, mas eu até o colocaria diante dele [...]. De fato, o próprio rei da festa não é inferior a Sócrates em costumes morais, e na vida pública é mais ativo que o filósofo, e quanto ao resto dos presentes, destaca sobremaneira na prática das virtudes [...] (Mac., *Sat.*, II, 1, 2-3).

Ao ser questionado por Vétio acerca de sua “polêmica” declaração, o jovem justifica:

Naquele grave banquete – diz Avieno – houve aqueles que alegaram a entrada de uma tocadora de cítara, com o deliberado propósito de que a jovem, mais sedutora do que o normal, graças à doçura do seu canto e da sua dança lasciva, estimulava, com seus atrativos, discussões filosóficas. Ali ele tentou fazer isso para celebrar a vitória de Agatão; nós aumentamos a honra do deus, cuja festa hoje celebramos, sem acrescentar nada de volúpia (Mac., *Sat.*, II, 1, 5-6).

Para Avieno, o banquete realizado por eles era considerado tão refinado, moderado e sóbrio, que poderia até mesmo ser comparado com o clássico banquete de Agatão, descrito na obra *Symposion*, de Platão. O jovem não só compara como, inclusive, surpreende os demais convivas ao afirmar que o *convivium* realizado por eles era ainda mais honroso do que o de Platão. Como argumento, Avieno pontua que, ao contrário de honrar a festa de um homem (Agatão), Pretextato e seus convidados estavam atribuindo honras a um deus (Saturno). Além disso, o jovem ressalta que, diferentemente do banquete descrito no *Symposium*, não havia naquele momento danças lascivas (*saltationis lubrico*), estando a festa livre de volúpia e sensualidade (*voluptatis*). Na concepção de Avieno, os entretenimentos apresentados na festa não eram benquistos. Símaco, porém, alerta o jovem para a necessidade do equilíbrio e da moderação:

Posto que nas *Saturnalia*, o dia mais feliz, segundo o poeta de Verona, não devemos repudiar o prazer como se fosse um inimigo, como fariam os estoicos, nem tampouco colocar o bem supremo no prazer, na maneira dos epicuristas, pensemos em uma alegria carente de lascívia [...] (Mac., *Sat.*, II, 1, 8).

Assim como nos demais excertos, mais uma vez o equilíbrio e a moderação são evocados durante a discussão. Além da preocupação acerca dos vinhos e do entretenimento, Macróbio também traz à tona, em meio aos diálogos, a temperança em

relação ao consumo de alimentos. Vétio, no livro 7, comunica ao médico Disário suas dúvidas acerca do momento do comer:

Pergunto se é mais fácil digerir a comida simples ou a composta, já que vimos que muito são partidários do primeiro, e alguns, do segundo. Na realidade, a sobriedade é soberba, obstinada e vangloria-se de si mesma; a gula, ao contrário, quer ser atrativa e afável. Pois bem, visto que uma é severa como um censor e a outra é deliciosa, gostaria de saber qual é a mais idônea para conservar a boa saúde (Mac., *Sat.*, VII, 4, 3).

Apesar de a pergunta do conviva ser a respeito de hábitos alimentares, percebe-se a sua preocupação em conservar a temperança, ou seja, nem a severidade, nem a liberdade demasiada. O médico Disário responde que a variedade de alimentos estimula a gula para além das necessidades naturais, de forma que se devem evitar alimentos e bebidas que prologuem o apetite. Disário ainda ressalta: "Por fim, há outro motivo para repudiar a variedade na comida: estar cheio de fato, de que se devem guardar as pessoas sérias e estudiosas. De fato, que maior contraste existe do que a virtude e o prazer?" (Mac., *Sat.*, VII, 4, 32-33),

O banquete em si é representado como moderado (Mac., *Sat.*, II, 1, 1). No entanto, é sempre necessário ressaltar que essa moderação não consiste na simplicidade do festim, mas sim na temperança e no equilíbrio existentes na representação de Macróbio. Podemos constatá-lo por meio da fala de Postumiano, que, ao narrar os detalhes do banquete, descreve-o como "tão abundante quanto refinado" (Mac., *Sat.*, I, 2, 12). Além do mais, tal ocasião deveria ser acompanhada de discussões e conversas (Mac., *Sat.*, I, 7, 9). Devemos ressaltar que a alimentação também consiste em uma construção cultural, de forma que, como afirma Rodrigues (1975, p. 66), não se pode comer ou beber de qualquer forma, pois há determinados alimentos para eventos específicos, e existem, até mesmo, alimentos proibidos, de modo que essas definições funcionam de acordo com cada cultura. Importa ressaltar que a alimentação consiste em uma das principais formas de socialização, por isso o banquete possuía um papel tão relevante na sociedade tardo-antiga.

Também podemos perceber, por meio desse debate, que há uma preocupação sobre os assuntos que devem ser tratados ou não no momento do banquete. No sétimo livro das *Saturnais*, há uma discussão entre Símaco e Eustácio, na qual o primeiro questiona se a filosofia deve estar presente nos banquetes. Eustácio responde tal indagação reafirmando o respeito necessário para o debate da filosofia, porém faz a seguinte observação: "Mas se por isso será exilada dos simpósios, se afastarão também

suas alunas, isto é, a honestidade e a moderação, e não menos a religiosidade junto com a sobriedade. Qual delas poderia dizer que é menos venerável?" (Mac., *Sat.*, VII, 1, 5).

As conversas, de acordo com os convivas, deveriam ser festivas, leves, agradáveis (*voluptatis amplius*) e menos austeras (*severitatis minus*) (Mac., *Sat.*, I, 1, 2). De acordo com Macróbio (*Sat.*, I, 1, 4), ao narrar a obra, "em um banquete convém que haja conversações tão íntegras por sua decência, como sedutoras por seu encanto". Pretextato, ao convidar os convivas para discussões filosóficas argumenta que a maioria das pessoas se dedicariam a jogos, enquanto eles estariam tendo sábias discussões, desde o amanhecer até o fim do dia. E ainda argumenta: "sim, nos recrearemos um pouco e nos aliviaremos com o prazer de uma conversa amena e honesta" (Mac., *Sat.*, I, 5, 12).

Diante das orientações apresentadas acima por Macróbio, precisamos refletir acerca da representação criada pelo autor. Ao analisarmos quem eram os homens que Macróbio (*Sat.*, I, 1, 3-4) procurava representar, verificamos que se constituíam em homens doutos, eruditos. Na própria obra, ao longo de todos os discursos, verificamos que o autor não escolhe determinado personagem de forma aleatória. Pretextato, por exemplo, é definido como conhecedor dos ritos religiosos (Mac., *Sat.*, I, 7, 17), eloquente e erudito (Mac., *Sat.*, I, 11, 1), efetivo na vida pública (Mac., *Sat.*, II, 1, 3), entre outros atributos. Não somente a sua cultura literária era elogiada, mas também os seus atributos morais, visto que é caracterizado como sério (Mac., *Sat.*, I, 5, 4), calmo, gentil (Mac., *Sat.*, I, 7, 2) e portador de uma paciência inabalável (Mac., *Sat.*, I, 7, 5). Do mesmo modo, isso ocorre em relação aos demais convivas. Sérvio, por exemplo, é caracterizado como portador de uma admirável instrução (Mac., *Sat.*, I, 2, 15) e como um homem instruído (Mac., *Sat.*, I, 24, 8). Em relação aos seus atributos morais, é definido como amável, modesto (Mac., *Sat.*, I, 2, 15) e tímido (Mac., *Sat.*, II, 2, 12). É possível perceber que, além de serem caracterizados como homens doutos, tais homens eram sempre representados como homens temperantes e equilibrados.

Foi nosso propósito, neste artigo, analisar como o corpo do conviva deveria ser regulado pelos códigos de conduta presentes no banquete. Como resultado, compreendemos que o momento da festa não é ausente de regras e normas, de modo que há sim uma expectativa quanto ao comportamento dos participantes. Além do mais, a adequação a esses códigos de conduta poderia moldar a identidade desse participante, levando-o a ser considerado um homem civilizado ou um intemperante, que não controla seus vícios.

Referências

Documentação textual

- ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. Translated by David Ross. New York: Oxford University Press, 2009.
- MACROBIO. *Saturnalia*. Edited and translated by Robert A. Kaster. Cambridge; London: Harvard University Press, 2011. 3 v.
- MACROBIO. *Saturnales*. Traducción de Fernando Navarro Antolín. Madrid: Gredos, 2010.

Obras de apoio

- DONAHUE, J. F. (Ed.). *Food and drink in Antiquity: readings from the Greco-Roman World*. New York: Bloomsbury Academic, 2015.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- GUARINELLO, N. L. Festa, trabalho e cotidiano. In: JANCSÓ, I.; KANTOR, Í. (Org.). *Festa: cultura & sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Edusp, 2001, p. 969-975. v. 2.
- CARNEIRO, H. *Bebida, abstinência e temperança na história antiga e moderna*. São Paulo: Senac, 2010.
- KASTER, R. Macrobius and Servius: Verecundia and the grammarian's function. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 84, p. 219-262, 1980.
- RAMOS, H. M. A. O Corpo e a temperança na *Ética a Nicômaco*. *Theoria*, v. 1, n. 2, p. 67-78, 2009.
- RODRIGUES, J. C. *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Achiame, 1979.
- SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 73-102.
- WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 7-72.

Ícones versus retratos imperiais nos *Três tratados apologéticos contra a condenação das imagens sagradas*, de João Damasceno: um debate sobre o sagrado e a autoridade política

Icons versus imperial portraits in the 'Three treatises on the divine images' by John of Damascus: a debate on the sacred and political authority

Caroline Coelho Fernandes*

Resumo: O presente artigo pretende discutir os *Três tratados apologéticos contra a condenação das imagens sagradas* escritos por João Damasceno, procurando analisar suas obras a partir de uma percepção política, no intuito de demonstrar como o monge, por um lado, defende as imagens sagradas e critica a figura imperial por esta última ter instituído a iconoclastia e, por outro, legitima o imperador, sua imagem e seu poder como tal. Para tanto, faremos um panorama geral da eclosão da crise iconoclasta, para, em seguida, tratar das funções dos retratos imperiais para, por último, analisarmos as passagens dos textos de Damasceno relativas aos argumentos utilizados para defender os ícones e a autoridade imperial bizantina.

Abstract: This article intends to discuss the *Three treatises on the divine images* written by John of Damascus, seeking to analyze his works from a political perspective, in order to demonstrate how the monk, on the one hand, defends the sacred images and criticizes the imperial figure by the latter having instituted iconoclasm and, on the other hand, legitimizes the emperor, his image and his power as such. In order to do so, we shall give an overview of the outbreak of the iconoclastic crisis, then deal with the functions of the imperial portraits, and finally analyze the passages of the John of Damascus texts concerning the arguments used to defend the Byzantine imperial icons and authority.

Palavras-chave:

Império Bizantino;
Iconoclastia;
Imperador;
Imagens sagradas;
João Damasceno.

Keywords:

Byzantine Empire;
Iconoclasm;
Emperor;
Divine images;
John of Damascus.

Recebido em: 25/04/2018

Aprovado em: 05/07/2018

* Doutoranda em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop), sob orientação do prof. Dr. Fábio Duarte Joly. Possui mestrado, bacharelado e licenciatura pela mesma instituição. É também vinculada ao Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir).

Leão III e o início da crise iconoclasta

No presente artigo, abordaremos as obras em defesa das imagens escritas por João Damasceno a partir de uma visão política, procurando demonstrar como, por um lado, o monge João Damasceno defende as imagens sagradas e faz crítica à figura imperial por esta ter iniciado a iconoclastia e, por outro, legitima o imperador, sua imagem e seu poder como tal.

Inicialmente, esboçaremos um panorama geral acerca da crise iconoclasta para melhor compreensão das obras de Damasceno, além de expormos as funções dos retratos imperiais. Por último, será realizada uma análise das passagens encontradas nos tratados sobre a percepção de Damasceno acerca dos poderes religiosos e políticos atribuídos ao imperador bizantino, intitulados *Três tratados apologéticos contra a condenação das imagens sagradas*. A partir dessa análise, é possível perceber que o monge se utiliza dos mesmos argumentos para defender as imagens sagradas e a autoridade imperial. Isso pode ser observado principalmente nas diversas funções atribuídas aos retratos imperiais.

Tendo em vista a compreensão da crise iconoclasta bizantina, é preciso compreendermos o contexto na qual emergiu, uma vez que envolve questões relacionadas a acontecimentos anteriores à sua eclosão. No decorrer do século VII, o Império Bizantino passou por um conflito que pôs em jogo a sua própria existência. Este conflito se refere à expansão islâmica que levou diversos problemas para o Império, tais como a perda de importantes territórios e a sua quase ruína. O islamismo alterou não somente Bizâncio, que precisou passar por significativas transformações para sobreviver, como também a situação política global e a economia do mundo mediterrâneo (MAIER, 1989).

Em decorrência das mudanças acima destacadas, o território bizantino, em fins do século VII, estava reduzido à Ásia Menor, a algumas regiões da Itália e à zona sobre os Balcãs, o que levou à necessidade de ações para garantir a sua sobrevivência. Dessa forma, o século VIII se inicia com uma ampla mudança no que se refere à estrutura imperial, que passou por grandes dificuldades no decorrer do século VII até o advento do novo imperador, Leão III, o Isaura, no exato ano de 717. Leão III foi o fundador da nova dinastia, a isaura ou isáurica,¹ sendo conhecido pela transformação que operou no Império Bizantino, reorganizando-o, recuperando a sua defesa e a sua unidade. Além disso, foi o responsável pela instituição da

¹ Conhecida pela sua resistência às investidas árabes à Constantinopla e pela estabilidade do Império Bizantino, a dinastia isáurica governou de 717 a 802, quando Leão III tornou-se imperador e impediu a continuidade da expansão islâmica frente aos territórios bizantinos, como havia sido no século VII. Composta ainda pelos imperadores Constantino V, Leão IV, Constantino VI e a imperatriz Irene, a dinastia isáurica ficou conhecida ainda pelo seu papel na eclosão da iconoclastia e na manutenção desta até Constantino VI e decretação de seu fim com a imperatriz Irene, em 787 (KAZHDAN, 1991, p. 1014-1015).

política iconoclasta que abalou, em todos os âmbitos, o Império e também pela criação de uma nova legislação intitulada *Ecloga* (εκλογία).

A intervenção política do novo imperador Leão III, enquanto os mulçumanos tentavam invadir Constantinopla, foi decisiva para a salvação do Império (GREGORY, 2005, p. 202-216). Após a vitória sobre a investida árabe, a prioridade da nova dinastia para a manutenção imperial era o exército, o que fez com que o imperador Leão III prosseguisse com a divisão das províncias em *themata* governados pelos *strategoï*, definida ainda no século VII, para maior facilidade do controle territorial e mobilização dos recursos do Império para o exército (AUZÉPY, 2008, p. 251-291).

Assim como os seus antecessores, Leão III teve que enfrentar múltiplas revoltas, sendo muitas delas levantadas pelos próprios comandantes dos *themata*, o que levou o imperador a repensar o sistema, redividindo os *themata* maiores, levando à diminuição do poder dos comandantes individuais, já que foi assim que ele chegou ao poder, quando ainda era o *strategos* do grande *thema* da Anatólia (GREGORY, 2005, p. 202-216). Além disso, a administração central do Império e a ideologia imperial baseavam-se também na continuação da divisão administrativa em *logothetai*, departamentos estabelecidos também no século VII, que podem ser definidos como espécies de ministérios localizados no grande Palácio, o que proporcionava, em certa medida, maior habilidade ao imperador para governar.

O governo de Leão foi ainda marcado pela continuidade dada à tradição do *imperador guerreiro*. Esta prática surgiu durante o reinado de Heráclio, na qual o imperador levava o seu exército até o campo de batalha, o que teria tornado o reinado da imperatriz Irene (780-797) anômalo, posto que a esta última, como mulher, não podia fazer o mesmo. No que se refere às relações diplomáticas, a dinastia isáurica teria continuado a política de impressionar tanto os seus súditos quanto os seus vizinhos com superioridade e prestígio (AUZÉPY, 2008, p. 251-291).

Parte também da reforma imperial de Leão III foi a publicação de um livro de códigos jurídicos, a *Ecloga*, que teria sido escrito e publicado por ele e seu filho Constantino V, em 726,² contendo dezoito títulos de normas legais para a vida cotidiana, que marcava o renascimento administrativo da justiça após mais de cem anos sem a produção de uma obra do tipo, constituindo-se em um exemplar inigualável até o fim do século IX (KAZHDAN, 1991, p. 672-673).

² A data referente à publicação do ecloga por Leão III ainda é motivo de dúvida entre os pesquisadores do tema. Alguns pesquisadores como Georg Ostrogorsky (1984), Franz Maier (1986) e Paul Lemerle (1991) defendem a data de 726, enquanto que Timothy Gregory (2005) e Alexander P. Kazhdan (1991) afirmam que 726 seria uma data possível, porém, 741 a data mais provável.

Leão III, no prefácio da *Ecloga*, afirmou que ao imperador foi confiado por Deus a promoção da justiça em todo o mundo, sendo, assim, a obra um manual prático de normas para o uso cotidiano e não uma base teórica para a lei. A *Ecloga*, por exemplo, restringe o direito ao divórcio e proporciona uma lista na qual pode-se encontrar leis para vários crimes sexuais, além de introduzir o sistema de punição por mutilação (GREGORY, 2005, p. 202-216). Os códigos da *Ecloga*, de maneira geral, foram produzidos e destinados à substituição dos códigos elaborados pelo imperador Justiniano I, no século VI (OSTROGORSKY, 1984, p. 157-216).

É também durante o reinado de Leão III que ocorreu o início do maior acontecimento do século VIII em Bizâncio, que afetou toda a estrutura imperial: a política iconoclasta. Esta política teve início em 726, com discursos feitos pelo imperador contra as imagens, a fim de conseguir o apoio da população para retirar uma imagem de Cristo da *Chalké*, a porta de bronze do palácio imperial, causando grande revolta tanto em Constantinopla quanto no Ocidente, sobretudo do papa, o que levou à cisão das duas Igrejas (OSTROGORSKY, 1984, p. 157-216).

Como consequência da oposição entre os cristãos, Leão III teria convocado um concílio em 730, no qual proibiu os ícones e considerou a veneração destes como ilegal. Essa atitude do imperador foi bastante questionada pelo patriarca da época, Germano I, que foi deposto pelo imperador e substituído pelo patriarca Anastácio. Este último teria enviado uma carta sinodal para o papa Gregório II, na qual demonstra o seu posicionamento a favor da iconoclastia, o que levou o papa Gregório III a convocar um contra concílio, em 731, em Roma, onde os adversários das imagens foram excomungados (GREGORY, 2005, p. 202-216).

Acreditamos, assim como Maier (1986), Auzépy (2008) e Cormack, Haldon e Jeffreys (2008), que a política iconoclasta sobreveio devido à necessidade de defesa do Império frente à expansão islâmica, mas também como uma forma de legitimação do poder imperial, como também defendeu Haldon (2010), uma vez que o Império passava por uma crise, como foi possível constatar no decorrer do século VII. Entendemos que essa crise só cessa com a chegada da dinastia isáurica. Por isso, faz-se necessária uma maior compreensão dos tratados de João Damasceno, os quais se inserem nesse período; a defesa que o monge faz não apenas das imagens, mas também do poder imperial, como poder supremo do Império; e a crítica ao imperador Leão III e sua política, que eram contrárias aos valores defendidos pela Igreja.

Importa destacar que os ideais iconoclastas não eram contrários a todos os tipos de imagens, somente às religiosas. Muitas destas imagens eram substituídas por motivos florais ou animais – isto é, artes às quais nenhum culto se prestava. Apenas uma única

categoria de imagens que poderia ser cultuada foi mantida: as imagens que se referiam ao imperador, assim como ressalta Besançon (1997, p. 203):

Suas imagens não apenas subsistiram, mas os imperadores exigiram para elas o culto tradicional. Aumentando seu estatuto de soberano às custas de reduzir aquele do Cristo, substituem nas moedas a cruz tradicional pelo seu retrato, que passa a ocupar o anverso e o reverso. A proibição bíblica tomada ao pé da letra, não teria permitido essas imagens. Acontece que os iconoclastas usavam argumentos mais circunstanciados e seletivos.

É possível perceber, portanto, que os imperadores iconoclastas objetivavam colocar-se acima de Deus como soberanos terrestres, por isso rejeitavam os ícones e mantinham os retratos imperiais, uma vez que estes significavam a expressão da presença do poder (BESANÇON, 1997, p. 203) e eram utilizados como imagens de propaganda (NEGRAU, 2011, p. 63-75). Ao retirar os ícones de Cristo, substituindo-os pela cruz, mantendo ainda a divulgação dos retratos imperiais, o imperador ratificava a sua posição como único abaixo de Deus e o caráter sacerdotal de sua identidade, amplamente discutido por Dagron (2007) e Taveira (2002), em torno do significado de *cesaropapismo*.

Dagron (2007) questiona se seria o imperador, à sua maneira, um sacerdote, já que os próprios imperadores bizantinos se autointitulavam imperadores e sacerdotes, tal como fez Leão III, no século VIII. Sendo assim, Taveira (2002, p. 292) afirma que “é, pois, partindo da noção de teocracia que se pode compreender o problema do *cesaropapismo*. Uma sociedade que Deus dirige e tudo decide, fazendo conhecer a todos a sua vontade, é uma sociedade regida pelo governo teocrático”.

O cerne da questão está no fato de que Constantino fez da Igreja assunto de Estado, criando uma ideia de Império cristão, acompanhada de uma teologia política, na qual a missão divina dada ao imperador era uma espécie de sacerdócio, sendo problemática a articulação entre a instituição eclesiástica em si e o sacerdócio real do soberano. A partir de então, Constantino “santificou” todos os imperadores que vieram depois como “novos Constantinos” e aqueles que construíram dinastias, como Heráclio, Leão III, Leão V, Teófilo e Basílio I, deram em sua homenagem o seu nome aos filhos primogênitos em razão de sua virtude que era considerada legítima. A palavra *cesaropapismo* teria, no século XIX, sido apontada para a definição dos herdeiros ortodoxos de Bizâncio com o intervencionismo “constantiniano” como a causa principal para o cisma entre o Oriente e o Ocidente cristãos, levando à impossibilidade de distinguir os poderes espiritual e temporal (DAGRON, 2007).

Acreditamos que a iconoclastia teria sido, portanto, uma forma de legitimação do poder imperial em uma época conturbada para os imperadores bizantinos, sendo

necessário que estes se sobressaíssem para garantir a hegemonia do Império frente às conquistas mulçumanas. Para Damasceno, essa era também a razão para a eclosão da querela das imagens, dado que a todo o momento em seus tratados, como veremos posteriormente, o autor procura demonstrar que tanto as imagens religiosas quanto os retratos imperiais eram de extrema importância para os bizantinos, de modo que cada uma delas tinha o seu lugar e o seu culto, não sendo necessário, dessa forma, que o imperador rejeitasse as imagens religiosas.

As funções dos retratos imperiais bizantinos

No que concerne às funções atribuídas às imagens imperiais bizantinas, estas eram utilizadas, além de veículo de propaganda, com finalidade memorial, pois a pessoa histórica precisava estar visível mesmo após sua morte. O monarca deveria ser representado como um doador generoso, além da representação de sua relação para com Deus, com o propósito de ser um antídoto moral contra a corrupção do poder político (NEGRAU, 2011, p. 73-74). Essas imagens eram utilizadas ainda em algumas situações nas quais era preciso substituir a presença física do imperador. Assim, em qualquer ausência do monarca, seus retratos deveriam receber respeito e honra como se ele estivesse presente no lugar da própria imagem (NEGRAU, 2011, p. 63-64), pois a honra prestada à imagem do imperador é passada para o protótipo, assim como ocorria com as imagens de Jesus, de Maria e dos santos (LOUTH, 2002).

O conceito de autoridade absoluta do imperador bizantino podia ser percebido por meio de diferentes representações, as quais eram decoradas e idealizadas conforme um protótipo de monarca ideal. As imagens imperiais eram estampadas não apenas em forma de retratos, mas também em atos jurídicos, tumbas, selos e moedas. Nestes dois últimos tipos, a representação do imperador era concebida como garantia de autenticidade e possuía validade jurídica (NEGRAU, 2011, p. 63-64).

É preciso destacar que o imperador era sempre representado com objetos próprios para a sua função, tais como a coroa, louros e seus trajes cerimoniais. Esses objetos eram símbolos que serviam para demonstrar a verdadeira existência e substância dos monarcas. A coroa era oferecida por Deus e, apesar de ser um elemento pagão, simbolizava o poder de governar e legislar. Mesmo os imperadores iconoclastas considerados hereges foram representados utilizando-as (NEGRAU, 2011, p. 65-66). No caso dos trajes cerimoniais, estes eram tão importantes para a representação do imperador que Damasceno também os cita como forma de honrar o monarca em sua ausência, como veremos adiante (LOUTH, 2002).

Os principais temas ordenados pelos imperadores nas igrejas bizantinas se referiam à teologia política. Era possível encontrar imagens relativas à origem divina do poder imperial e à legitimidade desse poder mediante o dever do imperador com a fé ortodoxa, além de imagens que simbolizavam a missão do monarca de conduzir o destino de seus súditos sem desviá-los e apoiar moral e financeiramente a Igreja como instituição. A arte bizantina era influenciada ainda pela hierarquia teológica e pelo ambiente monástico (NEGRAU, 2011, p. 73).

Por último, em relação às funções dos retratos imperiais, é preciso destacar que estes podiam ainda ser mutilados ou destruídos de forma proposital, devido ao tamanho físico que elas adquiriam em Bizâncio. Um exemplo disso foi a destruição que se seguiu após a crise iconoclasta das imagens dos imperadores que deram início a ela, com a finalidade de restringir o poder desses monarcas e apagar as memórias relativas a eles (NEGRAU, 2011, p. 68).

Imagens religiosas *versus* retratos imperiais em João Damasceno

Para que possamos dar início à análise sobre a questão imagética nos tratados de João Damasceno, é necessário conhecer um pouco mais sobre o próprio autor e seu significado para a religiosidade bizantina. João Damasceno nasceu em Damasco, em 675, tendo falecido por volta 749, o que não é dado como certo. Logo após sua morte, foi reconhecido como santo. Fazia parte de uma tradicional e influente família árabe-cristã, a Mansur, que também participava da administração do califado (KAZHDAN, 1991, p. 1063-1064). Teve uma educação tradicionalmente cristã e tornou-se monge no *Mar Saba*, um mosteiro grego ortodoxo sobre o Vale de Cédron, sendo considerado um grande defensor dos dogmas cristãos. Suas principais obras são a *Exposição da fé ortodoxa* e os *Três tratados apologéticos contra a condenação das imagens sagradas*, escritos durante a querela das imagens. Nessas obras, João tratou de questões referentes a Deus, à criação, à cristologia e à encarnação.

Andrew Louth (2002) afirma que referências a Damasceno, no período aqui estudado, podem ser encontradas na ata do Concílio de Hieria, de 754,³ e na obra do cronista Teófanos, que se refere a ele como monge e sacerdote. Para o autor, as obras que podem ser datadas com certa confiança são os três tratados em defesa das imagens que pertencem a três categorias: exposição e defesa da ortodoxia, sermões e poesia

³ Uma versão *online* das atas do Concílio de Hieria pode ser acessada pelo seguinte endereço: <<https://sourcebooks.fordham.edu/source/icono-cncl754.asp>>.

litúrgica (LOUTH, 2002). Damasceno estaria, assim, comprometido com o refinamento e a definição da tradição cristã ortodoxa.

Em relação aos seus escritos contra os ideais iconoclastas, Andrew Louth (2002) afirma que Damasceno se encontrava em um mosteiro na Palestina – província que, desde o século VII, não pertencia mais ao Império Bizantino, pois fora conquistada pelos árabes –, local em que teria escrito os seus tratados, o que coloca em dúvida se os seus escritos teriam ou não chegado a Bizâncio e, sobretudo, ao conhecimento do imperador. Todavia, acreditamos que sim, uma vez que se encontra citado na ata do concílio de Hieria, convocado pelo imperador Constantino V, em 754, contra a veneração das imagens, numa lista de anátemas contra importantes nomes da vida eclesiástica, como o patriarca Germano e o arcebispo de Chipre. No entanto, Louth (2002) salienta que Damasceno foi o único anematizado citado, em pouco mais de quatro linhas, e que os bispos se dirigiram a ele não pelo seu nome monástico, mas sim pelo seu nome árabe, Mansur.

Sobre Damasceno e seus escritos é preciso ressaltar ainda, segundo Louth (2002), que ele não foi um gênio isolado, mas sim parte de um grupo de colaboradores e suas obras foram escritas para um público imediato, sendo rapidamente distribuídas. O autor afirma também que na condição de membro de uma comunidade monástica na Palestina, Damasceno teria escrito principalmente para os seus companheiros.

Clara María Suspichiatti Bacarreza (2010) destaca o fato de Damasceno ser mencionado nas atas do concílio no passado, o que reforça a ideia de que a morte do monge ocorreu por volta de 749, posto que o concílio ocorreu em 754. A autora ainda defende a importância do monge não só na refutação dos ideais contrários às imagens, como também na defesa e no primeiro restabelecimento no culto das imagens em 787. De acordo com Bacarreza (2010), apesar de não ser citado nos textos conciliares, é possível perceber a utilização da argumentação de Damasceno na defesa das imagens na ata de 787.⁴ A autora, assim como Louth (2002), ressalta que Damasceno só pôde escrever seus tratados por se encontrar fora dos domínios bizantinos.

No que concerne aos tratados de João Damasceno em defesa das imagens, encontramos no primeiro seis passagens que fazem referência ao imperador, sendo que dessas seis, apenas uma encontra-se no texto do tratado, pois as outras cinco se encontram na parte final do texto dedicada às citações de textos patrísticos utilizadas pelo monge de forma comprobatória a suas ideias.⁵

⁴ Uma versão *online* das atas do Segundo Concílio de Niceia pode ser acessada pelo seguinte endereço: <<https://sourcebooks.fordham.edu/source/nicea2-dec.asp>>.

⁵ É preciso salientar que os tratados de João Damasceno foram escritos em língua grega, sendo aqui utilizado uma tradução para o português feita por nós, a partir de uma versão inglesa traduzida do grego feita por Andrew Louth (2002).

Na única passagem encontrada no texto desse primeiro tratado, Damasceno, no primeiro parágrafo, faz crítica ao poder imperial, ao afirmar que um rei deve compreender que sua palavra tem força e que causa temor em seus súditos, e suas leis têm influência, já que o rei somente reina na terra, devido às constituições reais que vêm do rei de cima, isto é, de Deus. Observamos aqui como Damasceno quer demonstrar ao imperador que, apesar do poder conferido a ele na terra ser o maior e mais importante, sua posição na hierarquia ainda está abaixo de Deus, porém, abaixo somente D'ele, o que reforça o ideal de sagrado atribuído ao imperador bizantino. Segundo o monge:

Pois a palavra de um rei exerce terror sobre seus súditos. Existindo alguns reis que negligenciam totalmente as constituições reais estabelecidas a partir de cima, que sabem que o rei reina sobre a terra a partir de cima, e como tal, as leis dos reis têm força (Ioannes Damascenus, *Pro sacris imaginibus orationes tres*, I, 1).

No que concerne às passagens encontradas na compilação de textos patrísticos, primeiramente Damasceno cita Basílio de Cesareia, ao afirmar que a imagem do soberano é chamada de imperador por não existirem dois imperadores, pois o poder não pode ser dividido e nem a honra pode ser compartilhada. Afirma ainda que a honra oferecida à imagem chega ao protótipo, utilizando este mesmo argumento tanto para a defesa dos retratos imperiais quanto para a defesa das imagens divinas, o que nos mostra que Damasceno critica a figura imperial, mas, ao mesmo tempo, legitima e defende o seu poder, comparando-o a todo momento ao Rei dos reis, como podemos ver abaixo:

Porque a imagem do imperador é chamada de imperador, ainda não existem dois imperadores, pois nem é o poder dividido nem a glória compartilhada. Porque, assim como o princípio e autoridade que governa sobre nós é uma, assim também é o elogio que nós oferecemos a um e não a muitos, porque a honra oferecida para a imagem passa para o arquétipo. O que a imagem é por imitação aqui debaixo, há o Filho que é por natureza. E assim como com obras de arte a semelhança é de acordo com a forma, assim como o divino e a distinção da união natural está em comunhão com a divindade (Ioan. Damas., *Pro sac. imag. orat.*, I, 35).

Em seguida, Damasceno faz um comentário sobre essa passagem, no qual afirma que cada imagem recebe a glória que merece de acordo com aquele que nela é representado. Dessa forma, a imagem do imperador é a do imperador, a de Cristo é a de Cristo, e a dos santos é a dos santos. Faz crítica ao argumento iconoclasta que afirma que Deus deve ser apreendido apenas espiritualmente, mas que, ao mesmo tempo, substitui as imagens sagradas pela cruz que também é matéria. Para Damasceno, ou se abolem todas as formas materiais de reverência a Deus e a Cristo, ou se aceitam as honras prestadas às imagens, pois assim como uma peça do vestuário em si não tem honra, mas no imperador

ela a adquire, as demais matérias como a cruz e o incenso também não seriam dignas de veneração se não fossem uma representação do divino. Nas palavras do monge:

Pois estes são todos materiais: a cruz, a esponja, a cana, a lança que feriu o lado que porta a vida. Ou retira-se a reverência oferecida a todos esses, ou não se rejeite a honra das imagens. Graça Divina é dada às coisas materiais através do nome reportado pelo que é retratado. Assim como o corante roxo e a seda do vestuário que é tecido a partir deles simplesmente por si só não têm honra, mas se o imperador usa-os, suas roupas compartilham da honra que pertence a quem as veste. Então, as coisas materiais, por conta própria, não são dignas de veneração, mas se o retratado é cheio de graça, então elas se tornam participantes de Graça, na analogia da fé (Ioan. Damas., *Pro sac. imag. orat.*, I, 36).

Em seguida, Damasceno cita Gregório de Nissa, que afirma também que uma imagem representa o arquétipo e, como tal, deve ser honrada em nome daquele que é representado. Que isso deve ser feito não somente em relação à imagem do imperador, mas também em relação às imagens divinas.

Sobre a possibilidade de representar a natureza humana de Cristo, Damasceno comenta essa passagem explicando que a beleza divina não pode ser representada em cores, mas o Filho de Deus sim, pois este viveu na terra de forma semelhante a um ser humano e que, por isso, pode ser delineado. Sendo assim, se uma imagem de um imperador é denominada imperador e a honra prestada a ela passa para o protótipo, ou seja, o imperador, Damasceno se pergunta como a imagem de Cristo não deve ser respeitada e honrada como a imagem do Filho de Deus que se fez carne. Observemos:

Veja, uma vez que “a beleza divina não é feita resplandecente em uma determinada figura externa através de determinadas cores bonitas”, e, portanto, não é representada, enquanto que a forma humana é transferida para pedras por meio de cores. Se, então, o Filho de Deus veio a ser em forma humana, tomando a forma de um servo, e chegando a ser em semelhança aos homens, e sendo encontrado em figuras como um ser humano, como ele não pode ser representado? E se é costume “chamar a imagem de um imperador de imperador” e “a honra oferecida à imagem passa para o arquétipo”, como diz o Basílio divino, como é que a imagem não é respeitada e venerada, não como Deus, mas como a imagem de Deus que se fez carne? (Ioan. Damas., *Pro sac. imag. orat.*, I, 51).

Na sexta e última passagem que encontramos no primeiro tratado, Damasceno critica não só o imperador, mas também muitos sacerdotes, pois esses últimos, segundo o monge, teriam conhecimento e sabedoria sobre as questões que estavam sendo discutidas em torno da legitimidade das imagens, devido à posição que ocupam, mas que não faziam esforço para explicá-las. Dessa forma, afirma que os cristãos não devem seguir essas novas leis, pois estas querem ensinar uma nova fé, objeto de uma constituição imperial que objetiva destruir a tradição eclesiástica. Faz crítica ao imperador, ao afirmar

que os imperadores piedosos não derrubam as leis da Igreja. Defende ainda que não foi aos imperadores que Deus deu o direito de interferir nos assuntos religiosos, mas sim aos apóstolos e aos seus sucessores. Assim, mesmo que um anjo anuncie outro Evangelho, que não seja o ensinado pela antiga tradição da Igreja, deve-se manter-se em silêncio no aguardo por sua conversão. É possível observar nessa citação a percepção de Damasceno sobre o imperador, na qual este último é considerado um tirano que age de forma contrária aos ideais do monge e da Igreja:

Uma vez que muitos sacerdotes e imperadores foram dotados de sabedoria que vem para os cristãos do alto, de Deus, e foram distinguidos pela sua piedade, sua doutrina e as suas vidas, e muitos sínodos de pais santos e divinamente inspirados têm tido lugar, por que ninguém faz um esforço para explicar essas coisas? Nós não experimentaremos uma nova fé para ser ensinada. [...] Nós não sofreremos o costume dos pais de estarem sujeitos a uma constituição imperial que visa derrubá-los. Pois imperadores piedosos não derrubam leis eclesiásticas. [...] Essas coisas são questões para sínodos, não para imperadores, como disse o Senhor, "Onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, ali estou eu no meio deles". Não foi aos imperadores que Cristo deu a autoridade para unir e desunir, mas aos apóstolos e aos que lhes sucederam como pastores e professores. "E se um anjo", diz o Apóstolo Paulo, "anunciar outro evangelho além do que recebeu": nós manteremos o silêncio sobre o que se segue, poupando-os e esperando por sua conversão. Mas se vemos que sua loucura continua sem conversão, então vamos trazer o que resta; mas pode não ser necessário! (Ioan. Damas., *Pro sac. imag. orat.*, I, 66).

Não obstante às críticas de Damasceno, assim como mencionado, é possível perceber que, ao mesmo tempo, o monge elogia e legitima o poder imperial, denominando de "piedosos" aqueles imperadores que não são contrários às tradições eclesiásticas.

Diferentemente do que encontramos no primeiro tratado, o segundo é composto por sete citações referentes ao imperador, sendo cinco retiradas do texto do discurso e duas da compilação de textos patrísticos. É possível observar que, neste segundo tratado, Damasceno faz maiores menções ao poder imperial e à figura imperial, o qual ataca mais ferozmente.

Na primeira passagem encontrada, o monge destaca que mesmo que um anjo ou um imperador proclamem aos cristãos ensinamentos além daqueles que foram recebidos pelos apóstolos da Igreja, que eles sejam anematizados para que possam ser corrigidos. Ou seja, segundo Damasceno, mesmo um imperador não pode se colocar contrário às antigas tradições eclesiásticas, fazendo, uma vez mais, uma crítica aos imperadores iconoclastas e às suas novas definições contrárias às imagens sagradas. Vejamos a seguir:

Se um anjo, ou um imperador, proclamarem a você outra coisa além da que foi recebida, feche seus ouvidos. No momento eu hesito em dizer, como o divino

apóstolo disse: "Que ele seja anátema"! Pois, ele pode receber a correção (Ioan. Damas., *Pro sac. imag. orat.*, II, 6).

Damasceno também critica a figura imperial de forma mais direta e contundente, afirmando que não cabe ao imperador legislar sobre a Igreja, pois Deus estabeleceu os apóstolos em primeiro lugar e depois os profetas, pastores e mestres para tal dever. Em seguida, muda o tom do discurso para uma clara defesa e legitimação da autoridade política do imperador, na condição de legislador das questões terrenas, tais quais os problemas relativos aos impostos e dívidas comerciais, como vemos abaixo:

Não é dever dos imperadores de legislar sobre a Igreja. Pois olhai o que os divinos apóstolos dizem: "E Deus estabeleceu na Igreja primeiramente apóstolos, em segundo lugar profetas, em terceiro pastores e mestres, para equipar aos santos", – ele não disse imperadores – e novamente "Obedeçam aos seus líderes e submetam-se a eles; pois vigiam sobre as vossas almas, como homens que terão de prestar contas". E, novamente, "Lembre-se de seus líderes, aqueles que vos pregaram a Palavra; considere o resultado de suas vidas, e sejam zelosos por sua fé". Imperadores não nos falam da Palavra, mas apóstolos e profetas, pastores e mestres. [...] Nós nos submetemos a ti, ó Imperador, nos assuntos desta vida, os impostos, as receitas, dívidas comerciais, em que nossas preocupações são confiadas a você. Para a constituição eclesiástica temos pastores que falam a nós a Palavra e representam a ordenança eclesiástica. Nós não removemos os limites antigos, estabelecidos no local pelos nossos pais, mas se apegam às tradições, como temos recebido. Pois se começarmos a remover até mesmo uma pequena parte da estrutura da Igreja, em pouco tempo todo o edifício será destruído (Ioan. Damas., *Pro sac. imag. orat.*, II, 12).

Podemos perceber, na passagem citada, como Damasceno faz a separação do poder político e do poder religioso atribuídos ao imperador, o que demonstra que, para o monge, é possível e legítima a separação de ambos os poderes e as competências do imperador para cada um. Sendo assim, não caberia ao imperador dar início ao movimento iconoclasta, mas sim defender a antiga tradição da Igreja. Posteriormente, afirma que os santos são o exército do Senhor e que, assim como o imperador tem o seu exército e não deve ser destituído dele, o Senhor também não deve ser destituído do seu. Os santos, como exército do Senhor e seus herdeiros, devem também ser honrados. Aqui, Damasceno faz uma crítica clara à ordem iconoclasta de proibição às imagens dos santos e faz também alusão ao dever do imperador de proteger o seu território por meio do seu exército e as batalhas que o Império estava passando contra os mulçumanos durante a crise iconoclasta. Novamente, ao mesmo tempo em que critica o poder imperial, ele o legitima.

Mais adiante, Damasceno cita de forma direta, pela primeira vez, o imperador Leão III, que deu início à crise iconoclasta. Critica-o duramente, questionando se será escrito

um novo Evangelho segundo Leão, devido às ordens do soberano contra as imagens. O monge afirma ainda que não aceita que o imperador atue tiranicamente contra as leis eclesiais, posto que Leão não possui autoridade para tal. Para Damasceno, a Igreja não deve ser regida por cânones imperiais, mas sim por tradições patrísticas, sendo estas escritas ou não:

Maniqueístas compuseram o Evangelho de acordo com Tomás; você vai agora escrever o Evangelho segundo Leão? Eu não aceito um imperador que tiranicamente arrebatou o sacerdócio. Imperadores têm recebido a autoridade para unir e desunir? [...] Não estou convencido de que a Igreja deva ser constituída por cânones imperiais, mas sim por tradições patrísticas, ambas escritas e não escritas. Pois, assim como o Evangelho foi proclamado em todo o mundo na forma escrita, então, em todo o mundo ele tem sido transmitido de forma não escrita que Cristo, o Deus encarnado deveria ser representado, e os santos, assim como a cruz é venerada e estamos a rezar, voltados ao leste (Ioan. Damas., *Pro sac. imag. orat.*, II, 16).

Damasceno cita Epifânio, afirmando que qualquer obra em nome deste, contrária às imagens, é uma obra forjada, já que a própria igreja de Epifânio é decorada com imagens, até o imperador Leão III colocar-se contra elas e fazer com que o povo de Deus fosse em sentido contrário aos seus ensinamentos. Destaca-se nessa passagem o adjetivo “selvagem” (ἄγριος) utilizado para se referir ao imperador, o que demonstra, mais uma vez, que o monge não é contrário à figura imperial, mas sim aos imperadores considerados por ele como “tiranos”, como podemos observar no trecho a seguir:

Se você diz que o bem-aventurado Epifânio claramente proibiu nossas imagens, então saiba que a obra em questão é forjada, sendo o trabalho de outro, utilizando o nome do divino Epifânio, o que acontece muitas vezes. Pois um pai não luta contra seus companheiros de pais, para que todos participemos do único Espírito Santo. Além disso, há o testemunho de sua própria igreja, decorada com imagens, até o selvagem Leão as devorou e agitava o rebanho de Cristo, tentando fazer com que o povo de Deus bebesse águas poluídas (Ioan. Damas., *Pro sac. imag. orat.*, II, 18).

No que se refere aos textos patrísticos, encontramos uma citação de João Crisóstomo, na qual este último defende que, ao se insultar as vestes ou o retrato do imperador, estaria também insultando o próprio imperador. Ao reproduzir essa passagem, Damasceno quer comparar os retratos e objetos imperiais com os ícones e os objetos santos, para defender que insultar um ícone ou esses objetos é o mesmo que insultar Deus, Cristo, a Virgem e os santos. Dessa forma, defende também o imperador e o significado deste como o rei terreno, mas, ao mesmo tempo, divino como o escolhido por Deus:

Se você insultar a roupa imperial, não insultas aquele então vestido? Vocês não sabem que, se você insultar a imagem do Imperador, você leva o seu insulto ao arquétipo desta dignidade? O insulto dado à imagem do Imperador implica insulto ao próprio Imperador (Ioan. Damas., *Pro sac. imag. orat.*, II, 61).

Por fim, Damasceno também cita o patriarca e arcebispo de Teópolis, Anastácio, que afirma que a imagem do imperador deve ser venerada e honrada na ausência física deste, pois aquele que desrespeita sua imagem sofrerá punição como se tivesse desrespeitado o próprio imperador. Novamente, o monge compara a imagem do imperador aos ícones:

Assim como na ausência do Imperador, a sua imagem é venerada em seu lugar, de modo que em sua presença seria estranho negligenciar o protótipo e venerar a imagem; mas isso não significa que, uma vez que não é venerada quando aquele por quem ela é venerada está presente, ele deve ser desonrado. E um pouco mais adiante: pois, assim como aquele que abusa da imagem do Imperador sofre punição como se tivesse desonrado o próprio Imperador, mesmo que a imagem não seja nada mais do que a madeira e pintada com cera, da mesma forma aquele que desprezar a figura de alguém oferece um insulto para aquele cuja figura é (Ioan. Damas., *Pro sac. imag. orat.*, II, 66).

No terceiro tratado de João Damasceno, percebemos um número maior de menções ao imperador. Porém, não consideraremos todas as passagens, pois muitas se repetem ou repetem a forma e o tema. Analisaremos aquelas principais para o entendimento da relação que Damasceno faz das imagens sagradas e dos retratos imperiais.

Na primeira passagem que encontramos no terceiro tratado acerca do poder imperial, Damasceno reproduz uma citação do segundo tratado, na qual defende que não se deve receber nada de diferente dos ensinamentos eclesiásticos, mesmo que o que for proclamado venha de um anjo ou imperador, devendo ambos serem anematizados para serem corrigidos. Em seguida, o monge defende, mais uma vez, que a honra deve ser prestada a quem é devida e deve-se honrar o imperador como um soberano. Demonstra, assim, que o imperador jamais deve ser honrado como Deus. Em suas palavras:

É necessário “pois pagar a todos eles as suas dívidas”, de acordo com o santo apóstolo Paulo, “honra a quem honra é devida” e “ao imperador como soberano”, e aos governantes como nomeados por meio dele, a cada um segundo a medida de seu valor (Ioan. Damas., *Pro sac. imag. orat.*, III, 10).

Na terceira e última passagem de seu discurso, Damasceno faz, novamente, uma crítica ao poder imperial, afirmando que assim como os santos são amigos escolhidos por Deus, tendo o direito de comparecer diante D’ele, assim também acontece com os governantes nomeados pelos reis, reis estes que são destinados à corrupção e que, na maioria das vezes, são ímpios e pecadores. Todavia, mais uma vez, da mesma forma que

critica os imperadores e seus comandantes, o monge os defende, afirmando que se deve ser submisso aos governadores e às autoridades e pagar a eles as dívidas, além de ser temeroso a quem o temor é devido e honrar quem mereça ser honrado.

Já nos textos patrísticos, ao final do terceiro tratado, encontramos vinte e seis citações referentes ao imperador. Dessa forma, Damasceno cita Basílio de Cesareia, o qual defende que aquele que se enfurece com o imperador, e de alguma forma desconta violentamente a sua raiva contra a imagem imperial – já que não pode tocar no imperador –, desrespeita a matéria que traz a semelhança. É passível, assim, de ser julgado por desrespeitar aquilo que foi feito à imagem e semelhança dele:

Desde que [o diabo] viu a espécie humana à imagem e semelhança de Deus, não podendo valer-se a si mesmo a Deus, ele derramou a sua maldade na imagem de Deus. Assim como se alguém está enfurecido [contra o imperador], ele joga pedras contra a imagem, já que ele não pode tocar o imperador, ele bate na madeira que carrega a semelhança. Pois, assim como qualquer pessoa que insulta a imagem real é julgada como se tivesse feito de errado contra o próprio imperador, alguém tão claramente que insulta o que foi feito à imagem é passível de ser julgado pelo pecado (Ioan. Damas., *Pro sac. imag. orat.*, III, 56-57).

Após o excerto acima, Damasceno cita João Crisóstomo, que afirma que as imagens são feitas apenas para aqueles que não fogem e lutam, isto é, para aqueles que são símbolos de boas ações:

Imperadores constroem estátuas triunfais para os comandantes vitoriosos, e os governantes erguem colunas de vitória para cavaleiros e atletas, e coroam-nos com inscrições que tornam a questão um arauto da vitória. Outros ainda escrevem panegíricos de vencedores em livros e escritos, que desejam mostrar que seu poder no panegírico é ainda maior do que aqueles que elogiou. E escritores e pintores e escultores em pedra e as pessoas e os seus governantes e cidades e vilas, admiram os vencedores. Ninguém, no entanto, fez imagens para aqueles que fogem e não lutam (Ioan. Damas., *Pro sac. imag. orat.*, III, 60).

Damasceno reproduz ainda duas citações da *Vida de Constantino*, nas quais trata, em primeiro lugar, da morte da mãe do imperador e de como ele a honrou com o grau imperial, além de estampar o seu retrato em moedas de ouro. O monge também abarca a morte de Constantino e a forma como essa notícia interrompeu as atividades de todo o Império, com homenagens prestadas ao imperador, como se ele estivesse vivo em retratos.

Outra importante personagem citada é Atanásio, que defende que Cristo e o Pai são um só, e que o Pai está N'ele e Ele no Pai. Damasceno usa essa assertiva para defender que a imagem do imperador e o imperador são um só, porque a imagem é ela nele e ele está nela, e quem venera a imagem, venera nela o imperador:

O Filho, sendo a própria gênese da existência do Pai, diz razoavelmente que o que é do Pai, também é seu: daí dignamente e de forma consistente, depois de dizer “Eu e o Pai somos um”, acrescentou “que você deve saber, que eu estou no Pai e o Pai está em mim, em mim vê o Pai”. [...] Pode-se entender isso mais de perto a partir do exemplo da imagem do imperador; pois a forma é a imagem do Imperador, e a forma na imagem está no Imperador. A semelhança na imagem do Imperador é exata, de modo que aquele que vê a imagem vê o imperador nela e novamente aquele que vê o Imperador entende que esta é a imagem (Ioan. Damas., *Pro sac. imag. orat.*, III, 114).

Damasceno cita ainda Anastácio, o qual afirma que assim como a imagem do imperador é honrada enquanto ele está ausente, também não pode ser desonrada em sua presença:

Pois, assim como quando o imperador está ausente a sua imagem é venerada, então quando ele está presente seria inútil abandonar o arquétipo e venerá-lo por meio de uma imagem; mas quando [a imagem] não é venerada, por causa da presença do que por uma questão de qual é venerado, ela não deve de forma alguma ser desonrada (Ioan. Damas., *Pro sac. imag. orat.*, III, 127).

Por último, encontramos uma citação retirada do quinto sínodo ecumênico, na qual afirma que assim como Teodoro, que separou Cristo do Pai, aquele que honrar uma imagem do imperador como se ele fosse Deus, deve ser anematizado. De acordo com João Damasceno (*Pro sac. imag. orat.*, III, 129):

Se alguém defende o irreverente Teodoro de Mopsuéstia, que disse que Deus, o Verbo, é uno, enquanto outra bem diferente é Cristo, que estava atormentado com as paixões da alma e os desejos de carne humana, foi gradualmente separado do que é inferior, e tornou-se melhor pelo seu progresso em boas obras, e não poderia ser criticado em seu modo de vida, e como um mero homem foi batizado em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, e por meio deste batismo recebeu a graça do Espírito Santo e veio a merecer filiação e ser venerado, da mesma forma que alguém venera a estátua do imperador, como se ele fosse Deus, o Verbo...; seja anátema!

Vemos aqui uma separação clara entre imperador e Deus, mostrando que, apesar de ser escolhido por Ele, o imperador não deve ser tratado como tal, mas deve ser respeitado devido ao cargo que ocupa. Dessa forma, podemos concluir que as obras de Damasceno foram escritas com a finalidade de fazer críticas ao imperador, neste caso, ao imperador Leão III, que além de dar início à iconoclastia, em sua única obra jurídica, a *Ecloga*, se auto intitulou “rei e sacerdote”, o que para o monge foi visto como um ato de tirania, pois um rei não poderia, segundo as constituições bizantinas, ser também um sacerdote (DAGRON, 2007). De acordo com Cardoso (2013, p. 92), essa apropriação sugere que “se

eliminou a distinção entre a autoridade imperial e o sacerdócio, apesar de caracterizar o seu papel em termos bastante convencionais". Nas palavras de Dagron (2007, p. 219):

Como obra, apenas temos a compilação jurídica *Ecloga* e, acima de tudo, o prefácio, provavelmente de autoria imperial. Está cheio de referências bíblicas e revela a um soberano muito seguro da origem divina de seu direito de ditar leis e reformar os homens. "Desde que Deus, confiando-nos com o poder imperial, teve o prazer de fornecer provas de tal amor temeroso que professamos, e nos ordenou, de acordo com a expressão de Pedro, corifeu dos apóstolos (I Pedro, V, 2), pastar ao seu fiel rebanho [...]" (*Ecloga*). Aqui, o imperador definiu-se como uma espécie de bispo, diretamente escolhido por Deus para governar a cristandade, e já vimos, em outra parte, que também como um novo Ezequias, fundindo a serpente transformada em ídolo.

É possível perceber essa crítica anti-imperial de Damasceno, sobretudo nas passagens nas quais cita o imperador Leão III, chamando-o de "selvagem" e fazendo um jogo de palavras com o nome do imperador e o "leão", animal considerado "selvagem" (CARDOSO, 2013, p. 97). Também é preciso recordar do trecho no qual afirma que o imperador estaria interessado em fazer um novo Evangelho "segundo Leão", o que indica que, para o monge, a iconoclastia seria uma espécie de religião dos imperadores (Leão e seu filho Constantino), uma nova fé (DAGRON, 2007, p. 24).

Nos escritos de Damasceno, também podemos perceber uma defesa do poder imperial, desde que o imperador não aja como um tirano, contrário às constituições eclesiásticas e nem aja como um membro eclesiástico, a quem foi conferido o dever de legislar sobre os assuntos da Igreja. De acordo com Cardoso (2013, p. 93):

Apesar do ataque à forma de proceder do imperador ao perseguir os costumes da Igreja, São João esforça-se por sublinhar a lealdade dos cristãos para com o imperador no cumprimento dos assuntos próprios do Império. O teor fundamental deste ponto centra-se no clero bizantino, firmada na sua lealdade ao imperador, mas esclarecido sobre os privilégios da Igreja e do seu clero e fiel à tradição da Igreja.

Podemos constatar, portanto, que mais que uma simples defesa das imagens ou simples crítica ao poder imperial, os *Três tratados apologéticos contra a condenação das imagens sagradas* de Damasceno podem ser considerados inseridos num debate acerca da autoridade política em Bizâncio, nos quais o autor cria um tipo de manual com o intuito de lembrar ao imperador as suas funções e, ao mesmo tempo, defender a legitimidade do poder imperial, pois o soberano dependia de sua popularidade frente aos súditos para se manter no poder, assim como assinalou Kaldellis (2015).

Nosso objetivo, neste artigo, foi o de inserir os referidos tratados de João Damasceno dentro de um debate não apenas teológico, mas também de natureza política,

sobretudo referente ao poder do soberano bizantino. Além disso, tivemos o intuito de tentar compreender os tratados como uma perspectiva de Damasceno frente ao poder imperial e sua imagem, de crítica e legitimação simultâneas. Para tal fim, foi necessário que fizéssemos uma rápida apresentação de como ocorreu a política iconoclasta, iniciada pelo imperador Leão III, além de uma exposição acerca das funções dos retratos imperiais, para que, por fim, pudéssemos analisar e compreender melhor os escritos de João Damasceno.

Referências

Documentação primária

- EPITOME OF THE DEFINITION OF THE ICONOCLASTIC CONCILIABULUM, held in Constantinople, A.D. 754. In: SCHAFF, P.; WACE, H. (Ed.). *Nicene and Post-Nicene Fathers, second series: The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church*. Transl. by H. R. Percival. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1955, p. 543-444. v. XIV.
- S. JOANNES DAMASCENUS. Pro sacris imaginibus orationes tres. In: MIGNE, J. P. (Ed.). *Patrologia Graeca*. Paris: Imprimerie Catholique, 1864. t. XCIV.
- ST. JOHN OF DAMASCUS. *Three treatises on the divine images: Apologia against those who decry holy Images*. Translation and Introduction by Andrew Louth. New York: ST Vladimir's Seminary Press, 2003.
- THE DECREE OF THE HOLY, Great, Ecumenical Synod, the Second of Nicaea. In: SCHAFF, P.; WACE, H. (Ed.). *Nicene and Post-Nicene Fathers, second series: The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church*. Transl. by H. R. Percival. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1955, p. 549-551. v. XIV.

Obras de apoio

- AUZÉPY, M.-F. State of emergency (700-850). In: SHEPARD, J. *The Cambridge History of the Byzantine Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 251-291.
- BACARREZA, C. M. S. San Juan Damasceno, teólogo de las imágenes. Su importancia e injerencia en la defensa iconódula durante la primera Querrela Iconoclasta en Bizancio (726-787) y su aporte a las definiciones conciliares de Nicea II. *Revista Electrónica Historias del Orbis Terrarum*, n. 4, p. 86-118, 2010.
- BESANÇON, A. *A imagem proibida: uma história intelectual da Iconoclastia*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

- CARDOSO, I. M. L. C. A. *Encarnação e imagem: uma abordagem histórico-teológica a partir dos três discursos de São João Damasceno em defesa das imagens sagradas*. 2013. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2013.
- CORMACK, R.; HALDON, J.; JEFFREYS, E. (Ed.). *The Oxford handbook of Byzantine Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- DAGRON, G. *Emperador y sacerdote: estudio sobre el "cesaropapismo" bizantino*. Granada: Universidad de Granada, 2007.
- GREGORY, T. E. *A history of Byzantium*. Oxford: Blackwell, 2005.
- HALDON, J. Iconoclasia en Bizancio: mitos y realidades. *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, v. 42, p. 1-12, 2010.
- KALDELLIS, A. *The Byzantine republic: people and power in New Rome*. Cambridge: Harvard University Press, 2015.
- KAZHDAN, A. P. *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1991. 3 v.
- LEMERLE, P. *História de Bizâncio*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- LOUTH, A. *St. John Damascene: tradition and originality in Byzantine theology*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- MAIER, F. G. *Bizancio*. Madrid: Siglo XXI, 1986.
- MAIER, F. G. *Las transformaciones del mundo mediterráneo: siglos III-VIII*. Madrid: Siglo XXI, 1989.
- NEGRAU, E. The ruler's portrait in Byzantine art a few observations regarding its functions. *European Journal of Science and Theology*, v. 7, n. 2, p. 63-75, 2011.
- OSTROGORSKY, G. *Historia del estado bizantino*. Madrid: Akal, 1984.
- TAVEIRA, C. *O modelo político da autocracia bizantina: fundamentos ideológicos e significado histórico*. 2002. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

Resenhas

Reviews

O Principado de Nero nos *Anais* de Tácito

The Neronian Principate in the *Annales* of Tacitus

BELCHIOR, Y. K. *Nero: bom ou mau imperador? Retórica, política e sociedade em Tácito (54 a 69 d.C.)*. Curitiba: Prismas, 2016. 288 p.

Ana Lucia Santos Coelho*

Recebido em: 06/08/2018
Aprovado em: 18/09/2018

Fruto de uma dissertação de mestrado defendida em 2012 na Universidade Federal de Ouro Preto, o presente livro objetiva compreender histórica e criticamente, a partir dos *Anais* de Tácito, o imperador Nero e seu Principado. O foco de Ygor Klain Belchior, no entanto, não é defender ou condenar o soberano romano, mas lançar as bases para uma avaliação do processo de construção da sua imagem. A obra possui contém capítulos e um anexo com a recorrência, nas fontes, dos personagens investigados.

O primeiro, intitulado *Nero*, trata especificamente da vida do *princeps* e de seu governo, dando atenção às produções cinematográficas, musicais, midiáticas, históricas e literárias. No campo dos estudos críticos, o autor cita trabalhos importantes e de referência, tais como *Nero: the end of a dynasty*, escrito por Miriam Griffin (1984), e *Nero*, composto por Edward Champlin (2003). No que tange às fontes, utiliza a *Vida dos doze césares*, redigida por Suetônio, a *História romana*, por Dião Cássio, o *Tratado sobre a clemência*, por Sêneca e, claro, os *Anais* elaborados por Tácito. O diálogo entre as diversas produções é relevante na medida em que aponta as ambiguidades existentes acerca do imperador e pontua os principais acontecimentos e personalidades do seu principado.

O segundo capítulo, denominado *Tácito e sua historiografia*, traz, de início, uma biografia do historiador latino, uma exposição sumária de todos os seus escritos e um debate da forma e do conteúdo destes. Adiante, Belchior discute a História como um gênero literário, por meio da abordagem de duas tendências: a que percebe a História como um exercício retórico, ligada a nomes como o de Anthony John Woodman (2004);

* Doutoranda em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop), sob orientação do Prof. Dr. Fábio Faversani.

e a que a aprecia como uma forma de implicação política, representada por Ronald Syme (2002). A análise das duas tendências leva o autor a concluir que os testemunhos de Tácito devem ser lidos levando em conta tanto as construções retóricas quanto os contextos, pois “[...] nenhum pensamento flutua no ar, mas todos possuem um embasamento histórico e real” (BELCHIOR, 2016, p. 117). Tal conclusão conduz, naturalmente, ao próximo tópico.

O terceiro capítulo, *O principado e a “ordem” imperial*, então, se dedica à investigação da época de Nero. Esse se inicia com um debate historiográfico sobre o funcionamento da sociedade, a figura do imperador e a interação das categorias sociais em torno dele. Belchior expõe as visões de Theodor Mommsen (1999), Geza Alföldy (1989), Moses Finley (1997), dentre outros, que consideram o soberano o principal patrono e ordenador de sua casa e das demais que compunham o Império. Em seguida, essas perspectivas são colocadas em contraste com o pensamento taciteano da “ordem imperial”: a ideia de que o imperador estava inserido em um jogo político permeado por disputas de poder e prestígio, que provocava a urgência de uma intermediação. Ou seja, se o *princeps* quisesse legitimar a sua autoridade e sustentar a sua posição proeminente, precisaria lidar com os interesses dos grupos dominantes.

O quarto e último capítulo, *Retórica, política e sociedade em Tácito*, é aquele em que o autor, de fato, se insere nos discursos de Tácito. A proposta é utilizar o modelo de análise do escritor antigo, isto é, a noção da “ordem imperial”, para compreender os eventos do governo de Nero, sobretudo os conflitos internos e as conspirações. Nesse sentido, Belchior se insere no campo da retórica e da oratória, abordando conceitos como *amplificatio* e *captatio benevolentiae*, para captar a versão de Tácito acerca dos episódios e os seus interesses por detrás das narrativas.

Na conclusão da obra, destaca-se a ideia de que não devemos examinar os principados dos imperadores por meio das condutas de “bons” ou “maus”, mas, a partir da concepção de que o Principado pode ser interpretado como um sistema de governo em que todas as posições hierárquicas estavam em constante divergência. Segundo o autor: “Cabia, portanto, ao imperador equilibrar essa balança entre a sua autonomia e a sujeição às leis e às normas da *respublica* [...]” (BELCHIOR, 2016, p. 238). Ademais, fica evidente que o julgamento taciteano negativo a respeito de Nero é um produto pessoal, advindo de um indivíduo que viveu em um sistema político repleto de tumultos e desordens.

Por fim, vale dizer que Belchior apresenta uma escrita aprazível, coesa e, em especial, atenta ao trabalho com as fontes. O seu livro é didático e de fácil leitura, o que proporciona aos leitores um bom ponto de partida para um estudo sobre Nero. Todavia, justamente por lidar com um governante tão controverso e pesquisado, acreditamos que o autor deveria ter feito um debate historiográfico mais aprofundado no primeiro capítulo,

incluindo na discussão nomes que não poderiam ter sido esquecidos, a saber: Bernard W. Henderson (1903), Mario Attilio Levi (1995), Eugen Cizek (1982), Gilbert Charles-Picard (1962), John Bishop (1964), Jaś Elsner e Jamie Masters (1994), entre outros. Porém, em se tratando de uma dissertação, talvez seja compreensível a breve seleção efetuada.

Referências

- ALFÖLDY, G. *A história social de Roma*. Lisboa: Presença, 1989.
- BELCHIOR, Y. K. *Nero: bom ou mau imperador? Retórica, política e sociedade em Tácito (54 a 69 d.C.)*. Curitiba: Prismas, 2016.
- BISHOP, J. *Nero: The man and the legend*. London: Robert Hale, 1964.
- CHAMPLIN, E. *Nero*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- CHARLES-PICARD, G. *Auguste et Néron: Le secret de L'Empire*. New York: Hachette, 1962.
- CIZEK, E. *Néron*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1982.
- DIO CASSIUS. *Roman History*. Cambridge: Harvard University, 1995. 4 v.
- ELSNER, J.; MASTERS, J. (Ed.). *Reflections of Nero: culture, history & representation*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1994.
- FINLEY, M. I. *A política no Mundo Antigo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- GRIFFIN, M. *Nero: the end of a dynasty*. London: B. T. Batsford, 1984.
- HENDERSON, B. W. *The life and Principate of the emperor Nero*. London: Methuen & Co., 1903.
- LEVI, M. A. *Nerone e i suoi tempi*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1995.
- MOMMSEN, T. *A history of Rome under the emperors*. London: Routledge, 1999.
- SÊNECA. *Tratado sobre a clemência*. Rio de Janeiro: Vozes, 1990.
- SUETÔNIO. *A vida dos doze céсарes*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- SYME, R. *The Roman Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- TÁCITO. *Anais*. São Paulo: W. M. Jackson, 1952.
- WOODMAN, A. J. *Rhetoric in Classical Historiography*. Oxford: Taylor & Francis, 2004.

O homoerotismo latino em versos: desejo e poesia entre os romanos antigos

El homoerotismo latino en versos: deseo y poesía entre los romanos antiguos

CARVALHO, R. et al. (Ed.). *Por que calar nossos amores? Poesia homoerótica latina*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. 288 p.

Filipe Noe da Silva*

Recebido em: 06/08/2018
Aprovado em: 23/09/2018

Não seria demasiada a afirmação de que o tema do homoerotismo está presente na maior parte da literatura latina da Antiguidade que chegou até os dias atuais. As relações homoeróticas observáveis, por exemplo, nos escritos de Catulo, no *Satyricon* de Petrônio, nas biografias de Suetônio, e até mesmo na tardia *História Augusta*, atestam a longevidade do tema em gêneros textuais distintos, nas composições em verso e prosa de épocas separadas, por vezes, pelo espaço de muitos séculos. Diante de tal amplitude e variação, elaborar uma obra temática – sobre o homoerotismo ou qualquer outra matéria – a partir da tradição textual antiga, sem dúvida, constitui uma tarefa notável e que exige um conhecimento aprofundado da documentação por parte de seus proponentes.

É a erudição acerca da poesia e língua latinas que caracteriza o livro *Por que calar nossos amores? Poesia homoerótica latina*. Publicada na coleção *Clássica* pela editora Autêntica, em 2017, a obra – dividida em “Prefácio”, “Apresentação” e um longo núcleo principal intitulado “Poemas” – apresenta ao público uma antologia bilíngue (latim-português) de poemas latinos variados que tratam precisamente da temática do homoerotismo. Sobre a escolha das poesias tratadas na obra, Guilherme Gontijo Flores (2017, p. 21) esclarece que “[...] a poesia satírica, jâmbica, os epigramas invectivos, a Priapeia estão excluídos. De qualquer modo, abarcamos aqui uma série de gêneros e subgêneros da poesia antiga, como a épica, a bucólica, a elegia, o epigrama e a lírica [...]”.

* Doutorando em História Cultural pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), sob orientação do Prof. Dr. Pedro Paulo A. Funari.

Em "Poemas", o conteúdo poético do livro é apresentado em subdivisões individuais, e cada escritor latino (Valério Edítuo, Pórcio Licino, Quinto Lutácio Cátulo, Tito Lucrécio Caro, Catulo, Virgílio, Horácio, Tibulo, Sexto Propércio, Ovídio, Petrônio, Marcial, Estácio, Apuleio, Valério Flaco, Plínio, o Jovem, e outros) é tratado de maneira individual. Os organizadores (e tradutores) oferecem ainda uma nota introdutória à sua respectiva tradução, de modo que o/a leitor/a possa ter um conhecimento prévio acerca do poeta, do gênero textual e da época em que o poema foi produzido. Este mesmo padrão textual, aliás, se mantém na tradução das inscrições epigráficas (Apêndice 01 e Apêndice 02 da obra), oriundas das paredes de Pompeia, e no texto grego de autoria atribuída a Aulo Gélio, autor datado entre os anos 130 e 180 E.C. O equilíbrio entre uma tradução qualificada (e respeitosa aos pormenores poéticos do texto original) e a fluidez esperada de um texto voltado também ao público não especializado no ramo da Filologia Clássica, ademais, é patente ao longo de toda obra.

O "Prefácio: o amor dos homens", de Márcio Meirelles Gouvêa Júnior (2017, p. 7-11) e a "Apresentação: que cada um cante seu amor", de Guilherme Gontijo Flores (2017, p. 13-23) também são dignos de menção, pois oferecem orientações que podem prevenir o leitor desavisado de projetar à Antiguidade romana conceitos e percepções originadas no mundo moderno e que não encontrariam guarida noutra realidade histórica. Já em suas primeiras considerações, Flores (2017, p. 13), seguindo os caminhos outrora abertos pelos volumes da *História da Sexualidade* de Michel Foucault (1984), rejeita a utilização de conceitos modernos de homossexualidade e heterossexualidade na interpretação das sociedades antigas. Tal postura, ainda recorrente em muitos estudos, é salutar e compatível com pesquisas recentes que aludem ao fato de que a constituição de identidades fixas, baseadas no envolvimento com pessoas de um ou de outro sexo, é uma prática moderna e sem paralelos nas sociedades antigas (FOUCAULT, 1984, p. 237; FUNARI, 2001, p. 55; PINTO, 2011, p. 58).

Por que calar nossos amores? Poesia homoerótica latina trata-se, em suma, de uma obra que pode contribuir para as pesquisas que se debruçam sobre as relações homoeróticas na Antiguidade. Como podemos observar nos importantes estudos de Peter Brown (1990, p. 35-36), Eva Cantarella (1991, p. 134) e Craig Williams (1999, p. 18), há um predomínio de interpretações históricas sobre o homoerotismo romano pautadas sobretudo nos chamados protocolos romanos de masculinidade, em ideais morais de dominação, agressividade, penetração e poder – mas também comedimento e autocontrole – esperados como postura padrão de um cidadão no âmbito dos prazeres. Na obra em questão, contudo, o amor e o desejo homoeróticos ganham nuances poéticas próprias, e que tampouco se restringem à oposição entre penetradores e penetrados.

Referências

- BROWN, P. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- CANTARELLA, E. *Segun natura: la bisexualidad en el Mundo Antiguo*. Madrid: Akal, 1991.
- FLORES, G. G. Apresentação: que cada um cante seu amor. In: CARVALHO, R. et al. (Ed.). *Por que calar nossos amores? Poesia homoerótica latina*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 13-26.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade: o uso dos prazeres*. São Paulo: Graal; Paz e Terra, 1984. v. II.
- FUNARI, P. P. A. *Grécia e Roma*. São Paulo: Contexto, 2001.
- GOUVÊA JÚNIOR, M. M. Prefácio: o amor dos homens. In: CARVALHO, R. et al. (Ed.). *Por que calar nossos amores? Poesia homoerótica latina*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 7-11.
- PINTO, R. *Duas rainhas, um príncipe e um eunuco: gênero, sexualidade e as ideologias do masculino e do feminino nos estudos sobre a Bretanha Romana*. 2011. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.
- WILLIAMS, C. A. *Roman homosexuality: ideologies of masculinity in Classical Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 1999.