



Volume X - Número I - 2018

ISSN 1982-8713



NEARCO

Revista Eletrônica de
Antiguidade e Medievo



REITOR

Ruy Garcia Marques

VICE-REITOR

Maria Georgina Muniz Washington

EXTENSÃO E CULTURA – SR3

Elaine Ferreira Torres

IFCH - INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor

Dirce Eleonora Rodrigues Solis

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

Chefe

Géssica Guimaraes Gaio

Programa de Pós-Graduação em História (PPGH/UERJ)

Márcia de Almeida Gonçalves

NEA - NÚCLEO DE ESTUDOS DA ANTIGUIDADE

COORDENADORA GERAL

Maria Regina Candido

EDITORES

- Prof^a. Dr^a. Maria Regina Candido
- Prof. Doutorando Junio Cesar Rodrigues Lima
- Prof. Ms. Felipe Nascimento de Araujo

DIAGRAMADORES

- Prof. Doutorando Junio Cesar Rodrigues Lima
- Prof. Ms. Felipe Nascimento de Araujo

REVISOR DE PERIÓDICO

- Prof. Ms. Renan M. Birro

A obra integra o Projeto de Publicação Antiguidade, sob direção da Prof.^a Dr.^a
Maria Regina Candido.

COORDENAÇÃO GERAL

Maria Regina Candido

CONSELHO EDITORIAL

- Prof. Dr. Alair Figueiredo Duarte – Universidade do Estado do Rio de Janeiro
- Prof. Dr. André Leonardo Chevitaese - Universidade Federal do Rio de Janeiro
- Prof. Dr. Daniel Ogden - Exeter University London
- Prof. Dr. Devid Valério Gaia - Universidade Federal de Pelotas
- Prof. Dr. Fabio Favarsani - Universidade Federal de Ouro Preto
- Prof. Dr. Fábio Joly - Universidade Federal de Ouro Preto
- Prof.ª D.ª Liliane Coelho - Centro Universitário Campos de Andrade
- Prof.ª Dr.ª Margaret M. Bakos - Pontifícia Universidade Católica – RS
- Prof.ª Dr.ª M. Cecilia Colombani - Universidad Moron - Universidad Mar Del Plata
- Prof.ª Dr.ª M. do Carmo Parente Santos - Universidade do Estado do Rio de Janeiro
- Prof. Dr.ª Maria do Céu Fialho – Universidade de Coimbra

CONSELHO CONSULTIVO

- Prof. Dr. Claudio Umpierre Carlan - Universidade Federal de Alfenas
- Prof.ª Me. Giselle Marques Câmara - Pontifícia Univ. Católica do Rio de Janeiro
- Prof. Dr. Fábio Vergara - Universidade Federal de Pelotas
- Prof. Dr. José Roberto de Paiva Gomes – Universidade do Estado do Rio de Janeiro
- Prof. Dr. Julio César Gralha – Univ. Federal Fluminense – Campos dos Goytacazes
- Prof.ª Dr.ª Kátia Maria Paim Pozzer - Universidade Luterana do Brasil - Canoas
- Prof.ª Me. Miriam L. Imperizelle Luna da Silva – Univ. do Estado do Rio de Janeiro
- Prof. Dr. Moacir Elias Santos - Centro Universitário Campos de Andrade
- Prof.ª Dr.ª Renata Senna Garraffoni - Universidade Federal do Paraná
- Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari - Universidade Estadual de Campinas

**CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS / CCS/A**

N354 Nearco: Revista Eletrônica de Antiguidade. –
Volume X, n.1 (2018) – Rio de Janeiro:UERJ/NEA,
2018 - v.18 : il. Semestral. ISSN 1982-8713
História Antiga - Periódicos. I. Universidade do Estado do
Rio de Janeiro. Núcleo de Estudos da Antiguidade.
PPGH/UERJ
CDU 931(05)

Capa: Junio Cesar Rodrigues Lima
Imagem: Goddess Pallas Athena Statue in front of Parliament in Vienna, Austria.
Editoração Eletrônica: Felipe Nascimento de Araújo e Junio Cesar Rodrigues Lima
NEA - Núcleo de Estudos da Antiguidade
Rua São Francisco Xavier, 524, Pav. João Lyra Filho, 9º andar, sala 9030A, UERJ,
Campus Maracanã – Rio de Janeiro, RJ – E-mail: revistanearco@gmail.com
Site: www.nea.uerj.br Tel. (21) 2334-0227

SUMÁRIO

Apresentação

REVISTA ELETRÔNICA NEARCO: UMA DÉCADA DEDICADA AOS ESTUDOS SOBRE SOCIEDADES ANTIGAS

Alair Figueiredo Duarte, 6-7

Editorial

ESTABILIZANDO E CONCEITUANDO ZONAS DE FRONTEIRAS NA ATENAS CLÁSSICA

Alair Figueiredo Duarte, 8-21

Artigos

REFLEXÕES SOBRE A ANTIGUIDADE DA AMÉRICA: O ALTIPLANO ANDINO COMO CASO PARADIGMÁTICO

Alexandre Belmonte, 22-56

ATÉ AS RAPOSAS TÊM TOCAS. O PROBLEMA DA CONCENTRAÇÃO FUNDIÁRIA NA PALESTINA NA ÉPOCA DE JESUS

Daniel Soares Veiga, 57-72

OS INGREDIENTES SOCIAIS DO ATO DE COMER

Danielle Lucy Bósio Frederico, 73-84

O USO DE AMULETOS APOTROPAICOS SEGUNDO OS PAPIROS MÁGICOS, NO EGITO TARDO-ANTIGO (SÉC. III-IV d.C.)

Hariadne da Penha Soares, 85-98

A ECONOMIA ANTIGA: PERSPECTIVA DE UM DEBATE HISTORIOGRÁFICO

Helton Lourenço Carvalho, 99-116

ROMA E O MEDITERRÂNEO

Maria do Carmo Parente, 117-129

“FILHA DE ICÁRIO, PENÉLOPE BEM-AJUIZADA” REFLEXÕES SOBRE O PAPEL DA MULHER NA GRÉCIA HOMÉRICA

Marina Pereira Outeiro, 130-159

AS ÂNFORAS E A CONTEINERIZAÇÃO DE PRODUTOS NO MEDITERRÂNEO

Paulo Pires Duprat, 160 -184

CEIFEIROS, UM DRAMA SATÍRICO DE EURÍPIDES

Wilson Alves Ribeiro Junior, 185-195

Apresentação

Revista Eletrônica NEARCO: uma década dedicada aos estudos sobre sociedades Antigas

Os estudos históricos voltados às sociedades Antigas têm adquirido cada vez mais protagonismo junto aos diversos campos nos quais a História possa se desdobrar. Percebemos que o crescimento desse protagonismo se encontra diretamente imbricado a uma preocupação contemporânea da comunidade acadêmica em encontrar elementos que possam oferecer respostas a problemas atuais, refletir sobre o autoconhecimento diante de um mundo fragmentos formando uma grande rede. É com imenso prazer que envio as congratulações sobre os 10 anos da Revista Eletrônica NEARCO, com novo layout e novo site, sempre em busca de construir conhecimentos e democratizar os saberes produzidos na academia.

A *Revista Eletrônica NEARCO* foi criada em 2008 pelos professores doutores em História Antiga, a saber: Maria Regina Candido e José Roberto de Paiva Gomes. Ao longa dessa década, pesquisadores de diversas universidades e de diferentes continentes nos brindaram com análises críticas sobre pesquisas históricas contribuindo para repensar o passado através de problemas do tempo presente. Dentre as universidades que através de seus pesquisadores publicaram na Revista Eletrônica NEARCO e contribuíram para democratização do saber ao longo desses dez anos, podemos citar: Universidad de Morón / Argentina, PEJH/UNB, UMESP, Museu Nacional/UFRJ, UFF, UNIBENNETT, UFRJ, UERJ, Université de Paris X, UNICAMPI, UNIRIO, University of Oxford, Exeter University, Universidad de Havana, Cuba, UFRRJ, - FURB, USP, Universidad Nacional de Córdoba, Universidade Federal de Pelotas, Universidade Federal do Paraná, Universidade Federal de Ouro Preto, Universidade do Estado de Minas Gerais, Universidade Católica do

Salvador, UNIFESP, Univ. Complutense de Madrid, Universidad de Buenos Aires, Faculdades Itecne, Curitiba.

Reunimos essas instituições e outras não mencionada para enviar o nosso agradecimento diante da contribuição acadêmica visando atender a busca da excelência intelectual e científico na área de História Antiga. A demonstração de que o conhecimento se constrói a partir de leitura profícua de pesquisas consolidadas, revisão dos consensos e dissensos que dão as pesquisas históricas um movimento dinâmico de aperfeiçoamento teórico, metodológico e de conteúdo.

A todos os colaboradores da *Revista Eletrônica NEARCO* agradecemos a leitura e a colaboração nesses dez anos de convivência e convidamos aos leitores e pesquisadores para interagir com os artigos de temas livres, dossiê e entrevistas que ainda estão por vir.

Desejamos a todos uma boa leitura!!!!

Prof. Dr. Alair Figueiredo Duarte
NEA-UERJ/ LSC-MB/NEMHAAT-UFF
Vice-coordenador NEA-UERJ

Editorial

ESTABILIZANDO E CONCEITUANDO ZONAS DE FRONTEIRAS NA ATENAS CLÁSSICA

Prof. Dr. Alair Figueiredo Duarte
(NEA-UERJ/ LSC-MB/NEMHAAT-UFF)

O conceito de *fronteira* é polissêmico e encontra-se em constante mutabilidade. Sua definição altera-se segundo o contexto social em que se encontra, a temporalidade abordada e a principalmente a partir da perspectiva de abordagem. Diversas áreas do conhecimento, ao definir *fronteira*, apresentam pareceres que ora são divergentes, ora são complementares. Exatamente por essa condição de mutabilidade, optamos por partir das concepções teóricas de Bronislaw Baczko, na qual o vigora a valorização do sentido de *representações*. É através delas que os sujeitos dão valores aos seus signos moldando seus *imaginários*, tornando-os comunicáveis. Muito embora haja outras possibilidades de análises teóricas para se pensar o conceito de fronteiras, como podemos exemplificar Homi Bhabha, Marc Augé e outros como Milton Santos, é a partir de B. Baczko que nos pautaremos para defini-la.

A conceituação de fronteira definida por Homi Bhabha (1998), em *O local da cultura*, indaga quanto a possibilidade de reflexão sobre o problema da identidade a partir da relação *espaço-tempo*, marcado pela fluidez de práticas sociais e entrelaçamento de culturas. A questão torna-se problemática quanto ao referencial para a delimitação de identidades e fronteiras, pois o mundo das culturas é fluido e de mutabilidade intensa, perde-se a referência. O constante movimento torna-se incongruente ao que antes era considerado estático e seguro para servir de referência.

A necessidade de se possuir elementos que transmitam segurança é uma problemática que circula entre as relações comunitárias, os marcos referenciais permitem ao indivíduo perceber sua identidade, porém, as interações entre culturas distintas propiciam constante inovações nas práticas sociais reinventando tradições que pretensiosamente resistem ao “buscar” manterem-se estáticas. Como resultado desse fenômeno encontramos a desigualdade entre os grupos sociais que compõem um corpo comunitário. Buscando se homogeneizarem, os grupos sociais fracionam-se em fronteiras sociais internas estabelecendo práticas sociais comuns. Nem todos os grupos sociais atendem ou são inseridos nas novas práticas sociais, seja por questões econômicas, formação educacional, religiosa e política, haverá sempre aqueles que irão se encontrar excluídos. A esse respeito H. Bhabha destaca as seguintes observações: *“apesar de histórias comuns de privação e discriminação, o intercâmbio de valores, significados e prioridades pode nem sempre ser colaborativo e dialógico, podendo ser profundamente antagônico, conflituoso e até incomensurável”*. Para H. Bhabha, há necessidade de se ultrapassar as narrativas de subjetividades originárias e iniciais. Deve-se antes, focalizar momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais; na emergência dos interstícios entendidos como a sobreposição de domínios da diferença. As experiências intersubjetivas e coletivas que originaram a concepção de nação, demonstra que os interesses comunitários e os valores culturais são negociados (BHABHA, 1998, p. 20). Diante dessa conjuntura podemos perceber o estabelecimento de fronteiras como algo negociado, que implica tensão, conflito e reconhecimento pelas partes envolvidas.

Antropologicamente o conceito de fronteiras perpassa pelas culturas, estabelecendo territorialidades e definindo lugares. Nessa percepção, Marc Augé define os conceitos de *Lugares Antropológicos e Não Lugares*. A propósito de *lugar-antropológico*, Marc Augé se refere àquela construção concreta e simbólica que se faz do espaço, a qual não poderia dar conta por ela mesma sem considerar as perplexidades e contradições da vida social. O *lugar antropológico* encontra-se remetido a todos os espaços que se refere ao sujeito a quem se designa um lugar de fala ou prática social, por mais humilde e modesto

que ele seja. O *lugar antropológico*, torna-se simultaneamente princípio de sentido para aqueles que o habitam e, princípio de inteligibilidade para aqueles que observam (AUGÉ, 2007, p. 51). Já a concepção de *não-lugar*, designa-se através de duas realidades complementares, porém distintas. Marc Augé, nessa especificidade, está se referindo aos espaços constituídos para cumprir determinados fins (transporte, trânsito e comércio), assim como a relação que os indivíduos mantêm com esses espaços. As duas relações se correspondem de maneira bastante ampla. Citamos como exemplo os portos localizados em zonas de fronteiras marítimas atenienses, locais nos quais os indivíduos que ali circulavam eram mercadores e demais cidadãos que repousavam e dividiam os espaços do porto sem que se confundirem com estrangeiros e viajantes de passagem.

Os *não-lugares* medeiam todo um conjunto de relações, consigo e com os outros, que só dizem respeito indiretamente a seus fins. Assim como os *lugares antropológicos* criam um social orgânico, os *não-lugares* criam tensão solitária (AUGÉ, 2007, p. .87). Por outro lado, a análise do conceito de *fronteiras* sob uma perspectiva geográfica, valorizará as territorialidades que compõem espaços marítimos atenienses sob lugares estabelecidos seguindo convenções políticas. Tais perspectivas, desafiam as concepções de linearidade espacial, pois as espacialidades serão divididas e organizadas através de *territórios-verticalizados e territórios-horizontais*.

Milton Santos irá nos apresentar os *territórios-horizontais*, os quais encontram-se interligados por materialidades topográficas físicas dos espaços contínuos, tais como vales, montanhas e rios que se interconectam formando uma paisagem. Por outro lado, também destaca a existência de *territórios-verticais*, aqueles que estão ligados por fenômenos culturais, econômicos e interligados por diversas redes: sociais, econômicas, políticas, de grupos (SANTOS, 1978).

Segundo Milton Santos, as conexões de rede – entendidas como *territórios-verticais* – pairam muito além das relações físicas dos espaços, nos quais as fronteiras geográficas se encontram. Equipar *território-verticalizados*, constitui uma das bases do poder dos grandes empreendedores mercantis. Através das redes econômicas eles estabelecem a

continuidade verticalizada do território, submetendo-o a tensões numerosas e profundas. Essas tensões se impõem, levando a mudanças rápidas e brutais nos sistemas territoriais em que se inserem. Em suma, um pequeno número de grupos com posições dominantes no mercado, exercem de fato, papel de controle do território via produção e consumo. Por outro lado, os grandes mercadores prescindem da contiguidade espacial física (SANTOS, 1978). Por isso as mantêm - ou as dividem - em fronteiras, segundo seus interesses.

O conceito de fronteira de acordo com o dicionário de Antropologia (Cf.: BARFIELD, T. 2000, p. 298-299), se define como um conceito ambíguo. Em termos gerais, uma região limite na qual culturas distintas entram em contato e defini-lo não se trata de tarefa fácil. Partiremos de três concepções fundamentais à nossa análise, a saber: *fronteira política* (demarcada e reconhecida por tratados); *fronteira natural* (materializada nos acidentes naturais, tais como: rios, mares, montanhas etc.) e *fronteira antropológica* (mentalizadas culturalmente e ratificadas por ritos de legitimidade no uso do território).

A etimologia da palavra fronteira é recente e remonta à Modernidade. Lucien Febvre é signatário da versão que etimologicamente relaciona a palavra “fronteira”, a uma referência militar – front (FEBVRE, 1928, p. 15) e, Airton Pollini destaca que o termo *fronteira* surge no século XV por ocasião da formação dos Estados Nacionais na Europa possuindo relação estreita com fins militares. É nesse período que entra em evidência a construção de fortalezas na *linha de frente* da fileira militar - como na frase “frente de batalha” – e por isso chamadas de *fortalezas Fronteiras*. Somente em períodos posteriores o termo “fronteira”, irá ganhar a conotação de linha imaginária que separa dois Estados (POLLINI, 2008, p. 18).

Por outro lado, Charles R. Whittaker informa que o conceito de *fronteira* seria um espaço concebido pela natureza com limites específicos, limites definidos por barreiras e acidentes naturais, tais como: vales, rios, mares e desfiladeiros (WHITTAKER, 1989, p. 14). Para esse pesquisador, a ideia de uma *fronteira linear* irá datar os idos do século XIX buscando definir um território a partir de métodos de observação que tomam como referência, as fronteiras formadas por acidentes naturais associadas a realidade territorial étnica (WHITTAKER, 1989, p. 14). Contudo, a ideologia colonial do citado período, possuía o

discurso de missão civilizatória, a qual propiciou a noção de *fronteira imaginária* se utilizando da concepção dicotômica *civilização e barbárie*. Nesse processo dicotômico, se agrupou em um mesmo lado – sem distinção das especificidades culturais - todos que não participassem da cultura responsável pelo discurso oficial, os denominando como *não civilizados e bárbaros* (WHITTAKER, 1989, p. 14). Tal relação binária de oposição é abordada na obra de Edward Said, o qual nos chama a atenção para as *fronteiras culturais*. Sua definição de fronteira em *Orientalismo*, se forma como uma ideia do “outro”.

Edward Said nos demonstra como um conjunto de ideias e discursos criados pelo Ocidente deprecia o Oriente, excluindo-o. Tal fenômeno político e cultural transforma o Oriente em uma criação do “eu” europeu, que é concebido como a referência, se transformando superior a tudo mais que existe. Porém, para E. Said, esse Oriente não é imaginário e não pertence ou existe apenas na esfera das mentalidades; ele se materializa nos *marcos de fronteiras* e se torna parte integrante da cultura material europeia, sendo apoiado ideologicamente por instituições, vocabulários, burocracias e erudições (SAID. E., 1979, p. 2-5). Para nós, o termo formatura remete a três situações: *fronteira* como *espaço* de encontro entre duas regiões limítrofes, *zona de exclusão* entre duas regiões distintas, ou como *barreira que impede a passagem*, controlando o livre acesso.

A relação de oposição entre culturas possibilita interpretações dicotômica a respeito da análise conceitual de *fronteiras*. Tal prerrogativa, visando defini-la, nos leva a um estudo interdisciplinar, formando um *campo de experimentação comparado*. Dessa maneira, *fronteira* pode ser um conceito interpretado e analisado em três perspectivas, tais como: *dado natural*, *cultural* ou *político*. Essas três linhas de análise constituem pertinência a estudos em múltiplas áreas: Filosofia Política, Ciências Políticas, Antropogeografia, Antropologia Cultural, Sociologia, Economia Política, Geopolítica ou História.

O conceito de *fronteira* analisado do ponto de vista cultural, vigora associado a uma “*comunidade imaginada*”, noção cunhada por Benedict Anderson (1989: *Apud*. SILVA, 2008, p. 2). O pesquisador aponta como os integrantes de um corpo social buscam determinar ou encontrar elementos que garantam a sua coesão de grupo, a partir da noção de

pertencimento. Tal prerrogativa possibilita ao grupo que se identifica como integrante de um mesmo corpo social configurar implicitamente a noção de fronteira atuando na definição dos limites – tanto físicos como simbólicos – determinando, ou não, sua participação dentro da sua “comunidade” (SILVA, 2008, p. 2). Esse princípio antropológico de fronteira será explorado por outros pesquisadores, como André Leonardo Chevitarese que nos apresenta a concepção de *fronteiras mentais*. Fronteiras que se desenham em primeiro momento na mente do sujeito idealizador dos limites (CHEVITARESE, 2004, p. 66).

O posicionamento antropológico da percepção de limites, permite abarcar o estudo sobre as fluibilidades das fronteiras, como citamos anteriormente Homi Bhabha diante da sua definição de “*entre-lugares*”, no qual, a articulação entre elementos antagônicos ou contraditórios dão origem a novos signos e identidades que buscam se definir. Nesse processo, o interesse comunitário e o valor cultural são negociados (BHABHA, 2001, p. 20). Interesses que se evidenciam e se materializam na cultura material produzida pela comunidade.

A propósito das evidências deixadas pela cultura material, o pesquisador Denis Rousset no ano de 1994 em uma obra intitulada: *Les frontières des cités grecques*, parte de dados epigráficos para analisar as fronteiras das cidades gregas. Em suas pesquisas, destacam-se as relações antropológicas que estabelecem as territorialidades. Para D. Rousset, as fronteiras políticas não coincidem com certos limites econômicos e antropológicos. Elas por vezes, se fazem notar em linhas de contato compartilhado entre territórios justapostos, que se mantêm através dos olhares desconfiados que criam zonas de exclusão identificadas por acidentes geográficos, tais como: desertos e colinas limítrofes (ROUSSET, 1994, p. 126). A inferência do pesquisador chama a atenção para as zonas limites, as quais permitem estabelecer o distanciamento entre os confins e centro gravitacional de poder, local de onde é emanado as tomadas de decisões. Dentro dessa perspectiva, se evidencia a importância das *eschatyai*,¹ região além dos campos de cultivo e fazendas, locais

¹ Espaço selvagem. O *eschatia* em uma cidade grega, é a região além culturas e domínios das fazendas que ocupam as planícies e vales da região: “depois da terra”, na qual a utilização é difícil como a montanha

de confins que ocupam planícies e vales os quais podem sofrer contestação dos vizinhos: região na qual habita a prática da selvageria, terra de má qualidade para a agricultura e de difícil acesso.

A historiografia tende a considerar a *eschatya* como um lugar inabitado, contudo identificamos circulação de pessoas nessa *zona de fronteira*, principalmente mercadores que vinham emergindo socialmente através das atividades mercantis. Esses mercadores proviam dos segmentos pouco abastados e se arriscavam em usar rotas alternativas, mesmo aquelas que poderiam estar infestada de salteadores. As rotas pouco usadas, em raros casos, recebiam visita a de corajosos pastores e lenhadores que se atreviam a enfrentar o perigo. As *eschatyai* se materializavam em relação binária de oposição envolvendo ausência de patrulhamento e *fronteiras controladas*, como as entradas oficiais das cidades.

A respeito das zonas reconhecidas como limítrofes, D. Rousset identifica que de 240 entradas das cidades helênicas, quinze (15) delas possuíam *guardas de montanhas*. A *patrulha da montanha*, assim como eram denominados os *orophilakes*. Tais patrulhas possuíam a missão de patrulhar as regiões próximas as *eschatyia*. A existência desse corpo de guarda nas zonas de fronteiras em região mais afastadas, torna-se relevante aos estudos de fronteiras, pois através da sua atuação é possível cruzar dados da cultura material e identificar os diversos tratados que estabeleciam limites e que regulamentavam o reconhecimento dessas zonas de fronteiras.

Em conformidade com D. Rousset, foram encontrados 160 decretos que arbitravam sobre a delimitação dos confins com seus litígios territoriais, incluindo-se a enumeração dos pontos geográficos que deveriam constituir fronteiras (ROUSSET, 1994, p. 99). As pesquisas de D. Rousset quanto a análise dos acessos as cidades helênicas, possibilitam repensar o conceito de *eschatyai*, pois, a existência de patrulhamento nos permite questionar se os confins eram de fato inabitados. Um exame minucioso de figuras grafadas em vasos de

e florestas; eles adjacentes à zona de fronteira, região inabitada e que raramente é visitada por pastores, lenhadores e carvoeiros (Cf. ROUSSET. 1994: 97)

figura negras e vermelhas nos períodos Arcaico e Clássico, deixam indícios de que as *eschatyai* não se tratavam apenas de uma *zona de exclusão* patrulhada, mas sim de um território que além das rondas permanentes, haviam circulação de pessoas: mercadores, lenhadores, pastores e caçadores; o lugar também era habitado por poucas residências nucleadas.

A corporografia composta por vasos coletados pelo pesquisador André Leonardo Chevitarese ressalta a vida cotidiana no espaço rural da polis, *chora* (CHEVITARESE, 2001, p. *passim*). A leitura do pesquisador nos despertou a curiosidade em identificar o tipo de vegetação representada nesses vasos áticos de figuras negras e vermelhas. Nas gravuras que marcam esses vasos, há árvores altas em relativa quantidade, vegetação dessa envergadura tornam-se atípicas para a vegetação predominante na *Chora*, na qual prevalece um terreno de pastagens ou plantação de trigo. Nesse sentido houve a necessidade de uma releitura dessa corporografia imagética grafadas nas cerâmicas áticas do período Clássico. Após a aplicação de uma metodologia de análise de imagens elaborada pela pesquisadora Martini Joly, nossa observação foi de que essa vegetação pode tomar novas representações quando cotejamos as conclusões dessa análise junto ao posicionamento de Denis Rousset de que os confins das polis helênicas eram patrulhadas.

O fato de guerreiros serem retratados em vasos do tipo *kýlix* ou *lechytoi* em quantidade considerável permite apreender a importância do imaginário construído sobre o *sujeito receptor* da imagem. As imagens exibidas em vasos dos tipo *Kýlix*, utilizadas para beber vinhos em banquetes, trazem a representação de um ambiente que demarca limites de territorialidades. As imagens têm por finalidade trazer a memória dos convivas em banquetes aristocráticos as zonas limites do território que foi conquistado pelos ancestrais. Tanto quanto, fica implícito, a necessidade relembrar a jornada cívica do cidadão: defender a terra dos ancestrais e deixar exemplo para que possam atuar sobre a memória das gerações vindouras.

A análise metodológica aplicada sobre o corpus imagético, nos permitiram afirmar que as iconografias do território da *eschatyai* se configura como uma *zona de primeiro*

contato das fronteiras, no qual o inimigo não circularia com total liberdade sem ser visualizado por uma patrulha ou salteador oportunista. Outra observação nessa conjectura, são os meios que permitiram essas patrulhas de fronteiras, denominadas *horophilakes*, permanecer atuando destacados dos centros urbanos, longe das fazendas situadas nas zonas rurais da *chora*.

Documentos do século V a.C. tais como tragédias e comédias dão informações de que nas zonas de fronteiras denominadas *eschatyai*, também haviam habitações nucleadas. Lá haviam fortes e casebres de caçadores, pequenas propriedades localizadas em perímetros ermos das *eschatyai* e por isso esporadicamente ocorria circulação de pessoas. Tratavam-se de pessoas envolvidas em questões mercantis e que acabavam por se estabelecer nessa territorialidade, permitindo abastecimento e pequenas trocas. Esse tipo de prática tornavam os fortes e casebres que se localizavam na região das *eschatyai* da Ática, uma zona de comércio e contato. Portanto, temos de admitir que as *zonas de fronteiras* da região Ática no século V a.C., não se tratavam de territorialidades ou zonas descobertas da observação e do policiamento. Mesmo em lugares ermos e de difícil acesso haveria patrulhamento e locais de parada para abastecimento, apesar das dificuldades impostas pelos acidentes naturais.

Os acidentes geográficos eram descritos nos tratados entre as poleis e estabeleciam as zonas de fronteiras, ao mesmo tempo que dividiam e organizavam o mundo helênico. O pesquisador Denis Rousset, afirma que descrições de tratados que demarcam *zonas de fronteiras* na região Ática e pequenas ilhas como as Cíclades, são raros e contrastam com o que podemos encontrar em outras regiões, tais como: Argos e Tessália, assim como Delphos, Iônia e Creta, todos esses locais possuíam documentações textuais em considerável quantidade e permitem compor registros reais de suas *zonas de fronteiras*. Outras regiões como a Grécia Continental, Ásia Menor e Chios também é possível encontrar registros da existência da “*patrulha de fronteira*” (ROUSSET, 1994, p. 99). Essas *patrulhas de fronteiras* são identificadas em menor ou maior grau através das pinturas em cerâmicas áticas, as quais nos demonstram a recorrência da prática na Ática e, sobretudo, que as *zonas*

eschatyais da região não eram apenas território de circulação de pessoas, mas também habitada por poucos lenhadores ou caçadores, cujo o uso dos espaços por vezes gerava dissensos que necessitavam de arbitragem.

Estabelecer patrulhamento sobre determinado território, comporta não somente ocupar militarmente, mas também consolidar até onde não se deve avançar. Portanto, há necessidade de reconhecimento sobre a posse e soberania de quem está próximo, fator que nos evidencia a legitimidade das arbitragens sobre os tratados firmados entre as poleis. A respeito das arbitragens, a historiografia destaca o papel dos juizes locais que buscavam estabelecer consenso sobre litígios em zonas de fronteiras. Há referências epigráficas que datam o Período Helenístico, no qual podemos encontrar as seguintes terminologias: *gaodikai*, *termastai* e *horostethai* em: SIG3 421 e SIG3 471 (ROUSSET, 1994, p. 104). Embora esses árbitros tivessem funções específicas, o provimento das suas magistraturas não envolvia habilidades especiais ou qualificação técnica.

Os *gaodikai* eram responsáveis por conciliar e intervir junto as partes litigantes na fase precedente ao julgamento; os *termastai* eram responsáveis por corrigir os limites fronteiriços; já os *horosthetai* tratavam-se de uma terceira instância de análise, caso não se chegasse a um consenso após a avaliação dos outros estágios. O termo *horosthetai* também figura em outras documentações do Período Helenístico como uma magistratura romana (ROUSSET, 1994, p. 107). Consideramos que embora os dados a respeito dessas magistraturas estejam grafados em documentações epigráficas do Período Helenístico, já no período Clássico tratava-se de uma prática ateniense estabelecer árbitros sobre os dissensos. Como podemos perceber através de O Velho oligarca na *Constituição dos Atenienses*, ao afirmar: “os aliados de guerra sejam obrigados a navegar até Atenas em caso de processos judiciais. Os aliados argumentam que o povo de Atenas fica numa situação privilegiada” (V. OLIGARCA 1.16). Temos nas palavras do Velho Oligarca, uma evidência prática da tradição ateniense em estabelecer mediações jurídicas.

Há outros casos em que a polis de Atenas figura como árbitro e mediadora de litígios entre seus aliados. Pedro Ribeiro Martins, comentando a obra do Velho Oligarca, destaca

dados epigráficos inscritos no decreto de Eritreia sob o número: (IG. I³. 14), lá encontra-se grafada uma lei estabelecendo que todos os casos de traição cujo a penalidade seja passível de morte, devem ser julgados em Atenas. O decreto de Cálcis inscrito na epigrafia (IG. I³. 40), também consta que processos derivados de má conduta de funcionários públicos (*euthynai*), cujo a pena pudesse imputar: o exílio, morte ou perda dos direitos políticos; também deveriam ser julgados em Atenas (MARTINS, 2011, p. 81, nota 16).

Um outro exemplo de magistraturas responsáveis por analisar litígios entre partes que disputavam posse sobre um único bem ou interesse, seriam os *xenodikai*. Esses últimos, tratavam-se de juízes responsáveis por analisar casos envolvendo estrangeiros, assim como também haviam os *nautodikai*, responsáveis pelos litígios envolvendo navegantes. Esses juízes possuíam a competência de julgar litígios envolvendo estrangeiros e negociantes que se encontravam em Atenas e não eram residentes na polis. A primeira vez que se ouviu falar desses magistrados foi em um decreto de 444 a.C. os quais não tiveram atuação que perdurasse por longo tempo, na metade do século IV a.C. as inscrições epigráficas já não fornecem registros da sua atuação (LEÃO, Delfim, 2006, p. 129). Essas inscrições epigráficas, a qual tivemos a oportunidade de descrever, possuem relevância na apreensão das práticas e costumes do período Clássico. No século V a.C. podemos apontar que a indicação de um árbitro capaz de estabelecer consenso e punir as transgressões serviria para demarcar e estabilizar zonas de fronteiras. Diante do agravamento dos litígios nas relações entre póleis, reinos e Cidades-Estado, houve necessidade de definir a atuação desses árbitros, os quais passaram a constar com maior frequência nas inscrições epigráficas que datam o período Helenístico, porém tratava-se de práticas usuais em períodos anteriores. Por fim, identificamos que conciliação entre partes litigantes, conduziu diversas polis, sobretudo Atenas, a gradativamente ir ampliando a complexidade do seu sistema jurídico e tornando capaz de configurar e estabelecer suas *zonas de fronteiras*; muito embora tenha outros elementos de ordem antropológica e militar defensivo envolvidos nessa sistematização.

REFERÊNCIAS

DOCUMENTAÇÃO

PSEUDO-XENOFONTE. (Velho Oligarca) *A Constituição dos Atenienses*. Tradução do Grego, Notas e Índices; Pedro Ribeiro Martins. Editor: Centro de Estudos Clássicos e Humanístico da Universidade de Coimbra, 2011.

BIBLIOGRAFIA

AUGÉ, Marc. *Por uma antropologia dos mundos contemporâneos*. SP: Bertrand Brasil, 1997.

_____ *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papyrus, 2007.

BARFIELD, T. (Ed.) *Diccionario de Antropología*. México: Siglo XXI Editores, 2000.

BHABHA, Homi K., *O local da Cultura*. Tradução de Myriam Ávila; Eliana Loureço de Lima Reis; Glaucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998

CHEVITARESE, André. L. *O espaço rural da polis grega: o caso ateniense no período Clássico*. RJ: Fábrica de Livros SENAI-RJ, 2001.

_____ *Fronteiras Internas Atenienses no Período Clássico. (Re) Definindo Conceitos e Propondo Instrumentos Teóricos de Análise*. (Revista Phoenix 2004), Laboratório de História Antiga UFRJ. RJ: Ed. Maud, 2004.

FACHARD, Sylvian. *Erétria XXI: La défense du territoire*. Ecole Suisse d'archéologie en Grèce, 2012.

FEBVRE, Lucien. *Frontière: le mot et la notion*. Revue de Synthèse historique. Paris, XLV, juin 1928.

LEÃO, Delfim Ferreira. *Autoctonia, filiação legítima e cidadania no Íon de Eurípides*. Humanitas. Vol. 63 (2011). DOI: [Google.Scholar Bib.Text.RTF.Tagged.XML. RIS.](#)

_____. Ferreira. *Autoctonia, filiação legítima e cidadania no Íon de Eurípides*. Disponível em:

http://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/humanitas63/05_DL.pdf

Acessado em 23/03/2015 23:30.

MARTINS, Pedro Ribeiro. *Pseudo-Xenofonte: A Constituição dos Atenienses*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade Coimbra: 2011.

OBER, Josiah. *Fortress Attica: Defense off the Athenian Land Frontier, 404-322 b.C.* Netherlands. J. Brill, 1985.

POLLINI, Airton. *Frontières et territoires en Grande Grèce. Arkhéologie et histoire des représentation*. (Thesi) Paris: Université de Paris, 2008.

ROUSSET, Denis. *Les frontières des cités grecques. Premières réflexions à partir du recueil des documents épigraphiques*. In: Cahiers du Centre Gustave Glotz, 5, 1994. pp. 97-126. doi: 10.3406/ccgg.1994.1387.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ccgg_1016-9008_1994_num_5_1_1387 Acesso em: 10/02/2015.

SAID, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.

SANTOS, Milton. *Por uma Geografia Nova*. São Paulo: HUCITC/EDUSP, 1978.

_____. *Por uma nova Globalização: Por uma outra globalização do pensamento único a consciência universal*. Rio de Janeiro • São Paulo: Editora Record, 2001.

SILVA, Claudia Luna. *Fronteiras da Cidade: Limites do Humano*. Ed. Ipotesi, Juiz de Fora, v. 12, n. 1, p. 63 - 73, jan./jul. 2008.

WHITTAKER, Charles R. *Les Fronteires de L'Empirie Romain*. Paris: Université de Besançon, Centre de Recherches d'Historie Ancienne, 1989.

REFLEXÕES SOBRE A ANTIGUIDADE DA AMÉRICA: O ALTIPLANO ANDINO COMO CASO PARADIGMÁTICO²

Alexandre Belmonte³

RESUMO

Vários termos têm sido usados para se referir à antiguidade do continente americano: história pré-colombiana, pré-história americana, história pré-hispânica (nos países de colonização espanhola), história do pré-contato (nos EUA), história pré-colonial... Todas essas perspectivas destacam a descoberta e subsequente invasão europeia do continente como um divisor de águas entre uma História, que conta com a presença europeia no continente, e uma pré-história, obscura e repleta de idolatrias. Trata-se de uma compreensão do nosso passado mais remoto que, claramente, estabelece um contraste entre esse mundo ameríndio anterior à presença europeia e a história contada e protagonizada por europeus neste continente, a partir de 1492. Neste artigo, analisamos as implicações ideológicas desse tipo de representação, ao mesmo tempo em que buscamos pensar nos significados da antiguidade americana, na urgência de se refletir sobre essa antiguidade e nas implicações – teóricas, metodológicas, narrativas – abertas por uma nova perspectiva sobre o nosso passado mais remoto.

Palavras-chave: antiguidade americana; Andes; longa duração; história; arqueologia.

ABSTRACT

Several terms have been used to refer to the antiquity of the American continent: pre-Columbian history, American prehistory, pre-Hispanic history (in the Spanish-speaking

² Este artigo é dedicado ao professor Paulo Roberto Gomes Seda, e pretende ser um diálogo com suas perspectivas sobre a antiguidade da América, tais como têm sido apresentadas em aulas, conferências e, especialmente, em seu excelente e pioneiro artigo sobre o tema, “Sociedades sem história: por uma história antiga da América”, verdadeiro manifesto em defesa da investigação e ensino de uma História Antiga do nosso continente, publicado em Lemos, M. T. T. B. et al. *América: visões e versões - Identidades em confronto*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010. O trabalho de Seda em prol da importância e dignidade da antiguidade deste continente tem sido uma inspiração para vários estudiosos. Agradeço as leituras atentas e as entusiasmadas sugestões e comentários de Marcelo Santos Rodrigues e Leonardo da Costa, assim como à Cristina Bubba, com quem tanto aprendi sobre história, arqueologia, gastronomia, cultura, e, principalmente, tecidos antigos do altiplano boliviano – Bubba os conhece como poucos, e seu entusiasmo em relação à preservação desses tecidos arqueológicos é contagiante.

³ Professor adjunto de História da América Antiga e Colonial da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Membro da Asociación de Estudios Bolivianos. Pesquisador no Archivo y Biblioteca Nacionales de Sucre.

countries), pre-contact history (within the USA), pre-colonial history... All these perspectives emphasize the discovery and subsequent European invasion of this continent as a watershed between a certain “History” – which counts with the European presence on the continent – and a “prehistory”, obscure and full of idolatries. Such understanding of our most remote past clearly establishes a contrast between this Amerindian world before the European presence and the story told and carried out by Europeans on this continent, beginning in 1492. In this article, we analyze the ideological implications of this type of representation, at the same time as we try to think on the meanings of American antiquity, the urgency of reflecting on this antiquity and the implications – theoretical, methodological, narrative – opened by a new perspective on our most remote past.

Keywords: American antiquity; Andes; long duration; history; archaeology.

Quando ouvimos falar em História Antiga ou Antiguidade, normalmente pensamos nas civilizações grega, romana, assíria, fenícia, babilônica... Evocamos, com essas expressões, um conjunto de representações já há muito enraizadas no nosso imaginário coletivo: pirâmides egípcias, colunas gregas, arcos e estelas – imagens que nos remetem às grandes civilizações que deram origem ao mundo ocidental, e também ao Oriente Médio. Considera-se que essas civilizações construíram as bases que organizaram a relação da maioria dos ocidentais com a agricultura, a divisão sexual do trabalho, a religiosidade, o pensamento, a técnica, a arte etc. Nesse conjunto, não costumam ser contempladas outras antigas e importantes civilizações como as de Harappa e Mohenjo Daro, na Índia, nem civilizações chinesas, e, excetuando-se o caso do Egito, tampouco civilizações africanas antigas, como os númidas ou os nok. Do mesmo modo, normalmente são excluídas, desse conjunto de estudos de História Antiga, civilizações americanas como os tiwanakotas, mochicas, olmecas ou maias, só para citar alguns exemplos.

Para falar da antiguidade dos povos que viviam no continente americano, normalmente se usam as expressões “história pré-hispânica” ou “história pré-colombiana”, admitindo-se, com isso, que a descoberta de Colombo é o marco

fundamental da divisão entre uma História (que conta com a presença europeia no continente) e uma “pré-história”, um tempo antes da História, repleto de sangue e idolatrias, carente dos valores e costumes europeus considerados balizadores de um projeto civilizacional, em especial a cultura filosófica e o pensamento judaico-cristão. Esse não é um mero corte cronológico, mas, guarda, sobretudo, uma forte conotação ideológica, à medida que está aí implicada a incoerente ideia de que não havia história neste continente antes da presença europeia. Ao utilizarmos expressões como “história pré-colombiana” ou “pré-hispânica”, reproduzimos, muitas vezes sem querer, um preconceito que tem séculos de existência, e que supõe que o europeu trouxe a história e a civilização a este continente. Todas as experiências anteriores à chegada dos europeus são vistas como uma espécie de “pré-história”: um período obscuro anterior à experiência histórica da civilização europeia cristã, sobre o qual pouco se pode dizer. Nos EUA, também são comuns outras denominações, como história da América pré-contato, da América pré-colonial e da América pré-histórica – vide o clássico livro de Betty Meggers.⁴ De qualquer forma, o sufixo ‘pré’ está sempre incluído nessa formulação, que claramente estabelece um contraste entre esse mundo ameríndio anterior à presença europeia e a história contada e “protagonizada” pelos europeus neste continente, a partir de 1492.

O conceito de pré-história é recente e parece ter sido empregado pela primeira vez em 1851, por Daniel Wilson.⁵ Entre 1816 e 1819, C. J. Thomsen propusera o sistema das Três Idades para catalogar os artefatos existentes no Museu Nacional da Dinamarca, em função do material de que eram feitos: pedra, bronze ou ferro. A divisão da história humana nessas três idades foi originalmente proposta pelo epicurista romano Lucrécio (99 a.C.-55 a.C.). Entretanto, a igreja antiga condenava e combatia ferozmente o

⁴ MEGGERS, Betty. *América pré-histórica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

⁵ Apud SEDA, Paulo. “Sociedades sem história: por uma história antiga da América” In: Lemos, M. T. T. B. et al. *América: visões e versões - Identidades em confronto*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010.

epicurismo – São Jerônimo (347-420) foi um dos que procuraram desqualificar a obra de Lucrécio, afirmando que, envenenado pelas paixões carnis, ele teria cometido suicídio. Naquele contexto, qualquer coisa produzida por um suicida não era digna de confiança. A patrística propôs, então, uma nova periodização para a história. Seu maior expoente, Santo Agostinho (354-430), utilizou-se de antigas periodizações da tradição judaica para dividir a história humana, tendo a Bíblia como fonte. Evidentemente, modificou a cronologia dessa antiga periodização dos rabinos, incluindo o Novo Testamento. Assim, dividiu a história em seis períodos, acrescido de mais um sétimo e último, o *shabbat* da humanidade, que viria com a volta de Jesus Cristo no Apocalipse.

Nesse sistema, a primeira época correspondia ao princípio da vida humana, com Adão e Eva, e estendia-se até o Dilúvio. A segunda época ia do final do Dilúvio até a época de Abraão. A terceira época estendia-se da morte de Abraão ao nascimento do rei Davi. A quarta época ia da morte de Davi ao cativeiro da Babilônia. A quinta época se estendia da diáspora da Babilônia até o nascimento de Jesus, fato que inaugurava a sexta época, ainda vigente. O Apocalipse marcava o fim da história humana e da história deste mundo, inaugurando o *shabbat* da humanidade. Essa foi a periodização da história aceita pelos católicos durante séculos, até praticamente a época iluminista, quando até mesmo a tradição rabínica de onde esse sistema se originou já a abandonara havia muito tempo.

Em pioneiro artigo sobre o tema da antiguidade americana, o arqueólogo e historiador Paulo Seda nos abre algumas interessantes perspectivas para se pensar nos significados dessa antiguidade, na urgência da reflexão sobre a antiguidade americana e nas implicações de uma nova perspectiva sobre o nosso passado mais remoto.⁶ No século XIX, a Arqueologia era ainda uma ciência incipiente, e o termo ‘pré-história’ era usado para explicar um período desconhecido, obscuro e praticamente impossível de

⁶ Apud SEDA, Paulo. *Op. cit.*

ser desvendado. Já na década de 1960, os estudos sobre a pré-história conhecem um progresso notável, quando Glyn Daniel apresenta sua obra *The Idea of Prehistory*, ficando patente e consagrado o que se utiliza até hoje para separar história de pré-história: o surgimento da escrita.⁷ De certa forma, este tem sido o paradigma que orienta os estudos sobre história antiga e “pré-história” até os dias de hoje.

Em relação ao continente americano, a ideia de que “não havia história aqui antes dos europeus” começa a ser difundida por alguns cronistas espanhóis já no início da colonização espanhola. O cronista peruano Garcilaso de la Vega (1539-1616), autodenominado Inca Garcilaso, é um caso exemplar. Boa parte dos seus *Comentários reais* aborda a história e a cultura do Império Incaico, enaltecendo Cuzco como uma segunda Roma, e rebatendo a quem tratava de “bárbaro” o nativo peruano. Enxerga nos incas uma missão civilizadora perante os povos que dominou, sendo ultrapassados, entretanto, pelos espanhóis, que deveriam “aperfeiçoar” esse projeto com o cristianismo. Assim, mesmo afirmando-se mestiço com altivez, Garcilaso acredita que foram os europeus que “trouxeram a história” ao continente. Ele é filho de um *conquistador* espanhol e uma *palla* incaica, mulher de sangue real, neta de Túpac Yupanqui e sobrinha de Huayna Cápac, o último dos grandes imperadores do Incário, antes que começasse a ruir sob a disputa de seus filhos Huascar e Atahuallpa. Em que pesem seus elogios e defesas do mundo indígena, Garcilaso de la Vega admite que faltava a esses povos o cristianismo, para que se elevassem a uma condição equiparável à dos europeus.

Antes dele, as próprias cartas de Colombo nos mostram como eram vistos os nativos desta parte do mundo: seres sem propriedades culturais, desprovidos de fé e de história. Nem mesmo reconhecia que os indígenas falassem uma língua articulada: “Se Deus assim o quiser – escreve Colombo em uma de suas cartas – no momento da partida

⁷ Apud SEDA, Paulo. *Op. cit.*

levarei seis deles a Vossas Altezas, *para que aprendam a falar*". Todorov lembra que os tradutores franceses de Colombo, chocados com suas palavras, traduziram a passagem em "para que aprendam a falar *nossa língua*".⁸ Ironicamente, alguns cronistas que estudaram e valorizaram o passado dos povos nativos tiveram seus livros censurados no continente, como é o caso do próprio Inca Garcilaso de La Vega, que teve sua obra *Comentários reais* proibida, no contexto das grandes rebeliões que afetaram a região andina em fins do século XVIII. Aparentemente, acreditava-se que a consciência sobre seu passado estimulava os nativos a se rebelarem contra o domínio espanhol – e os censores não estavam de todo equivocados.⁹

Fomos há muito treinados para acreditar na ideia de que aqui não havia história, ou que, se havia, era uma história de menor importância que a dos europeus. Isso se irradiou também para os currículos escolares e universitários, em que durante muito tempo reinou um quase absoluto silêncio sobre o passado dos povos nativos da América. A justificativa de que são temas "difíceis" ou que não dispõem de "suficiente documentação" são absolutamente improcedentes. Talvez fosse o caso de supor que a falta de interesse dos historiadores, em relação a determinados temas, reflete questões sociais e culturais mais complexas, dos próprios historiadores e das Academias. Ou se ignorava de todo esse universo antigo americano, ou não havia mesmo interesse dos historiadores por ele, por ser considerado um mundo distante do ponto de vista moral, religioso, linguístico, cultural etc. Assim, os compêndios e coleções de história universal produzidos na Europa nos últimos dois séculos geralmente retratam esses povos com o intuito de mostrar curiosidades bizarras, que contrastavam com uma história "justa" e

⁸ TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1982.

⁹ Aparentemente, mitos messiânicos nativos que previam a volta do Inca foram bastante difundidos pelo altiplano andino na época das grandes rebeliões de 1780-1782, tornando populares alguns aspectos do passado incaico, em especial sua grandeza e esplendor, numa época anterior à invasão espanhola, considerada época de ouro e em direção à qual se buscava "voltar". Cf. o clássico texto de Jorge Hidalgo Lehuedé, "Amarus y cataris: aspectos mesiânicos de la rebelión indígena de 1781 en Cusco, Chayanta, La Paz y Arica". Chungará: Revista de Antropología Chilena No. 10 (marzo 1983), pp. 117-137.

“cristã”, em que o europeu era o protagonista que trazia luzes a “civilizações” que mal podiam ser assim denominadas. Nos anos 1960, a antropologia estruturalista utilizou as noções de altas e baixas culturas, colocando em contraste o mundo dos “civilizados” e “os outros”, destituídos de cultura e de história.

É também nessa época, porém, que uma “história vista de baixo” começou, de forma mais ou menos pioneira, a lidar com questões que pareciam não afetar o historiador tradicional até então: problemas relativos à classe operária, à cultura material dos camponeses, à vida dos pobres etc., e o protagonismo de “pessoas comuns” na história. Mais recentemente, houve uma explosão de temas outrora marginais, ou sobre os quais se silenciava completamente em muitas academias ao redor do mundo. Talvez os temas da história antiga mexica ou andina tenham sido simplesmente evitados por muitos investigadores, pois, para que fossem compreendidos, teria sido necessário mergulhar nas estruturas mentais desses povos, o que talvez fosse algo perturbador para muitas pessoas. O horror dos invasores e colonizadores europeus frente a culturas que consideravam primitivas e selvagens talvez tenha se estendido até bem pouco tempo atrás: primeiramente, o horror à nudez e à antropofagia; logo, o horror às “idolatrias”, aos cultos de fertilidade, ao “pagamento à terra” (culto andino em que se ofereciam animais e, em ocasiões especiais, pessoas vivas à Pachamama¹⁰).

Embora a história seja uma ciência com métodos e critérios sobre os quais tem-se refletido há tempos, nem sempre os historiadores têm condições “emocionais” de lidar com determinados temas em determinados tempos. Porque certos assuntos são, de fato, perturbadores. O tema do suicídio, por exemplo, somente começa a ser analisado a partir da sociologia de Émile Durkheim, prevalecendo um silêncio antes dele:

¹⁰ Este ritual ainda é, supostamente, feito de forma secreta em algumas comunidades aimaras, e isso é comentado com certa reserva em lugares como El Alto e La Paz, e a pesquisa de campo torna-se bastante difícil para o pesquisador, por razões óbvias.

se o tema aparecia, era para salientar o quão anticristão e abominável era o indivíduo suicida. Assim, as menções aos suicidas – como no caso de Lucrécio – eram muito mais uma condenação e execração pública do que uma leitura do suicídio como fenômeno humano. Diferentes temas polêmicos, como prostituição, alcoolismo, estupro, violência em geral etc., embora hoje não sejam mais tabus para os historiadores, ainda são vistos com reservas em certos contextos acadêmicos – basta observar o quanto estão presentes ou ausentes nas ementas dos cursos, nos conteúdos das aulas, nas monografias, dissertações e teses defendidas.

Até os dias de hoje, de uma maneira geral, as disciplinas intituladas “História Antiga” ou “História da Antiguidade”, nos currículos de cursos de graduação em História, não têm como *objeto* de estudo a antiguidade dos povos americanos. Esse passado “obscuro” é tratado, normalmente, como uma introdução à disciplina de História da América Colonial. Em poucas semanas, ou mesmo ao cabo de alguns dias, dá-se conta de mais de 20 mil anos¹¹ de história e desenvolvimento cultural dos povos que aqui viviam antes da invasão europeia. A ênfase continua sendo as três grandes civilizações nucleares americanas – os maias, os astecas, os incas¹² – que são, na verdade, as mais recentes civilizações do continente antes da chegada dos europeus, as duas últimas surgidas somente a partir do século XIV.

De fato, como dissemos, o marco que delimita, no Ocidente, a separação entre a história e uma pré-história ainda é a escrita. Essa forma de periodização se apoia na

¹¹ Alguns arqueólogos recuam o período de entrada dos humanos no continente a 70 e mesmo 100 mil anos atrás, embora as evidências não sejam conclusivas, enquanto outros mantêm-se céticos e datam a presença humana na América em 14 ou 15 mil anos. A esse respeito, consultar MEGGERS, Betty. *Op cit.*

¹² No curso de graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, mais de 70% da disciplina obrigatória História da América I concentra-se apenas no estudo da antiguidade americana, graças aos aportes teóricos e esforços do arqueólogo e historiador Paulo Seda. Muitos professores têm seguido essa orientação, e na minha gestão como coordenador da área de História da América (2015-2018), formalizamos uma ementa com grande ênfase na antiguidade americana, nesta disciplina de História da América I.

ideia de que as possibilidades de se compreender a história humana mudam substancialmente a partir do momento em que alguns fatos podem ser “guardados” através do registro escrito. Entretanto, diferentes sociedades utilizam diferentes paradigmas para contar a sua própria história, entendendo dentro de seus próprios termos o que é considerado fundamental nas sucessivas transformações por que passa ao longo do tempo. A história de povos que não utilizavam ou não conheciam sistemas gráficos de escrita não é menos rica ou menos importante do que a de povos que utilizavam a escrita. É certo que ela exige outros métodos interpretativos. Se, por um lado, a escrita revoluciona a experiência humana em sociedade, por outro lado “hipertrofia” seu olhar, privilegiando o sentido da visão em detrimento dos outros sentidos. Dessa forma, as civilizações do alfabeto têm um caráter “linear, fragmentário, causal e sequencial”, diferente das civilizações ágrafas.¹³

Se observarmos os tecidos andinos, veremos que suas linhas retas, figuras geométricas, cores e padrões comunicam diversas coisas, de forma mais ou menos intencional. Mais que comunicar “palavras”, comunicam ideias e conceitos nem sempre simples e, na maioria das vezes, extremamente complexos. São conceitos particularmente difíceis de se compreender devido ao fato de serem expressões das formas de agir e pensar de civilizações nucleares já extintas, e das quais restam apenas vestígios. A antropóloga chilena Verónica Cereceda, uma das grandes especialistas em tecidos pré-hispânicos, demonstrou por que o padrão das linhas nos *costales* e *talegas*¹⁴ andinos tem se mantido inalterado há pelo menos um milênio e meio, por toda a Meseta do Collao, território que hoje corresponde aos Andes bolivianos. Seu padrão

¹³ O alfabeto, no dizer de E.C. Leão, é uma espécie de “esquizofrenia histórica”, e a civilização do alfabeto é diferente de qualquer outra civilização: priorizando a visão, a vivência da realidade em sua complexidade foi simplificada. Cf. CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar, vol I*. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 156.

¹⁴ Tecidos e bolsas feitos geralmente de fios grossos de ovelha ou lhama, destinados a armazenar e transportar produtos agrícolas (grãos, sobretudo). Conservam o padrão antigo simétrico, com listas verticais largas, alternadas com listas finas.

exaustivamente repetitivo liga-se à cosmovisão daqueles povos, na sua insistência sistemática em fixar alguns elementos que consideravam basilares para sua organização social e espiritual. Esse recorrente padrão parece proceder da civilização de Tiwanaku. Sua ilusória simetria expressa uma complementaridade das linhas, que, espaçando-se umas das outras a diferentes distâncias, denota uma organização do espaço tecido e uma intencionalidade de significações dos elementos formais.¹⁵ De acordo com Cereceda, apesar de tratar-se de desenhos bastante simples do ponto de vista formal e gráfico, eles criam uma estrutura complexa baseada em três elementos fundamentais: sucessão das cores, mediações que suavizam o encontro dos diferentes tons de cores e definição de um espaço mais ou menos simétrico e sempre tecido a partir de um centro. Trata-se de uma imagem “extraordinariamente repetitiva no tempo e no espaço” e que “articula conteúdos de clara percepção (...) e de uma visão de mundo composta por segmentos independentes, porém intimamente ligados entre si”.¹⁶ Os vínculos entre elementos tais como o céu e a terra, a noite e o dia, o natural e o sobrenatural, típicos do pensamento andino, encarnam uma concepção de mundo em que se explicam não só a existência do mundo e das coisas, mas também a compreensão de si mesmo, do visível, do invisível, do tempo, do divino, em suma, de tudo o que efetivamente é. A cultura material andina está impregnada desses elementos simbólicos e imateriais.

As pirâmides são outro exemplo de como está implicada uma intencionalidade de comunicar coisas a partir da geometria das formas. Além dos elementos discursivos presentes nas construções em si (o tamanho, o número de degraus, a forma escalonada – chapada no topo e não piramidal – a presença de “janelas” etc.), seus arquitetos também levavam em conta a posição geográfica em que eram construídas. Dessa forma, as sombras projetadas pela luz do sol sobre partes da pirâmide, nos diferentes períodos

¹⁵ CERECEDA, Verónica. *De los ojos hacia el alma*. La Paz: Plural Editores, 2017.

¹⁶ Idem. *Ibidem*.

do dia – e mesmo nas diferentes estações do ano – podiam produzir, intencionalmente, imagens como a da serpente, animal de importância fundamental para várias civilizações antigas americanas, simbolizando o encontro do mundo subterrâneo com o mundo visível – dois opostos complementares muito importante para as sociedades tradicionais. Outros fatores importantes em sua construção englobavam o ambiente – a proximidade da água, a incidência de ventos e chuva, a posição em relação ao sol nascente e poente etc. (assim o é também na milenar arte taoísta do *feng shui* e, a rigor, em quase toda arquitetura antiga). No caso da arquitetura das pirâmides, há elementos bastante refinados que expressam uma cosmovisão própria, que, sem utilizar a escrita, rememoravam mitos, eram utilizados em ritos, comunicavam as experiências históricas desses povos antigos. A civilização maia é ainda mais peculiar, pois além desses elementos simbólicos, também possuía escrita pictórica. Não raro, documentários e publicações se referem aos maias como a “civilização mais desenvolvida da América antiga”, e caberia perguntar em que medida tal juízo não se deve ao fato de ser uma das únicas a possuírem escrita, refletindo a ideia que coloca a escrita como sintoma e cerne de um “sucesso” civilizacional.

Tomemos, então, o exemplo de Tiwanaku. Espécie de civilização-mãe para muitos povos na meseta do Collao, em especial aimaras e incas (quêchuas), a civilização de Tiwanaku se origina dos povos lacustres de mais de um milênio e meio atrás, na bacia do Titicaca. Os tiwanakotas não conheciam a escrita. Sua maior pirâmide, a de Akapana, continha, entretanto, elementos discursivos que antecediam e talvez mesmo prescindiam da escrita gráfica. Sua própria localização geográfica,¹⁷ as formas escalonadas dos degraus, a cruz Chakana em baixo relevo sobre o topo da pirâmide, abrigando um provável espelho d’água – são elementos que, associados, não só

¹⁷ Talvez devêssemos mesmo falar da posição “cósmica” das pirâmides, tratando-as em termos mais próximos a como esses povos pareciam compreender-se a si mesmos e à sua existência diante do mundo. As pirâmides eram construídas em locais supostamente basilares, nucleares: eram sítios relevantes do ponto de vista da observação astronômica.

produzem uma narrativa bastante plausível sobre como os tiwanakotas entendiam certos aspectos da realidade, como também, de fato, dão inúmeras indicações precisas sobre sua organização social, suas hierarquias e sua cosmovisão. Trata-se de uma leitura que o arqueólogo ou o historiador podem fazer a partir de uma hermenêutica das imagens, das formas etc., mas também de uma linguagem *per se*, que, apesar de ter uma natureza muito diversa da escrita, igualmente comunica um sem-número de coisas, tal qual a escrita. A interpretação de aspectos dessa civilização somente é possível unindo-se a esses registros arqueológicos toda uma narrativa histórica sobre a história e a cosmovisão desses povos: essa narrativa existe desde o início da época colonial, e está presente em cartas, tratados, crônicas etc., além de numerosos estudos históricos, sobretudo a partir do final do século XIX.



Fig. 1 – Cruz Chakana em baixo relevo em monólito no sítio de Puma Punku, Tiwanaku, Bolívia. A cruz Chakana ou andina é paradigmática da civilização de Tiwanaku, e continuou a ser utilizada por diversas culturas ao redor dos Andes. O sítio arqueológico de Puma Punku, em Tiwanaku, contém inúmeros monólitos em que se observa a cruz Chakana esculpida em alto ou baixo relevo. Fonte: Acervo pessoal.



Fig. 2 – Chakanas vendidas como artesanato. Fonte: Acervo pessoal.

Do mesmo modo, também existe a vivência dessa cosmovisão em termos práticos – o que Simón Yampara chama de *cosmovivência* – sempre sujeita às mudanças ao longo do tempo, nas comunidades mais tradicionais dos *ayllus* altiplânicos – os povoados mais longínquos da puna andina, onde ainda hoje não se fala o castelhano – e também, de formas variadas, em grandes cidades como La Paz ou El Alto. A informação que nos dá o registro arqueológico deve andar de mãos dadas à informação histórica e à atenção à cosmovisão desses povos. É nesse sentido que Paulo Seda inicia seu artigo-manifesto em prol de uma História Antiga da América afirmando a necessidade de se abordar tanto a Arqueologia quanto a História dessas populações indígenas, articulando-as, e não transpondo para cá o conceito europeu de Antiguidade, mas sim entendendo essa outra antiguidade, que somente pode ser pensada nos termos de seus próprios protagonistas históricos.¹⁸ É somente à medida que reconhecemos a historicidade desses protagonistas que podemos reconhecer, com toda dignidade, a sua própria antiguidade.

Se, por um lado, a maioria das sociedades antigas deste continente carece de escrita, por outro lado, delas foram conservadas inúmeras peças cerâmicas, em cordas,

¹⁸ SEDA, Paulo. *Op. Cit.* p. 104.

tapeçaria, tecidos variados, cestos, ourivesaria, máscaras, artefatos líticos etc., que nos dão uma ideia de como essas sociedades se expressavam. Além disso, se observa entre os incas e outras culturas, como a wari, a presença de um sistema mnemônico utilizado para comunicar e registrar informações numéricas, os *quipos*. Consistem de uma corda principal, à qual são amarradas outras (que podem ser algumas poucas unidades ou muitas centenas), de diferentes cores, e nas quais são feitos nós de diferentes tipos. Tanto a cor da corda quanto o tipo e o número de nós comunicavam informações, e em geral serviam para o controle da produção nas variadas localidades do Tawantinsuyu. Desse modo, vários elementos parecem estar indissociados nessas sociedades tradicionais no continente americano: as técnicas, as artes, a funcionalidade dos objetos, a narrativa mítica sobre a realidade, a cosmovisão.

É nas confluências entre arqueologia e história que podemos pensar numa história da antiguidade americana, que é essencialmente diferente da antiguidade ocidental ou oriental, e talvez mesmo de qualquer outro tipo de antiguidade, à medida em que cada “idade” somente é antiga em relação a um determinado referencial, e geralmente o “moderno” chega trazendo rupturas e impondo outros ritmos. A constituição da História da América Antiga como uma disciplina autônoma – como um campo de reflexão e saberes sobre a história humana e sua diversidade neste continente – deve desvincular-se de uma hermenêutica que utiliza o paradigma cronológico e o do surgimento da escrita para classificar as sociedades em antigas ou modernas. O caso andino é exemplar para se pensar essa ruptura com uma “linha de tempo” tradicional e linear. Os *quipos*, conforme apontamos, que datam de cinco milênios atrás, ainda são usados em alguns povoados peruanos. As linhas e figuras geométricas presentes na cultura tiwanakota, que são anteriores à era cristã, continuam a figurar em tecidos como

*aguayos*¹⁹, mantas e capas de almofadas, utilizadas por milhões de pessoas e comercializadas pelas ruas e mercados populares de Tarabuco, Potosí, La Paz, Cusco, e, por extensão, por grande parte dos países andinos e mesmo fora deles.

Os estudos sobre as civilizações dos maias, dos astecas, de Tiwanaku, de Caral, dos incas etc. cresceram vertiginosamente ao longo da segunda metade do século XX, e continuam a crescer, à medida que arqueologia e história se unem para falar de universos muito diferentes das narrativas históricas a que estamos habituados. Universos tão dessemelhantes requerem conceitos e abordagens distintas. Conforme Paulo Seda, não devemos transpor para cá o conceito de antiguidade ocidental ou oriental, mas sim entender que um processo histórico ocorria neste continente desde muito antes da chegada de europeus. Admitimos, assim, que esse longo processo nos influenciou e influencia até hoje, e que a história nativa anterior à invasão europeia foi e é fundamental em nossa formação histórica.²⁰ É neste momento, em que se critica cada vez mais uma periodização clássica da história, que surge com vigor uma tentativa de se construir uma história antiga americana, pensada em seus próprios termos e de acordo com sua própria dinâmica e parâmetros.

No caso americano, conforme já corroborou Seda, um dos marcos essenciais, que modifica todo o cenário das sociedades que aqui se desenvolvem, parece ser a domesticação de algumas plantas, possibilitando o uso da agricultura como base da subsistência. Essa ideia vem de encontro à hipótese da revolução neolítica de Gordon Childe.²¹ Essa revolução é na verdade um conjunto de acontecimentos que viabilizam o

¹⁹ Manta de tamanho grande, que serve para carregar vários itens nas costas, inclusive crianças. A decoração inclui linhas horizontais e também figuras diversas que fazem referência à vida no altiplano (lhamas, aves como o condor, *chololas*, casas típicas etc.).

²⁰ SEDA, Paulo. *Op. Cit.* p. 104.

²¹ A ideia de Revolução Neolítica sugere a primeira grande transformação radical da forma de vida humana, que passa de nômade a sedentária, e de economia depredatória (caça, pesca, coleta generalizada) a economia produtiva (agricultores-pastores), ocorrendo primeiramente no Oriente Médio há quase 10 mil anos. Cf. CHILDE, V. Gordon. *Man makes himself*. Londres: Pitman Publishing, 1936. As

surgimento de civilizações. Junto ao advento da agricultura, observamos a domesticação de animais e o advento da cerâmica. Por sua natureza frágil, a cerâmica pressupõe a sedentarização de povos outrora nômades. Pressupõe também a noção de estocagem e acumulação, o que possibilita novas relações econômicas nessas comunidades. Cresce a população, aumenta o excedente, surgem também o comércio e as primeiras trocas de produtos, e logo as trocas simbólicas, monetárias, a partir de sementes, sobretudo. Sob esse trinômio (agricultura / domesticação de animais / cerâmica) assenta-se toda a base das civilizações americanas, assim como de quase todas as antigas civilizações. Com a agricultura, intensificam-se os ritos de fertilidade, bem como a crença na necessidade de se agradar aos deuses para se conseguir boas colheitas, surgindo os primeiros cultos a esses deuses primordiais: a deusa-mãe terra, o sol, a chuva, o raio etc. Nesse sentido, o continente americano é um verdadeiro laboratório para se conjecturar sobre um sem-número de questões, absolutamente humanas e universais, que englobam os ciclos de vida e morte, os mitos e ritos, as crenças e religiões, os cultos natais e funerários, a relação dos homens com a agricultura e o pastoreio etc.

A antiguidade americana encontra sentido pensada numa temporalidade mais abrangente, em que as permanências e rupturas seguem uma lógica própria em relação ao tempo, tal como este é percebido e contado no mundo ocidental. Em primeiro lugar, o próprio povoamento do continente é ainda cercado de mistérios e controvérsias, sobretudo no que se refere às datações. Há evidências tecnológicas e ecológicas que atestam as transformações por que passou o homem americano e sua relação com o habitat. Como demonstrou Betty Meggers, evidências zoológicas e paleontológicas eliminam a América como possível nicho, tanto para a evolução humana, quanto para os primeiros estágios de desenvolvimento cultural (apenas fósseis de *homo sapiens*

regiões nucleares americanas (Mesoamérica e Andes) também tiveram sua revolução neolítica de forma autônoma, processo que iniciou-se há 6 ou 7 mil anos em algumas localidades, sendo plenamente estabelecido entre seis e cinco milênios atrás na região nuclear andina.

sapiens foram encontrados aqui). Existem provas de que os humanos teriam penetrado no hemisfério por volta de 14.000 anos atrás, embora discordâncias surjam de uma série de informações esporádicas e inconclusivas da presença de humanos no Novo Mundo entre 40.000 e 12.000 anos.²² Um fato incontestado, porém, é que os primeiros grupos humanos que penetraram no Novo Mundo ainda subsistiam à base de plantas e animais selvagens: o registro arqueológico é unânime em demonstrar que esses humanos eram caçadores-coletores.²³

Estudos geológicos e paleontológicos, marcados pela atenção à longuíssima duração, nos elucidam outros aspectos. Os humanos que chegaram aos Andes durante o final do pleistoceno conviviam com a chamada megafauna: dentes-de-sabre, aves do terror, águias gigantes, elefantes e lhamas gigantes. Com as transformações geológicas da passagem do pleistoceno para o holoceno, mais ou menos 11.500 anos atrás, as condições do clima e do manto vegetal aceleraram a extinção da megafauna, e o homem do período holocênico teve que adaptar-se às novas condições impostas pelo meio. É provável que ele tenha alcançado os Andes ao fugir do intenso frio típico do final da última era glacial. Após a extinção das espécies pleistocênicas, foram necessários ainda alguns milhares de anos para que os homens e mulheres dos Andes domesticassem as plantas e chegassem a estabelecer um sistema de subsistência baseado na agricultura. Estudos sobre a evaporação da água na bacia do Titicaca indicam um gradual aquecimento, que possibilitou que a região, inóspita e deserta, passasse a ser berço de civilizações, abrigando culturas humanas já a partir de mais de 5 mil anos atrás.²⁴ Na América, as experiências de 'primitividade' e nomadismo estão mais próximas, também, do ponto de vista cronológico, já que a presença humana é sabidamente mais antiga na

²² MEGGERS, Betty. *Op. Cit.*

²³ *Idem. Ibidem.*

²⁴ ALBARRACÍN JORDÁN, Juan. *Arqueología de Tiwanaku: historia de una antigua civilización andina*. La Paz: Fundación Bartolomé de Las Casas, 1999.

África, na Ásia e na Europa. Tudo parece ser “mais recente” aqui – sobre isso, os registros arqueológicos não deixam dúvidas.

Observamos a enorme influência do meio em alguns momentos cruciais do nosso passado remoto: o fim da glaciação de Winsconsin, conhecida como a última Era Glacial, foi fundamental para que o paleoíndio pudesse caçar, de forma mais autônoma e sem riscos, animais menores do que os da megafauna recém-extinta. O aperfeiçoamento dos objetos líticos cortantes é visível, à medida que se abandona o padrão de peças maiores, típicas do período glacial. Caçar animais menores implicava em usar ferramentas menores. É assim que surgem lâminas e pontas de projétil delicadamente lascadas e, posteriormente, polidas. Eventualmente, esse constante aperfeiçoamento técnico produziu interessantes artefatos, como entre os toltecas, onde lâminas e bisturis de obsidiana eram tão delicadamente polidos que podiam realizar cirurgias relativamente complexas. Para que esse desenvolvimento cultural fosse possível, foi preciso que os paleoíndios adaptassem sua parafernália técnica conforme as exigências do meio. Batedores, raspadores, facas, pontas de projétil – tudo isso apresenta um padrão acentuadamente menor conforme termina a era glacial, conforme se extingue a maioria dos animais da megafauna, e conforme as adaptações ao meio vão gerando, no decorrer dos milênios, espécies menores, com o couro menos duro, livres de carapaças ósseas, mais fáceis de perfurar.²⁵

Pelas suas consequências econômicas e sociais, a domesticação de plantas supôs uma revolução, ao criar uma economia produtiva que, livrando os homens de uma subsistência aleatória, permitiu-lhes multiplicarem-se até alcançarem magnitudes antes desconhecidas. Disso resultou uma crescente explosão demográfica, conforme Nicolás Sánchez-Albornoz.²⁶ O cultivo agrícola assentou o homem no território, permitindo-lhe

²⁵ MEGGERS, Betty. *Op. Cit.*

²⁶ SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Nicolás. *La población de América Latina – desde los tiempos precolombinos hasta em año 2000*. Madrid: Alianza Editorial, 1973.

moradia fixa e agrupando-o segundo formas sociais e políticas mais complexas. Para o Velho Mundo, conforme dissemos, Gordon Childe chega a falar de uma revolução que envolvia não só a domesticação de plantas, mas também a de animais, o advento da cerâmica, o polimento da pedra e a tecelagem. Isso é acompanhado pelo sedentarismo, surgimento de aldeias e organização tribal avançada. No continente americano, esse processo não foi abrupto nem uniforme. O neolítico americano difundiu-se a partir de dois focos (mesoamericano e andino) e originou duas grandes tradições agrícolas: uma baseada na semeadura (milho, feijão, quinoa) e outra na plantação de mudas (batata, mandioca, batata-doce). Durante milênios, são três os complexos agrícolas que se desenvolvem no continente: o andino, onde predominam os tubérculos, o mesoamericano, predominando o milho, e a bacia do Amazonas até a costa atlântica, predominando a mandioca.

As sociedades andinas são exemplares, à medida que nos oferecem algumas chaves para se pensar na periodização da história americana, no status de uma antiguidade americana, seu lastro temporal e suas implicações para os estudos históricos contemporâneos. O homem do altiplano domesticou a batata entre 7 e 9 mil anos atrás, adaptando-a a climas muito frios e secos.²⁷ A diversidade de espécies ao longo dos milênios é, em parte, resultado da ação humana. Através do cultivo em terras mais baixas ou mais altas, iam-se conseguindo espécies híbridas. Vários sistemas hidráulicos são criados, inclusive em alguns casos subterrâneos, surgindo uma irrigação que permitia que montanhas frias e inóspitas fossem adequadas ao cultivo de

²⁷ Sobre a domesticação da batata, Cf. MORALES GARZÓN, Francisco J. "Sociedades precolombinas asociadas a la domesticación y cultivo de la papa (*Solanum tuberosum*) en Sudamérica". *Revista Latinoamericana de la Papa*. (2007). 14(1): 1-9; RODRÍGUEZ, Luis Ernesto. "Origen y evolución de la papa cultivada: una revisión". *Agronomía Colombiana* 28(1), 9-17, 2010 e MICHEL LÓPEZ, Marcos Rodolfo. *Patrones de Asentamiento Precolombino del Altiplano Boliviano Lugares Centrales de la Región de Quillacas, Departamento de Oruro, Bolivia*. Uppsala: Universitetsstryckeriet, 2008.

tubérculos, quinoa, amendoim e amaranto.²⁸ Adaptar-se, aqui, significa interagir com a natureza, desarticulando o corte civilizatório ao qual estamos habituados, que coloca natureza e cultura em polos distintos.

O milho pode ter sido domesticado já por volta de 9 mil anos atrás,²⁹ e tornou-se o alimento básico da maior parte do Novo Mundo. Sua importância para os povos americanos é incontestável: o milho está presente em diversas cosmogonias e mitos, sobretudo na Mesoamérica. No Popol Vuh, se menciona como os deuses criaram “o corpo e a carne humana” a partir de uma massa de milho.³⁰ Foram produzidas muitas variedades, não apenas em tamanho, cor e propriedades, mas também em viabilidade sob diferentes condições de umidade, temperatura, solo etc. O acréscimo do feijão à dieta, ao redor de 6 a 8 mil anos atrás, foi uma conquista da maior importância, segundo Meggers, devido a circunstâncias bioquímicas: a combinação de milho e feijão fornece uma dieta significativamente mais rica do que qualquer dos dois alimentos sozinhos. Na área andina, o registro arqueológico é menos completo, mas evidências apontam que a domesticação do feijão foi mais recente. Apesar da domesticação das plantas, a dieta de proteína animal continuou a ser usada, devido à criação de lhamas e alpacas. Entre seis e quatro milênios atrás, a agricultura estava suficientemente desenvolvida para sustentar modos de vida sedentários no altiplano andino. Prova disso são os inúmeros registros cerâmicos encontrados, além de indícios de domesticação de tubérculos.³¹

A essas culturas incipientes dos Andes, anteriores ao advento da agricultura e da

²⁸ ANSIÓN, Juan. “Cultura, educación, comunidad y tecnología” In: VEGA CENTENO, Máximo et al. *Tecnología y desarrollo en el Perú*. Lima: Comisión de Coordinación de Tecnología Andina, 1988, pp. 115-136.

²⁹ MATSUOKA, Yoshihiro et al. “A single domestication for maize shown by multilocus microsatellite genotyping”. IN: PNAS USA, Vol. 99, Número 9, 2001, pp. 6080-6084.

³⁰ SARAIVA, Albertina. *Popol Vuh - Antiguas historias de los indios quichés de Guatemala*. Cidade do México: Editorial Porrúa, 1986.

³¹ RODRÍGUEZ, Luis Ernesto, *Op. Cit.*

cerâmica, corresponde a cultura lítica de Viscachani, com suas pontas de projétil toscamente lascadas e de dimensões relativamente grandes, indicando seu uso na caça de grandes mamíferos. Após sucessivas adaptações, tendo já domesticado plantas e usando cada vez mais animais na alimentação, as culturas andinas entre cinco e quatro milênios atrás já se mostram plenamente caracterizadas pelo uso de tubérculos e camelídeos na alimentação (lhama, alpaca, guanaco e vicunha). Esse modo de vida parece ter desafiado cataclismos e invasões, e impõe-se até os dias de hoje por todo o altiplano. Hoje são consumidos nos Andes basicamente os mesmo alimentos que eram consumidos há 5 mil anos: quínoa, batatas, milho e carne de lhama (em adição à de ovinos e caprinos trazidas com os europeus).

A antiguidade americana, a despeito da ruptura que representou a invasão europeia, continua adentrando o presente no modo de ser intrínseco das sociedades locais: a vida da maioria dessas populações, mesmo hoje, é atravessada por influências que datam de milênios. Isso é visível na alimentação, no tipo de construção que fazem (pedras sobrepostas sem argamassa, casas de adobe com teto de *paja brava* etc.), nos padrões cerâmicos, nos padrões geométricos dos tecidos, nos instrumentos musicais, na indumentária etc. Mesmo as vassouras utilizadas hoje na limpeza urbana na Bolívia, por exemplo, são feitas a partir da *paja brava* (Espécie *stipa ichu*. Em quêchua, *ichhu*; em aimara, *wichhu*), planta endêmica do altiplano, utilizada há muitos séculos para confeccionar telhados, vassouras, e também com uso medicinal no tratamento de várias enfermidades.³² Essa antiguidade tão peculiar, a antiguidade americana, somente aparece em sua complexidade quando história e arqueologia se articulam à cosmovisão e ao cotidiano dessas sociedades. Novos parâmetros fazem-se necessários, portanto, quando estudamos esses povos americanos. Como qualquer outro conceito de antiguidade, também aqui estamos falando de uma antiguidade relativa e que necessita

³² VILLAGRÁN, Carolina. *Ciencia indígena de Los Andes del norte de Chile*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2004.

ser compreendida em seus próprios termos.

Talvez uma forma possível de se entender esse registro temporal tão diferente seja através da atenção à cosmovisão dessas sociedades. Nos Andes e em vales adjacentes, durante a época incaica, temos registros de que o mundo era pensado como uma totalidade tripartida em reinos (*pachas*) que, ao mesmo tempo em que eram distantes uns dos outros, deviam estar harmonizados e conectados dinamicamente. Essa intercomunicação dependia da ação dos sacerdotes em elaborados rituais, e só era plenamente estabelecida pelo próprio Inca, cuja função era justamente zelar pela harmonia entre as *pachas*. *Hanan pacha* é a esfera celestial, que engloba deuses como o arco-íris, a lua, o raio, o trovão etc., tendo como divindade máxima Wiracocha-Inti, representado na época incaica pelo sol (em quêchua, *inti*). *Uku pacha*, ou *Urin pacha*, é o inframundo, mundo dos mortos, dos espíritos, das enfermidades, era reino de Pachamama, a dona da terra e, portanto, dos alimentos e da sobrevivência humana. Da interação e vinculação entre Wiracocha-Inti e Pachamama, entre o céu e a terra, nasce o *Kay Pacha*, o mundo em que vivemos, que inclui os seres humanos, plantas e animais, montanhas, lagos e rios.

Os incas foram responsáveis por se apropriar do antigo deus Wiracocha e "transformá-lo" em Inti. Inti é outra divindade, posterior ao Wiracocha tiwanakota, um avatar deste. A civilização de Tiwanaku representava Wiracocha, "deus das varas", o deus criador, com clara inspiração nas figuras antropomorfas da cultura de Chavín de Huantar, conforme apontado por Betty Meggers³³. Essa representação típica de Wiracocha, estampada em tantos tecidos e bastante recorrente no artesanato andino, do norte do Chile e Argentina ao Equador, nos faz crer que os próprios tiwanakotas tivessem adequado o "deus das varas" da cultura Chavín aos seus propósitos religiosos. Os incas foram hábeis em cultuar avatares de Wiracocha e de alguma forma ligá-los ao

³³ MEGGERS, Betty. *América pré-histórica*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979, pp. 101 e 108.

culto do sol, Inti. O Inca, tendo ele próprio saído da terra e sendo ao mesmo tempo filho do sol, era o ponto de comunicação entre os três mundos, tendo a seu serviço toda uma casta sacerdotal para corroborar sua suposta divindade através de intrincados rituais que vivificavam os mitos. Pela sua própria natureza e plasticidade, o mito é sempre modificado e coberto de novas significações com o passar do tempo. Os incas fizeram com que muitos povos dominados acreditassem que o deus que eles cultuavam era, em verdade, Inti, o disco solar que garantia e regulava todos os ciclos da vida. Isso fazia do *Hanan pacha*, o plano celestial, o espelho no qual a vida no *Kay pacha*, o mundo daqui, estava refletida.



Fig. 3 – Representação gráfica do "Dios de las Varas", da fase tardia que marca a decadência da cultura de Chavin de Huántar. Fonte: Betty Meggers, *Op. Cit.*

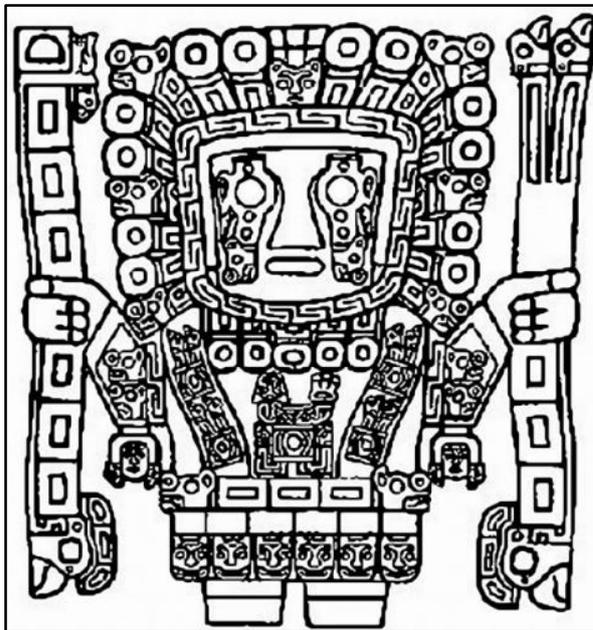


Fig. 4 – Representação gráfica do deus criador tiwanakota Wiracocha, tal como figura na Porta do Sol, localizada no atual município boliviano de Tiwanaku. Há muitas controvérsias acerca de sua datação, sendo aceita a data de cerca 200 a.C. Fonte: <http://lostscienceoftheandes.com/2017/09/12/a-geomantic-history-of-south-america-3/>.



Fig. 5 – Porta do Sol, Tiwanaku, Bolívia. No centro, ao alto, alto-relevo de Wiracocha. Fonte: Acervo pessoal.



Fig. 6 – Representação gráfica do deus solar incaico Inti, bastante difundido em cerâmicas, ourivesaria, estelas, objetos decorativos e tecidos. Fonte: <http://notandistintos-raquel.blogspot.com/2016/06/el-solsticio-de-invierno.html>.

Os nativos das Américas não percebiam o tempo de maneira linear como os europeus de então. A ideia de um tempo em si, como conceito abstrato e universal, parecia simplesmente não existir. Apesar de enormes diferenças entre as civilizações americanas, na maioria delas, como entre os astecas e incas, o tempo era vivido como uma simultaneidade de dimensões que agiam como engrenagens de um esquema maior. Cada uma dessas engrenagens representava uma dimensão do tempo, que englobava o tempo cósmico das rotações e translações de planetas, o ciclo dos solstícios e equinócios, o tempo do plantio e da colheita, o tempo das chuvas e da seca, o tempo de vida dos homens, o tempo absoluto dos deuses. Essas múltiplas dimensões do tempo eram (e ainda são) expressas na linguagem – através de tempos verbais desconhecidos nas línguas indo-europeias. Eram também expressas nas festividades e rituais que marcavam a vida comunal e a relação dos homens com a colheita e a perpetuação da espécie – e ainda são entre inúmeras comunidades. Eram também, como dissemos, manifestadas na arquitetura bem planejada de acordo com uma ordem cosmológica:

pirâmides que eram também observatórios, janelas de onde se podia observar a primeira estrela a aparecer no céu, arcos por meio dos quais se podia festejar a entrada de um solstício.

Essa vivência de um tempo plural, dinâmico, para muitos povos *cíclico*, não foi apagada de todo do modo de ser dos nativos. Simón Yampara prefere utilizar o termo *cosmovivência*, e não *cosmovisão*, para se referir à relação dos aimaras com o tempo, com a vida, o presente, o passado, a tradição e o futuro.³⁴ Sua vivência das coisas do cotidiano (o trabalho, o uso de novas tecnologias, a compra de um carro ou uma casa etc.) é irremediavelmente atravessada pelo respeito e reverência que esses povos têm pela tradição, pelos ensinamentos do passado, pelos mitos que explicam a realidade e, ao explicá-la, a tornam mais simples. Há rituais para tudo. Para obter sucesso na compra de uma casa, muitos *paceños* de origem aimara recorrem a um *yatiri*, seja pelas imediações da *calle Sagárnaga* – a famosa *calle de las Brujas* no centro de La Paz – seja em El Alto ou nos diversos *ayllus* que se estendem pela meseta do Collao, ou na grande feira de *Alasitas*,³⁵ talvez a maior feira de miniaturas jamais vista. Os *yatiris*, considerados hereges no período colonial, incluídos dentro do âmbito do combate às idolatrias, são hoje solicitados até mesmo pelos detentos das penitenciárias de La Paz.³⁶ Em idioma aimara, *yatiri* quer dizer “aquele(a) que sabe”. A partir de métodos de adivinhação (que incluem chumbo derretido, folhas de coca e cartas), ele orienta o consulente. Este pode adquirir uma casa em miniatura, que será *ch'allada* pelo *yatiri*, entre invocações às *achachilas* – espíritos protetores ancestrais – libações e defumações

³⁴ YAMPARA HUARACHI, Simón. “Cosmovivencia Andina. Vivir y convivir en armonía integral – *Suma Qamaña*”. *Bolivian Studies Journal /Revista de Estudios Bolivianos*. Vol. 18, 2011.

³⁵ A *Feria de las Alasitas* é uma feira artesanal na ciudad de La Paz, Bolívia, cuja principal característica é a venda de miniaturas com a finalidade ritual de que as mesmas se convertam em realidade. A deidade aimara/tiwanakota Ekeko é o “objeto” principal da feira, identificado como o deus da abundância.

³⁶ SPEDDING, Alison. *La segunda vez como farsa: etnografía de una cárcel de mujeres en Bolivia*. La Paz: Editorial Mama Huaco, 2008.

com madeiras, sementes e ervas. A *ch'alla* é um conceito complexo e vai muito além de uma simples bênção. O típico aimara tradicional – e também o quêchua e outros povos – transita num mundo em que o natural e o sobrenatural coexistem e disputam, e somente a *ch'alla* – a reciprocidade implicada na oferenda – pode harmonizá-los. Utilizando ervas típicas como a *k'oa* (*Clinopodium bolivianum*), o incenso de *palo santo* (*Bursera graveolens*) e a onipresente folha de coca (*Erythroxylum coca*), busca-se estabelecer uma relação de reciprocidade entre o cliente e o mundo sobrenatural.



Fig. 7 – Ekeko é representado sempre carregado de várias coisas, simbolizando a fartura para os povos andinos, do sul do Peru ao norte da Argentina e Chile. Esta é uma representação na entrada Feira das Alasitas, La Paz, Bolívia, 2016. Fonte: Acervo pessoal.



Fig. 8 – Uma *yatiri* realizando a *ch'alla* na Feira das Alasitas. Fonte: Acervo pessoal.



Fig. 9 – *Misa* (mesa) aimara, com um feto de lhama ao centro. As miniaturas simbolizam as diversas coisas desejadas pelo consulente, para cuja efetiva concretização o *yatiri* dispõe a mesa. O sacrifício da lhama, simbolizado pelo feto, é ancestral nas culturas andinas. A lhama foi o camelídeo que acompanhou a sedentarização desses povos há mais de 8 mil anos, tendo importância fundamental na sua ingestão de proteínas de forma sistemática. Sacrificar uma lhama, na dureza do altiplano, é renunciar a uma rica fonte de subsistência, na esperança e fé de que a terra, *Pachamama*, irá retribuir. Fonte: Acervo pessoal.

Através do ritual, o objeto representado pela miniatura simboliza o possível objeto concreto “no futuro”. Dizem alguns provérbios, em diferentes idiomas altioplânicos, que somente pode-se ver o que está diante de si. Por ter sido já vivido, o passado está exposto diante dos nossos olhos. O futuro, ao contrário, ainda não pode ser visto, pois está atrás de nossas costas. Ainda não irrompeu na roda dos tempos. Um ocidental poderia pensar que é um mundo impregnado de magia, mas um aimara compreende esses rituais como fenômenos normais e desprovidos de qualquer caráter mágico: realizado o ritual, é apenas questão de tempo para que a reciprocidade aconteça no plano material. Porque para aquele que realiza essa *cosmovivência*, natural e sobrenatural não estão postos em polos distantes, mas são partes de uma mesma realidade, não só nos momentos mais solenes, como também na trivialidade do dia-a-dia. Se não se atinge a reciprocidade, é sinal de que o *yatiri* não fez um bom trabalho, ou talvez o “caso” requeira rituais mais elaborados. É assim que, no cotidiano dessas comunidades, o mundo das *huacas* sagradas, das *achachilas* e das almas dos antepassados estão dinamicamente conectados ao presente.

No passado desses povos, do Sul dos atuais Estados Unidos aos Andes, alguns períodos eram considerados particularmente nefastos, por encerrarem um ciclo e representarem o início de um tempo novo, onde nada era previsível e onde a harmonia cósmica devia ser reconquistada através de grandes rituais, que por vezes incluíam sacrifícios coletivos. Na região do México, foi justamente num desses momentos calamitosos que surgiram os primeiros boatos sobre o avistamento de seres estranhos vindos do mar em “montanhas flutuantes”. Vinham montados em seres colossais – não havia cavalos neste continente – e munidos de vestimentas e armas nunca antes imaginadas. Os astecas nem sequer tinham palavras para designar a maioria das coisas que passaram a ver chegando por mar a partir de 1519, ano que representa o marco inicial da invasão espanhola, chamado “um-vime” no calendário asteca, ano nefasto que encerrava um ciclo de 52 anos. As crônicas e narrativas apresentam um mexica confuso,

tendo que descrever um conjunto de novos elementos, de cachorros e cavalos a armamentos e roupas.

Cortés e cerca de 500 homens chegam ao México nesse ano que prenunciava grandes calamidades. Em Tenochtitlán, capital do grande império asteca, Moctecuzoma e seus sacerdotes já sentiam as angústias desse ano um-vime antes da chegada do *conquistador*, observando, assombrados, os vários presságios: um cometa rasgara o céu, aterrorizando a população; o templo do deus marcial Huitzilopochtli fora misteriosamente incendiado; um pássaro cinzento com um espelho na testa foi encontrado na praça maior de Tenochtitlán. O imperador passou a ser acometido de pesadelos e visões catastróficas, e os cronistas relatam um Moctecuzoma assombrado, passivo e resignado. Talvez temesse o retorno de Quetzalcóatl, que, segundo as profecias, voltaria um dia para retomar suas terras. Narram os rapsodos do império asteca que as faces brancas e as barbas vermelhas dos europeus remetiam às cores do deus tolteca. Seus navios se assemelhavam a grandes montanhas no mar. Suas armas eram mágicas; suas roupas marciais eram produzidas com metal brilhante jamais visto; vinham montados em enormes bestas desconhecidas pelos nativos. Representavam mesmo a fúria e a força de deuses capazes de destruir o império. Ao passo que Moctecuzoma oferecia os mais belos presentes ao usurpador Cortés – desde ouro e jade a plumas de aves raras – populações submetidas aos astecas, como os tlaxcaltecas, tepanecas e totonacas, engrossavam o exército espanhol, oferecendo muitas vezes mais de 20 mil homens que conheciam o território e as estratégias de guerra astecas. O apoio de Tlaxcala e outras cidades fortaleceram Cortés, que entrou em Tenochtitlán em novembro de 1519, estarrecido com a grandiosidade da cidade asteca. Apenas ao redor dos templos maiores, estima-se que viviam 200 mil pessoas em bairros organizados por profissões e parentesco.³⁷ A monumentalidade e complexidade de Tenochtitlán podia

³⁷ LEMOS, M.T.T.B. *Corpo Calado: imaginários em confronto*

ser vista em pirâmides e templos religiosos, feiras e mercados, escolas e prédios militares, silos e *chinampas*,³⁸ pontes e canais que interligavam uma cidade criada sobre o lago Texcoco. Em apenas dois anos, com ataques pelas ruas e canais, o fim da resistência asteca elevou Cortés a primeiro governador da Nova Espanha, instituindo a religião católica, destruindo templos e construindo igrejas sobre seus escombros, escravizando os nativos e preparando terreno para uma nova fase da invasão: o monopólio colonial.³⁹

Que causaram, afinal, Cortés, Pizarro e os *conquistadores* ao continente americano? Apenas aparentemente conseguiram apagar os caminhos antigos. É bem verdade que vales férteis, onde outrora se plantava e colhia milho, amendoim e favas, se transformaram em deserto, pois os camponeses foram apresados nas famigeradas *mitas* mineiras. Raramente retornavam, raramente se reuniram novamente às suas famílias. A *mita* os desarticulava no mais profundo sentido familiar – de familiaridade sanguínea – mas também de familiaridade com uma língua, um código social, um modo de ser. Os nativos perderam do ponto de vista material, pois seus caminhos, suas casas e seus monumentos foram, em sua maior parte, destruídos, pilhados e saqueados. Perderam também do ponto de vista espiritual, pois lhes foi imputado um novo modo de pensar, um modo “correto”, cristão, ao passo que o modo de viver de seus pais e avós foi demonizado ao longo dos séculos. Entretanto, de quando em quando livre de amarras, o antigo volta à cena, de inúmeras e inusitadas formas. A antiguidade deste continente é percebida não apenas através de vestígios materiais, mas, talvez,

³⁸ Espécie de canteiro flutuante, feito de junco, troncos de árvores, cipós, pedras, lama, terra etc., sobre os quais alguns povos lacustres mesoamericanos, em especial os astecas, cultivavam algumas plantas e flores.

³⁹ Aí entram as interpretações marxistas sobre a exploração da mão-de-obra desses povos, na gestação de um pré-capitalismo, na consolidação do metalismo como fase de acumulação de capital. A maioria dessas interpretações não levou em consideração aspectos da mentalidade e da cosmovisão desses povos, que os tornam tão singulares dentre as sociedades atuais, precisamente pelo seu elo com a tradição.

fundamentalmente, a partir dos próprios modos de ser que as sociedades americanas assumiram. Nos países ou regiões em que as tradições nativas são ainda muito arraigadas – como nos Andes, em algumas áreas da América do Norte e Central, em algumas áreas da Bacia Amazônica etc. – as sociedades tornam-se verdadeiros laboratórios para se investigar acerca do seu passado mais remoto: línguas como o quêchua, o aimara, o uru, o guarani, o náhuatl etc. nos fornecem inúmeras pistas sobre como esses povos organizam seu pensamento. A presença de inúmeros tempos verbais para se referir ao passado, as línguas aglutinantes que sempre podem construir novas palavras e ideias através dos sufixos, a análise dos pronomes pessoais de tantos tipos – tudo isso são chaves para ler e reler o passado, como o presente, dessas populações, em sua longa duração.

É a imposição de outro regime temporal aos nativos que se inscreve em todas as formas de sociabilidades vividas nas colônias americanas desde a época das invasões. Nesse regime temporal, acabaram por nos fazer acreditar que não possuíamos nenhuma antiguidade, apenas ossos e fragmentos relegados a uma primitividade de onde se pensava que nada “bom” pudesse ter-nos chegado. Obviamente, trata-se de um enorme engano. Hoje, a antiguidade deste continente é percebida, estudada, ensinada em escolas públicas – é bem verdade que o Brasil é, atualmente, o país mais atrasado nesse sentido, sobretudo por ter retirado do currículo escolar público a obrigatoriedade do ensino da história dos povos indígenas.⁴⁰ É preciso resistir a essa onda conservadora que nos coloca semântica e hermeneuticamente no século XIX, com o discurso novamente eurocêntrico de que os nativos daqui não têm história, nem religiões, nem leis, nem importância num mundo globalizado e liberal. Precisamos afirmar essa antiguidade através do ensino, estudo, pesquisa e divulgação desse passado tão peculiar e tão

⁴⁰ Uma das medidas da reforma da Educação promovida por Michel Temer pela Lei nº 13.415, de 16 de fevereiro de 2017.

interessante do ponto de vista antropológico, religioso, linguístico, tecnológico, cultural.

Nesse sentido, todo trabalho sobre história e arqueologia americana que vá na direção de uma antiguidade inerente a este continente não deixará de ser, também, um manifesto em favor da dignidade dos que descendem dos povos nativos americanos. Longe de ser uma reconstrução ou elucubração ideologizante, trata-se muito mais de um exercício de alteridade, de uma ressignificação e retomada criativa de questões fundamentais da trajetória histórica dos povos americanos. É chegado finalmente o tempo em que todos somos “crescidos” e maduros o suficiente para contar nossa própria história.

REFERÊNCIAS

- ALBARRACÍN JORDÁN, Juan. *Arqueología de Tiwanaku: historia de una antigua civilización andina*. La Paz: Fundación Bartolomé de Las Casas, 1999.
- ANSIÓN, Juan. “Cultura, educación, comunidad y tecnología” In: VEGA CENTENO, Máximo et al. *Tecnología y desarrollo en el Perú*. Lima: Comisión de Coordinación de Tecnología Andina, 1988.
- BURMAN, Anders. *Descolonización aymara - Ritualidad y política (2006-2010)*. La Paz: Plural Editorial, 2011.
- CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar, vol. 2*. Petrópolis, Vozes, 1979.
- CERECEDA, Verónica. *De los ojos hacia el alma*. La Paz: Plural Editores, 2017.
- _____. “Semiología de los textiles andinos: las talegas de Isluga”. In: Chungará, Revista de Antropología Chilena, v. 42, n° 1, 2010, pp. 181-198.
- CHILDE, V. Gordon. *Man makes himself*. Londres: Pitman Publishing, 1936.
- DANIEL, Glyn. *The idea of prehistory*. New York: Penguin Books, 1971 [1963].

HIDALGO LEHUEDÉ, Jorge, “Amarus y cataris: aspectos mesiánicos de la rebelión indígena de 1781 en Cusco, Chayanta, La Paz y Arica”. *Chungará: Revista de Antropología Chilena* No. 10 (marzo 1983), pp. 117-137.

LEMOS, M.T.T.B. *Corpo Calado: imaginários em confronto*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001.

MATSUOKA, Yoshihiro et al. “A single domestication for maize shown by multilocus microsatellite genotyping”. IN: *PNAS USA*, Vol. 99, Número 9, 2001, pp. 6080-6084.

MEGGERS, Betty. *América pré-histórica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MICHEL LÓPEZ, Marcos Rodolfo. *Patrones de asentamiento precolombino del altiplano boliviano - lugares centrales de la región de Quillacas, Departamento de Oruro, Bolivia*. Uppsala: Universitetsstryckeriet, 2008.

MORALES GARZÓN, Francisco J. “Sociedades precolombinas asociadas a la domesticación y cultivo de la papa (*Solanum tuberosum*) en Sudamérica”. *Revista Latinoamericana de la Papa*. (2007). 14(1): 1-9; RODRÍGUEZ, Luis Ernesto. “Origen y evolución de la papa cultivada: una revisión”. *Agronomía Colombiana* 28(1), 9-17, 2010.

PAREDES ITURRI, Manuel Rigoberto. *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*. La Paz: Atenea, 1936.

PINO JORDÁN, Ana María. “La Chacana. Elucubración o resignificación?”. *Pluralidades – Revista para el debate intercultural*. Puno, Peru: Grupo de Estudios Interculturalidad, Vol. 1, Nº 1, febrero 2012.

PONCE SANGINÉS, Carlos. *Tunupa y Ekako*. La Paz: Burillo, 1969.

SALDARRIAGA, Gregorio. “Consumo de carnes en zonas cálidas del Nuevo Reino de Granada: cualidades cambiantes, siglos XVI y XVII”. *Fronteras de la Historia*, núm. 11, 2006, pp. 21-56.

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Nicolás. *La población de América Latina – desde los tiempos precolombinos hasta em año 2000*. Madrid: Alianza Editorial, 1973.

SARAVIA, Albertina. *Popol Vuh - Antiguas historias de los indios quichés de Guatemala*. Cidade do México: Editorial Porrúa, 1986.

SEDA, Paulo. “Sociedades sem história: por uma história antiga da América” In: Lemos, M. T. T. B. et al. *América: visões e versões - Identidades em confronto*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010.

SPEDDING, Alison. *La segunda vez como farsa: etnografía de una cárcel de mujeres en Bolivia*. La Paz: Editorial Mama Huaco, 2008.

THOMSEN, C. J. *Ledetraad til Nordisk Oldkundskab* (Guide to Northern Antiquity), s/l: 1836 [publicado em inglês em 1848].

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1982.

VILLAGRÁN, Carolina. *Ciencia indígena de los Andes del norte de Chile*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2004.

WILSON, Daniel. *Prehistoric annals of Scotland*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013 [1851].

YAMPARA HUARACHI, Simón et al. *Derroteros de la colonialidad y la descolonización del conocimiento*. La Paz, Muela del Diablo, 2008.

YAMPARA HUARACHI, Simón. “Cosmovivencia Andina. Vivir y convivir en armonía Integral – *Suma Qamaña*”. *Bolivian Studies Journal / Revista de Estudios Bolivianos*. Vol. 18, 2011.

ATÉ AS RAPOSAS TÊM TOCAS. O PROBLEMA DA CONCENTRAÇÃO FUNDIÁRIA NA PALESTINA NA ÉPOCA DE JESUS.

Daniel Soares Veiga⁴¹

RESUMO

Neste artigo eu analiso a situação política e econômica que marcou a Palestina no final do Judaísmo Tardio (I a.C. a I d.C.). Este período foi caracterizado por graves conturbações sociais causadas pelo endividamento de camponeses que perdiam suas glebas e sofriam devido a um pesado sistema de tributação. Atentaremos para o fato de que muitas das terras na Palestina pertenciam às aristocracias asmoneia e herodiana. Eram, portanto, “terras estatais”.

Palavras-Chave: Palestina; campesinato; dominação romana; expropriação; tributação.

ABSTRACT

In this paper, I analyze the politic and economic situation that marked Palestine on the final of Later Judaism (I B.C. to I A.D.). This period was characterized by serious social commotions provoked by indebtedness of peasants that losen their farmhouses and suffered due to a hard system of taxation. We'll have in mind that a lot of farms at Palestine belong to asmonean and herodian aristocracies. So, they were “state lands”.

Keywords: Palestine; peasantry; roman domination; expropriation; taxation.

Em 331 a.C., a região conhecida após a Revolta de Bar-Kochba (132-135 d.C.) como Palestina foi subjugada pelos exércitos do macedônio Alexandre, O Grande, na onda de sua bem-sucedida campanha expansionista pelo oriente. Quando da sua morte em 323

⁴¹ - Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Estado do Rio de Janeiro (UERJ), desenvolvendo a tese intitulada “Jesus: uma análise do processo histórico que culminou na sua divinização pelo evangelho de João no final do século I, dentro do contexto da sociedade imperial romana”, sob a orientação do Prof^ª. Dr^ª. Maria Regina Cândido. E-mail: danisoavei@bol.com.br.

a.C., seu império se dividiu em várias facções; das quais duas rivalizavam entre si: os ptolomeus, baseados no Egito, e os selêucidas, cuja sede do poder ficava na Síria.

Segundo Josefo, a Judeia pertenceu ao reino egípcio dos ptolomeus entre 301 e 198 a.C. (*Antiguidades Judaicas* 12.1.1). Em 198 a.C., os selêucidas⁴² se apossaram da Palestina até então sob a égide dos ptolomeus, assinalando uma reviravolta para os judeus, especialmente quando Antíoco IV (175-163 a.C.) se autoproclamou a encarnação do Zeus Olímpico, assumindo o cognome de Epífanos – o Deus Manifesto.

Nesta época, Roma estava começando a demonstrar interesse pelas terras do Mediterrâneo Oriental; pronta para intervir nos assuntos dos vários reinados helenísticos que subsistiam desde a época de Alexandre. Antíoco, que já havia sido forçado a se retirar do Egito pelas legiões romanas em auxílio dos ptolomeus, sentiu uma necessidade premente de unificar seu povo para um possível futuro ataque romano contra seus domínios.

Dito isto, é mister fazermos uma digressão sobre a intromissão de Roma na política judaica. No transcurso da guerra contra os selêucidas, os macabeus encetaram uma aliança com o senado romano em 161 a.C., pela qual se estipulava que qualquer agressão dos sírios contra os judeus, poderia colocá-los em conflito com Roma.⁴³

O acordo político firmado com Roma tinha a forma jurídica de um “*senatus consultum*”. De acordo com Hans Kippenberg, os pactos que o senado romano contraía com estados estrangeiros dividiam-se em duas categorias, a saber: contratos iguais e desiguais. O contrato firmado com Judas Macabeu pertencia à classe dos iguais, ou seja, Roma e Judeia prometiam mutuamente aliança, havendo duas possibilidades: guerra de Roma ou de um de seus aliados com um terceiro. Neste caso, a Judeia via-se coagida

⁴² A dinastia rival dos ptolomeus, que surgiu após a morte de Alexandre, e que deve seu nome ao seu fundador, Seleuco I (358-281 a.C.), um dos generais de Alexandre, O Grande.

⁴³ Há informação sobre isto no Primeiro Livro dos Macabeus: 1 Mac 8: 23-28.

pelo pacto a acudir os romanos em luta, como também os seus aliados, enquanto que o senado romano, em caso contrário, tinha, pela aliança, a liberdade de optar se apoiaria ou não a Judeia.⁴⁴

O autor do Primeiro Livro dos Macabeus nos informa que o contrato foi renovado várias vezes pelos sumos sacerdotes, ficando neles bem claro que, do lado judeu, os sumos sacerdotes eram os signatários responsáveis pelos tratados (1 Mac 12:3.16; 1 Mac 14:16). Por ser Hircano o primogênito, Pompeu reconheceu nele a primazia, mas não permitiu que ele exercesse a realeza. Desta maneira, o general romano confirmou Hircano no sumo sacerdócio, negando-lhe, entretanto, o título de monarca. A decisão de Pompeu respaldava-se no argumento jurídico de que o senado romano firmara uma aliança com os judeus através do sumo sacerdócio, e não por meio de qualquer realeza.

Aristóbulo, contudo, decidiu não acatar a resolução de Pompeu, indo buscar apoio entre os partas. Pompeu, então, invadiu a Judeia em 63 a.C., estabelecendo uma nova organização política na região (*Antiguidades Judaicas* 14.4.4). Como já era praxe entre os selêucidas, ele arvorou-se no direito de nomear o sumo sacerdote, desta vez limitando o cargo à função de administração do templo.

Pompeu ainda libertou as cidades helenísticas, subjugadas pelos asmoneus⁴⁵, da liga política da Judeia, isentando-as dos tributos que elas pagavam a Jerusalém desde a época do regime asmoneu (*Antiguidades Judaicas* 13.15.4). Quanto aos judeus, ele os submeteu ao pagamento de impostos a Roma. Josefo comenta sobre a natureza desta nova taxação: “Em Sídon, eles [os judeus] deviam pagar o tributo no segundo ano [do

⁴⁴ Kippenberg lança mão do Primeiro Livro dos Macabeus como documentação referente a esses tratados judaico-romanos (ex: 1 Mac 8:24-28). Cf. KIPPENBERG, Hans. *Religião e formação de classes na antiga Judeia*, p.101.

⁴⁵ Os asmoneus foram uma linhagem de sacerdotes que governaram sobre a Palestina depois que a revolta dos macabeus expulsou os selêucidas da região.

período de arrendamento], um quarto da sementeira, tendo que, além disso, pagar o dízimo a Hircano e a seus filhos...” (*Antiguidades Judaicas* 14.10.4).

Estima-se que o direito de cobrança dos tributos era concedido a grupos de arrendadores. Um decreto de César que nos foi transmitido por Josefo, discorre a respeito da concessão desse arrendamento e do direito de suspendê-lo (*Antiguidades Judaicas* 14.10.4). Como o direito a este arrendamento era conferido a particulares, nos é lícito, portanto, deduzirmos que uma sociedade de publicanos, sediada em Sídon, havia adquirido o direito do estado romano de recolher, na forma de tributos, o equivalente a um quarto da colheita. Caracterizava-se, então, o fim da independência nacional dos judeus, obtida a duras penas pelos irmãos macabeus.

Na percepção de Martin Goodman (1994), as armas romanas asseguraram que o *status* de Hircano se restringisse àquele dos sumos sacerdotes de antigamente. Privado do título de rei e das terras conquistados por seus ancestrais, ele presidia sobre uma cidade sujeita a taxaço e direção romanas. Como fora no tempo dos persas, o sumo sacerdote voltava a ser apenas o mediador entre o suserano e o seu povo (GOODMAN, 1994, p. 43).

Em 47 a.C., César já o havia nomeado επίτροπος (procurador) da Judeia, e mais tarde, concedeu-lhe o direito de arrecadação dos impostos quando se encerrou o trato com a sociedade de publicanos, um pouco antes de 44 a.C. (*Antiguidades Judaicas* 14.8.5). Antípatro, aproveitando-se da sua posição privilegiada, nomeou seu filho Herodes como στρατηγός (comandante militar) na Galileia (*Antiguidades Judaicas* 14.9.1 e *Guerra Judaica* 1.10.4).

Sob Antípatro foi estruturada uma nova administração responsável pelo recolhimento dos tributos. Quando Cássio, por exemplo, exigiu, em 43 a.C., que a Judeia lhe pagasse 700 talentos de prata, Antípatro distribuiu a responsabilidade entre seus filhos, cada qual incumbido de uma região, e estes, por sua vez, delegaram aos

magistrados de suas respectivas cidades a responsabilidade direta pela arrecadação (*Antiguidades Judaicas* 14.11.1). E quando as cidades de Gofna, Emaús, Lida e Tamna não lograram saldar a dívida do fisco, não só os magistrados, como todos os seus habitantes foram vendidos como escravos (*Antiguidades Judaicas* 14.11.1).

Os romanos, ao interferirem na política das suas províncias, tinham por hábito deixar intactas as estruturas lá existentes, confiando o poder aos mais ricos das províncias. Este procedimento explica-se pelo fato dos romanos enxergarem os demais povos de acordo com seus próprios valores e modos de vida. E Roma era uma sociedade censitária que, devido a sua primitiva história militarista, sempre deu precedência aos ricos, capazes de servir ao estado na guerra mais eficazmente do que seus compatriotas pobres, em razão do seu armamento superior. A classe governante romana aplicava esses critérios, com os quais estava familiarizada na sua sociedade, para selecionar as elites provinciais cujos governos, esperava-se, colaborassem na manutenção da *pax romana*.

Martin Goodman nos recorda que os romanos sempre tenderam a avaliar as outras culturas conforme a sua. Por isso, eles procuravam em cada província uma aristocracia claramente definida que, à semelhança da sua própria, teria o controle da guerra, das leis, da religião, da política, e cujos membros se restringiriam preferencialmente aos ricos latifundiários. O desejo de preservar suas propriedades, frisa Goodman, faria com que essas plutocracias provincianas se esforçassem em preservar a ordem e a *pax romana*. Complementarmente, a posse de uma faustosa riqueza lhes possibilitaria garantir a arrecadação regular dos impostos com seus próprios rendimentos, na eventualidade de enfrentarem dificuldades na coleta dos tributos do restante da população. (GOODMAN, 1994, p. 46-47).

Como necessitavam da cooperação de governantes locais que tornassem sua administração viável, os romanos optaram por delegar o poder àqueles abastados

proprietários de terras existentes na Judeia, independentemente de possuírem ou não qualquer prestígio popular. Qual a origem deles? A visão historiográfica clássica, da qual Martin Goodman é um dos maiores expoentes, defende que a maioria desta aristocracia fundiária teve sua origem nos comerciantes que lucravam com as constantes peregrinações ao Templo de Jerusalém. Eles prosperaram vendendo mercadorias aos milhares de peregrinos que afluíam constantemente para o santuário, bem como se beneficiavam dos serviços de hospedagem que ofereciam aos peregrinos, vindos dos rincões mais longínquos do império. (GOODMAN, 1994, p. 62-63).

Para esses ricos comerciantes, a aquisição de terras teria ocorrido de maneira relativamente simples: ela se tornou operacional graças aos empréstimos que eles faziam aos camponeses, sobretudo àqueles que eram afetados pelas condições climáticas, pois a estiagem era um flagelo recorrente na Palestina. Consoante Goodman, as únicas pessoas que dispunham de recursos para socorrer o camponês em apuros eram aquelas cujas finanças escapavam às intempéries meteorológicas: os comerciantes cujos negócios orbitavam ao redor do santuário jerosolimitano e dele dependiam (GOODMAN, 1994, p. 63).

De acordo com Gerd Theissen (1989), a economia de Jerusalém tinha sua força motriz no turismo de motivação religiosa, inexistindo outras fontes de renda importantes. Os arredores não eram muito frutíferos. Indústrias não existiam. As grandes rotas de comércio passavam ao longo da costa ou na região a leste do Jordão (THEISSEN, 1989, p. 48).

Todavia, a verdade é que a teoria de Goodman apresenta algumas falhas. Nós sabemos que muito antes de Herodes, os últimos sumos sacerdotes asmoneus, Janeu e Hircano, anexaram extensos territórios e necessitaram de um orçamento considerável para financiar suas campanhas militares. Em um prodigioso artigo, Applebaum (1976) escreveu que Alexandre Janeu tentou reintroduzir o costume selêucida de declarar as

terras agricultáveis como “terras reais”, isto é, terras que são propriedades particulares do rei, dentro das quais todos os lavradores, na condição de meeiros do rei, deviam lhe pagar o aluguel pelo usufruto do solo. (APPLEBAUM, 1976, p. 635).

Sabemos, por intermédio de Josefo, da existência de vilas sustentadas por Hircano e seus sucessores na Planície de Esdraelon, e de direitos especiais exercidos pelos asmoneus no distrito de Lida. (*Antiguidades Judaicas* 14.10.4). O *status* preciso das terras judaicas após a incorporação da Judeia pelos asmoneus ainda é objeto de conjecturas, mas, para Applebaum, parece haver poucas dúvidas de que pelo menos uma parte deve ter permanecido como propriedade real asmoneia, e outra parte deve ter sido transferida para elementos integrantes da corte asmoneia, incluindo, por exemplo, a família sacerdotal cujo membro mais jovem, Eleazar ben Harsum, aparece em posse de grandes porções de terras em Har ha-Melek, cultivadas por arrendatários depois da destruição do segundo templo. (APPLEBAUM, 1976, p. 635-636).

Outras áreas foram doadas a camponeses judeus com direitos a posse plena, mas a maioria dessas posses na planície teriam sido perdidas, advoga Applebaum, quando Pompeu reconstituiu as cidades gregas costeiras. O autor comentou no seu artigo que a abolição do rei asmoneu João Hircano da obrigatoriedade dos idumeus de pagarem dízimos aos sacerdotes, pode ter sido motivada pela existência nas **terras reais asmoneias** da Idumeia, de arrendatários que, por não serem donos do solo, estariam desobrigados de cumprir esta injunção (APPLEBAUM, 1976, p. 637).

Em outras palavras, em vez de pagar aos sacerdotes, eles passariam a pagar ao rei, na sua condição de único senhorio da terra. Isto é um golpe à teoria clássica sustentada por Goodman de que a classe dos grandes proprietários seria formada basicamente por comerciantes. Não só os últimos asmoneus teriam acumulado domínios reais. Quando assumiu o poder em 37 a.C., Herodes confiscou as propriedades dos seus oponentes políticos (*Antiguidades Judaicas* 17.11.1) e adquiriu plantações de

tamareiras em Jericó (*Antiguidades Judaicas* 15.4.2). Parece provável que ele tratou a maior parte da Pereia, Bashan, Golan e Traconítides como seus domínios reais, e sua família ostentou terras na Idumeia (*Antiguidades Judaicas* 16.9.1), na Planície Ocidental de Esdraelon (*Vida* 119) e ao redor de Jabne (*Antiguidades Judaicas* 18.2.1).

É bem plausível que Herodes tenha considerado todo território rural, além dos urbanos, como sua propriedade, pois segundo Applebaum só esta suposição pode explicar a distribuição de terras aos veteranos de guerra assentados por Herodes em Sebaste (capital da Samaria), onde, uma vez que eles se miscigenaram com a população nativa lá existente, uma redistribuição total de glebas fez-se imperiosa. (APPLEBAUM, 1976: 658). Merece destaque a transferência arbitrária feita por Herodes de 3.000 idumeus para Hauran (*Antiguidades Judaicas* 16.9.1).

De fato, nós sabemos muito pouco das condições socioeconômicas existentes nos domínios reais, mas o fato de que alguns focos da revolta que irrompeu logo após a morte de Herodes tenham se manifestado com maior virulência nos seus domínios reais da Pereia e em Jericó, sugerem uma tensão latente. Se os latifúndios herodianos foram vendidos quando a Judeia se tornou uma província romana em 6 d.C. é discutível, mas o fato do seu herdeiro, Herodes Antipas, ainda possuir terras, parece indicar que os direitos de arrendamento continuaram sendo exercidos pela família herodiana.

Mesmo as propriedades privadas que vigoravam não estavam todas nas mãos de comerciantes. Josefo, que não era comerciante, possuía terras (*Vida* 422) e nós somos informados que o ministro de Herodes, Ptolomeu, era dono de propriedades localizadas nas vilas de Haris, na Samaria (*Antiguidades Judaicas* 18.8.6).

Quanto à natureza dos camponeses, há muita especulação. Sabemos com alguma certeza que a perda da planície costeira que se seguiu à drástica reorganização feita por Pompeu na administração sírio-judaica, deve ter engendrado uma classe considerável de camponeses judeus sem-terra. Para Applebaum, a interrupção da

atividade comercial causada pela retirada das cidades costeiras e da Decápole do controle do estado judeu, deve ter jogado pessoas que ocupavam cargos burocráticos e/ou que dependiam direta ou indiretamente do monopólio comercial sobre essas cidades, de volta para a agricultura, engrossando a fileira dos desprovidos de terras (APPLEBAUM, 1976, p. 637).

O estudioso John D. Crossan (1994) corrobora o parecer de que o problema da terra estava assumindo proporções de extrema gravidade, provocando um perigoso desequilíbrio social e fomentando todos os tipos de mazelas, das quais a emergência do banditismo rural é o exemplo mais notório.⁴⁶

Predomina, outrossim, um aspecto importantíssimo na expulsão dos lavradores do seu solo ancestral que transcende a questão da sobrevivência física: o valor sagrado imanente à própria terra, respaldado numa antiquíssima tradição religiosa do judaísmo, conforme pode ser lido no Livro do Levítico: “A terra não deve ser vendida em perpetuidade, pois a terra é minha; comigo não passais de estranhos e arrendatários” (Lv 25:23).

Isto quer dizer que, em última instância, na mente do judeu comum a terra pertencia a Yahweh, não devendo o homem usá-la como mercadoria. A alegria sensível do agricultor com a colheita havia terminado. O símbolo da prestação de contas tomou o seu lugar. A relação trabalho-produto, isto é, semeadura e colheita, atingiu um patamar onde a relação do homem para com suas necessidades passou a ser intermediada através de uma rede assimétrica de patronato e clientelismo, estando o

⁴⁶ John D. Crossan publicou uma obra monumental onde ele aborda o tema da questão agrária na Palestina sob a égide do Império Romano. Merece destaque o capítulo do livro onde ele trata do fenômeno do “banditismo rural”. Aquilo que as autoridades chamavam de “bandidos”, eram, na verdade, ex-camponeses que, por terem perdido suas glebas, abraçaram o banditismo como modo de vida e se valiam desta nova condição para, sempre que possível, atacar e saquear o patrimônio das elites, atuando dessa maneira como “vingadores” ou “justiceiros” (conceito pegado emprestado de Eric Hobsbawm, na sua pesquisa sobre formas de rebeliões pré-capitalistas) que agiam em defesa dos oprimidos. Cf. CROSSAN, John D. *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu no Mediterrâneo*, pp. 203-241.

cliente (entenda-se: o camponês endividado) sempre com a “corda no pescoço”, como pode ser aduzido desta passagem do evangelho de Mateus: “Senhor, eu sei que tu és homem intratável, que colhes onde não semeaste e ajuntas onde não espalhaste” (Mt 25:24).

Um exemplo ilustrativo da intermediação patrono-cliente, neste caso exercida à distância, nos é descrito por Josefo quando ele fala a respeito de um tal Zenão, administrador de Apolônio, que exercia junto ao rei do Egito, Ptolomeu II Filadelfo, o cargo de ministro das finanças. Apolônio possuía uma propriedade rural em Beth-Anath, na Galileia, que Zenão vistoriou em 260 a.C., com a missão de contabilizar a quantidade de barris e ânforas de vinho disponíveis (*Antiguidades Judaicas* 17.11.3).

Disto presume-se que Apolônio tenha arrendado terras (provavelmente vinícolas) a camponeses galileus e que estes deviam cultivá-las se quisessem receber algum pagamento. Àqueles que não queriam ou não podiam se sujeitar a essas condições, sobrava, como alternativa, rumar para os grandes centros urbanos à procura de um emprego que lhes garantisse a sobrevivência. Todavia, como eram em sua totalidade lavradores sem uma aptidão manufatureira específica, a imensa maioria acabou relegada à indigência. Joachim Jeremias (1983) enfatiza que Jerusalém, na época de Jesus, era um centro de mendicância (JEREMIAS, 1983, p. 166).

Josefo relata o esforço prestado pela rainha Helena de Adiabene (em torno de 47-49 d.C.) para enviar mantimentos aos judeus que estavam sofrendo privações em Jerusalém, o que reforça a ideia de que os habitantes da cidade vinham amargando muitas necessidades (*Antiguidades Judaicas* 20.1.5).

Acrescente-se a isso o fardo dos impostos e podemos imaginar que a situação da população marginalizada se tornou pungente. Os numerosos impostos eram sentidos como uma carga que sufocava os judeus impiedosamente. Joachim Gnilka (2000) aponta que os impostos cobrados pelos publicanos se referiam a impostos diretos não

regulares, principalmente a taxas sobre mercadorias transportadas através das fronteiras do país (uma espécie de pedágio), mas também incluía taxas sobre as atividades comerciais em si (diríamos, por analogia, que seria algo parecido com o ICMS de hoje em dia). Os mais pesados, ressalta Joachim Gnilka, eram os impostos regulares, que consistiam basicamente no imposto sobre a terra, e os impostos cobrados por cada pessoa, individualmente (*tributum agri et capitis*), (GNILKA. 2000, p. 67).

Lendo certos autores antigos, ficamos com a impressão de que os romanos aumentaram demasiadamente os impostos em relação ao que fora estipulado originalmente. Tácito nos relata que a Judeia, por um suposto excesso de tributos, solicitara a Tibério a sua redução. (Tácito. *Anais* 2:47). Se o pedido foi atendido, não o sabemos. Luigi Schiavo (1999) escreve sobre uma legião estacionada na Galileia – a *Legio VI Ferrata* – que tinha seu quartel-general na planície de Jezrael, além de outras guarnições militares nas proximidades de Séforis, na colina de Tiberíades, no monte Hazon e perto de Citópolis. Seu estudo revelou que as legiões romanas estacionadas nessas áreas eram mantidas por meio de um tributo equivalente a cerca de 10% do produto da colheita dos camponeses (SCHIAVO, 1999, p. 111).

A cada legião era destinado o *territorium legiones*, de onde elas buscavam seus suprimentos. O vale de Jezrael pode ter sido este território para a *Legio VI Ferrata*, onde deviam existir propriedades patrimoniais do governo. Disto, Schiavo conclui o seguinte: ou o exército recolhia seu próprio imposto, ou este lhe era dado diretamente do governo central (SCHIAVO, 1999, p. 112).

Quando os romanos assumiram o controle direto da região em 63 a.C., eles simplesmente continuaram com o regime tributário já existente. Eles confirmaram a família asmoneia com seus direitos e privilégios político-econômicos, como se pode conferir pelos decretos de Júlio César citados por Josefo:

Hircano, filho de Alexandre, e seus filhos serão etnarcas dos judeus e (...) privilégios [econômicos] que existam de acordo com suas leis; esses, ele e seus filhos possuirão (...) Seus filhos governarão a nação judaica e usufruirão dos frutos dos lugares a eles dados (...) Os judeus pagarão dízimos a Hircano e a seus filhos do mesmo modo como pagaram a seus antepassados. (Josefo. Antiguidades Judaicas 14.10.1-4).

O povo, naturalmente, também devia pagar o “tributo a Roma” que, segundo Richard Horsley, equivalia a “um quarto da produção a cada dois anos” (HORSLEY, 2000, p. 75). O mesmo sistema político-econômico tributário foi mantido quando o senado romano nomeou Herodes seu rei vassalo sobre os judeus. Os romanos providenciaram, assim, uma receita para seus reis dependentes e o domínio indireto sobre os territórios ao longo da fronteira oriental.

Herodes, contudo, deixou o Templo e o sumo sacerdócio intactos, ainda necessitando do suporte econômico dos dízimos e das oferendas, apesar da sua reduzida função política. Horsley arremata que, nessas condições, os galileus estavam sujeitos a três camadas de taxaço: impostos a Herodes, tributos a Roma e os dízimos e oferendas ao Templo (HORSLEY, 2000, p. 75).

As cidades tiravam seu sustento dos impostos e arrendamentos e nelas residiam os grandes proprietários de terras, que consumiam o que era cultivado nessas terras. Em virtude da pesada carga tributária arbitrada sobre os camponeses, é bastante provável que os funcionários herodianos tenham assumido o controle das terras e da mão-de-obra dos camponeses, atuando como credores de empréstimos feitos a lavradores incapazes de quitar suas dívidas. (HORSLEY, 2000, p. 76). Ponto de vista idêntico é manifestado por Sean Freyne: “Parece haver poucas dúvidas de que as melhores terras nos territórios das cidades herodianas estavam nas mãos de pessoas abastadas que moravam em Séforis ou em Tiberíades” (FREYNE, 1996, p. 133).

Em tais casos, a relação do novo proprietário com os aldeãos poderia assemelhar-se com a de um patrão e seus clientes. O dono controlava a vida das aldeias, permitindo que os camponeses ficassem em suas terras após se endividarem por causa de uma colheita ruim, uma praga ou algum outro percalço que eliminasse a diferença entre ser camponês livre, isto é, com propriedade, e ser arrendatário ou inquilino. É evidente que esses plutocratas contavam com a grande probabilidade desses camponeses miseráveis não lograrem saldar suas dívidas e, a bem da verdade, era isso o que a maioria deles esperava. Martin Goodman (1994) esclarece este ponto: “... a única razão lógica para se emprestar era, assim, a esperança de ganhar a terra do camponês por execução da hipoteca se a dívida não fosse paga conforme estipulado” (GOODMAN, 1994, p. 67).

Freyne conclui que os ricos que se abrigavam nas cortes do rei descobriram que investir na terra, a ponto de possuir uma aldeia inteira, era uma maneira de salvaguardar lucrativamente o seu dinheiro. (FREYNE, 1996, p. 131). Richard Horsley complementa, argumentando que a própria fundação de Tiberíades somente foi possível graças aos encargos tributários coletados por Antipas nos territórios da Galileia e da Pereia (HORSLEY, 2000, p. 78).

Dentro do sistema burocrático estatal, cabe nos perguntarmos sobre quem eram os funcionários que compunham as cortes reais. Como rei-cliente dos romanos, Herodes Antipas foi obrigado por Roma a manter a ordem e assegurar que o tributo fosse pago anualmente. Na execução dessas tarefas, ele precisava do apoio dos líderes locais, que desempenhavam o papel de uma aristocracia provincial. Por essa razão, os mais ricos da Galileia foram incluídos como parte do séquito na corte (dentre eles com certeza devem se contar os grandes proprietários de terras), juntamente com os oficiais militares superiores, os *khilíarkhoi* (FREYNE, 1996, p. 127).

Para finalizar, a pesquisadora Marianne Sawicki (1997) elaborou um estudo sobre a proliferação da rede de estradas que pulularam na Galileia sob o patrocínio dos romanos e concluiu que elas atuavam como tentáculos do sistema mercantil do Império Romano, cujo efeito prático foi transformar o cultivo familiar em colheitas lucrativas que visavam à exportação, isto é, os alimentos originalmente destinados à subsistência da população nativa foram reduzidos à condição de mercadorias exportáveis que corriam por essas estradas, com a produção local convertida em *commodities* que seriam consumidas por estrangeiros de alto poder aquisitivo (tal finalidade econômica era, obviamente, potencializada pelo fenômeno da concentração fundiária e o subsequente confisco das terras dos pequenos agricultores), agravando sobremaneira a capacidade de autossuficiência dos camponeses galileus. (SAWICKI, 1997, p.13).

CONCLUSÃO

O problema da perda de terras na Palestina foi um fenômeno que se tornou endêmico a partir do século II a.C., com a ascensão ao poder da dinastia asmoneia, agravou-se no reinado de Herodes I e atingiu seu paroxismo com a intervenção direta do dominador romano no século I d.C. A desestruturação social causada por esta concentração fundiária será um dos fatores principais para a eclosão da revolta judaica que irrompeu no ano de 66 d.C.

REFERÊNCIAS

- APPLEBAUM, S. **Economic life in Palestine**. In: SAFRAI, Shumel. **The Jewish people in the first century: historical geography, political history, social, cultural and religion life and institutions**. Vol. 2, Philadelphia: Fortress Press, 1976, pp. 631-701.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM**. Trad. de GIRAUDO, Tiago (5ª ed.). SP: Paulus, 1996.
- BRIGHT, John. **História de Israel**. São Paulo: Paulinas, 1980.
- CROSSAN, John D. **O Jesus Histórico: a vida de um camponês judeu no Mediterrâneo**. RJ: Imago, 1994.
- FREYNE, Sean. **Galileia, Jesus e os evangelhos**. São Paulo: Loyola, 1996.
- GNILKA, Joachim. **Jesus de Nazaré: mensagem e história**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- GOODMAN, Martin. **A classe dirigente da Judeia: as origens da revolta contra Roma, 66-70 d. C.** Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- HORSLEY, Richard. **Arqueologia, história e sociedade na Galileia: o contexto social de Jesus e dos rabis**. São Paulo: Paulus, 2000.
- JEREMIAS, Joachim. **Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisas de história econômica e social no período neotestamentário**. SP: Paulinas, 1983.
- JOSEPHUS. **The Jewish Antiquities**. Trans. by WHISTON, William. BN Publishing, 2010.
- _____. **The Jewish War**. Trans. by WHISTON, William. BN Publishing, 2010.
- _____. **Life**. Trans. by WHISTON, William. BN Publishing, 2010
- KIPPENBERG, H. **Religião e formação de classes na antiga Judeia**. São Paulo: Paulinas, 1988.
- SAWICKI, Marianne. **Spatial management of gender and labor in Greco-Roman Galilee**. In: EDWARDS, Douglas & MCCOLLOUGH. **Archaeology and the Galilee: texts and contexts in the Greco-Roman and Byzantine Periods**. University of South Florida, 1997, pp. 7-28.

SCHIAVO, Luigi. **Dois mil demônios na Decápole: exegese, conflito e Interpretações de Mc 5,1-20**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: UMSP, 1999. THEISSEN, Gerd. **Sociologia do movimento de Jesus**. Petrópolis: Vozes, 1989.

TACITUS. **The Annals and the Histories**. Translated by BENTON, William. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952.

OS INGREDIENTES SOCIAIS DO ATO DE COMER

Danielle Lucy Bósio Frederico⁴⁷

RESUMO

A refeição é um tema recorrente na literatura desde a antiguidade, onde podemos observar várias coisas tais como: status social, marca identitária de um grupo religioso, sinal de inclusão ou exclusão em uma dada sociedade estruturada entre puros e impuros; bem como pode indicar uma esperança futura caracterizada pela participação em uma refeição específica, tal como o banquete apocalíptico. Variados espaços e textos nos apresentam banquetes, reuniões ou encontros ao redor da mesa, comidas especiais e/ou mágicas bem como também uma variedade de grupos no entorno, que ora participantes ou excluídos, se encontram relacionados ao assunto em questão. Sendo assim, o ato de comer é caracteristicamente social e tem seus ingredientes peculiares, os quais sinalizam a estrutura de uma sociedade.

Palavras-chaves: banquete; ritual; comensalidade.

ABSTRACT

The meal is a recurrent theme in literature since antiquity, where we can observe several things such as: social status, identity mark of a religious group, sign of inclusion or exclusion in a given society structured between pure and impure; as well as may indicate a future hope characterized by participation in a specific meal, such as the apocalyptic banquet. Several spaces and texts present us with banquets, meetings or meetings around the table, special foods and / or magical as well as a variety of groups in the surroundings, who now participants or excluded, are related to the subject in question. Thus, the act of eating is characteristically social and has its peculiar ingredients, which signal the structure of a society.

Keys- words: banquet; ritual; commensality.

⁴⁷ Orientanda do Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira, doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião – UMESP (Universidade Metodista de São Paulo). E-mail: danielle.frederico@metodista.br.

A refeição é um tema presente em todas as culturas e nas mais variadas religiões do Mundo Antigo. Essa se estabeleceu como algo de suma importância, pois, desde a ambrosia comida pelos deuses do Olimpo até os dias atuais, pessoas consomem alimentos especiais e/ou mágicos; bem como, grupos de pessoas se reúnem em torno de uma refeição sagrada.

Fustel de Coulanges em seu livro *Cidade Antiga*, ao situar sua pesquisa na Grécia e na Itália no período da antiguidade clássica, nos informa que a principal cerimônia no culto doméstico⁴⁸ era um banquete chamado *sacrifício*. Nessa cerimônia a necessidade de se comunicar com a divindade era preenchida. Diz também que na adoração ao fogo sagrado, o banquete era considerado o ato religioso por excelência. Onde o próprio deus presidia. Era ele quem tinha cozido o pão e preparado os alimentos, por isso era-lhe devida uma oração no começo e outra no fim da refeição. Antes de comer, depositavam sobre o altar primícias do alimento; antes de beber, espalhavam a libação de vinho. Era a parte do deus. Ninguém duvidava de que sua presença na cerimônia era real e nem que ali estivesse para comer e beber. Quando a chama se elevava, era a afirmação da presença da divindade. Assim, dividia-se a refeição entre o homem e o deus; cerimônia sagrada, sem dúvida, pela qual homem e divindade entravam em comunhão (COULANGES, 2007, pp. 29 – 30 e 170)

⁴⁸ Para essa religião doméstica não existiam regras uniformes, nem um ritual comum. Cada família gozava, a esse respeito, da mais completa independência. Nenhum poder estranho tinha o direito de estabelecer regras para o seu culto ou de firmar normas para a sua crença. Não existia outro sacerdote além do pai, e este como sacerdote não conhecia superior hierárquico. O pontífice de Roma ou o arconte de Atenas podiam certificar-se se o pai de família cumpria com todos os seus ritos religiosos, mas não tinham o direito de lhe ordenar nem a mais ligeira alteração em suas leis domésticas de religião. A sua regra era absoluta. Cada família tinha as suas cerimônias, que lhe eram próprias, e do mesmo modo as suas festas particulares, as suas fórmulas de oração e os seus hinos. Só o pai, único intérprete e único pontífice da sua religião, é que tinha o poder de ensiná-la, e somente a seu filho, e ninguém mais podia ser instruído nas regras da sua religião caseira. Os ritos, as palavras próprias da oração, os cantos, tudo isso preenchendo a parte essencial dessa religião doméstica, era patrimônio, propriedade sagrada que a família com ninguém partilhava, sendo até mesmo proibido revelá-los a estranhos. (COULANGES, Fustel de. *A Cidade Antiga*. São Paulo: Editora Martin Claret Ltda, 2007, p. 41).

Outra informação que esse autor trata é sobre os Banquetes Anuais nas sepulturas dos antepassados, em que as famílias partilhavam uma refeição regada a vinho junto ao túmulo do morto. Christine M. Tomas nos diz que esse banquete, geralmente, acontecia no dia do aniversário do morto; e que além da refeição, eram levadas violetas e rosas. Em Corinto, essa refeição também podia acontecer nas calendas de todos os meses. Nesses locais havia um espaço específico para se deixar comida e bebida para o falecido a fim de que seu espírito não viesse a desfalecer. O alimento e a bebida também era levados, em outros momentos, até a sepultura e introduzidos por um buraco nas sepulturas planas diretamente até o corpo. Muitos vestígios desses banquetes foram encontrados em cemitérios da cidade de Corinto (COULANGE, 2007, p. 15). Há informação ainda de que a fim de que o Banquete fosse realizado mesmo após a morte, o falecido deixava em seu testamento o valor necessário para que o mesmo fosse realizado por seus familiares.

O rito da Xenia, realizado entre os gregos, possibilitava duas coisas: a aceitação do hóspede/estrangeiro que ao participar de uma refeição, oferecida por seu anfitrião, se tornava digno entre os gregos. Como consequência dessa ação, o hospedeiro poderia receber favores de seus deuses. Tal rito era identificado como um dever religioso, aprovado pelos deuses cultuados entre os gregos de Corinto (JUNIOR, 2007, p. 11-13)

Segundo Koester, como centro da vida social grega havia o *symposia*, em que grupos se reuniam regularmente para beberem juntos. Nesses encontros além da presença obrigatória do vinho, havia interesses comuns que caracterizavam os grupos tais como formas de cultos e laços familiares. Esse era um tipo de associação entre tantas do mundo antigo, dentre as quais encontramos as associações religiosas (*thiasoi*), criadas para deuses e cultos que não tinham o patrocínio da comunidade política e por isso não dispunham de santuários reconhecidos publicamente, tal como o cristianismo.

Koester ainda nos diz que: “boas relações em jantares regulares e encontros para beber eram desejáveis em todas as classes da sociedade helenística – mesmo que essas festas terminassem às vezes em brigas, arruaças e eventuais ações judiciais” (KOESTER, 2005, p. 71-74).

A refeição, portanto, se mostra como um elemento agregador, delimitador e/ou identitário presente nas diversas culturas, que possui um significado sociocultural extremamente relevante, independente da época. Quando essa refeição é realizada em conjunto, a mesma pode ser identificada como comensalidade.

A COMENSALIDADE E SUAS IMPLICAÇÕES

A prática de comer juntos é identificada como comensalidade, a qual é caracterizada pela partilha (nem sempre igual) de comida. A comensalidade pode conter vários objetivos, desde organizar as regras da identidade de um grupo, identificar os estratos sociais dos comensais e conseqüentemente distinguir o mais honrado do menos honrado ou simplesmente o desfrutar de um determinado período junto a um grupo de pessoas (CARNEIRO, 2005, p. 72). Ela também pode provocar a desconstrução de algumas classificações existentes, tais como puro e impuro, desafiando os participantes a uma práxis inclusiva e mais igualitária.

O objetivo dessa prática (comensalidade) dependerá da época em que um indivíduo ou uma comunidade estiverem inseridos, bem como da proposta presente na figura de um anfitrião, de um líder e/ou grupo social ou religioso a que se pertença. Observemos o que Dennis Smith nos ensina a respeito dessa prática na esfera religiosa (SMITH, 2001, p. 29):

Vários grupos sectários tinham seus encontros/reuniões centradas na refeição. Grupos judeus conhecidos como os

Essênios de *Qumran* e os Terapeutas que foram encontrados no Egito, eram especialmente conhecidos por suas refeições comunitárias. Ambos os casos, a refeição era servida como uma importante ocasião para afirmar a identidade e os valores da comunidade. A participação na refeição equivalia a *membresia* na comunidade.

As reuniões em torno da mesa traziam também o fortalecimento nos relacionamentos intracomunitários bem como estreitavam e firmavam alianças de serviço e fidelidade, no caso do patronato e clientelismo, estrutura social em que a sociedade romana estava estabelecida.

O ato de partilhar uma refeição em comum realizada com conhecidos e/ou convidados no mundo do 1 século, indicava o status social desse grupo de pessoas. Esse encontro de pessoas para uma refeição poderia acontecer em um espaço público ou privado, e indicava como nos diz Crossan, miniaturas das regras de associação e socialização. O grupo de pessoas presente a essa refeição identificava a hierarquia social instituída na sociedade, e conseqüentemente a que estrato social esse grupo pertencia. Portanto, pessoas de estratos sociais diferentes ocupavam espaços diferentes.

Podemos observar a comensalidade não apenas como uma refeição em comum realizada com conhecidos e/ou convidados; mas como aquela que sinaliza o status social de um grupo. Uma vez que a refeição dava acesso a casa e a intimidade daquele que realizou o convite. Os comensais (convidados) eram aqueles que estavam à mesa com seus companheiros, com seus iguais. Assim, as pessoas presentes durante a refeição em uma casa, indicavam, como nos informa Crossan, miniaturas das regras de associação e socialização. O grupo de pessoas presente a essa refeição indicava a hierarquia social e as estruturas política e econômica presentes em uma sociedade. Assim, o compartilhar uma refeição, identifica as relações sociais existentes e o grupo a que se pertence, logo, há obrigações implícitas aos presentes, os quais através da dinâmica do patronato e clientelismo estão envolvidos numa rede social de reciprocidade e obrigações. O ato de

comer, portanto, serve como mediação para o status social e o poder, bem como exprime os limites de identidade do grupo (CROSSAN, 1995, p.82).

Tal fato nos leva a perceber, portanto que, a prática alimentar é algo culturalmente construído; que pode incluir, empoderar, destacar, bem como, excluir, *desempoderar* e ainda estigmatizar. Claudia Beltrão da Rosa ao falar sobre o banquete ritual e a ordem sagrada em Roma diz que: *“a sacralidade não é construída como um ‘além’, mas como o modo pelo qual uma ordem específica é consolidada ou mantida intacta”* (ROSA, 2012, p.65). Citando Detienne e Vernant os quais afirmam que (ROSA, 2012, p. 68):

(...) sacrifícios estabelecem relações que organizam a sociedade e instituem o lugar de cada um de seus membros: seres humanos em relação às divindades, cidadãos em relação a não-cidadãos, cidadãos entre si, e cidadãos em relação ao corpo social, a partir da divisão de um alimento ou de uma vítima, ‘alimentando’ as relações sociais e definindo a hierarquia cívica.

Nessa mesma lógica, concordamos com o historiador Paul Veyne, quando afirma que a comensalidade é um fenômeno polissêmico, pois a mesma não deriva da sociedade e tão pouco é um ato de solidariedade cívica, ao contrário, seu primeiro objetivo é produzir o grupo, criando hábitos e comportamentos. Assim, a função de socializar seria secundária (Op.cit, pp. 19-21). Cláudio Carlan lembra que várias personagens ricas e pobres, contribuíram para criar hierarquias gastronômicas e enológicas, permitindo o bom servir a mesa para manter sua categoria social, honrar seus convidados e distinguir seu status social da maior parte da população (CARLAN, 2012, p.91).

Gostaríamos de citar ainda, o que Millan (2012, p. 99) fala sobre a alimentação no Egito Antigo, o qual nos mostra com clareza, uma prática ou uma ordem sociocultural mantida no período romano:

Na alimentação humana se materializa a estrutura da sociedade, se atualiza a interação social e socioambiental, as representações socioculturais (crenças, normas, valores...) que dão significado à ação social (...) dos que têm em comum uma mesma cultura. A abstração conceitual da cultura se concretiza no prato.

Assim, os ritos alimentares ganham destaque quando queremos entender os comportamentos e os hábitos cotidianos de uma sociedade ou de várias sociedades; uma vez que a cultura difere de lugar para lugar bem como os hábitos e os comportamentos. Sobre o conceito de cultura, Clifford Geertz (1990, p. 670) entende que:

Denota um padrão, transmitido historicamente, de significados corporizados em símbolos, um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas, por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem o seu conhecimento e as atitudes perante a vida.

Podemos perceber, portanto que, o ato de comer não tinha apenas o objetivo de saciar a fome, mas de identificar categorias e/ou estratos sociais bem como reafirmar a estrutura social presente em uma sociedade.

Sendo assim, quando estamos na sociedade romana ou greco-romana, nosso contexto de interesse, o que é servido em uma refeição, o local em que essa refeição é servida, quem são os participantes e quem são os excluídos, como os convidados e/ou convivas se portam a mesa, o local em que estes ocupam a mesa e etc; são de suma

importância para entendermos de maneira mais apropriada a própria sociedade. Pois como os antigos romanos diziam: *“Dize-me o que comes e te direi quem és”*.

O ATO DE COMER E SEUS INGREDIENTES

Ao propormos o entendimento de uma sociedade a partir do ato de comer, estamos partindo de um ponto de entrada particularmente importante na vida das pessoas de baixo estrato, chamadas por Robert Knapp de indivíduos comuns. De acordo com esse autor, esse grupo, constituía cerca de 97% da população romana e era praticamente invisível a elite. O grupo era constituído por homens e mulheres comuns entre os quais se encontravam gladiadores, prostitutas, soldados, comerciantes, escravos, libertos, piratas e bandidos; os quais apesar de invisíveis a elite, eram os responsáveis por sua manutenção e perpetuação. Esse grupo de indivíduos comuns tinha como meta principal a sua subsistência, uma vez que a vida e/ou a sociedade era estruturada dentro de uma hierarquia estática, em que os 3% compostos pela elite, se mantinha no poder.

Fato importante a ser mencionado é que, dentre essa porcentagem de 97%, havia aqueles que alcançavam um pouco mais, no que se refere a situação financeira, mas que nem por isso eram considerados ou mesmo reconhecidos socialmente. Esse pequeno grupo formado por: comerciantes, gladiadores, soldados e libertos – poderiam alcançar e/ou ter uma situação financeira até melhor do que a de um homem livre mas, por causa do estigma social existente, nunca seriam reconhecidos e apenas serviriam de manutenção da elite dentro do sistema social do patronato e clientelismo.

As tensões e relações advindas desse sistema social se mostravam presentes à mesa, representadas através das refeições, dos banquetes, do espaço ocupado, dos participantes e/ou convivas e do seu lugar a mesa. A participação em associações, em sua totalidade sempre mantida por um patrono local, também fazia parte dos itens

necessários a uma boa imagem social. Tais lugares e/ou relações se tornam Instituições pelas quais os indivíduos e os grupos davam sentido ao mundo em que viviam.

Esta socialização, base da estruturação da vida em sociedade, é definida por Cucho (2002, p. 102) como sendo:

Entendida como sendo o processo de integração de um indivíduo a uma dada sociedade ou a um grupo particular pela interiorização dos modos de pensar, de sentir e agir, ou seja, dos modelos culturais próprios a esta sociedade ou a este grupo.

Tais comportamentos auxiliam na identificação de variados grupos que quando observados no todo social se encontram divididos em dois polos desiguais e interdependentes: elite e população. Dois polos que podem ser caracterizados pelas peculiares no ato de comer ou na gastronomia escolhida, no espaço e na companhia em essa se desenvolve. Dennis Smith (2001, p. 30) falando sobre a ideologia do banquete, cita Mary Douglas dizendo que:

Se comida é tratada como código, as mensagens codificadas serão encontradas no padrão de relações sociais sendo expressos. A mensagem é sobre os diferentes graus de hierarquia, inclusão e exclusão, limites e transações através de limites. Como sexo, o falar de comida tem um componente social, tanto quanto biológico.

A comida é vista como “código social” que expressa os padrões de relação social, assim definindo grupos e seus valores. Para que a mesma seja decodificada a que se perceber as dinâmicas relacionais e hierárquicas aí estabelecidas. A essas dinâmicas chamaremos de ingredientes, pois esses são os itens que dão sabor ao alimento; logo são os itens formativos de uma sociedade.

Partindo dessa premissa, os ingredientes presentes no ato de comer na sociedade mediterrânea do 1 século seriam: status social como delimitador e indicador da hierarquia social, a relação de submissão assumida pelo comensal e/ou convidado, a superioridade social presente na pessoa do anfitrião, a delimitação de poder e ostentação bem como a manutenção da ordem externa salientada e confirmada pela estrutura interna presente à mesa através dos alimentos servidos e dos indivíduos presentes. Uma certa divinização da estrutura apresentada à mesa, se partirmos do ponto de vista de Coulanges, quando afirma sobre a afirmação da presença divina quando a refeição acontecia no espaço da casa; e por fim e não menos importante, a definição identitária de um grupo específico, onde a participação e exclusão indicam pertença e não pertença.

Uma outra questão relevante é a percepção da inexistência do conceito de individualidade pois, tudo era realizado de forma coletiva. Tanto que a hospitalidade era algo peculiar e ao se transpor a soleira de uma casa, fronteira entre o público e o privado, o convidado assumia/aceitava as regras do outro; pois torna-se um igual com o hospedeiro (MONTANDON, 2011, p. 33).

Entrar nesse círculo é renunciar a se impor, dar prova de submissão e de obediência à sociedade (...) em particular, o convidado não pode recusar o que lhe oferecem, a começar pelo alimento e pela bebida que, consumidos, marcam o nascimento de uma comunidade.

Para tanto faz-se necessário observar os espaços privados e públicos, sabendo que a palavra privado aqui, não é sinônimo de individualidade. O que acontece no privado é a repetição ou a consolidação do que acontece no público.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao percebermos o mundo a partir da ótica do alimento, percebemos que valores e conceitos são constantemente perpetuados a fim de consolidar estruturas sociais. Esse movimento se dá à mesa, quando assentado junto a grupos de interesses comuns que adotam práticas e/ou ingredientes que os perpetuem. Consequentemente, a exclusão ou a separação de outros grupos precisa ser estabelecida e pontuada de forma clara, mas nem sempre perceptível.

Quando falamos sobre o ser perceptível, estamos falando de códigos sociais nem sempre decodificados mas, que nem por isso deixam de estar presente. Essa afirmação encontra eco nos ritos alimentares presentes no período do 1 século, pois os convidados, o alimento posto à mesa, o local em que a refeição é servida e toda a estrutura envolvida tem um direcionamento claro e objetivo.

Quando um hóspede ou um comensal adentra ao espaço da refeição, ele assume as normas ali presentes bem como reconhece e/ou se submete as regras hierárquicas estabelecidas, a fim de ser aceito no grupo.

O ato de compartilhar uma refeição no mundo antigo, pressupõe a igualdade social entre os presentes, logo uma distinção clara entre aqueles que são e aqueles que não são, entre aqueles que detém um certo tipo de status e aqueles que não detém esse status. Assim, a separação entre pessoas do alto estrato e do baixo estrato são demarcadas e constantemente lembradas na repetição do ato de comer. Tais percepções, podem nos auxiliar em uma melhor identificação e leitura dos grupos ou sociedades presentes no mundo mediterrâneo durante o 1 século.

REFERÊNCIAS

- CARLAN, Cláudio Umpierre. **Vinho: Comércio e Poder no Mundo Antigo**. In: Práticas Alimentares no Mediterrâneo Antigo. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2012.
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural. Entre práticas representações**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990.
- CHARTIER, Roger. **O Mundo como Representação** In: Estudos Avançados 11 (5), 1991.
- COULANGES, Fustel de. **A Cidade Antiga**. São Paulo: Martin Claret, 2007.
- CROSSAN, John Dominic. **Jesus: uma biografia revolucionária**. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- CUCHE, Denys. **A Noção de Cultura nas Ciências Sociais**. 2ªed. Bauru: EDUSC, 2002.
- GRALHA, Julio. **Abordagem Sócio-cultural da Alimentação no Egito Antigo: quando comer e beber não é somente beber e comer**. In: Práticas Alimentares no Mediterrâneo Antigo. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2012.
- JUNIOR, Ozeias Rocha. **A Refeição: Elemento Central na Organização do Movimento de Jesus**. Trabalho de Conclusão de Curso – Faculdade de Teologia, Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 2007, 59f.
- KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento: 1. História, Cultura e Religião do Período Helenístico**. São Paulo: Paulus, 2005.
- MONTANDON, Alan (Org). **O Livro da Hospitalidade. Acolhida do Estrangeiro na História e nas Culturas**. Tradução de Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Ed. Senac, 2011.
- ROSA, Claudia Beltrão da. **Lectisternivm: Banquete Ritual e Ordem Sagrada na Roma Republicana**. In: Práticas Alimentares no Mediterrâneo Antigo. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2012.

O USO DE AMULETOS APOTROPAICOS SEGUNDO OS PAPIROS MÁGICOS, NO EGITO TARDO-ANTIGO (SÉC. III-IV d.C.)

Hariadne da Penha Soares⁴⁹

RESUMO

O presente artigo tem por objetivo apresentar o repertório de poderes mágicos a disposição dos magos dos Papiros Mágicos, bem como, os atributos sobrenaturais de que dispunha como autoridade detentora de um saber esotérico, a magia, a partir da análise dos encantamentos e fórmulas mágicas presentes nos Papiros Mágicos e entalhes mágicos do século III e IV que apresentam os ensinamentos para a correta produção de artefatos mágicos e apotropaicos no contexto urbano do Egito greco-romano.

Palavras-chave: Magia; Egito romano; Amuletos; Theios aner.

ABSTRACT

The present article aims to present the repertoire of magical powers at the disposal of magicians of the Magical Papyri, as well as the supernatural attributes that had as an authority holding esoteric knowledge, magic, from the analysis of the magic spells and present formulas in the Magical Papyri and magical carvings of the third and fourth centuries that present the teachings for the correct production of magical and apotropaic artifacts in the urban context of Greco-Roman Egypt.

Keys-words: Magic; Roman Egypt; Amulets; Theios aner.

⁴⁹ Doutoranda em História Social das Relações Políticas (PPGHIS/UFES), sob orientação do Prof. Dr.: Gilvan Ventura da Silva, realizando pesquisa acerca das práticas mágico-religiosas do mundo greco-romano, com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: correiodahriadne@gmail.com

INTRODUÇÃO

A atuação dos *mistagogos* como homens divinos, *theioi andres* (*theioi andres*), no contexto da Antiguidade tardia desenvolveu-se a partir das interações culturais e da rede de conectividades no mediterrâneo antigo, entre o Império romano e a herança cultural do *Mundo Helenístico* que proporcionaram, na província do Egito greco-romano, o desenvolvimento de uma religião híbrida que reunia a tradição mágica do Egito faraônico e os cultos de mistério do mundo grego. Nesse contexto, marcado pelo hibridismo religioso, é que percebemos a emergência dos *mistagogos* como proeminentes homens divinos, cumprindo a função de mediadores entre o mundo sobrenatural e o natural.

Os *mistagogos* da Antiguidade Tardia eram sacerdotes que atuavam como em suas comunidades, praticando *ars magica* e realizando maravilhas, como adivinhação, cura e prodígios. Eles eram os principais praticantes do vasto repertório de fórmulas, encantamentos e invocações presentes na coletânea conhecida como *Papiros Mágicos Greco-egípcios*, executada pelos magos a partir das interações culturais entre o Império Romano e *Mundo Helenístico*.

Documentação fundamental para os estudos sobre a magia no Império Romano, os *PGM* correspondem a um vasto manual de magia do Egito greco-romano que remontam ao séc. I a.C. O contexto histórico de produção dos papiros mágicos, se deu entre os séculos I a.C. ao V d.C., período que corresponde a dominação romana sobre na região.

Os primeiros papiros mágicos descobertos no Egito foram trazidos à Europa por Jean d'Anastasi, vice-cônsul sueco no Cairo entre 1828 e 1859, que comprou uma coleção completa de papiros, encontrada numa tumba nas proximidades de Tebas. A coleção continha receitas e fórmulas para todo tipo de magia: encantamentos

amorosos, exorcismos, produção de amuletos e estatuetas para garantir vitória, fortuna e a cura para diversas enfermidades.

OS PAPIROS MÁGICOS GRECO-EGÍPCIOS

Como mencionado anteriormente, a maior parte da coleção dos papiros mágicos gregos foi encontrada por Jean d’Anastasi ([1780?]-1857), um diplomata sueco, de origem armênia, residente em Alexandria. Grande parte dos papiros foi encontrada na cidade de Tebas, proveniente talvez da tumba de algum mago (BETZ, 1991, p. xliii), contudo outros papiros de cunho mágico também foram encontrados em outras regiões do Egito, como na cidade de Oxirrinco e no Fayum. Sempre deixado de lado até o século XIX, somente em meados do século XX os especialistas começaram a dar alguma importância a eles.

A descoberta dos papiros mágicos gregos e a sua apresentação à comunidade científica, por meio das traduções publicadas, incentivaram a pesquisa e análise dos documentos e surgiram então alguns problemas: os textos contidos nos papiros eram mágicos ou religiosos? Pertenciam às atividades rituais normativas dos gregos ou os textos correspondiam a uma prática mágica apartada da religião oficial? Começou então uma intensa atividade científica que originou estudos visando a dar uma explicação à origem e natureza desses documentos. Ulrich Wilamowitz (1931), em sua obra *Der Glaube der Hellenen*, afirmou que os textos dos papiros correspondiam a uma “fantasmagórica superstição que não tem relação com a religião”.⁵⁰

Um dos primeiros ensaios acerca da religiosidade presente nos papiros mágicos foi elaborado por Albrecht Dieterich (1891), *Abraxas: Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums*, cujo objetivo era buscar vestígios da antiga religião políade grega

⁵⁰ Trecho de Wilamowitz mencionado por Graf (1994, p. 268).

nos *PGM* da época tardia. Seguindo com as pesquisas acerca dos papiros mágicos, Dieterich (1903), analisou o *PGM IV*, e propôs no livro *Eine Mithrasliturgie*, que entre as linhas 475 e 829 do papiro constava a descrição de um ritual iniciático do culto de Mitra.

Após a tese apresentada por Albrecht Dieterich, o principal objetivo dos pesquisadores era investigar os *PGM* na tentativa de encontrar neles, textos de teor religioso, de modo que se pudesse estabelecer uma separação, acompanhando-se as discussões das teorias evolucionistas de Frazer e Tylor, no início do séc. XX, entre magia e religião. Era necessário estabelecer uma definição de magia ou religião para a categorização dos papiros. A obra de Frazer (1890), *The Golden Bough*, foi o principal aporte teórico para esta definição, aproximando os textos dos papiros do domínio da magia, considerando-os degeneração da religião antiga e uma miscelânea de elementos religiosos provenientes do Oriente e do Ocidente.

Betz (1991), em sua obra *Magic and mystery in the Greek Magical Papyri*, afirma que os textos dos papiros mágicos gregos correspondem a um material de natureza sincrética e que o *corpus*, como um todo, resulta em grande medida das crenças e práticas mágico-religiosas anteriormente realizadas no Egito. A favor da tese que defende características de continuidade entre a *heka* egípcia e os manuais de magia da época romana podemos evocar o artigo de Robert Kriech Ritner (1995), *Egyptian magical practice under the Roman Empire: the demotic spells and their religious contexts*, para quem a introdução de elementos estrangeiros nos textos mágicos não indica, necessariamente uma novidade, dado o caráter sincrético da época helenística. A preferência por línguas exóticas, característica da influência helenística na magia egípcia, pode ter motivado o uso de “palavras mágicas”, das *voces magicae*, nos papiros demóticos e gregos. No entanto, as técnicas manipuladas pelos sacerdotes aparecem já atestadas nos textos das pirâmides, que datam de 2400 a.C.

PRÁTICAS E RITUAIS APOTROPAICOS NOS PAPIROS MÁGICOS

A região da Tebaida, no Alto Egito, onde foram encontrados os papiros mágicos gregos, fora transformada, no período de dominação romana, em região administrativa e formava com o Médio e o Alto Egito, a província do Egito romano. Nas regiões de Mênfis e da Tebaida, apesar da dominação romana, podemos observar a permanência de aspectos tradicionais ainda de época faraônica, como a urbanização das cidades, a presença de templos as divindades locais e a manutenção do culto aos deuses nilóticos (VASQUES, 2014, p. 55).

A análise de papiros, amuletos e gemas mágicas encontradas no Egito entre o III e o V século d.C., nos apresentam um mundo religioso diverso, onde podemos encontrar divindades provenientes dos mais diversos panteões religiosos dividindo o espaço e o coração dos devotos com as divindades locais (SANZI, 2006). Gregos de língua, mas egípcios de origem, os *PGM* constituem uma das mais importantes fontes para a compreensão das práticas religiosas do Mediterrâneo antigo (BRASHEAR, 1995). Os papiros recolhem uma série de fórmulas, rituais e práticas mágicas do cotidiano do Egito greco-romano (BETZ, 1992; BRASHEAR, 1995). São mencionadas, nos papiros, uma grande gama de entidades do Oriente Próximo e da Hélade, cujas principais características eram as promessas de suplantar as angústias e incertezas diante do além-túmulo.

Para o historiador Hans Dieter Betz (1992, p. xlvi), após as conquistas de Alexandre Magno, no IV a.C., “a religião egípcia do período faraônico parece ter sido reduzida e simplificada para facilitar a sua assimilação tendo a religião helenística como referência cultural predominante”. É importante frisar, contudo, que a helenização dos cultos egípcios foi acompanhada também da transformação e releitura das tradições religiosas de matiz grega, logo a helenização de práticas religiosas no Egito pode ser descrito como um processo baseado na negociação cultural. Uma das principais

características da helenização foi habilidade de adaptar e reunir tradições religiosas, sem abandonar o núcleo cultural local, de onde ação se materializava.

O *corpus* acopla textos de estilo e conteúdo diversificado, assemelhando-se a um *caderno de anotações* de um mago. Adivinhação, encantamentos, simpatias, exorcismos, breves narrativas mitológicas são alguns dos temas presentes. Várias divindades são mencionadas, dentre elas as principais são: a deusa Perséfone, Selene, Ártemis, a antiga deusa babilônica Ereshkigal; personagens da tradição judaica como os anjos Miguel, Rafael, Gabriel, Moisés, Abraão e Salomão (LUCK, 1985; FARAONE, 1991; TURCAN, 2001; CHRONOPOULOU, 2015). Não é menos numerosa a menção aos deuses egípcios, principalmente, Osíris, Ísis, Serápis, Horus, Seth, Thot, Agathodaimon, estão presentes em vários rituais mágicos (BETZ, 1992, p.xlvii).

Da compilação de papiros greco-egípcios de que dispomos, a maior parte é composta de textos datados entre o século III d.C. e V d.C., inclusive os papiros utilizados neste artigo pertencem a este arco temporal. Contudo, a afirmação de que a prática da magia e da adivinhação se tornou mais recorrente no século III não deve ser levada em conta, visto que as tradições mágico-religiosas no Mundo Antigo eram milenares.⁵¹ A magia egípcia da época faraônica, bastante conhecida devido à abundância de textos escritos e de monumentos, recebia, originalmente, o nome *heka*, e era considerado um atributo do deus Rá. Contudo, outras divindades praticavam-na, como os deuses Thot e Ísis, que utilizaram as artes mágicas para curar Hórus e eram, inclusive, considerados patronos da magia (RITNER, 1993).

Durante o contexto do Egito tardo-antigo, como assevera Bagnall (1993, p. 273), a crença na existência de uma vasta população invisível de demônios e espíritos malignos capazes de causar malefícios como doenças, possessões e todo tipo de

⁵¹ A título de informação, como atesta Georg Luck (1995, p. 18), podemos citar os hititas, que consideravam a magia uma técnica inventada por seus deuses, e seus oficiantes pertenciam a um grupo social privilegiado.

angústia, podiam ser sentidos pelas comunidades e a capacidade de controlar e expulsar tais espíritos era muito valorizada, daí a popularidade dos homens divinos. É neste contexto, da Antiguidade Tardia, que percebemos um aumento da procura, por parte das comunidades do Egito, pelos *theioi andres*, magos e adivinhos que eram capazes de realizar maravilhas e produzir artefatos apotropaicos, que garantiriam a proteção contra os maus espíritos. O mago era capaz de realizar prodígios, de prenunciar o futuro e de operar curas miraculosas por meio da interferência divina como nos indica o *PGM VI. 2360-2441*, que ensina a fabricação de uma estatueta acompanhada de diversos ritos mágicos, dedicada ao deus Hermes, para que uma casa ou negócio obtenha sucesso material (BETZ, 1992, p. 81):

Prática mágica. Toma cera amarela e suco de aérea e de hera lunar, misture e molde um Hermes oco por baixo que com a mão esquerda sustente um caduceu e com a direita uma bolsa. Escreva em um papiro hierático estes nomes e verás que é incessante: CHAIOCHEN OUTIBILMEMNOUOTH, ATRAUICH, dá a este lugar ganância e êxito, porque aqui habita Psentebeth. Insira isso na parte oca da figura e lacre com cera de mesma classe; ponha depois em uma parede, de maneira que não seja vista; coloque uma guirlanda pela parte exterior, ofereça-lhe um galo e faça uma libação com vinho egípcio; depois, ascenda em sua homenagem uma lâmpada que não esteja pintada de vermelho.

Fórmula eficaz e fórmula de invocação sobre uma oficina ou uma casa ou qualquer lugar onde a situe: se possúeres te enriquecerás, terás sorte, pois Hermes a fez para Ísis quando andava vagando; é maravilhosa e é chamada de <<pequeno pedinte>>. Tome uma cera que não tenha estado no fogo, a que se chama cera de abelha, e modele uma figura de homem que tenha a mão direita em atitude de pedir e a esquerda sustente um alforje e um cajado. Que haja uma serpente enroscada ao cajado; a figura deve ter uma faixa e estar, como Ísis, sobre uma esfera que tenha uma serpente enroscada. A levantarás e a colocarás no tronco de um zimbro, com uma thérmonthis da terra e um cesto cobrindo-a. Modele a figura na lua nova, consagre-a com ânimo alegre e recite a fórmula descrita sobre

suas partes, dividindo-a quatro vezes em três partes. Escreva uma tala para cada parte em papiro hierático, com cinábrio, suco de Artemisa e mirra. Quando a tenhas erigido no lugar escolhido, oferece-lhe em sacrifício um asno com a frente branca, queimando-o totalmente, asse as entranhas em varas de vime e coma-as assim.

Isto é o que está escrito em cada tala: fórmula para alforje: EPH' EROUCHIO CHORAI DARIDA METHEUEI ABACHTHIE, EMESIE ECHENE IAE IEN EBAPS, PHNEOA, ENTHONICHAENTHA, TROMOCHMOUSO THERAOCHEIN SASI SAMACHIOTH, OUASA, AMAKARALA KAIOS LASOII.

O encanto aqui transcrito contém uma invocação a Hermes e o pedido revela o desejo de enriquecimento do devoto. Unido a Hermes, deus reconhecido na Antiguidade como o deus dos mercadores e protetor do comércio, o devoto esperava compartilhar das benesses e favores dispendidos pela divindade. Desse modo, o *mistagogo* indica o modo correto de fabricação de uma estatueta do deus Hermes, que deveria portar seus principais símbolos: a bolsa e o caduceu.

Podemos observar aqui que a ação mágica empregada, implica a afirmação geral do ato mágico de que toda representação mantém uma relação com a coisa representada. E essa relação é ao mesmo tempo simbólica e física. Sendo assim, a estatueta está para a divindade, assim como a parte está para o todo.

Desse modo, a estatueta não precisa reproduzir a fielmente todas as características da divindade conclamada. A semelhança aqui evocada é a convenção ritual. É tarefa do mago, portanto, limitar e direcionar os efeitos da convenção ritual entre a estatueta e a o deus Hermes, no papiro invocado. Era por meio das *voces magicae*, das palavras mágicas, corretamente entoadas pelo *mistagogo*, que o mago conseguia direcionar a energia mística advinda das divindades para o objeto mágico.

Sentido parecido, encontramos nos papiros que se dedicam a informar os procedimentos para a correta elaboração de amuletos com finalidade apotropaica. A

palavra apotropaico, de acordo com Faraone (1996, p. 79), tem origem no grego *apotropein* que significa desviar o mal, levar de volta, proteger. Amuleto é o nome dado a toda classe de ornamentos, pendentes, colares e demais objetos de cunho pessoal, fabricados das mais diferentes formas e com os mais distintos materiais, cujo objetivo era proteger o corpo, vivo ou morto, das influências malignas e dos ataques de inimigos visíveis ou invisíveis (VASQUEZ HOYS, 2003, p. 53). Como podemos observar no *PGM VII 311-316* (BETZ, 1992, p. 125-126):

Amuleto: Iao, Sabaoth, Adonai ABLANATHANALBA
AKRAMMACHAMAREI SESENGENBAR [PHARANGES]
PEPHRAZAOTH ZOTH [MENE] BAINCHOOCH proteja NN, de
quem NN [nasceu], de qualquer violência tanto de um sonho
assustador, quanto por todos os demônios do ar. [Eu conjuro
você] pelo grande e famoso nome, Abraão EMEINA
AEOUBAOTH BAITHO BES IA IABAOTH AGRAMAKRAMARI
PSINOTH BER OON IASOP B [...] PNOUTE [e adicione como de
costume, o que deseja].

O amuleto aqui apresentado tem por objetivo materializar, sob a forma de um objeto mágico, a invocação ao deus Iao para garantir proteção contra a influência dos maus espíritos. A fim de potencializar os poderes do amuleto, o mago direciona ao objeto várias palavras mágicas (*voces magicae*) que tem por objetivo, compelir a divindade a participar do ritual, fornecendo o poder de proteção e para demonstrar seu domínio sobre os saberes esotéricos, adquiridos por meio da iniciação na *ars magica*.

Neste sentido, todo paramento mágico-simbólico para lidar com as forças invisíveis, exorcizar os demônios, produzir sonhos oraculares, interferir sobre a vontade dos homens e garantir a proteção divina eram utilizados pelos *mistagogos*. Segundo Bowman (1996), todo esse paramento ritual, adquire grande popularidade no Egito, a partir do século III. Sob a forma de encantos, amuletos e fórmulas que constam nos

papiros. E a popularização de seu uso efetivo pode ser atestada no grande número de gemas mágicas encontradas em todas as regiões do Mediterrâneo Antigo, como na descrição do *PGM 447-458*, que segue abaixo (BETZ, 1992, p. 109):

Em um jaspe como a ágata, gravou Serápis sentado, voltado para o frente, segurando um cetro real egípcio e no cetro um ibis e, na parte de trás da pedra, o nome [mágico] de [Serápis], e mantê-la calada. Quando for necessário, segure o anel na sua mão esquerda e, à sua direita, um borrifador com [galhos] de oliveira e louros, brandindo em direção à lâmpada enquanto diz o feitiço 7 vezes. E quando tiver colocado/ [o anel] no dedo indicador da mão esquerda com a pedra dentro, [mantenha-o] assim.

Como podemos observar o ritual para a preparação de um amuleto não era algo simples, era necessária preparação prévia, organização e coleta do material necessário para realização do encanto e, o principal, o conhecimento de todo o saber mágico, concernente à trajetória mística das divindades, bem como, dos símbolos coerentes à eficácia da prática mágica realizada. Para a realização do ritual supracitado, o mago e seu cliente precisariam de um jaspe, pedra preciosa, muito utilizada como amuleto de proteção (VÁZQUES HOYS, 2003, p. 310). A pedra deveria ser gravada com a imagem do deus Serápis em seu trono em seu anverso, e no reverso o nome da divindade. Chama atenção também no ritual a necessidade de aspensão com ramos de louro e oliveira, o que aproxima a ação do mago, com a do sacerdote que antes do sacrifício aos deuses, aspergia água purificada com oliva e louros (VÁZQUES HOYS, 2003, p. 84). Outra importante recomendação do ritual é a recomendação de proclamar o feitiço por sete vezes, e o sete, um dos números mais simbólicos da mitologia e da magia reforça a ideia de perfeição necessária à prática ritual que deveria ser exata e correta de acordo com as prescrições do mago.

As práticas mágicas e os encantos apresentados nos papiros mágicos correspondem a uma complexa e multicultural compilação dos saberes esotéricos de que dispunham os magos, atuando como homens divinos no contexto do Egito tardo antigo e que não poderiam ser manipulados por qualquer indivíduo. Era necessária uma formação sólida nas artes mágicas, bem como, na cosmogonia que envolvia a trajetória mística, os símbolos e elementos característicos das divindades conclamadas ao auxílio do *mistagogo*. Sendo assim, os magos eram os únicos capazes de intermediar a relação entre o sagrado e profano. Apenas os iniciados nas artes mágicas, gozavam dos favores das divindades. E o prestígio social, como intermediários entre os deuses e os homens, lhes garantia a liderança e o domínio de seguidores em suas comunidades.

Os magos eram os depositários de um saber muito importante que rompia os limites entre o mundo terreno e o sobrenatural e que era reconhecido pela sociedade romana tardo-antiga como extremamente eficiente. Os magos dos papiros ofereciam a esperança da cura por meio de encantamentos e poções e a proteção contra os infortúnios desta vida, e da outra, por meio dos amuletos o que reforça a prática da magia como ato coletivo que visava à produção de resultados a fim de apresentar sua eficácia e garantir sua legitimação e a de seus oficiantes como representantes das divindades.

REFERÊNCIAS

- ANDREWS, C. **Amulets of ancient Egypt**. London: The British Museum Press, 1994.
- BAGNALL, R. S. **Egypt in late antiquity**. New Jersey: Princeton University Press, 1993.
- BEARD, M; NORTH, J.; PRICE, S. **Religions of Rome**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- BETZ, H. D. **The Greek magical papyri in translation**. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

- BETZ, H. D. *Magic and mystery in the Greek magical Papyri*. In: FARAONE, C. A.; OBBINK, D. **Magika hiera: ancient and religion**. New York: Oxford University Press, 1991, p. 244-259.
- BOWMAN, A. K. **Egypt after the pharaohs, 332 B.C. – A.D. 642**. California: University of California Press, 1996.
- BRASHEAR, W.M. *The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994)*. In: HAASE, W. **Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II.18.5**. Berlin, New York: 1995. p. 3380-3684.
- BROWN, P. **El mundo en la antigüedad tardía: de Marco Aurelio a Mahoma**. Madrid: Taurus, 1989.
- BURKE, P. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Unisinos, 2006.
- BURKERT, W. **Antigos cultos de mistério**. São Paulo: Edusp, 1991.
- CHARTIER, R. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1987.
- CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.
- CHRONOPOULOU, E. *El oficio peligroso del mago*. In: SUÁREZ, E.; BLANCO, M.; CHRONOPOULOU, E. (Ed.). **Los papiros mágicos griegos: entre lo sublime y lo cotidiano**. Madrid: Dykinson, 2015, p. 13-30.
- ELIAS, N. SCOTSON, J. **Os estabelecidos e os outsiders**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- FARAONE, C. A.; OBBINK, D. **Magika hiera: ancient and religion**. New York: Oxford University Press, 1991.
- FISHWICK, D. **The imperial cult in the latin west: studies in the ruler cult of the western provinces of the roman empire**. Leiden: Brill, 1993.
- FRANKFURTER, D. *The magico of writing and the writing of magic: the power of the world in Egyptian and Greek traditions*. **Helios**, vol. 21, p. 189-221, 1994.
- FRAZER, J. G. **O ramo de ouro**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1982.

- GARCÍA MOLINOS, A. *Sobre los recursos para persuadir al lector en los papiros griegos mágicos*. In: SUÁREZ, E.; BLANCO, M.; CHRONOPOULOU, E. (Ed.). **Los papiros mágicos griegos: entre lo sublime y lo cotidiano**. Madrid: Dykinson, 2015, p. 31-44.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GONÇALVES, Ana Teresa M. *Os severos e a anarquia militar*. In: DA SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (Org.). **Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural**. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p.175-192.
- GRAF, F. **La magie dans l'antiquité gréco-romaine**. Paris: Les Belles Lettres, 1994.
- LUCK, G. **Arcana mundi: magic and the occult in the Greek and Roman worlds**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1985.
- MACHADO, Roberto. *Por uma genealogia do poder*. In: FOCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981, p. viii-xxiii.
- MASTROCINQUE, A. **Les intailles magiques du département de Monnaies, Médailles et Antiques**. Paris: Éditions de la Bibliothèque Nationale de France, 2014.
- MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.
- MONTERO, P. **Magia e pensamento mágico**. São Paulo: Ática, 1990.
- MOKHTAR, G. *História geral da África II: África Antiga*. Brasília: UNESCO, 2010.
- PEREIRA, R. G. G. **Helenização e Egípcianização: re-construção de identidades no Egito helenístico**. Dissertação de mestrado apresentada na Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005.
- RITNER, R. K. **The mechanics of ancient egyptian magical practice**. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- SANZI, E. **Cultos orientais e magia no Mundo Helenístico-romano: modelos e perspectivas metodológicas**. Fortaleza: Eduece, 2006.
- SCHEID, J. **La religion des romains**. Paris: Armand Colin, 1998.
- SILVA, G. V. da. *A orientalização do Império Romano: aspectos religiosos*. In: Ruy de Oliveira Andrade Filho. (Org.). **Relações de poder, educação e cultura na Antiguidade e**

Idade Média, estudos em homenagem ao Professor Daniel Valle Ribeiro: I CIEAM – VII CEAM. São Paulo: Editora SOLIS, 2005, p. 195-208.

_____. **Conflito cultural e intolerância religiosa no Império Romano.** Vitória: GM Grafia e Editora, 2008.

_____. *Um exemplo de polêmica religiosa no século II d.C.: a oposição Ísis x Atargátis nas Metamorfoses de Apuleio.* **Revista de História da UFES**, n. 9, p. 27-39, 2001.

_____. *Política, Ideologia e Arte poética em Roma: Horácio e a criação do Principado.* **Revista Politéia**, v. 1, n. 1, 2001, p. 30-51.

_____. **Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia (337-361).** Vitória: Edufes, 2003.

SUÁREZ, E.; BLANCO, M.; CHRONOPOULOU, E. (Ed.). **Los papiros mágicos griegos: entre lo sublime y lo cotidiano.** Madrid: Dykinson, 2015.

VASQUES, M. S. *Espaços urbanos e relações de poder no Egito romano.* **Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos**, n. 3, p. 47-64, 2014.

VÁZQUES HOYS, A. M. **Arcana magica: diccionario de símbolos y términos mágicos.** Madrid: Uned, 2003.

A ECONOMIA ANTIGA: PERSPECTIVA DE UM DEBATE HISTORIOGRÁFICO

Helton Lourenço Carvalho⁵²

RESUMO

A proposta deste artigo é apresentar algumas perspectivas historiográficas sobre a economia antiga. A história da historiografia sobre a economia antiga nos remete a controvérsia entre primitivistas e modernistas que se consolidou entre o final do século XIX e início do século XX na Alemanha. Contudo, no final do século XX debate muda de direção de forma a compreender os processos de integração econômico no mar Mediterrâneo em vista do processo de globalização e o neo-institucionalismo econômico que pretende compreender as transformações na economia antiga dentro dos padrões institucionais do mundo antigo.

Palavras-chaves: primitivistas; modernistas; economia antiga; Mediterrâneo.

ABSTRACT

The proposal of this article is to present some historiographical perspectives about the ancient economy. The history of historiography about ancient economy reminds us of the controversy between primitivists and modernists that was consolidated between the end of the 19th century and the beginning of the 20th century in Germany. However, at the end of the twentieth century the debate changes direction in order to understand the processes of economic integration in the Mediterranean Sea in view of the process of globalization and economic neo-institutionalism that seeks to understand the transformations in the ancient economy within the institutional patterns of the ancient world.

Keywords: primitivists; modernists; ancient economy; Mediterranean.

⁵² É mestrando em História na Universidade Federal de Ouro Preto cujo tema de pesquisa é Escravidão e Política nos tratados de agronomia latina com bolsa institucional da mesma universidade e orientado pelo Prof. Dr.^o Fábio Duarte Joly.

A história da historiografia sobre a economia antiga nos remete a um intenso debate iniciado no final do século XIX na Alemanha. Este debate se consolidou no interior da constituição da Escola Histórica Alemã e da Escola Jurídica. Este debate ficou conhecido pelas disputas metodológicas entre o modelo modernista e o modelo primitivista. Os primitivistas acreditavam no caráter subdesenvolvido da economia antiga enquanto modernistas alegavam ter a economia antiga um momento de desenvolvimento capitalista análogo ao do mundo moderno.

Entre os principais representantes da corrente primitivista estão Karl Rodbertus⁵³ e Karl Bücher.⁵⁴ Para Karl Rodbertus, a economia antiga era caracterizada pela unidade doméstica de produção, o *oikós*. Desta forma, toda a atividade produtiva era voltada para autossuficiência interna. Já Karl Bücher preocupado com a questão da economia nacional elaborou uma teoria do evolucionismo que “se dividia em três estágios: economia doméstica fechada, economia urbana e economia nacional” (CARVALHO, 2011, p. 46). Esta sucessão se apresentava da seguinte forma. A economia antiga era baseada na economia doméstica, como previa Rodbertus; em seguida, ter-se-ia uma economia urbana, predominante no período medieval, e que era resultado da combinação de uma economia doméstica com a produção em pequena escala, voltada para o consumo citadino, e, por fim, a economia nacional moderna, vinculada a um complexo sistema de trocas.

Entre os principais representantes da corrente modernista estão Eduard Meyer e Mikhail Rostovzeff. Eduard Meyer⁵⁵ publicou em 1895 uma defesa em favor do caráter

⁵³ Karl Rodbertus (1805-1875) publicou em 1865 um artigo intitulado a História sobre a tributação de Augusto “*Zur Geschichte der Romischen Tributsteuern seit Augustus*” (1865-1867) (*Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*).

⁵⁴ Karl Bücher (1847-1930) publicou o livro intitulado O nascimento da economia nacional em 1893 (*Die Entstehung der Volkswirtschaft: Vorträge und Aufsätze*).

⁵⁵ Eduard Meyer (1855-1930) publicou em 1895 o livro intitulado A evolução econômica da Antiguidade (*Wirtschaftliche Entwicklung des Altertums*).

moderno da economia antiga, refutando a teoria evolucionista do *oikós*. “Aliás, Meyer utilizava sem ressalvas termos como fábrica, e simplesmente comparava os escravos a operários modernos” (JOLY, 2010, 39). Do mesmo modo, Herman Gummerus⁵⁶ também discordava do modelo proposto por Karl Rodbertus de que o “*oikos*” era o modelo predominante de economia no mundo antigo (JOLY, 2003, p. 284):

Na opinião de Gummerus, os dados fornecidos pelos agrônomos latinos permitiam refutar essa imagem, uma vez que em suas obras mencionam outras formas de exploração do trabalho além da escravidão e apresentam a propriedade agrícola não como um espaço fechado em si mesmo, mas em íntima conexão com centros urbanos de produção que comerciavam produtos que essas propriedades não podiam fabricar.

Outro representante do modelo modernista foi o russo Mikhail Rostovzeff. Para este autor, o processo de expansão romana no Mediterrâneo possibilitou o desenvolvimento e o intercâmbio entre Roma e suas províncias formando um quadro complexo de trocas culturais e mercantis de modelo capitalista. Tal complexidade se tornou visível a partir do principado de Augusto com a chamada *pax romana*. Entretanto, o desenvolvimento das regiões provinciais influenciou diretamente o declínio cultural e econômico do Império Romano, transformando as províncias de consumidoras em concorrentes diretas da cidade de Roma (ROSTOVZEFF, 1967, p. 249).

A causa dessa degeneração deve ser procurada na difusão da produção já mencionada. As províncias produziam em massa, a

⁵⁶ Herman Gummerus (1877-1948) publicou sua tese de doutorado em 1906 orientada por Eduard Meyer intitulado *A propriedade agrícola Romana como um organismo econômico das obras de Cato, Varro e Columella (Der römische Gutsbetrieb als wirtschaftlicher Organismus nach den Werken des Cato, Varro und Columella)*.

baixo preço para atender suas necessidades. Assim, os artigos melhores e mais caros foram saindo de mercado, e as fábricas e oficinas em países exclusivamente industriais, que vendiam facilmente sua produção em tempos antigos, passaram a inatividade.

Somado a isto, Rostovzeff postulava que os ideais culturais e políticos das elites romanas foram reproduzidos entre as elites provinciais, e, que combinado com a crise de reprodução da elite aristocrática romana decorrente das guerras civis e da crueldade dos imperadores, teria fortalecido o processo de fragmentação do império uma vez que as províncias se tornavam cada vez mais independentes, econômica e politicamente do poder da cidade de Roma.

Outro representante deste debate é Max Weber. Entretanto, este sociólogo alemão procurou estabelecer um ponto de equilíbrio entre as duas correntes. Por um lado Weber não rejeitava a teoria do *oikós* postulada por Karl Rodbertus, mas também não rejeitava a presença do capitalismo no mundo antigo. No entanto, ressaltava que o capitalismo antigo era essencialmente político e não econômico e que, diferente da economia industrial moderna, a economia antiga era, sobretudo, agrária. Para este autor, o capitalismo na Antiguidade estava ligado à iniciativa privada que permitia à aristocracia estabilidade política, uma vez que a economia monetária era dependente da especulação baseada na propriedade privada de terras. Para Weber (1994, p. 184-185), a racionalidade econômica do mundo antigo estava ligada a um modelo específico de apropriação do solo:

Segundo o cálculo de Columella, o gasto de mudas e todos os demais desembolsos necessários para a plantação de um vinhedo devia custar, por jugada, o dobro do valor do terreno. Por outro lado, não era necessário um número maior de camponeses, mais ainda, segundo as cifras de Columella e Catão, era preciso um número menor do que para a gleba de igual extensão mas cultivada com cereais.

Neste sentido, a aquisição de uma propriedade deveria permitir ao proprietário a produção destinada ao comércio garantindo ao aristocrata prestígio e estabilidade política. O ideal de proprietário estava ligado ao absentismo, o que tornava necessário reformular as relações trabalhistas, combinando assim o trabalho escravo com o trabalho sazonal de camponeses ou de colonos. “Só as grandes fazendas possuíam lagar de vinho e azeite, e tinham, ademais um número fixo de trabalhadores” (WEBER, 1994, p. 185). Weber postulava que o capitalismo na Antiguidade dependia da expansão militar romana que possibilitava a aquisição de novas terras cultiváveis, mão-de-obra escrava e novas redes de integração comercial. Desta forma, o declínio da cultura antiga estava relacionado com o fim do processo de expansão romana transformando a economia monetária em uma economia natural, “desconstruindo a teoria evolucionista de Bücher” (CARVALHO, 2011, p. 57). Deste modo, ressalta Max Weber (2003, p. 51):

Do ponto de vista financeiro, também era vantajoso o monopólio, cada vez maior, de numerosos e lucrativos ramos do comércio e das explorações mineiras. Mas claro está que este sistema impedia a formação de capitais privados e a possibilidade de que se desenvolvesse uma camada correspondente à nossa moderna classe burguesa. E a evolução dessa finança de economia natural foi aumentando conforme o Império ia deixando de ser um conglomerado de cidades que exploravam o campo e cujo centro de gravidade estava na costa e no comércio litorâneo, para se converter num estado que tentava incorporar e organizar regiões interioranas que viviam de sua economia natural.

Deste modo, para Weber o fim da expansão militar romana com Trajano no século II d.C. que ao fechar suas fronteiras a burocracia imperial não teria de onde retirar recursos para pagamento de soldados e funcionários que anteriormente eram retirados do exterior de povos e regiões conquistados mas agora do interior da própria

administração imperial. Para Alexandre Galvão Carvalho (2011) este debate estava relacionado com a constituição da história (*Geschichte*) enquanto uma disciplina autônoma e científica. Desta forma, ao refutar a teoria evolucionista vinculada aos primitivistas, os modernistas procuram, sobretudo, delimitar fronteiras entre o trabalho do historiador e o trabalho do economista (CARVALHO, 2011, p. 50-51):

Essa crítica representava, em primeiro lugar, uma reação às teorias evolucionistas advindas tanto de economistas históricos quanto de historiadores, como por exemplo, Karl Lamprecht, e, em segundo lugar, o desejo dos historiadores profissionais, no caso de Meyer de reafirmar seu “lugar” no campo dos estudos históricos. Eles não aceitaram uma teoria formulada por um economista, que estabelecia estágios econômicos para longos períodos temporais, sem considerar as diversidades dos fatos históricos contidos nos períodos. Na verdade, o rigor da teoria evolucionista de Bücher serviu para reafirmar as fronteiras entre a História e as outras ciências da cultura.

Contudo, no decorrer do século XX o debate sobre o mundo antigo que era essencialmente econômico em decorrência do “contato e discussões com as ciências sociais mudou de direção – mais de uma vez – a partir da década de 1930, sob novas influências: do estruturalismo linguístico e antropológico, da demografia, da Escola de Chicago (CARDOSO; BRIGNOLI, 2002, p.24). Sendo assim, enquanto as pesquisas do final do século XIX e início do século XX buscavam compreender a escravidão, sobretudo, do ponto de vista econômico, a partir destas novas perspectivas a escravidão passou a ser problematizada através de suas relações sociais e culturais. Isto levou a historiografia a repensar as formas de integração da escravidão na sociedade antiga.

Importantes trabalhos foram desenvolvidos a partir destas novas interpretações. Entre alguns dos principais trabalhos estão os de Joseph Vogt que publicou entre muitos outros livros *Ancient Slavery and the Ideal of Man (Sklaverei und Humanität: Studien zur*

antiken Sklaverei und ihrer Erforschung) de 1965, os trabalhos de Orlando Patterson, que publicou *The Sociology of Slavery* em 1967 e *Escravidão e Morte Social: um estudo comparativo (Slavery and Social Death)* em 1982 e o trabalho de David Brion Davis que publicou *O Problema da Escravidão na Cultura Ocidental (The Problem of Slavery in Western Culture)* em 1966.

Moses Finley, historiador norte-americano da segunda metade do século XX, é outro importante expoente deste debate. A partir da década de 1980 o círculo de pesquisadores que se formou em volta deste historiador ficou conhecido como a “escola de Cambridge”. Entre seus principais representantes estão Richard Saller, Peter Garnsey e Andrew Wallace Hadrill. Para Finley (1986, p. 169), a racionalidade antiga era aquisitiva e não produtiva como no mundo moderno. Sendo assim, a racionalidade econômica dos antigos correspondia diretamente à base material antiga, ou seja, baseada na racionalidade de um mundo agrário. Logo, eram as condições mentais que determinavam o desenvolvimento econômico, e não o mercado por si só, o que o levou a caracterizar a integração no mar Mediterrâneo como uma unidade política e não econômica. “Mas essa ideia de um mundo antigo permanentemente “desconectado” é negada pela própria documentação. As localidades ao longo do mediterrâneo não permaneceram imutáveis ao longo dos séculos” (GUARINELLO, 2014, p. 53).

Para Finley, a racionalidade dos antigos estava relacionada às disputas individuais por honras e status no interior de cada *ordo*, em outras palavras a competição interpessoal tinha como objetivo alcançar uma posição de prestígio no interior de cada um dos grupos sociais. Deste modo, Finley ressaltava que os antigos “ainda não tinham aprendido a fazer uma equação simples entre moralidade e lucros” (1986, p. 168). Nesta mesma esteira de interpretação, Richard Saller e Peter Garnsey definiram a economia antiga como subdesenvolvida. “Isto significa basicamente que a massa da população vivia em ou perto do nível de subsistência” (SALLER; GARNSEY, 1987, p.71). O que pretendia Finley era avaliar a economia antiga a partir de uma

perspectiva não comparada com o mundo moderno. Sendo assim, “nenhum modelo de investimento moderno se pode aplicar às preferências dos homens que dominaram sociedade antiga” (FINLEY, 1986, p. 27). Outro representante importante deste debate foi Andrea Carandini. Para este historiador italiano, a economia romana era resultado da combinação de uma produção para autossuficiência interna e uma produção voltada para o mercado. “As esferas do mercado e da autarquia, desta forma se combinariam de modo original, como as duas metades inseparáveis do próprio processo de produção escravista” (GUARINELLO, 1994-1995, p. 274). Neste sentido, afirma Carandini (1983, p. 196):

O dominus aparece, portanto, como um pater familias para o setor natural, enquanto que para o sector monetário ele é um dominus, um empreendedor. Os aspectos empresariais prevalecem quando, como em muitas vezes, o primeiro setor é subordinado ao segundo, o único para o qual o cálculo do capital é possível

Portanto, o debate desenvolvido na segunda metade do século XX, salvo suas importantes contribuições, reatualizaram a querela entre primitivistas e modernistas. Desta forma, enquanto o neoprimitivistas vinculados à escola de Cambridge consideravam que a economia antiga estava relacionada às condições mentais específicas do mundo antigo afirmando assim, a incompatibilidade da escravidão com um sistema econômico de tipo capitalista, os neomodernistas ligados ao marxismo italiano consideravam que a produção nas *uillae* eram “o verdadeiro motor da economia romana entre os séculos II a.C. e II d.C., introduzindo novas formas de cooperação e especialização do trabalho escravo e voltando-se decididamente para a produção mercantil destinada, sobretudo, aos mercados do Ocidente romano” (GUARINELLO, 1995/1994, p. 273; *apud* JOLY, 2003, p. 285).

Por um lado, a escola de Cambridge acabou por, consciente ou inconscientemente, reproduzir um discurso elitista ao considerar que a estagnação econômica do mundo romano era decorrente de sua racionalidade econômica atrasada se comparada à racionalidade moderna. Já o marxismo italiano, sobretudo, Andrea Carandini terminou por considerar o tipo ideal de “*uilla* descrita por Catão, Varrão e Columella como reproduções textuais existentes em suas respectivas épocas” (JOLY, 2010, p. 59). No entanto, “ambos os modelos, com efeito, atuam no âmbito de uma visão excessivamente uniforme e restrita da sociedade romana, em particular da sociedade rural, sempre descrita por meio de algumas categorias básicas – senadores, aristocracias municipais e camponeses” (GUARINELLO, 1993, p. 274).

No final do século XX com o processo de globalização e o esfriamento da polarização entre capitalistas e socialistas contribui para criar novas alternativas de compreensão da economia antiga. O que antes era visto como dois modelos divergentes a partir da década de 1990 e início do século XX a economia de subsistência e a economia de tipo comercial e integrada é pensada não como modelos opostos mais complementares em uma ampla rede de interconexão no mar Mediterrâneo em que prevalecem múltiplas culturas, formas de organização social e econômica, sendo que umas são mais hegemônicas em determinados períodos do que outras. Uma das principais contribuições desta perspectiva é a obra *O Mar Corruptor* de Peregrine Horden e Nicholas Purcell que surge como uma alternativa para se repensar a própria história da historiografia do mundo clássico iniciada no final do século XIX e que ao longo do século XX que se concentrou, sobretudo, nas cidades como tendo surgido no Oriente e posteriormente se difundido para o Ocidente. “Seu objeto é a “história humana do Mar Mediterrâneo e sua costa” durante quase três milênio até 1000 d.C.” (HARRIS, 2011, p.78). Sob outra perspectiva, a história antiga em *O Mar Corruptor* o Mediterrâneo é caracterizada como um processo de “conectividade entre micro ecologias”. Ligadas através de redes de redistribuição caracterizadas como fragmentadas, instáveis e

interdependentes. Nesta interpretação o papel dos estados, impérios são reduzidos a eventos dispersos em favor da transitoriedade populacional distribuídas em assentamentos moveáveis. O mesmo acontece com o comércio de luxo, circunscrito a regiões específicas. Por sua vez, a conectividade é estabelecida pelas linhas de visibilidade e audição à medida que a geografia de uma determinada microrregião se conectada com as demais microrregiões. Em *O Mar Corruptor* o quadro teórico é marcado por uma visão interacionista que combina fatores ecológicos e humanos na longa duração do mediterrâneo. Por um lado, o objetivo dos autores é superar uma visão minimalista do mundo antigo como expressam (HORDEN; PURCELL, 2000, p. 146):

Nesta visão minimalista, a grande maioria de povos mercantil do antigo Mediterrâneo estava envolvida em uma agricultura essencialmente autossustentável que criava pouco excedente e pequena demanda agregada. Os custos de transporte eram criticamente altos, a tecnologia estava estagnada. Tal comércio inter-regional como se tratava principalmente de luxos para a pequena elite aristocrática, embora de vez em quando tivesse uma economia de comando que fornecesse grampos a alguns centros favorecidos.

Esta visão minimalista de mundo estática geralmente associada à Moses Finley e a corrente interpretativa posteriormente conhecida como primitivista, ressaltava a inexistência de uma rede de comércio na antiguidade integrada, sobretudo, através do comércio de luxo. Para os primitivistas a integração no mundo antigo é política e não econômica. De maneira oposta, para Horden e Purcell ocorre uma integração. Entretanto, a regra é a navegação de cabotagem circunscrita às regiões litorâneas que por sua vez dependem de fatores geográficos e climáticos. Por outro lado, eles alegavam que a integração do Mediterrâneo não é análoga ao do mundo moderno como estimava Mikhail Rostovtzeff e a corrente modernista que salientava as semelhanças entre o mundo antigo e moderno. Deste modo, para Horden e Purcell o que é característico do

Mediterrâneo é a constante interação entre o homem e as múltiplas micro ecologias, em que o objetivo “dos padrões de interação muito variados e detalhados para se chamar de rotas, tem sido enfatizar que os aglomerados e a série de pontos de contato estão mudando constantemente e que o grau de conectividade também é localmente muito variável” (HORDEN; PURCELL, 2000, p. 172).

Contudo, apesar de ser uma obra de fôlego e um importante marco para os estudos sobre o Mediterrâneo, *O Mar Corruptor* não é isento de limites e problematizações. Uma delas está ligada própria delimitação do Mediterrâneo com observa William Harris (2011, p. 78):

Assim, imediatamente identificamos que há um problema de delimitação, um problema acentuado pelo fato de que a história humana do Mediterrâneo nesses 3 mil anos estava intimamente ligada aos centros de poder distantes da costa, na Mesopotâmia, por exemplo, ou no Nilo acima.

Além disso, pouco é avaliado sobre o impacto da cultura islâmica durante o período medieval. Do mesmo modo, a conectividade não está ligada “apenas a 'cabotage', a troca à longa distância, a pirataria e a migração, mas muitas outras formas de movimento humano e não humano, inclusive a difusão das plantas e doenças” (HARRIS, 2011, p. 96). “Conflito, desigualdade e os deslocamentos sociais mal são mencionadas; classe e gênero nem mesmo aparecem no índice do *The Corrupting Sea*” (MORRIS, 2003, p. 42). E por fim como avalia David Abulafia (2014, p. 25) “o livro se concentra fundamentalmente no que acontece em terra firme, mais do que na superfície do oceano em si”.

O livro *O Grande Mar: uma história humana do mediterrâneo* é outra recente contribuição para os estudos sobre o mundo mediterrânico. O Mediterrâneo de David Abulafia é uma história do Mediterrâneo na longa duração. Cronologicamente a

narrativa estende-se de 22000 a.C. a 2010 d.C., ou seja, da pré-história ao mundo contemporâneo. É assim uma “História Global” dos povos que de alguma forma mantiveram uma interação com o Mediterrâneo. Sua narrativa é dividida em seis etapas. Um primeiro Mediterrâneo de 22000 a 1000 a.C., um segundo Mediterrâneo que se estende de 1000 a.C a 600 d.C, o terceiro Mediterrâneo vai de 600 a 1350 d.C, o quarto Mediterrâneo de 1350 a 1830, o quinto Mediterrâneo de 1830 a 1950, e finalmente o último Mediterrâneo de 1950 a 2010, um ano antes de sua primeira publicação.

Para tanto, o objeto se difere das duas obras principais que o antecede: os Mediterrâneos de Braudel e Horden e Purcell. “Se Braudel forneceu o que pode ser chamado de uma história horizontal do Mediterrâneo, buscando capturar suas características pelo exame de uma era particular, este livro tenta fornecer uma história vertical do Mediterrâneo, enfatizando a mudança ao longo do tempo” (ABULAFIA, 2014, p. 26). Depreende-se que Abulafia prioriza uma história na longa duração repleta, não apenas de continuidades, mas de rupturas, transformações e conflitos que embora sejam influenciadas pela geografia e a ecologia, são resultados da ação efetiva do homem na modificação da paisagem, nas alianças políticas e comerciais entre cidades e elites situadas no litoral e no interior das sociedades que interagem com o Mediterrâneo e no cruzamento de inúmeras culturas. É, portanto, o homem o principal agente de uma história conectada. Neste sentido, para Abulafia a unidade mediterrânica está associada ao seu caráter de mutabilidade, não se restringindo a um tipo de integração seja econômica como pretendia os modernistas ou um dado estrutural como queriam os primitivistas. Deste nas palavras de David Abulafia (2014, p. 659-60):

A unidade da história do Mediterrâneo desse modo reside, paradoxalmente, em sua vertiginosa mutabilidade, nas diásporas dos mercadores e exilados, nas pessoas aflitas por atravessar sua superfície o mais rápido possível, não querendo se demorar no mar, sobretudo no inverno, quando viajar era perigoso, como testemunharam os sofridos peregrinos inb

Jubayr e Felix Fabri. (...) Aqueles que cruzam sua superfície dificilmente são típicos das sociedades de onde vieram. Se não são estranhos quando partem, muito provavelmente se tornarão quando entrarem em diferentes sociedades do outro lado das águas, seja como comerciantes, escravos ou peregrinos. Mas a sua presença pode ter um efeito transformador nessas diferentes sociedades, introduzindo algo da cultura de um continente único ao menos na periferia mais exterior de uma outra sociedade.

De fato que mar desempenha um papel importante neste processo ao menos que ele não diminua as interações para além dele. “Na verdade, qualquer privilégio do papel do Mediterrâneo em moldar e definir a interconectividade na antiguidade deve ser confrontado com a evolução igualmente importante e não menos complexa das comunicações terrestres e da interação no período” (HITCHNER, 2009, p. 432).

Já século XX o economista Peter Temin se propôs a compreender a economia antiga, sobretudo a economia romana do Alto Império Romano a partir de padrões que são essencialmente matemáticos, ligados a *New Economic History*. Contra a perspectiva de Finley, para Peter Temin a economia romana do Alto Império era uma economia de mercado, livre e interligada como ressalta (TEMIN, 2009, p. 287):

De um ponto de vista estritamente económico, a característica mais proeminente do Alto Império era o papel relativamente importante desempenhado pelas forças de mercado, especialmente em comparação com a economia medieval que se seguiria. A produção em larga escala e o deslocamento de recursos no Alto Império foi dominado por mercados livres.

Temin reconhece a sua dificuldade uma vez que o padrão de análise da *New Economic History* se apoia em dados concretos que para o mundo antigo são construídos em perspectivas hipotéticas devido à ausência de uma documentação serial. Entretanto, isto não o impede de qualificar o mercado de trabalho livre ou escravo e a circulação de

mercadorias como um tipo de intercambio integrado. O principal problema da análise de Temin é não conseguir se desvincular totalmente de uma análise comparada com o mundo moderno.

Outra perspectiva é o chamado neoinstitucionalismo vinculado à figura de Douglass North (2005) que pretende avaliar a desempenho econômico das sociedades humanas levando em consideração os fatores demográficos, as mudanças institucionais e os conhecimentos acumulados em cada sociedade. No debate sobre a economia antiga esta perspectiva tem analisado as transformações econômicas e técnicas na antiguidade clássica através dos padrões institucionais do mundo antigo de forma a não compreender a economia antiga não como um modelo invertido e de menor desenvolvimento com relação ao mundo moderno.

Nesta perspectiva, Richard Saller (2010) argumenta a favor do crescimento per capita de produção durante o primeiro século de nossa era. Para o autor as causas deste crescimento estão ligadas ao maior investimento e especialização de técnicas de produção e comercialização, intensificação do capital de investimento, maior investimento no capital humano e em sua qualificação e bem estar. E por fim apoiado no neoinstitucionalismo de Douglass North, a estrutura social que permitia e encorajava a inovação e a redução das dificuldades. Igualmente é proposta de Richard Saller, Walter Scheidel e Ian Morris (2007, p. 6), editores da coletânea intitulada *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World* como propõem:

O novo foco no desempenho levanta necessariamente novas questões. A economia antiga não se apoiava apenas em uma pequena elite de luxo; esta elevou os padrões de vida bem acima do nível de subsistência para dezenas de milhões de camponeses e habitantes da cidade. As pessoas viveram mais tempo, comeram melhor, ocuparam casas mais confortáveis e desfrutaram de bens mais numerosos, mais variados e de maior qualidade do que seus antepassados pré-históricos ou

sucessores medievais iniciais. No entanto, eles nunca chegaram perto do avanço pós-mediano ao capitalismo, à industrialização e ao domínio mundial.

Sendo assim, para a vertente neoinstitucionalista o mundo antigo não é um mundo estático e ausente de transformações. Pelo contrário, mudanças ocorrem, inovações técnicas, melhoria na qualidade de vida e no poder aquisitivo marcaram a sociedade mediterrânea entre os séculos II a.C. e II d.C.. Aliás, este crescimento não se restringiu apenas as camadas dirigentes, pelo contrário permitiu diferentes grupos sociais se integrassem neste processo como observam Ian Morris, Richard Saller e Walter Scheidel (2007, p. 11):

Lentas como as melhorias foram, eles elevaram o padrão de vida de pessoas comuns ao redor da bacia mediterrânea e no noroeste da Europa. Se o nível de consumo do camponês típico fosse próximo do mínimo necessário para a subsistência em torno de 800 a.C., por volta de 200 d.C. havia aumentado em pelo menos 25 por cento, e provavelmente mais como 50 por cento. Com certeza, os ganhos foram distribuídos de forma desigual, e a desigualdade de propriedade e distribuição de renda provavelmente aumentou constantemente ao longo do período; Mas em todas as partes do mundo greco-romano, a maioria dos grupos sociais se beneficiou em algum grau.

Esta não é uma perspectiva fácil mas pode ser uma caminho interessante que nos permite compreender as transformações estruturais das sociedades pré-capitalistas de modo particular e sem correr o risco de cair em falsas comparações. Do mesmo modo, seria um erro tentarmos buscar explicações para uma racionalidade econômica, como advertia Marx “à maneira dos economistas que suprimem todas as diferenças históricas e veem em todas as formas de sociedade as da sociedade burguesa” (Marx, 2003, p. 254).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O debate sobre a economia antiga não é, nunca foi e provavelmente nunca será um debate consensual. Para os economistas as dificuldades de se construir um modelo eficaz está relacionada com a falta de documentação, dados numéricos e quantitativos de forma serial. A nosso ver, esta abordagem parte de uma falsa compreensão da estrutura social como um todo. Se tivesse apenas os dados econômicos e nós faltássemos os dados culturais e sociais igualmente seria impossível compreender a organização da estrutura econômica do mundo antigo, ou de qualquer outra sociedade. O que queremos dizer é que a economia é indissociável das demais estruturas sociais. Igualmente complicado é buscar compreender a economia antiga a partir de generalizações. O mundo antigo é com certeza um mundo muito diverso e longo para ser reduzido a uma única explicação teórica. Alguns produtos como azeite e vinho no mundo greco-romano atingiram mercados mais amplos, o que não eliminou por completo as estruturas locais e as circulações regionais.

Sendo assim, o intuito foi apresentar algumas linhas de debate sobre a economia antiga, perpassando pela constituição do campo de pesquisa no final do século XIX e seus desdobramentos ao longo do século XX e suas perspectivas no atual cenário contemporâneo. Não são as únicas linhas de debate, mas podem contribuir para uma melhor compreensão dos modelos teóricos de análise da economia antiga.

REFERÊNCIAS

- ABULAFIA, David. **O Grande Mar: uma história humana do mediterrâneo**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014.
- CARANDINI, Andrea. *Columella's Vineyards and the Rationality of Roman Economy*. **Opus**, v. 21, 1983, p. 177-202.

- CARDOSO, Ciro Flamarion S.; BRIGNOLI, Héctor Pérez. **Os Métodos da História**. 6ª edição. Traduzido por João Maia. São Paulo: Graal, 2002.
- CARVALHO, Alexandre G. (Org.). **A Economia Antiga: História e Historiografia**. Vitória da Conquista: UESB, 2011.
- FINLEY, Moses. **A Economia Antiga**. Porto: Edições Afrontamento, 1983.
- GARNSEY, Peter & SALLER, Richard. **The Roman Empire: Economy, Society and Culture**. Los Angeles: University of California Press, 1987.
- GUARINELLO, N. L. *A economia antiga e a arqueologia rural: algumas reflexões*. **Clássica**, São Paulo, 7/8, 1994/1995, p. 271-283.
- GUARINELLO, N. L. **História Antiga**. São Paulo: Contexto, 2013.
- HARRIS, W. V. *O Mediterrâneo e a História Antiga*. **Mare Nostrum**, 2, 2011, p. 2-37.
- HITCHENER, R. Bruce. *The Mediterranean and the History of Antiquity*. In: ERSKINE, Andrew (ed.) **A Companion the Ancient History**. London: Blackwell, 2009.
- HORDEN, P; PURCELL, N. **The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History**. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- JOLY, Fábio Duarte. **Libertate opus est. Escravidão, manumissão e cidadania à época de Nero (54 -68 d.C)** Curitiba: Editora Progressiva, 2010.
- JOLY, Fabio Duarte. *Espaço, Poder e Escravidão no De Re Rustica de Columella*. **Revista Brasileira de História**, v. 23, n. 45, p. 281-299, 2003.
- MARX, Karl. **Contribuição à Crítica da Economia Política**. 3ª ed. São Paulo. Martins Fontes. 2003.
- MORRIS, Ian. MORRIS, I. *Mediterraneanization*. **Mediterranean Historical Review**, 18.2, 2003, p. 30-55.
- NORTH, D. **Understanding the Process of Economic Change**. New Jersey: Princeton University Press, 2005.
- ROSTOVTZEFF, Mikhail. **História de Roma**. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1973.

SALLER, Richard. *Framing the Debate over Growth in the Ancient Economy*. In SCHEIDEL, Walter; REDEN, Sitta von (Ed.) **The Ancient Economy**. New York: Routledge, 2010, pp. 233-250.

SCHEIDEL, Walter; MORRIS, Ian; SALLER, Richard. *Introduction*. In: **The Cambridge Economic History of Greco-Roman World**. New York, Cambridge University Press, 2008.

TEMIN, Peter. La Economía del Imperio Romano. *Revista Europea de Economía Política* Vol. VI, n. 2, Otoño, 2009, pp. 265 a 290.

WEBER, Max. **História Agrária Romana**. São Paulo. Martins Fontes, 1994.

ROMA E O MEDITERRÂNEO

Maria do Carmo Parente Santos⁵⁷

RESUMO

Mas, apesar de Roma não ser uma cidade litorânea o fato de haver conquistado toda a Península Itálica fez com que o mar Mediterrâneo adquirisse uma enorme importância para os romanos, pois este se tornou o eixo de integração de todas as regiões integrantes do Império Romano.

Palavras chaves: Roma; Mediterrâneo; Império.

ABSTRACT

But although Rome was not a seaside town, the fact that it had conquered the whole of the Italian Peninsula made the Mediterranean sea of great importance to the Romans, since it became the axis of integration of all the regions that are part of the Roman Empire.

Key words: Rome; Mediterranean; Empire.

Roma nasceu afastada do mar. Para Cícero isto constituía-se numa vantagem, uma vez que na sua perspectiva, as cidades litorâneas estão muito expostas tanto às doenças quanto à corrupção de suas tradições. Estas são postas em xeque pelos costumes estrangeiros chegados aos portos juntamente com as mercadorias transportadas pelos navios e que nem sempre são condizentes com o modo de vida dos ancestrais. Mas, apesar de Roma não ser uma cidade litorânea o fato de haver conquistado toda a Península Itálica fez com que o mar Mediterrâneo adquirisse uma enorme importância

⁵⁷ Professora Associada de História Medieval e integrante do Departamento de História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Atua com professora da Pós-Graduação Lato Sensu de História Antiga e Medieval/CEHAM/UERJ, E-mail: beccaria10@yahoo.com.br

para os romanos, pois este se tornou o eixo de integração de todas as regiões integrantes do Império Romano.

Nas suas margens desenvolveu-se a civilização romana caracterizada por haver promovido uma amálgama das diversas culturas dos inúmeros povos submetidos ao governo romano durante o processo expansionista. Estes ao longo do tempo foram paulatinamente sendo absorvidos a sociedade romana, pela cooptação de seus estamentos superiores, cujos membros eram recompensados por sua lealdade ao Império com a possibilidade de tornarem-se membros da elite governamental tanto nas províncias como na própria Roma. Isto era decorrente da postura das autoridades livres de preconceito no que se referia a raça e a religião. O que pode ser observado quando constatamos a não existência de guerras motivadas pelo desejo de impor uma ideia política ou um credo religioso. A inclusão das elites, povos provinciais ao mundo romano só era possível pela adoção do modo de vida romano, dos seus valores, da sua educação e do aprendizado das duas línguas – o grego e o latim. Se isto fosse feito, estas pessoas eram admitidas sem reservas no seio da aristocracia, cujos membros de origens diversas comungavam da mesma cultura, dos mesmos gostos e da mesma linguagem, exercendo o poder na Itália, África, sul da França, vales do Ebro e do Guadalquivir ou nas regiões distantes do Oriente.

Este espírito conciliador dos romanos manifestou-se desde as primeiras conquistas, quando após derrotar os latinos na península Itálica foram paulatinamente firmando acordos com cada uma das suas cidades. Arísia, cujos habitantes receberam a cidadania romana é um bom exemplo disto, bem como Tíbure e Prenestre ambas consideradas independentes e aliadas dos romanos. Outras cidades firmaram acordos bilaterais com Roma, obtendo uma cidadania parcial (*civitas sine sufragio*), situação em que a população gozava de privilégios legais, mas ficava obrigada a fornecer tropas, visando a defesa mútua. Este mesmo procedimento pautado pela astúcia e denotador do conhecido prático dos romanos repetiu-se em todas as regiões conquistadas: África,

Oriente, Península Ibérica e Gália. Ao conquistar as cidades da Magna situadas na Sicília e no sul da Itália (Siracusa, Agrigento, Sibaria, Crotona e Régio) os romanos entram em contato com o mundo mediterrâneo. Antes da Segunda Guerra Púnica, como medida de segurança, Roma anexou a Sardenha e a Córsega, ao final do conflito tinha 43 províncias para administrar.

Primeiramente as atenções do senado romano, que ditava as diretrizes da política externa republicana voltaram-se para o Oriente, área mais populosa, onde estavam estabelecidas sociedades antigas, portadoras de culturas com alto grau de sofisticação. Dentre todas, contudo, a que mais atraiu a admiração dos romanos foi a cultura grega, cuja influência foi a cultura grega, cuja influência permeou os mais importantes aspectos do mundo romano. É bem verdade que as relações entre gregos e romanos, apesar da extrema admiração que estes votavam aos primeiros não foi livre de conflitos e nem sempre a harmonia prevaleceu. O saque da cidade de Corinto pelo exército romano é um bom exemplo de quão difíceis estas podiam ser. A própria penetração do helenismo em Roma, se foi bem recebida por aristocratas como Cipião Emiliano que se cercou de um ciclo de pensadores gregos, como historiador Políbio e o filósofo Panécio; também sofreu forte oposição entre os partidários de Catão, o Antigo, para quem a adoção dos costumes e da filosofia grega constituía-se num atentado ao *mores maiorum*.

Uma avaliação serena da postura dos romanos em relação a Grécia, aponta, sem dúvida, para a existência de um entusiasmado filo-helenismo, sentimento que inúmeras ficou difícil de conciliar com seus interesses econômicos na região, levando o senado romano a ordenar medidas violentas quando acreditava que estes interesses estavam sendo ameaçados na região, como foi o caso da destruição de Corinto, já acima lembrada por nós. Mas, também é fato que o passado glorioso de certas cidades garantiu-lhes um tratamento diferenciado por partes dos romanos. Atenas e Esparta encontraram-se nesta posição. Atenas era considerada pelos romanos como centro da

cultura e das artes da época, despertando neles uma tolerância raras vezes observada nas relações dominador-dominado.

As atenções romanas só se voltaram para o Mediterrâneo ocidental, quando o seu domínio sobre o Oriente era incontestável. É certo que as guerras púnicas determinaram a presença romana no território da Península Ibérica, pois este era a principal base de recursos para o abastecimento do exército cartaginês, uma vez que seu solo rico em metais, suas florestas onde cresciam árvores de grande porte forneciam as tropas os materiais necessários para a feitura de armas. Porém, mais do que isso, a existência de inúmeras tribos, cujos homens apresentavam um grande vigor físico e uma inegável vocação guerreira fazendo com que pudessem ser cooptados às fileiras das tropas púnicas, tornou a posse da Península uma necessidade militar. Mas, o estabelecimento dos romanos na Península Ibérica foi paulatinamente se efetivando e a região viu-se anexada definitivamente ao poderoso império. Partindo do seu litoral mediterrâneo, os romanos construíram a via Hercúlea, importante estrada, o eixo de onde partiam vários outros caminhos que percorriam o território peninsular em direção à Gália, ligando as mais diversas regiões, facilitando o comércio e o deslocamento de tropas. A par disto, as autoridades romanas fundaram inúmeras cidades importantes: Barcelona, Valência, Zaragoza, Pamplona, Málaga, Lisboa.

Este processo iniciou-se com Júlio César, fundador de inúmeros núcleos urbanos para albergar soldados licenciados ou imigrantes italianos. Estas cidades eram imitações, em tamanho pequeno de Roma, tanto em sua organização como em sua estrutura urbanística. Nelas, assim como ocorria na capital do império, o governo exercido por uma aristocracia rica, cujo ideal de vida era em tudo se parecer com a *nobilitas* romana. A extensão de vias marítimas e terrestres de que dispunha a região fez com que esta participasse ativamente do comércio mediterrâneo. Itália, o litoral norte-africano e as ilhas eram os mercados consumidores da produção peninsular. No primeiro século da nossa era os portos levantinos e andaluzes – Cádiz, Ampurias,

Cartagena, Tarragona—conheceram uma enorme prosperidade. Mas, não somente os portos ibéricos conheceram este florescimento. Nos últimos dois séculos a.C. a atividade comercial no Mediterrâneo incrementou-se com os navios carregando uma grande quantidade dos mais diversos produtos oriundos das diferentes regiões pertencentes ao império. As exportações da Itália, especialmente cerâmica, vinho, azeite e utensílios de ferro manufaturados em Cápua e Puteoli eram distribuídas por toda a área mediterrânea.

Esta expansão era favorecida pelos interesses do grupo senatorial, que não mais fazendo caso da ética tradicional que recomendava aos seus integrantes viverem apenas do rendimento de suas terras, entregavam-se a atividade comercial aumentando suas fortunas. Roma, centro econômico e político do império, teve o seu porto principal primeiro em Puteoli – por volta de 125 a.C. só inferior a Delos — e, depois, em Óstia, agora durante o governo de Augusto. Servidos por uma rede de faróis, os principais portos provinciais que recebiam as exportações romanas, ao mesmo tempo que tratavam do comércio regional eram Narbo (Narbona) e Arelate (Arles), na Gália; Útica (substituído por Cartago), Cirene e Cirta (Constantina), no Norte da África; Atenas, Delos e Éfeso (logo suplantado por Esmirna), no Egeu; Antioquia e Apameia, na costa síria; e no Egito, Alexandria, que ficava a três semanas de Óstia por mar. A estas e muitas outras cidades afluíam os negociantes italianos—mercadores, banqueiros e proprietários de oficinas e grandes fazendas. Seu número era tão expressivo que durante a guerra de Roma contra o rei do Ponto, Mitridates 80000 foram chacinados por este soberano só na Ásia Menor.

Mas, não só os barcos comerciais navegavam pelo Mediterrâneo. A pirataria era endêmica na região e causava muitos prejuízos ao comércio. Seu principal foco era a Ilíria. A luta contra os piratas foi incessante durante os dois últimos séculos da república e, em certos períodos desses séculos sua ineficácia colocou em xeque o próprio prestígio do senado romano. Após a segunda guerra púnica a antiga cidade-estado tornara-se um

império e esta transformação foi marcada por uma imensa instabilidades político-social num processo extremamente violento em que as bases institucionais da república entraram em colapso levando ao seu desaparecimento e ao surgimento do Principado, sob a liderança de Augusto. A atuação deste no governo visou estabelecer regras firmes na administração das províncias, que durante o período final republicano ficaram entregues a rapacidade de governadores inescrupulosos aliados aos publicanos para promoverem verdadeiros saques às populações locais.

Apoiado pelo exército, Augusto estabeleceu a Paz Romana dentro do império, pondo fim a luta de facções, impedindo a chegada ao senado de pessoas que fossem usar sua posição de senador para a promoção de projetos políticos pessoais. Esta paz estendeu-se por toda área mediterrânea com um acirrado combate a pirataria, tornando a navegação segura o que dinamizou ainda mais a atividade comercial. Podemos avaliar o impacto destas medidas junto à população e como estas aumentaram ainda mais o prestígio de Augusto pela narrativa de Suetônio. Segundo o autor, já nos últimos dias de sua vida, o soberano viajando pela costa da Campânia, quando em Puteoli seu navio passou junto a uma embarcação mercante que acabava de chegar de Alexandria, a tripulação e os passageiros do navio alexandrino vestidos de branco, enfeitados com grinaldas e queimando incensos saudaram Augusto, clamando que era a ele que deviam suas vidas, a liberdade e a prosperidade que desfrutavam.

Apesar da liberalidade das autoridades romanas em relação aos habitantes de suas províncias, como acima já nos referimos, a questão da cidadania plena a que os provinciais tanto aspiravam, ainda não se havia efetivado no final da república, persistindo uma grande diferença entre a situação jurídica dos habitantes da Itália e os das outras regiões do império. A ampliação da cidadania nacional da Itália foi um processo gradual, iniciado com a fundação de colônias de cidadãos romanos nas províncias, ou conforme os provincianos adquirissem esta cidadania. O exército jogou um papel preponderante: o serviço militar conferia a cidadania romana; e como as

tropas eram recrutadas principalmente nas províncias, abriu-se uma perspectiva para a emancipação dos provincianos. Quando o imperador Cláudio, que permitiu que os líderes gauleses participassem do *cursus honorum* e os integrou ao Senado, ressuscitou o cargo de censor e empreendeu um censo, descobriu que o número de cidadãos aumentara em mais de um milhão desde o fim do reinado de Augusto. O corpo cívico tornara-se uma coisa nova, pois se incluía os provincianos, como também italianos, também incluía cidadãos libertos, assim como nascidos livres. Abrigava diferentes nacionalidades e classes diferentes; e o seu crescimento tendia a abolir essas diferenças.

A abolição das diferentes nacionalidades significava o surgimento do que podemos chamar de uma nacionalidade mediterrânea. Podemos datar o surgimento desta nova nacionalidade a partir do reinado de Adriano. Ele foi o primeiro imperador a diminuir os privilégios peculiares da Itália: visitou e fez obras públicas em quase todas as províncias do império; permitiu o recrutamento de tropas orientais concedendo a um grego o comando de uma província de fronteira; como seu antecessor Trajano fizera em escala maior, espalhou colônias romanas por todo o império. Meio século após a morte de Adriano, o imperador Sétimo Severo, ele mesmo africano de nascimento, aboliu os privilégios militares e concedeu cidadania a muitas cidades provincianas, especialmente sua própria cidade natal. Finalmente, em 212, o imperador Caracala assinou a *Constitutio Antonina*, pela qual todos os nascidos livres nas comunidades do império ganharam a cidadania romana. O édito de Caracala é até hoje lembrado como um marco na história do império. Mas não podemos esquecer que o surgimento de uma nacionalidade mediterrânea não foi invenção de um imperador, mas sim uma consequência natural da mistura étnica que se processava no interior do seu território e de um sentimento bastante característico do povo romano, a *Humanitas*.

Humanitas pode ser compreendida, por uma parte, com o sentido de dignidade de personalidade própria de caráter peculiar, que deve se desenvolver ao máximo; por outra significa o reconhecimento da personalidade dos demais e seu direito de cultivá-

la. Este reconhecimento implica transigência, domínio de si, mas também simpatia e consideração pelo outro. A esta ideia peculiar ao romano veio juntar-se o estoicismo grego, corrente filosófica que pregava a igualdade entre os homens. Erastótenes recusava-se a concordar com aqueles que dividiam a humanidade em gregos e bárbaros, aconselhando ser melhor distinguir os homens em bons e maus. Esta filosofia desfrutou de grande popularidade em Roma, desde os dias de Cipião aos de Marco Aurélio.

O estoicismo influenciou fortemente os legisladores romanos com suas doutrinas de uma lei universal da natureza e a igualdade de todos perante a lei. Mas, mesmo antes da chegada do estoicismo à Roma, problemas de ordem prática tinham levado os pretores romanos a criar procedimentos legais, que gradativamente foram criando uma lei comum, conduzindo ao desenvolvimento de uma cidadania comum. O chamado *ius praetorium* ou *ius gentium* nasceu da necessidade de resolver as questões comerciais, onde estivessem envolvidos comerciantes estrangeiros e que se tornaram mais frequentes à medida que a atividade comercial em Roma foi se tornando cada vez mais intensa. O *ius civile* da cidade, mesmo que não tivesse sido uma prerrogativa dos cidadãos romanos, não serviria para resolver as disputas comerciais. Este era apropriado para se aplicar à comunidade agrícola e não ao meio urbano. A lei dos pretores era mais moderna e alcançou um reconhecimento geral na região mediterrânea.

Os pretores haviam formulado em seus éditos um sistema legal que tinha ao mesmo tempo a simplicidade e a ausência do formalismo arcaico necessárias às causas comerciais, assim como a universalidade de aplicação que se adequaria às condições gerais do comércio mediterrâneo. Esta lei simples e universal, embora formulada pelos pretores, foi relacionada à concepção de uma lei da natureza. É bem possível que os juristas romanos tenham percebido o caráter “natural” do *ius gentium* mesmo antes de se imbuírem da filosofia estoica. O nascimento de uma escola de jurisconsulto em Roma fez com que a aplicação prática do *ius gentium* no tribunal pretoriano passasse a ser suplementada pela investigação científica; a partir do século II a. C um corpo de juristas

treinados trabalhou no sentido de elucidar e desenvolver as implicações do “novo direito”.

O prestígio do *ius gentium* afirmou-se quando no reinado de Adriano, este ordenou ao jurista Sálvio Juliano que codificasse o édito pretoriano em sua forma fixa e final. A esta altura, a lei urbana de Roma se expandira as necessidades do novo estado mediterrâneo; um *ius gentium* considerado válido para todos os homens livres em todos os lugares, assumiu um aspecto ideal por sua íntima relação com a lei da natureza. Mas, não só o estoicismo influenciou os romanos. O surgimento do cristianismo com sua ênfase na igualdade e numa sociedade universal irmanada pelo amor ao Cristo foi um outro fator colaborador da ideia de dissolução das diferenças entre os homens livres do império, não importando se estes habitassem a península Itálica, a Ibéria, a Gália, ou até mesmo a longínqua Bretanha.

O cristianismo nasceu na Palestina, região do Mediterrâneo oriental, mas espalhou-se com muita rapidez. Trinta anos após a morte de Cristo já havia núcleos cristãos estabelecidos na península Ibérica. Esta propagação tão rápida deveu-se, sem nenhuma dúvida, ao comércio mediterrâneo cujos passageiros ou tripulantes levavam a mensagem cristã para as cidades, onde seus barcos atracavam. A ascensão do cristianismo foi um processo longo e tortuoso. Seus seguidores foram alvo das perseguições do Estado romano, fato que deu origem a centenas de mártires, o que só fez aumentar o número de seus seguidores. Contudo, estas perseguições foram esporádicas e na maior parte do tempo os cristãos viviam sossegados dentro do império, sem serem oprimidos por suas crenças religiosas.

Em parte, isto se devia a própria atitude das comunidades cristãs. Os seguidores de Cristo não pregavam em praça pública como os filósofos cínicos. Em vez disto, os candidatos a membro eram cuidadosamente escolhidos, cuidadosamente preparados para a iniciação e, uma vez iniciados, tinham que passar por uma série de grandes provas

até conhecerem a diferença entre os que pertenciam e os que não pertenciam a comunidade. No final do século II as conversões tornaram-se numerosas e isto tem a ver com as modificações ocorridas no império, expressas pela paz interna, por uma crescente prosperidade. Estes fatores impactaram o modo de vida das classes mais abastadas, mas também dos menos privilegiados. As primeiras marcavam a diferença que os separava do restante da população aferrando-se aos seus costumes tradicionais da cidade antiga.

O comércio e a emigração, contudo, modificaram substancialmente a percepção dos que pertenciam as classes menos favorecidas, fazendo com que para estes houvesse uma perda do sentido de tradição e lealdade. A possibilidade de viajar tornou os horizontes mais vastos prejudicando o sentimento de lealdade local. Contudo, houve um preço a pagar. Já não se sentindo cidadãos de suas cidades, mas sim, cidadãos do mundo romano rompeu-se a noção de pertencimento e segurança proporcionado pela vida comunitária. O mundo então parecia assumir um aspecto impessoal e muitas vezes ameaçador.

A crise que se abateu sobre o império no século III, crise de múltiplos aspectos— político, social, econômico e até moral—acabou por fazer triunfar o cristianismo. Isto porque, num momento em que o Estado parecia abdicar de suas funções de proteção à população, a Igreja vai ao encontro daqueles que se sentiam desamparados. A ajuda alimentar aos famintos e o constante trabalho de socorro aos doentes e feridos conferiu-lhe cada vez mais prestígio aumentando as conversões ao credo cristão.

Em Roma a Igreja sustentava 1500 pobres e viúvas perto do ano de 250. As igrejas de Roma e Cartago mandaram para a África e Capadócia muito dinheiro destinado a remir cativos, após as invasões bárbaras de 254 e 256. Meio século antes, o Estado Romano havia lavado as mãos, frente a problemas idênticos abandonando os pobres provinciais. Os juristas romanos declararam que mesmo os cidadãos romanos deveriam

continuar escravos particulares daqueles que os haviam comprado aos bárbaros. Na realidade, ser cristão, em 250, dava mais garantias a um homem do que ser *cives romanus*. Quando no século IV, Constantino cessa as perseguições que seus antecessores haviam realizado contra os cristãos e pratica uma política de aproximação com a Igreja inicia-se uma nova fase na história do Império. Nela, paulatinamente a antiga religião do estado romano vai sendo abandonada, sendo substituída pelo cristianismo. É o início do Império Romano Cristão, que no Ocidente conheceu seu fim material no século V com a tomada de Roma pelos hérulos, comandados por Odoacro no ano de 476, embora sua ideologia tenha sobrevivido a este acontecimento, marcando a mentalidade coletiva das populações mediterrâneas ocidentais até o fim da época medieval.

Constantino teve que vencer as maiores resistências ao cristianismo na parte oriental do Império. Embora, a nova fé tenha nascido nesta região e a partir dela se propagado por toda a extensão do Mediterrâneo, o paganismo ainda estava profundamente arraigado na sua cultura. Os helenos mantiveram a vida das universidades de Atenas, de Alexandria e de outros centros menores até a conquista árabe. O gosto pela especulação filosófica e a admiração pelos pensadores do último período do pensamento grego, a chamada trindade dos espíritos divinos – Sócrates, Platão e Aristóteles—faziam com que muitos afirmassem que o cristianismo concorrera para o fim da ciência grega.

No Ocidente o panorama era bem outro. A conversão à nova religião de Estado foi se efetivando com o apoio do governo imperial, partindo das cidades para o campo. Na zona urbana o grupo mais resistente foi a aristocracia senatorial apegada ao paganismo, mais por uma questão de respeito à tradição do que por considerações de crença religiosa. O paganismo rural era de caráter muito distinto da religião oficial do Estado romano, que havia sido aquele adotado nas cidades. Os camponeses veneravam, sobretudo, divindades locais, cuja fama se estendia a um território mais ou menos

amplo, mas sempre circunscrito a uma comarca ou região. A Igreja organizou um intenso trabalho de conversão destas populações campesinas, tendo os missionários lutado contra as práticas pagãs de todas as formas possíveis. Podemos afirmar que no princípio do século VIII toda a população europeia mediterrânea era cristã, embora as sobrevivências pagãs tenham persistido durante muitos séculos.

A queda de Roma, longe de enfraquecer a Igreja, consolidou-a, o que tornou possível o processo de cristianização dos invasores germanos que vieram do norte. O desaparecimento da figura de um imperador no ocidente fez com que a autoridade do bispo de Roma crescesse, sendo, que em muitas ocasiões este passou a exercer as funções que outrora eram atribuições daquele. O papa era o chefe de uma cristandade latina ancorada na herança romana. Estes dois elementos – o catolicismo romano e a herança romana—acabaram por conferir uma identidade as populações do Mediterrâneo ocidental, fazendo com que um profundo sentimento de alteridade nascesse nestas em relação aos povos germânicos, que ao invadir o Império acabaram por fragmentar o seu território nos chamados reinos bárbaros. Mas, ao fazer isto, houve um deslocamento gradativo da vida europeia, antes centrada nas regiões costeiras do Mediterrâneo para as regiões centrais e nórdicas. Este processo acelerou-se, quando a expansão muçulmana ao tomar o norte-africano acabou por encerrar definitivamente a época em que o Mediterrâneo era o *Mare Nostrum* dos cristãos.

REFERÊNCIAS

BROWN, Peter. **O Fim Do Mundo Clássico**. De Marco Aurélio a Maomé. Lisboa, Verbo, e/d.

COCHRANE, Charles Norris. **Cristianismo e Cultura Clássica**. Um Estudo das Idéias e da Ação de Augusto a Agostinho, 2012.

GRANT, Michael. **O Mundo de Roma**. São Paulo: Editora Arcadia, 1994.

GRIMAL, Pierre. **El Helenismo y el auge de Roma. El mundo Mediterrâneo em la edad Antigua II Historia Universal**. Barcelona: Siglo Veintiuno, 1972.

ROLDÁN, José Manuel. **La Republica Romana Tomo I**. Madrid: Cátedra, 1987.

“FILHA DE ICÁRIO, PENÉLOPE BEM-AJUIZADA” REFLEXÕES SOBRE O PAPEL DA MULHER NA GRÉCIA HOMÉRICA

Marina Pereira Outeiro⁵⁸

RESUMO

Penélope figura como paradigma para uma análise sobre as distintas representações do feminino, presentes na *Odisseia*. Inicialmente, estabelecem-se algumas reflexões sobre o papel atribuído às esposas e filhas de heróis. Em seguida, considera-se a natureza das constantes intervenções efetuadas pelas deusas; logo após, examinam-se as ameaças personificadas nas criaturas monstruosas femininas, e finalmente, o estatuto das mulheres submetidas a escravidão.

PALAVRAS-CHAVES: Penélope; Mulheres; Grécia Homérica.

ABSTRACT

Penelope figures as a paradigm for an analysis of the different representations of the feminine, present in the *Odyssey*. Initially, some reflections on the role attributed to the wives and daughters of heroes are established. Next, the nature of the constant interventions made by the goddesses is considered; soon after, the threats personified in the monstrous creatures feminine, and finally, the status of the women submitted to slavery are examined.

KEYWORDS: Penelope; Women; Homeric Greece.

⁵⁸ Mestre em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Atualmente cursa o doutorado no PPGH/UFRJ, e-mail: marina_outeiro@hotmail.com.

O FEMININO E RELAÇÕES DE GÊNERO EM HOMERO: QUESTÕES INTRODUTÓRIAS

Situados no centro do imaginário⁵⁹ grego, os poemas de Homero, com suas rainhas, princesas, plebeias, deusas e criaturas monstruosas femininas, não apresentavam uma hostilidade declarada em relação às mulheres, como alguns poetas posteriores eventualmente o farão – por exemplo, Hesíodo e Semônides. Na *Odisseia*, encontra-se uma verdadeira constelação de personagens femininas responsáveis por influenciar expressivamente as construções mentais do mundo grego, relativos aos papéis e condutas adequadas às mulheres. Conforme Pierre Vidal-Naquet (2002, p. 82) “tudo se passa, na *Odisséia*, como se o mundo feminino fosse duplo: acolhedor e perigoso”.

Neste épico, a realidade feminina existia de forma paralela a masculino, mediante as imposições sociais que estabeleciam uma rígida divisão de esferas e papéis. Às mulheres cabiam as tarefas de manutenção do lar e da família, enquanto os homens praticavam a guerra e o discurso, de modo que os dois gêneros contribuía para dinamizar uma vida social pujante que transcorria tanto na esfera privada quanto na pública.

As relações entre os gêneros figuravam entre as principais engrenagens que articulavam a rica e vívida sociedade descrita por Homero na *Odisseia*, na qual vislumbram-se tanto o mundo masculino quanto o feminino e as formas diretas e indiretas através das quais ambos se correlacionam. Joan Scott,⁶⁰ considera que as

⁵⁹ “Entende-se por imaginário um sistema de ideias e imagens de representação coletiva que os homens, em todas as épocas, construíram para si, dando sentido ao mundo. [...] A referência de que se trata de um sistema de representações coletivas tanto dá a ideia de que se trata da construção de um mundo paralelo de sinais que se constrói sobre a realidade, como aponta para o fato de que essa construção é social e histórica” (PESAVENTO, 2004, p.43).

⁶⁰ “O gênero é, portanto, um meio de decodificar o sentido e de compreender as relações complexas entre diversas formas de interação humana. Quando os (as) historiadores (as) procuram encontrar as maneiras como o conceito de gênero legitima e constrói as relações sociais, eles (as) começam a compreender a natureza recíproca do gênero e da sociedade e das formas particulares, situadas em contextos específicos” (SCOTT, 1995, 23).

relações de gênero e sua influência no meio social, como uma ferramenta de análise dos papéis desempenhados pelos homens e pelas mulheres.

Os seres femininos e mulheres com quais Odisseu se confrontou ao longo da *Odisseia*, possuíam poderes para estabelecer guinadas decisivas na jornada de retorno do herói, que, embora figurasse como protagonista, em muitas situações, se encontrou a mercê da influência feminina. Nesse sentido, observa-se a existência de determinadas categorias de personagens, isto é, há mulheres humanas, deusas e monstros (BLUNDEL, 1995, p. 47; SCHEIN, 1995, p. 17).

Essa tripartição pode ser ainda mais particularizada, pois, no caso das mortais, a vida em uma sociedade hierarquizada implicava uma rígida e distinta distribuição de obrigações entre as donzelas, esposas e escravas. Claude Mossé⁶¹ assinala que possivelmente o público de Homero fosse familiarizado com esses e outros grupos sociais femininos, com suas virtudes e trabalhos, reconhecendo, em Nausícaa, Penélope, Arete, Helena e Euricleia, as donzelas, esposas, mães e velhas amas que integravam sua própria realidade.

Dentre tantas personagens marcantes, “a filha de Icário, Penélope bem-ajuzada” (Od. 1.329) desponta como a protagonista feminina absoluta da *Odisseia*. Deixando o lar paterno quando jovem, tornou-se rainha da ilha de Ítaca ao desposar Odisseu, que poucos anos após foi convocado para lutar em Troia. Diante da possibilidade de não regressar, ele encarregou Penélope de cuidar de seus pais e de seu palácio, e a aconselhou que se cassasse quando Telêmaco, filho de ambos, atingisse a idade adulta.

Após dez anos de cerco a Troia, os gregos saíram vitoriosos, mas o retorno de Odisseu não se concretizava, e logo Penélope foi considerada viúva, sendo cortejada por

⁶¹ “[...] estabelecer dois grupos socialmente diferenciados: de um lado, as mulheres ou filhas de heróis, de outro as servas. [...] Não se mencionam as mulheres do povo, [...]. Era evidente que o poeta e seus ouvintes não as tinham em conta. Além disso, deixando à parte a questão da realeza, seu papel no *oikos* e na sociedade não era muito diferente daquele que era das esposas dos heróis.”

mais de uma centena de pretendentes. Penélope conseguiu frustrar o assédio dos jovens aristocratas por quase quatro anos, sob o pretexto de tecer uma mortalha para seu sogro Laertes, a qual ela destecia ao cair da noite, prorrogando assim sua finalização.

Os pretendentes, alertados sobre o ardil de Penélope por uma das servas do palácio, forçaram a rainha a concluir seu trabalho e passaram a frequentar diariamente o palácio de Odisseu, consumindo seus víveres e desfrutando dos favores sexuais das servas. Suspirando pelo marido ausente, rejeitando uma nova união e temendo pela segurança de seu filho, Penélope buscava uma alternativa para conciliar o compromisso que assumiu com Odisseu e o desejo de seu coração, isto é, não abandonar o lar onde foi feliz.

Se ao longo da *Odisseia*, Penélope adquire boa reputação entre os aqueus, em razão de suas virtudes como mãe e esposa, “a identidade de Penélope, mais que a de qualquer outra personagem do poema, é construída através dos olhos e, sobretudo, dos relatos dos outros” (WERNER, 2014, p.82). Os atributos de Penélope que a comunidade aqueia mais exaltou – a maternidade e o matrimônio – realmente poderiam definir ou apenas limitar, a verdadeira essência de Penélope, ou das mulheres da Grécia⁶² homérica?

Esta investigação privilegia Penélope e a toma como modelo para empreender uma análise sobre as representações do gênero feminino, existentes na *Odisseia*. Refletir sobre as personagens femininas caracterizadas nesse épico homérico à luz do conceito de representação permite vislumbrar os elementos formadores de condutas e práticas sociais referentes às mulheres gregas do século VIII a.C.

⁶² Os termos “sociedade homérica”, “mundo homérico”, “mundo de Homero”, remetem-se ao entendimento do historiador Vidal-Naquet (2002).

De acordo com Roger Chartier,⁶³ o conceito de representação possui duplo sentido, isto é, figura tanto como uma correlação entre uma imagem presente e um objeto desaparecido, como também consiste na exibição de uma presença de algo ou alguém. O conceito de representação, enquanto construção do real por intermédio de sentidos partilhados de forma comunitária, permite decifrar as realidades do passado.

FILHAS E ESPOSAS DE HEROIS

Uma jovem aristocrática era educada para desempenhar funções de esposa, administrar os trabalhos domésticos do *oîkos* e gerar filhos legítimos para seu marido. Ainda que o envolvimento direto das donzelas em tarefas como a limpeza da casa ou a preparação dos alimentos fosse incomum, a princesa Nausícaa, do reino dos feácios, expressou ao pai Alcínoo sua preocupação com a lavagem das roupas da família.⁶⁴

Segundo Homero, a adolescente, em razão de sua timidez, não quis fazer alusão à iminência de suas bodas, fato que seu pai não poderia ignorar. A modéstia era percebida como a principal característica da donzela, cuja virtude deveria ser resguardada – por ela e por sua família. Segundo Elaine Fantham,⁶⁵ ao analisar o

⁶³ “[...] em primeiro lugar, o trabalho de classificação e de delimitação que produz as configurações intelectuais múltiplas através das quais a realidade é contraditoriamente construída, [...] as práticas que visam fazer conhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição; [...] as formas institucionalizadas e objetivadas graças às quais uns “representantes” (instâncias coletivas ou pessoas singulares) marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, da classe ou da comunidade” (CHARTIER, 1990, p.23).

⁶⁴ “Querido papai, não poderias preparar-me um carro alto, boas rodas, para eu levar as esplêndidas vestes ao rio para lavar, aquelas minhas que sujas estão? Também convém que tu, na companhia dos próceres, planejes planos com roupas limpas sobre a pele. E são cinco os teus filhos que vivem no palácio, dois deles casados, três, florescentes solteiros; eles sempre querem, com roupas lavadas, ir à arena de danças: tudo isso ocupa meu juízo” (*Od.* 6.57-65).

⁶⁵ “A primeira cena entre Odisseu e Nausícaa revela a coragem, beleza e sensibilidade da princesa, assim como sua preocupação em como a reputação de uma donzela pode ser mantida aos olhos alheios. A reputação de uma jovem mulher pode ser denegrida, segundo ela, mediante encontros com um homem,

encontro entre Odisseu e a princesa, destaca que, embora Nausícaa tenha sido gentil com o fatigado Odisseu (*Od.* 6.209-10), estava consciente dos rumores que poderiam ser despertados contra ela caso entrasse na cidade paterna na companhia de um homem “alto e belo, um estranho” (*Od.* 6.276-7).

O casamento de uma filha de família aristocrática, mais do que um evento comemorativo, poderia implicar a aquisição de bens materiais e alianças militares. Conforme observa Finley,⁶⁶ o pai da noiva – ou em sua ausência, o parente masculino mais próximo – atuava como seu *kýrios*, seu “representante legal, aquele familiar que trata de seus interesses em relação à sociedade” (NÓLIBOS, 2005, p. 120). Todos os acordos significativos eram firmados entre ele e o pretendente, sem qualquer interferência feminina.

A oferta de presentes ao pai da noiva por parte do pretendente era uma exibição ostensiva de recursos materiais e generosidade, elementos característicos da comensalidade entre membros da nobreza. Se, por um lado, o pai da jovem recebia ricos presentes, por outro lado, seu futuro genro obtinha uma jovem que era igualmente inestimável para sua família. Nas palavras de James Redfield (1982, p. 186), “o dom de uma mulher é como os outros dons de *agalmata* os quais marcavam a troca de presentes arcaica. Uma filha era considerada o tesouro da casa”.

Nestas tratativas nupciais, Nausícaa se encontra em uma situação similar à de Penélope: ambas se encontram na iminência de contraírem núpcias, ainda que a

incluindo mesmo seu futuro marido, antes do casamento. [...] Os temores de Nausícaa pela reputação de uma donzela não eram infundados” (FANTHAM, 1995, p.24-5 tradução nossa).

⁶⁶ “O primeiro instrumento de aliança era o casamento; entre outras coisas, ele servia para estabelecer novos ramos de parentesco; ele instituía assim essa rede de obrigações mútuas que se entrecruzavam através do mundo grego. Arranjar um casamento era negócio exclusivo dos homens. [...] A prossecução, durante várias gerações, deste comércio bem calculado de filhas, dessa troca equilibrada de mulheres, criava uma rede complexa, por vezes até um pouco confusa, de obrigações recíprocas” (FINLEY, 1982, p. 148).

primeira fosse uma donzela, e a segunda, uma mulher madura. Thomas Van Nortwick⁶⁷ ao considerar o encontro de Odisseu e Nausícaa, e a reunião de Odisseu mendigo e Penélope, observa que a princesa e a rainha mostravam-se preocupadas com a modéstia e a virtude.

Todos esses arranjos eram estabelecidos entre o *kýrios* e o pretendente, sem qualquer participação da donzela, “que permanecia em um estado de espera, no qual se encontrava pronta para casar e, ao mesmo tempo, estava inacessível ao contato masculino” (PUCCI, 1994, p. 281). A exclusão da participação feminina em assuntos de vital importância para o grupo familiar, cuja repercussão espraiava-se para o meio social, evidencia a disparidade existente entre os gêneros na sociedade do século VIII a.C. As diferenças entre os homens e mulheres, encontrava-se para além da separação física dos corpos, se caracterizando pela divisão rígida de papéis e áreas de influência, tal como assinala Margareth Rago.⁶⁸

Com os ritos do casamento oficializados, noivo e noiva deixavam seus lares paternos, representando a comunhão de duas famílias que originou uma nova; por consequência, passariam a desempenhar novos papéis, cabendo à jovem desempenhar a função de esposa, de cuidadora do lar e de responsável por gerar filhos para seu marido. Na sociedade homérica, justamente nesse espaço, o doméstico, que melhor convinha às filhas e esposas dos heróis; assim, a segurança manifestada na concretude do *oîkos* se mostrava apropriada para as mulheres.

⁶⁷ “O galanteio interrompido dos livros VI e VII é um ensaio para a misteriosa evolução da noção de *homophrosyne* verificada nos livros XVIII e XIX, e as emoções confusas de Nausícaa são um paradigma para o comportamento anterior de Penélope com relação aos pretendentes no livro XVIII” (VAN NORTWICK, 1979, p. 272).

⁶⁸ “Muito mais do que isto, penso na dimensão sexual que constitui nossa subjetividade e que habita nossas práticas cotidianas, muito além das relações especificamente sexuais, como as entendemos. Uma partilha cultural que se tem até recentemente considerado como fundamental entre o universo masculino e o feminino, separando os corpos e opondo-os entre si” (RAGO, 1998, p.92).

Nos primeiros momentos da *Odisseia*, o poeta revela um dos princípios que regiam as relações entre homens e mulheres e determinava suas competências, através do diálogo entre Penélope e seu filho Telêmaco.⁶⁹ Para refletir sobre as questões referentes aos papéis desempenhados por homens e mulheres na dinâmica do *oîkos*, destaca-se o juízo de Michel Foucault,⁷⁰ independentemente de centrar-se em um recorte temporal posterior. O filósofo aponta que, subverter essas disposições implicaria em atentar contra o *nomos*, infligindo a ordem natural e abandonar seu lugar na dinâmica equilibrada do lar.

Assim, percebe-se o contínuo reforço da imagem das rainhas retratadas nos poemas homéricos, tecendo e fiando na companhia de suas escravas. Os reis heroicos dividiam seu tempo entre lautos banquetes e acaloradas assembleias, pois na *Odisseia* a guerra figura no tempo passado. No mundo homérico as atividades eram determinadas mediante uma rigorosa divisão essencialmente binária e em função do sexo biológico, que influenciava diretamente as atitudes de homens e mulheres diante da vida, de acordo com Françoise Létoublon.⁷¹

⁶⁹ “A ela, então, o inteligente Telêmaco retrucou: ‘Ora minha mãe, por que te desagrada o que o leal cantor deleite como a mente o instiga? [...] Mas entra na casa e cuida de teus próprios afazeres, do tear e da roca, e ordena às criadas que executem o trabalho; o discurso ocupará os varões todos, mormente a mim, de que é o poder na casa’. Ela ficou pasma e foi de volta à casa, pois o inteligente discurso do filho pôs no ânimo” (*Od.* 1.345-61).

⁷⁰ “Portanto, cada um dos dois cônjuges tem uma natureza, uma forma de atividade, um lugar que se define em relação as necessidades do *oikos*. Que cada um se mantenha no seu lugar é o que quer a ‘lei’ – *nomos*: hábito regular que corresponde exatamente às intenções da natureza que atribui a cada um seu papel e lugar, e define o que é conveniente e belo para cada um fazer ou não” (FOUCAULT, 2014, p. 194).

⁷¹ “Na épica, não vemos mulheres no campo de batalha, na assembleia ou no conselho; em navios, elas são passageiras passivas (tal como Criseide quando o navio aqueu a conduz de volta para seu pai, Crises) como gado transportado para ser ofertado em sacrifício; inversamente, não vemos, no mesmo corpus (incluindo os Hinos e Hesíodo), nenhum homem desempenhando atividades femininas do *oîkos*, especialmente tecendo” (LÉTOUBLON, 2010, p.20, tradução nossa).

Mossé⁷² ressalta as responsabilidades pertinentes à esposa, e neste sentindo, seu entendimento conflui com o de Pomeroy.⁷³ Os afazeres da senhora estavam totalmente voltados à manutenção do *oikos*, garantindo seu bom funcionamento e provendo a seus membros o fornecimento de tecidos, um bem inestimável para a sociedade heroica.

Dada a importância dos trabalhos de fiação e tecelagem, cuja complexidade demandava dedicação em tempo quase integral, imperava que a senhora da casa tomasse parte e liderasse sua execução; de acordo com a filósofa Kathryn Kruger (2001, p. 11), “o pano levava muito tempo para ser produzido, se tornando muito valioso no mundo antigo”. De fato, Penélope não figura como a única personagem feminina da *Odisseia* envolvida com os trabalhos e produtos do tear. Nausícaa instruiu Odisseu a rogar hospedagem para a rainha Arete, que poderia ser encontrada “sentada junto à lareira com criadas mulheres, volteava fios púrpura na roca” (*Od.* 6.52-3), e as criadas de Circe, após banharem e ungirem Odisseu, o vestiram com “bela capa e túnica” (*Od.* 10.365).

Em sua ampla tarefa de promover a manutenção do lar, a esposa igualmente estava comprometida com a continuidade da linhagem: ela precisava gerar herdeiros que garantissem a permanência da propriedade sob o domínio familiar. A finalidade imediata do matrimônio, em termos coletivos, se baseava em proporcionar novos

⁷² “Com efeito, se o senhor superintende sobre os trabalhadores do campo, a senhora, quanto a si, reina sobre a casa e as suas servas. É ela quem acolhe os visitantes, quem lhe manda preparar um banho relaxante e leitos para passarem a noite. É também ela que preside a preparação das refeições. Durante o resto do tempo, fia e tece rodeada pelas suas servas” (MOSSÉ, 1989, p. 61).

⁷³ “As esposas e filhas dos *basileus* trabalhavam junto com as escravas nas tarefas de fiação e tecelagem, a mais importante das atividades domésticas. O trabalho imposto às mulheres de elite na produção de roupas ascendeu a um trabalho de tempo quase integral. As filhas tinham outras tarefas, tais como pegar água na fonte comunal ou lavar as roupas no rio. Penélope tinha um rebanho de gansos do qual cuidava pessoalmente” (POMEROY, 1999, p. 68, tradução nossa).

membros para o corpo social e manter sua dinâmica, o que gerava a necessidade de publicidade, para evitar práticas socialmente repreensíveis, como o incesto ou a bigamia.

O matrimônio proporcionava aos homens direitos absolutos sobre o corpo e a sexualidade da mulher, exigindo dela uma fidelidade que ele não oferecia. A professora Froma Zeitlin,⁷⁴ aborda as desigualdades presentes na relação entre marido e esposa, posto que a esposa adúltera comprometia diretamente a imagem de seu marido, pois sua atitude representava uma afronta ao poder masculino e colocava em risco a autenticidade da prole.

Condenado severamente no mundo de Homero, o adultério repercutia em consequências funestas como o assassinato, a guerra e o fim da concórdia conjugal, conforme registra Paulina Nólivos (2005, p. 59), “o adultério, severamente penalizado, coloca em dúvida a legitimidade dos herdeiros e, portanto, a continuidade do *oîkos*”. Ao glorificar as filhas e esposas castas e hábeis nos afazeres domésticos e censurar as que fossem adúlteras e indolentes, os poemas homéricos promoviam um modelo feminino adequado às necessidades da sociedade do século VIII a.C.

DEUSAS: VIRGENS, SEDUTORAS E PIEDOSAS

No mundo de Homero, verifica-se uma significativa proximidade entre deuses e homens, ainda que a relação entre eles apresentasse uma profunda verticalidade. As divindades poderiam se mostrar aos humanos, ora solícitas e benfazejas, ora negligentes e hostis.

⁷⁴ “À primeira vista, não deve, talvez, parecer estranho que a identidade masculina estivesse interligada à fidelidade feminina, sobre a dinâmica dessa cena ou ideia de que o casamento entre um homem e uma mulher deveria repousar em duas modalidades tão desiguais de autodefinição. Para além das disparidades sociais óbvias na instituição do casamento, as configurações assemelham-se para cada um em um sentido importante: ambos são passíveis de suspeita” (ZEITLIN, 1996, p.24, tradução nossa).

As vicissitudes derivadas de tal convivência estavam entre os temas centrais das composições do aedo, conforme análise de Richard Martin.⁷⁵

Em Homero, observa-se uma recorrente comparação entre as esposas e filhas com deusas olímpicas: Penélope é “divina mulher” (*Od.* 1.332) e “semelhante a Ártemis ou à dourada Afrodite” (*Od.* 19.54); Helena é “semelhante a Ártemis roca-dourada” (*Od.* 4.122); Nausícaa é “semelhante a imortais no físico e na aparência” (*Od.* 6.16). Apesar dos panegíricos feitos pelo aedo, sobre a beleza e habilidade das jovens e damas aristocráticas, a distância que separava as imortais das mortais sempre estava presente, de acordo com o entendimento de Pomeroy.⁷⁶

Dentre as deusas do Olimpo, Palas Atena figura como a mais singular das divindades femininas. Filha de Métis – “mais sábia que os Deuses e os homens mortais” (*Teog.* 887) – e de Zeus, seu nascimento incomum denunciava as ambiguidades que caracterizariam sua personalidade e atributos divinos, conforme os relatos de Hesíodo.⁷⁷ A deusa favorecia Odisseu por considerá-lo “o melhor de todos os mortais em planos e discursos” (*Od.* 13.297-8). Embora fosse uma divindade feminina, rejeitava o casamento e a maternidade e voltava sua patronagem aos homens e seus domínios.⁷⁸

⁷⁵ “Mas, se tomarmos a *Odisseia* como guia, era algo assim: deuses são inquisitivos, intrometidos, orgulhosos de seus humanos favoritos e perigosamente suscetíveis de se enraivecer. Para conservar seu favor, os mortais precisavam oferecer sacrifícios, certificar-se de preencher as narinas celestes com o aroma de carne assada. O ritual de verter vinho, associado à oração, também funciona para aplacar os deuses” (MARTIN, 2014, p. 43-44).

⁷⁶ “[...] Atena, Ártemis, Héstita, Afrodite e Hera. Em muitos aspectos essas mulheres imortais se pareciam com suas contrapartidas humanas, exceto, é claro, que as divindades não envelheciam nem morriam. [...] as deusas eram claramente diferentes umas das outras em suas funções, aparências, personalidades e em suas relações com os homens, mortais e imortais. (POMEROY, 1999, p. 18, tradução nossa)”

⁷⁷ “Zeus rei dos Deuses primeiro desposou Astúcia, mais sábia que os Deuses e os homens mortais. Mas quando ia parir a Deusa de olhos glaucos Atena, ele enganou suas entranhas com ardil, com palavras sedutoras, e engoliu-a ventre abaixo. [...] Ele da própria cabeça gerou a de olhos glaucos Atena terrível estrondante guerreira infatigável soberana a quem apraz fragor, combate e batalha” (*Teog.* 886-90, 924-6).

⁷⁸ “Atena era uma mulher masculina; de certo modo poderia ser considerada como andrógina. Era mulher em aparência, associada aos trabalhos femininos e à fertilidade da oliva, mas muitos de seus atributos

Atena estabeleceu uma clara parceria com Odisseu, por considerá-lo, em termos de astúcia, igual. Em relação à Penélope, a deusa limitava-se a exercer uma influência benéfica, socorrendo a rainha em seus momentos de desespero. Ambas possuíam em comum a capacidade de tecer belos trabalhos e desejavam o retorno de Odisseu, mas a relação entre elas não beirava a isonomia, tal como se verifica entre Atena e o herói.

Outra divindade, Circe “belas-tranças, fera deusa com voz humana” (*Od.* 10. 136), revelou-se menos solícita a Odisseu do que Palas Atena. Esse encontro ocorreu após Odisseu e seus homens fugirem do país dos lestrigões, quando aportaram na ilha de Aiaie. Filha de Hélios e Persa e irmã de Aietes, Circe notabilizava-se por seus conhecimentos dos segredos das artes mágicas e da manipulação de venenos. Senhora de um belo palácio, no qual vivia em companhia de suas servas, sob a proteção de feras que ela mesma subjugara com feitiços e drogas. Explorando a ilha, os confrades de Odisseu encontraram sua morada e “ouviam Circe dentro, cantando com bela voz, ativa junto ao grande tear imortal” (*Od.* 10.221-2).

Circe lhes ofereceu gentil acolhida, provendo comidas e bebidas, nas quais adicionou entorpecentes mágicos, que os homens consumiram inocentemente. Em seguida, “com golpes de vara, no chiqueiro os confinou” (*Od.* 10.238). Seduzidos pela atmosfera doméstica expressa no canto e tecelagem da deusa, os marinheiros não perceberam os atributos da feiticeira e senhora de narcóticos que estava diante deles. Essa relação ameaçadora entre a deusa e os visitantes de sua ilha é destacada por Richard Brilliant (1995, p. 167): “Circe representa o grande perigo do vício exótico, a atração do erótico ilícito e as consequências adversas de um encontro com ele”.

O encontro de Circe e Odisseu foi marcado pelo engodo e violência; a deusa tentou drogar o herói, que, imune, ameaçou-a com sua espada. Ela sugeriu ao filho de

estavam tradicionalmente associados aos homens. Era a deusa da sabedoria, considerada uma qualidade masculina pelos gregos. [...] Por isso, era a protetora de um grande número de guerreiros e heróis mortais” (POMEROY, 1999, p. 18, tradução nossa).

Laertes a seguinte proposta, que foi aceita: “subiremos ao nosso leito, para que, tendo-nos unido num enlace amoroso, confiemos um no outro” (*Od.* 10.334-5).

Certas similaridades entre Circe e Penélope são destacadas por Brilliant,⁷⁹ que analisa os aspectos comuns dessa relação. Apesar dos evidentes predicados de Circe como esposa, Odisseu e seus companheiros desejavam o dia do retorno e decidiram partir da ilha da deusa, que acabou por aceitar a decisão do herói, mostrando-se prestimosa ao revelar os perigos que estavam por vir em sua viagem.

A terceira deusa a cruzar o caminho de Odisseu é Calipso, que também aspira a tê-lo como marido. O encontro deles acontece num momento de grande dificuldade da jornada do herói. Único sobrevivente da destruição de seu navio, depois de dias à deriva, Odisseu chega à ilha de Ogígia, “onde Calipso mora, a belas-tranças, fera deusa com voz humana” (*Od.* 12.448-9). O herói vive com Calipso por sete anos, enquanto ela tenta enfeitiçá-lo para que esqueça Ítaca, mesmo que ele anseie pela partida. Diante das súplicas de Atena, Zeus exorta Hermes para que vá a Ogígia comunicar à ninfa a partida do herói.

Notificada sobre a vontade de Zeus em relação ao destino de Odisseu, Calipso se revolta, mas acaba aceitando os desígnios do deus pai e, de forma prestativa, fornece ao herói vestimentas, banho, alimentos e os meios de construir uma balsa, além de “uma brisa que soprasse tranquila e tépida” (*Od.* 5.268). A deusa lamenta o afastamento de Odisseu, depois de o haver acolhido em seu lar, pois o “alimentava e dizia que o faria imortal e sem velhice por todos os dias” (*Od.* 5.135-6). Calipso não admitia que o herói

⁷⁹ “Semelhanças entre a exótica Circe e a doméstica Penélope, artisticamente concebidas por Homero, foram reconhecidas por muitos autores desde Horácio a James Joyce. Ambas cantoras e tecelãs, Circe e Penélope enredavam homens, distraíndo-os com sua beleza; como elas não dirigiam esses machos intrusivos, os companheiros e pretendentes, tornaram-nos desamparados através do exercício das suas artes femininas, pelo menos até a chegada de Odisseu” (BRILLIANT, 1995, p.170-1, tradução nossa).

resistisse ao enlace que ela lhe oferecia, não reconhecia o desejo do herói, que ansiava pelo retorno a Ítaca, segundo observa Seth Schein.⁸⁰

Para seduzir Odisseu, Calipso usava seus encantos, tais como os seus trabalhos no tear e sua bela voz, que remetiam à intimidade do mundo feminino, capaz de envolver os homens e confundir seu discernimento, aspectos destacados por Pietro Pucci⁸¹. O autor também estabelece uma relação entre a ninfa e a rainha, pois ambas teciam belos trabalhos que maravilhavam os homens, tornando-os sensíveis às suas manipulações. Nenhum herói saudoso do lar ou noivo ansioso poderia ser indiferente às recordações ou às promessas de felicidade conjugal que essas cenas de mulheres cantando ao tear poderiam evocar.

Graças ao auxílio de Calipso, a partida do herói se efetivou. Ao aproximar-se da terra dos feácios, a ilha da Esquéria, Odisseu foi reconhecido por Posêidon, que decidiu persegui-lo turvando o mar, lançando rajadas de ventos e grandes ondas. O herói foi jogado de sua balsa e, com dificuldade, conseguiu emergir e nela se agarrar, quando foi avistado pela deusa marítima Ino Leucoteia. A deusa, que quando mortal foi filha de Cadmo “e agora no mar, partilhava a honra dos deuses” (*Od.* 5.335), apiedou-se do herói e dele se aproximou sob a forma de uma gaivota, instruindo-o a abandonar a balsa e as vestimentas e nadar em direção à costa já próxima.⁸² Embora Homero não tenha feito

⁸⁰ “Ele, no entanto, resistiu ao convite de Calipso para se tornar seu consorte imortal, o que significaria “dissimular” permanentemente a sua mortalidade e seu retorno para casa, bem como abandonar seu distintivo padrão heroico de sofrimento, resistência e triunfo final em uma vida de facilidades que caracteriza a própria existência dos deuses” (SCHEIN, 1995, p. 20, tradução nossa).

⁸¹ “[...] essas ninfas (como por exemplo, Calipso) tecem e estão dispostas a se casar. Eles atraem os homens e os cercam com seu charme, a ponto de cegá-los e pôr em risco a sua masculinidade. Da mesma forma, Penélope mantém os pretendentes prisioneiros sob seu feitiço, os fracos e os cegos” (PUCCI, 2000, p. 282, tradução nossa).

⁸² “Vamos, esse véu no peito ajeita, imortal; não temas sofrer nem ser destruído. Mas quando, com as mãos, tocares em terra firme, solta-o e o lança rumo ao mar vinoso, bem longe da terra, e vira-te para o outro lado.” Após falar assim, a deusa deu-lhe o véu, e ela de volta no mar mergulhou, no faz-onda, à gaivota assemelhada; e a onda escura encobriu-a” (*Od.* 5.345-55).

referências específicas, assumia-se Ino Leucoteia como uma divindade marítima que protegia os marinheiros do afogamento; sua sabedoria e seu véu salvaram Odisseu de uma terrível morte no mar, de acordo com os apontamentos de Dianna Kardulias.⁸³

No mundo heroico, o véu constituía um adereço próprio das mulheres, símbolo da modéstia e do decoro. Penélope o usava frequentemente: antes de pedir ao aedo Fêmio para mudar de canção, puxou “para diante da face, o véu luzente” (*Od.* 1.334) e, quando a rainha desejou mostrar-se aos seus pretendentes, novamente posicionou o ornamento para encobrir sua face (*Od.* 18.210). Enquanto aguardava o retorno do esposo Odisseu, Penélope utilizava o véu⁸⁴ para proteger-se dos olhares masculinos, ratificando sua fama de esposa ajuizada e modesta.

As deusas se apresentam de diferentes formas durante a jornada de Odisseu, de acordo com as suas próprias singularidades: Atena, a virgem protetora dos heróis; Circe e Calipso terríficas e sedutoras, e finalmente Ino a deusa piedosa.

Em relação à Penélope, mencionam-se alguns atributos que ela partilhava com as deusas presentes na *Odisseia*. Atena inspirava seus trabalhos e atitudes; Circe e Calipso também trabalhavam junto ao tear e deliberadamente seduziam os homens, ainda que Penélope executasse as mesmas obras de tecelagem sem intencionalmente exercer tal sedução; Ino emprestou seu véu para Odisseu se proteger dos perigos marinhos, ao mesmo tempo em que Penélope ostentava o véu para se resguardar dos riscos oferecidos pelo convívio masculino.

⁸³ “A ênfase sobre o véu é suscetível de refletir o culto iniciático de Leucoteia, cujos mitos fundadores envolviam elementos da inversão de gêneros e a segurança oferecida aos marinheiros de que a deusa não permitiria que eles se afogassem no mar. Odisseu, que não era nenhum marinheiro ordinário, recebe um símbolo mágico da própria deusa, sendo exposto, tal como muitos heróis eram à interferência do culto” (KARDULIAS, 2001, p.26, tradução nossa).

⁸⁴ “A fragilidade potente dessa barreira expressa o equilíbrio delicado entre proteção e poder, modéstia e beleza, que constitui a identidade feminina nos poemas homéricos. Essa é, então, a peça de vestuário exclusivamente feminina e poeticamente provocadora que Leucoteia insiste que Odisseu vista” (KARDULIAS, 2001, p. 31, tradução nossa).

Embora as deusas personificassem e, mesmo, avultassem as diversas expressões do feminino, “uma deusa não é a encarnação do feminino, apesar de apresentar da feminidade uma forma frequentemente depurada, mas ainda mais frequentemente deslocada” (LORAU, 1990, p. 69). A beleza ou habilidade de uma deusa não encontrava limitações no tempo, sua esfera de ação não limitava-se a uma única prerrogativa ou as imposições sociais; uma deusa manifesta hiperbolicamente os atributos femininos que fascinavam e, na mesma medida, aterrorizavam os homens.

SERES FEMININOS MONSTRUOSOS: SIRENAS, CILAS E CARÍBDIS

No mundo de Homero, os homens contemplavam o “mar vinoso” (*Od.* 2.421) com um misto de assombro e expectativa. Sua imensidão abrigava divindades benéficas e seres monstruosos, dentre os quais se destaca a divina *Kētō*, “cujo nome se liga a *kêtos*, designativo dos cetáceos e de monstros aquáticos em geral: desta deusa Ceto unida a Fórcis nascem os monstros, divinos e de estranhas e compósitas formas” (TORRANO, 1995, p. 51).

Singrar os mares em uma “cava nau” (*Od.* 3.344) poderia resultar em morte violenta ou na aquisição de magníficos tesouros. O mar era reconhecido como uma das divindades exordiais, havendo sido gerado por Gaia, durante a criação do mundo ou cosmogonia, conforme relata o poeta Hesíodo na *Teogonia*. José Antonio Alves Torrano considera o mar como um ser divino e um reino, o mar compartilha das mesmas características de seu principal elemento, a água, sendo considerado imutável e multifacetado⁸⁵.

⁸⁵ “O Mar, este ser mutável e informe [...]. A variabilidade, as transformações, o disforme e a imensidade são traços pertinentes, sob aspectos positivos ou negativos, desta Linhagem. Os aspectos positivos do Mar exprimem-se em Nereu e nas Nereidas. A navegação propícia, fonte de riquezas, ligação e caminho entre as terras, os ingredientes marinhos das belas paisagens mediterrâneas, tudo isso se revela nos nomes das Nereidas” (TORRANO, 1995, p.50).

No século VIII a.C., a Grécia se encontrava em ativo processo de colonização, fundando cidades em territórios longínquos, superando os limites dos mares Egeu, Mediterrâneo e Jônico. Mesmo que o aedo da *Odisseia* não mencione diretamente esses procedimentos, a navegação consistia em uma ferramenta essencial para o retorno do herói, que necessariamente precisava atravessar o mar para chegar à ilha de Ítaca. No épico, encontram-se passagens que evidenciam conhecimentos relativos às práticas náuticas, como, por exemplo, as orientações dadas por Calipso a Odisseu, para que ele observasse a constelação de Órion e “cruzasse o mar com ela a sua esquerda” (*Od.* 5.277).

Os temores que os gregos sentiam com relação ao mar residiam especialmente na possibilidade de morte sem o tratamento adequado do cadáver. Acrescido das desvantagens naturais do meio marítimo, outros perigos mortais poderiam espreitar os marinheiros. Na *Odisseia*, a deusa Circe revela a Odisseu as aflições que ele e seus companheiros enfrentariam durante o percurso rumo ao lar⁸⁶. A deusa orientou Odisseu para que evitasse deixar seus homens escutarem esse canto mortífero, cobrindo “os ouvidos dos companheiros, com amolecida cera melosa” (*Od.* 12.48), mas, se ele desejasse ouvi-lo, deveria pedir aos demais que o amarrassem fortemente ao mastro.

Irresistível não somente pela bela voz de suas executantes, o canto das Sirenas também fascinava pelo seu conteúdo. Afinal, elas afirmavam possuir a capacidade de deleitar qualquer ouvinte com seus conhecimentos sobre os males infligidos aos gregos e troianos por vontade divina, conforme assinala Schein⁸⁷. Embora Homero fizesse

⁸⁶“Primeiro alcançarás as Sirenas, elas que a todos os homens enfeitiçam, todo que as alcançar. Aquele que se achegar na ignorância e escutar o som das Sirenas, para ele mulher e crianças pequenas não mais aparecerão nem rejubilarão com o seu retorno a casa, pois as Sirenas com canto agudo enfeitiçam sentadas no prado, tendo ao redor montes de putrefatos ossos de varões e suas peles ressequidas. (*Od.* 12.39-46)”

⁸⁷“É digno de nota que, enquanto a dicção e o conteúdo do canto das Sirenas fossem relativos à *Ilíada*, o prazer perigoso que ele oferece é indistintamente odisseico, porque é fundamentalmente sexual. Isso é mostrado pelo emprego de *terpsamenos*, “tem prazer em” (*Od.* 12.189), uma forma participial do verbo

menção à “melíflua voz” (*Od.* 12.187) das Sirenas levando a crer que se tratava de seres femininos, o aedo não forneceu descrições sobre suas aparências. Coube à tradição de artistas posteriores imaginarem como elas seriam tal como argumentam Diana Buitron-Oliver e Beth Cohen⁸⁸.

Os gregos atribuíam às mulheres um talento nato para a música e manejo de instrumentos musicais, ainda que do mundo de Homero não existam relatos de jovens ou senhoras tocando lira ou flauta. Porém, trabalhos de tecelagem e canções poderiam ser executados simultaneamente, como faziam as deusas Calipso (*Od.* 5.61) e Circe (*Od.* 10.221). Penélope, por sua vez, compara-se ao rouxinol, uma ave canora cujos trinos remetem à dor de uma mãe privada de seu filho.⁸⁹ Durante o dia Penélope lamentava-se diante de seus trabalhos, com as servas por testemunha, mas ao cair da noite, entoava um pranto melodioso solitariamente em seu leito. Os lamentos, o pranto e a tecelagem intercalavam-se na rotina de Penélope, conforme menciona Létoublon,⁹⁰ sobre o paradigma mitológico da mulher-rouxinol, lembrado pela rainha, que também cantava e chorava enquanto tecia, tal como a mulher-pássaro que chorava por seus filhos. Diferente das deusas e das Sirenas, o canto de Penélope não incitava a sedução ou

terpo, que é frequentemente utilizado para sinalizar o prazer sexual, e por *thelgousin*, de teor sexualmente conotativo, a palavra que Circe emprega em 12.44 para descrever o efeito “encantador” do canto das Sirenas” (SCHEIN, 1995, p.21 tradução nossa).

⁸⁸“Na arte grega, figuras humanas com cabeça de pássaros surgiram inicialmente durante o final do século VIII a.C., sendo empregadas em contextos de decoração, sem narrativa, e continuaram a ter funções ornamentais por centenas de anos. A primeira indicação de que essa popular composição de monstros aviários tenha sido equiparada às Sirenas de Homero vem de representações na cerâmica coríntia da primeira metade do século VI a.C” (BUITRON-OLIVER; COHEN, 1995, p. 31, tradução nossa).

⁸⁹ “Como a filha de Pandareu, a filomela do verde, com graça canta ao postar-se, recente, a primavera, sentada entre as folhas copiosas das árvores, ela que, amiúde modulando, verte som bem ecoante, deplorando o filho, o caro Ítalo, que um dia, com bronze, matou por engano, o filho do rei Zeto – assim também meu ânimo acirra-se em suas direções, [...] (*Od.*, 19, 518-24)”.

⁹⁰ “Entre o rouxinol e Penélope, a semelhança se encontra, em princípio, em suas atividades paralelas, ou nas que, pelo menos, assim são consideradas: cantar, chorar, fiar e tecer. Entre as atividades paralelas, veremos que os termos implícitos eram talvez tão importantes quanto os explícitos. De fato, o narrador da *Odisseia* não evocava o canto de Penélope” (LÉTOUBLON, 2010, p. 29, tradução nossa).

celebrava o conhecimento, mas expressava a dor pela ausência de Odisseu e seus temores pela vida de Telêmaco diante da vilania dos pretendentes.

As Sirenas foram o primeiro desafio que Odisseu e seus companheiros enfrentaram e, seguindo as instruções de Circe, conseguiram evitar seu ataque. Após passarem pela ilha das Sirenas, os marinheiros logo se aproximaram da morada da monstruosa Cila, como Circe havia previsto.⁹¹ Circe aconselhou Odisseu que evitasse o confronto direto com Cila, pois ela era um “mal imortal, assombrosa, aflitiva, selvagem e indomável” (*Od.* 12. 118-9). A deusa recomendou ao herói que clamasse por “Crátaiis, a mãe de Cila que a gerou como desgraça aos mortais” (*Od.* 12.124-5), pois somente assim poderia evitar um segundo ataque da hedionda criatura.⁹²

Os nautas do mundo homérico, que singravam pelos mares em busca de novos assentamentos, deveriam atravessar o estreito de Messina para atingirem a região costeira da Sicília, cujos pontos mais perigosos eram considerados os locais das moradas de Cila e Caríbdis, abomináveis seres monstruosos. Odisseu relata o pavor de seus companheiros diante das proximidades da gruta habitada pelo monstro híbrido com várias cabeças, Cila, que ficaram paralisados e sequer conseguiram continuar a remar. Jenifer Neils assinala as principais características dessa criatura marinha.⁹³ Ao passarem

⁹¹ “É aí que mora Cila de latido assombroso. Sua voz ao ladrar de um filhote de cão equivale, mas ela mesma é portento vil; ninguém se jubilaria ao vê-la, nem mesmo um deus. Ela tem doze pés, todos sem panturrilha, e seis são os pescoços bem longos, em cada um, uma aterrorizante cabeça com dentes em três fileiras, cerrados e múltiplos, cheios de negra morte. [...] Nunca se ouviram nautas, incólumes, proclamar ter escapado, com a nau; leva em cada cabeça um herói, após arrancá-lo da nau proa-cobalto” (*Od.* 12.85-95).

⁹² “Em sua essência, Cila é a personificação do mar e seus perigos. Isso é mostrado por sua genealogia. Na *Odisseia* (12.125), sua mãe é chamada Κράταις, um mero epíteto de Hécate (Ap. Rhod. Iv. 828 e seg.). Outras genealogias são discutidas, mas a conclusão é que Hécate-Crátaiis e Fórcis foram os verdadeiros pais de Cila. Suas relações com Hécate, Gorgo e Glauco são discutidas em profundidade, mostrando como ela é ao mesmo tempo uma personificação do mar e um demônio da morte” (FOWLER, 1895, p.503, tradução nossa).

⁹³ “[...] parece combinar vários aspectos dos habitantes mais assustadores do abismo: sua voz é como os gritos de uma foca, seus vários apêndices sugerem um polvo ou lula, e o conjunto triplo de dentes recorda o tubarão, uma variedade de tubarão pequeno. Como o morador canibal da caverna, ao leitor ela lembra

junto à gruta de Cila, Odisseu não observou o conselho de Circe, e o herói vestiu sua armadura e envergou duas lanças, disposto a enfrentar a criatura. Infelizmente, ele e seus companheiros não conseguiram antecipar-se ao ataque da filha de Crátaiis, pois, quando a nau cruzava sua morada, sofreram a investida de Caríbdis, que, expelindo violentamente a água do mar, massacrou toda a tripulação.⁹⁴

Circe alertou o herói sobre os perigos representados pela monstruosa Caríbdis, porque ela sorvia e esguichava água três vezes ao dia, e Odisseu deveria evitar aproximar-se dessa criatura durante a travessia do estreito. Neils (1995, p. 176) aponta que “Caríbdis é obviamente um redemoinho, um fenômeno que pode ser encontrado em todo o Mediterrâneo em canais de maré”. É evidente que, para os marinheiros do mundo homérico, tal ocorrência era considerada como a atividade de um ser hediondo, dotado de grande fome, capaz de devorar homens ou animais.

Apesar dos momentos de terror vividos por Odisseu e seus companheiros diante do cenário terrificante proporcionado por Caríbdis, o aedo mostra-se reticente quanto à sua origem – ainda que a qualifique como “divina” (*Od.* 12.104,235) – e não descreve sua aparência. De qualquer modo, sua audiência acreditava que Caríbdis era um ser feminino. Os artistas posteriores ao poeta não tiveram muito sucesso em representar um turbilhonante jorro de água marinha, exceto por um esquite da Sicília com figuras negras, do século VII a.C.⁹⁵ O amorfismo e a violência de Caríbdis se constituíram como

Polifemo e, assim como ele, despachou seis dos mais queridos camaradas de Odisseu, embora seu ataque fosse mais rápido” (NEILS, 1995, p. 175, tradução nossa).

⁹⁴ “[...] de um lado, Cila, de outro, a divina Caríbdis, terrível, sorvia água salina do mar. Quando regurgitava, como caldeirão em fogo alto, tombava sobre os picos dos dois penedos. Mas quando engolia a água salina do mar, para dentro aparecia inteira, agitada e ao redor as rochas freíam, terríveis, e embaixo surgia a terra cobalto com areia; e um medo amarelo atingiu-os” (*Od.* 12.235-40).

⁹⁵ “Aqui vemos um homem nu, barbado, estendido sobre as costas de uma grande tartaruga. A árvore à direita dá a pista para interpretar esta cena: a julgar pela forma de suas folhas, é uma figueira. Na *Odisseia* (12.430-40), no segundo encontro do herói com o redemoinho, ele se segurava a uma figueira, até que o vórtice finalmente cuspiu as madeiras restantes de seu navio” (NEILS, 1995, p. 178, tradução nossa).

características comumente atribuídas a muitas divindades marítimas consideradas monstros dotados de incontrolável voracidade. Assim como Cila, Caríbdis também personificava os perigos mortais com os quais os nautas poderiam se deparar.

A morte dos marinheiros deixava suas esposas na condição de viúvas, e seus filhos, no desamparo. A demora do retorno de Odisseu fazia com que Penélope e Telêmaco presumissem sua morte no mar e sentissem sua perda, permanecendo relegados à condição de abandono e desproteção. Odisseu conseguiu retornar a Ítaca, mas apenas depois de enfrentar grandes dificuldades diante desses seres monstruosos femininos, empregando diferentes meios para superar suas adversárias – as Sirenas, Cila e Caríbdis –, que representavam aspectos da morte no mar, constituindo-se num destino comum a muitos heróis que nas águas se lançavam.

ESCRAVAS: AS LEAIS E AS DESLEAIS

A sociedade de Homero encerrava profundas desigualdades, com pouca ou nenhuma possibilidade de mobilidade social, sendo dividida basicamente em dois segmentos principais, aristocratas e plebeus, como assinala Finley⁹⁶. Os dois principais segmentos exerciam funções diferenciadas na sociedade homérica. A principal atividade dos nobres era a guerra, porque esses eventos poderiam proporcionar, além de bens materiais, toda a mão de obra necessária às atividades produtivas do *oikos*, mediante a escravização da população vencida.

⁹⁶ “Uma profunda clivagem horizontal estratificava o mundo dos poemas homéricos. Em cima, os *aristoi*, literalmente, ‘os melhores’, a nobreza hereditária, que possuíam a maior parte das riquezas e todo o poder, em tempos de paz como em tempo de guerra. Embaixo, conservavam-se todos os outros, a multidão que nenhum termo técnico definia coletivamente. O fosso que separava estes dois estatutos raramente era transposto, salvo por efeito de acidentes devido à guerra e às rapinas” (FINLEY, 1982,p. 51).

Terminada a guerra, o exército vitorioso oferecia como prêmio ao guerreiro mais destacado em combate, ou aos seus líderes, uma jovem e bela mulher, conforme sustenta Mossé⁹⁷. As mulheres sobreviventes às típicas violências de guerra tornavam-se parte do espólio material arrebatado pelo exército vencedor. Em se tratando de mulheres aristocratas, e especialmente se fossem jovens e belas, possivelmente seriam tomadas como concubinas dos reis que liderassem os guerreiros vitoriosos. As mulheres arrebatadas pela guerra rapidamente viam-se conduzidas ao estado de escravidão, que implicava servir no *oikos* de seu senhor compulsoriamente, fosse mediante o desempenho de trabalhos domésticos, ou mesmo sexualmente, segundo o entendimento de Finley.⁹⁸ Concomitantemente à prestação de serviços sexuais, as escravas estavam submetidas a todos os trabalhos da rotina doméstica, desde a preparação de alimentos até o abastecimento de água. As escravas estavam sob o comando direto da senhora da casa, conforme sustenta Mossé.⁹⁹

As exigências da rotina de trabalhos do *oikos* impunham uma convivência entre senhora e escravas que poderia ultrapassar as imposições da mera formalidade entre superiora e subordinadas. Na *Odisseia*, a aproximação entre senhora e escrava

⁹⁷ “As cativas de guerra são aquelas cuja origem nos sugere com maior clareza, essas mulheres arrebatadas ao inimigo que, quando da divisão do espólio, vêm a representar o ‘quinhão de honra’ reservado aos heróis. [...] De modo geral, o destino mais vulgar destas mulheres de origem nobre consiste em tornarem-se concubinas do senhor ao qual calham em sorte. [...] Aliás, é precisamente esse o destino que Heitor receia que venha a caber a Andrômaca ‘no dia em que qualquer aqueu de cota de bronze te arrastar consigo, chorosa, roubando-te o dia da liberdade’” (MOSSÉ, 1989, p.65)

⁹⁸ “As escravas tinham o seu lugar na casa, para aí lavar, coser, moer os alimentos, prestar serviços. Mas, se eram jovens, o seu lugar era também na cama do senhor. O poeta conta, acerca da velha ama Euricleia, que ‘muito jovem outrora, Laertes tinha dado por ela vinte bois dos seus bens... mas tinha se recusado os prazeres da sua cama, para não causar cenas conjugais’. Nem o costume nem a moral exigiam esse gênero de abstinência” (FINLEY, 1982, p.52).

⁹⁹ “Elas aparecem quase sempre de maneira anônima, à sombra da dona da casa, preparando a lã ou levando a roca, trazendo água para as abluções dos hóspedes, aos quais elas atendiam [...] as servas parecem se dedicar, sobretudo, com exceção das tarefas de tecer os tecidos, a atividades exclusivamente domésticas – preparar os leitos, dispor o banho dos hóspedes e fazer as abluções” (MOSSÉ, 1990, p. 30-1, tradução nossa).

evidencia-se quando Penélope se dirige às escravas e, entre lamentos e repreensões, fala abertamente sobre a ausência de Odisseu e sobre seus temores pela segurança de seu filho (*Od.* 4.721-7), quando soube da viagem de Telêmaco para Esparta. As escravas são as principais companhias de Penélope, que, longe de sua família e privada da sogra Anticleia, nelas encontrava conforto em seus momentos de desespero.

Penélope tem apreço por todas as escravas domésticas, mas nenhuma lhe é mais cara que Euricleia, que, desde sua juventude, servia na casa de Laertes como nutriz de seu filho e de seu neto, “se tornou um membro muito próximo e confiável da família, servindo-a geração após geração. Ela era obediente, onipresente, por vezes até mal-humorada, mas sempre amorosa com cada um deles.” (HAVELOCK, 1995, p.186). Penélope também contava com a dedicação de Eurínome, uma idosa escrava doméstica que lhe dispensava especial assistência, a quem a rainha chamava de “mãezinha” (*Od.* 17.499). De acordo com Mossé (1990, p. 32), Eurínome era a ama de Penélope, desempenhando também as funções de despenseira e confidente da soberana. As duas escravas, Euricleia e Eurínome, leais ao seu senhor e à sua senhora, comprometeram-se com a preservação do *oïkos* ao qual serviam, embora cada uma tivesse suas preferências por algum membro da família. Nas relações entre senhores e escravas, essas predileções são mencionadas por John Scott.¹⁰⁰

Dentre as cinquenta escravas que serviam na casa do herói, doze se conduziram de forma insidiosa, fato verificado no começo da *Odisseia*. O ardil da mortalha de Laertes, empregado por Penélope para ludibriar os pretendentes, foi revelado por algumas escravas, embora seus nomes não tenham sido mencionados por Homero. Em

¹⁰⁰ “Eurínome nunca recebe comandos, exceto por parte de Penélope, enquanto Telêmaco dava comandos para Euricleia, à parte das demais servas mulheres. Não se trata de uma confusão por parte do poeta; Eurínome e Euricleia são personagens distintas e necessárias ao poema. Euricleia pertencia aos domínios domésticos de Laertes, em gerações que precediam a chegada de Penélope. Eurínome, por outro lado, está conectada na *Odisseia*, unicamente pelo lado de Penélope; ela era uma companhia íntima e necessária. (SCOTT, 1918, p. 78-9, tradução nossa)”

meio à obscuridade que paira sobre a identidade das escravas desleais, Preta “bela-face” (*Od.* 18.321) é a única destacada pelo aedo. Curiosamente, ela foi uma das favoritas de Penélope, que “criou-a como filha e brinquedos lhe deu para o ânimo” (*Od.* 18.323), sem que isso a impedisse de se unir sexualmente ao pretendente Eurímaco. Preta mostrava-se favorável aos aspirantes à mão de Penélope e, como eles, a jovem procurou hostilizar Odisseu mendigo e até tentou expulsá-lo da casa. Testemunhando essa vilania, Penélope a repreendeu duramente, demonstrando ter ciência de suas atitudes pérfidas (*Od.* 19.89-94).

Os encontros sexuais entre as escravas e os pretendentes foram incorporados às ofensas feitas à casa de Odisseu, posto que tomar mulheres que pertenciam ao dono da casa, sem sua prévia anuência, violava as leis da hospitalidade. Daniel Levine, reflete sobre essas transgressões¹⁰¹, e assinala que Preta figurava como modelo ético oposto ao que representa Penélope, pois esta se conduzia segundo os princípios da modéstia e lealdade. Enquanto as escravas corriam para o abraço amoroso dos pretendentes, entre risos e júbilos (*Od.* 20.6-8), Penélope se recusava a se embelezar para os jovens e, quando precisava estar diante deles, pedia pela companhia das escravas Autónoe e Hipodamia, por sentir pudor diante dos “pretendentes soberbos” (*Od.* 18.184).

Quando Penélope decide escolher de um pretendente, propõe uma disputa entre os jovens, desafiando-os a vergar o arco de Odisseu para lançar uma flecha através de doze machados perfurados. Todos os pretendentes falham, e Odisseu-mendigo se apresenta como candidato, revelando, ao vencer, sua identidade. Inicia-se então, o massacre dos pretendentes, varados pelas flechas de Odisseu, Telêmaco e Eumeu.

¹⁰¹ “O rei também se enfurece diante da risada das servas, pois as suas relações sexuais com os pretendentes – enfatizada em cada risada – ameaçam o reino. Os pretendentes cometem traição contra Odisseu, por dormirem com suas servas: quando lista os crimes dos pretendentes, Odisseu coloca em primeiro lugar sua imoral relação com essas mulheres (22.35-41). [...] Assim, a risada das servas, associada às suas atividades ilícitas, fazem delas um modelo ético que é o oposto de Penélope e contrastam com as lágrimas da rainha” (LEVINE, 1987, p. 24, tradução nossa).

Euricleia aponta para Odisseu as doze escravas infiéis, que são obrigadas a limpar a sala e remover os corpos e, finalmente, são condenadas à morte. Telêmaco as enforca usando a corda de um navio, “para provocar deplorável fim” (*Od.* 22.472).

CONCLUSÃO

Dentre numerosas personagens marcantes, Penélope, foi considerada como modelo para empreender uma análise sobre as representações do gênero feminino, existentes na *Odisseia*, sobre as personagens femininas caracterizadas neste épico, de modo a vislumbrar os elementos formadores de condutas e práticas sociais referentes às mulheres gregas do século VIII a.C.

Ao se tratar das filhas e esposas de heróis, evidenciou-se a preponderância de condutas sociais orientadas para a modéstia e a execução de atividades relacionadas à manutenção do *oikos*, como os trabalhos cotidianos e a criação de filhos legítimos, sob os auspícios da autoridade dos parentes masculinos.

Quanto às deusas, poderiam interagir com os heróis, embora tais contatos entre humanos e mortais fossem pautados por uma hierarquia que implicava condutas arbitrárias por parte das divindades femininas. As deusas poderiam despontar como protetoras e guiar os caminhos dos heróis, mas também como sedutoras, afastando-os de seus objetivos, ou ainda apiedando-se de seus infortúnios e intervindo de forma a auxiliá-los em meio às dificuldades.

Os seres femininos monstruosos, por sua vez, personificavam a ambiguidade do mar, tanto como paradigma de benesses, como de perigos mortais. Neste sentido, as Sirenas buscavam seduzir os viajantes com seu canto melodioso e promessas de conhecimento, para atraí-los e devorá-los, enquanto que Cilas e Caríbdis eram descritas como abomináveis seres monstruosos contra os quais não haveria possibilidade de defesa: a primeira devorava homens, e a segunda era capaz de server navios inteiros.

Retornando à categoria das mortais, observou-se que, na profunda desigualdade social retratada na *Odisseia*, a figura das escravas, obtidas mediante compra ou arrebatadas na guerra, desempenhavam todas as tarefas de conservação do *oikos*, sendo consideradas como bens móveis. Submetidas a todos os trabalhos da rotina doméstica, desde a preparação de alimentos até o abastecimento de água, as escravas também eram forçadas a servir sexualmente aos seus senhores. Na *Odisseia*, o poeta apresenta duas categorias de escravas, as leais à família de Odisseu, que buscavam favorecer o interesse de Penélope e Telêmaco, e as desleais, que cediam à vontade dos pretendentes da rainha.

REFERÊNCIAS

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

HESÍODO. **Teogonia: a origem dos deuses**. Tradução de José Antonio Alves Torrano. 5 ed. São Paulo: Iluminuras, 2003.

HOMERO. **Odisseia**. Tradução de Christian Werner. 1 ed. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

BIBLIOGRAFIA:

BLUNDELL, Sue. **Women in Ancient Greece**. Cambridge Harvard University Press, 1995.

BRILLIANT, Richard. Kirke's Men: Swine and Sweethearts. In: COHEN, Beth. **The Distaff Side: Representing the Female in Homer's Odyssey**. New York – Oxford: Oxford University Press, 1995. p. 165-184.

BUITRON-OLIVER, Diana & COHEN, Beth. Between Skylla and Penelope: Female Characters of the Odyssey in Archaic and Classical Greek Art. In: COHEN, Beth. **The Distaff Side: Representing the Female in Homer's Odyssey**. New York – Oxford: Oxford University Press, 1995. p. 29-58

- CANDIDO, Maria Regina [et al.] Novas perspectivas sobre a aplicação metodológica em História Antiga. In: **A busca do Antigo**. ROSA, Claudia Beltrão da [et al.] (coord.). Rio de Janeiro: Trarepa: Nau, 2011.
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Portugal: Difel 82 – Difusão Editorial, S.A, 2002.
- COHEN, Beth. **The Distaff Side: Representing the Female in Homer's Odyssey**. New York – Oxford: Oxford University Press, 1995.
- DUBY, Georges; PERROT, Michelle. **História das Mulheres no Ocidente.Vol.1: A Antiguidade**. Porto: Edições Afrontamento, 1990.
- FANTHAM, Elaine; FOLEY, Helene Peet; KAMPEN, Natalie Boymel; POMEROY, Sarah B.; SHAPIRO, H. A. **Women in the Classical World: Image and Text**. New York, Oxford: Oxford University Press, 1994.
- FINLEY, Moses. I. **O mundo de Ulisses**. Lisboa: Presença, 1982.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 2: O uso dos prazeres**. São Paulo: Paz e Terra, 2014.
- FOWLER, Harold N. Skylla und Charybdis ii W der Literatur und Kunst der Griechen and Riime. In: **The American Journal of Archaeology and of the History of the Fine Arts**, v. 10, n. 4, p. 503-504, out./dez., 1895. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/496508> >. Acesso em: 12 dez. 2015.
- HAVELOCK, Christine Mitchell. The Intimate Act of Footwashing: Odyssey 19. In: COHEN, Beth. **The Distaff Side: Representing the Female in Homer's Odyssey**. New York – Oxford: Oxford University Press, 1995. p. 185-199.
- KARDULIA, Diana Rhyan. Odysseus in Ino's Veil: Feminine Headdress and the Hero in "Odyssey" 5. In: **Transactions of the American Philological Association**, Baltimore, v.131, 2001. Disponível em: < http://www.jstor.org/stable/20140962?seq=1#page_scan_tab_contents >. Acesso em: 12 dez.2015.

KRUGER, Kathryn Sullivan. **Weaving the Word: The Metaphorics of Weaving and Female Textual Production**. Londres: Associated University Presses, 2001.

LEVINE, Daniel B. Odysseus' Smiles: Odyssey 20.301, 22.371, 23.111. In: **Transactions of the American Philological Association**, Baltimore, v. 114, p. 1-9, 1984. Disponível em: < http://www.jstor.org/stable/284135?seq=1#page_scan_tab_contents >. Acesso em: 11 dez.2015.

LORAU, Nicole. O que é uma deusa? In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. **História das Mulheres no Ocidente. Vol.1: A Antiguidade**. Porto: Edições Afrontamento, 1990. p.31-75.

MARTI, Ruth Falco. **La arqueología Del género: Espacios de mujeres, mujeres com espacio**. Cuadernos de Trabajos de Investigacion. Alicante: Bancaja, 2003.

MARTIN, Richard. Apresentação. In: WERNER, Christian. **Odisseia**. São Paulo: Cosac Naify, 2014. p.07-58.

MOSSÉ, Claude. **A Grécia arcaica de Homero a Ésquilo: séculos VIII-VI a.c.** Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. **La mujer en la Grecia clásica**. Madrid: Editorial Nerea, 1990.

NEILS, Jenifer. Les Femmes Fatales: Skylla and the Sirens in Greek Art. In: **The Distaff Side: Representing the Female in Homer's Odyssey**. New York – Oxford: Oxford University Press, 1995. p. 175-184.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & história cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

POMEROY, Sarah B (Org.). **A Brief History of Ancient Greece: Politics, Society, and Culture**. New York/Oxford: Oxford University Press, 2004.

_____. **Diosas, rameras, esposas y esclavas: mujeres en la Antigüedad Clásica**. Madrid: Ediciones Akal, 1999.

PUCCI, Pietro. Entre mythe et poésie : le tissage du chant de Pénélope (Notes critiques). In: **Revue de l'histoire des religions**, v. 217, n. 2, 2000. p. 279-292.

Disponível em: < http://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_2000_num_217_2_1057 >. Acesso em: 22 ago.2015.

RAGO, Margareth. Descobrimos historicamente o gênero. In: **cadernos pagu**, v .11, 1998: p.89-98. Disponível em:

www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?down=51202. Acesso em: 22 nov. 2015.

REDFIELD, James M. Notes on the Greek Wedding. In: **Arethusa**, Baltimore, v.15, n. 1/2, 1982.

REEDER, Ellen D. **Pandora: Women in Classical Greece**. Princeton: Princeton University Press. 1995.

SCHEIN, Seth L. Female Representations and Interpreting the Odyssey. In: COHEN, Beth (Org.). **The Distaff Side: Representing the Female in Homer's Odyssey**. New York – Oxford: Oxford University Press, 1995. p.17-26.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: **Educação & Realidade**. Porto Alegre, v. 20, n 2, jul./dez. 1995, p. 71-99. Disponível em: < https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/185058/mod_resource/content/2/G%C3%AAnero-Joan%20Scott.pdf >. Acesso em 22 ago. 2015.

SCOTT, John A. Eurynome and Eurycleia in the Odyssey. In: **The Classical Quarterly**, v. 12, n. 2, p. 75-79, abr. 1918. Disponível em: < http://www.jstor.org/stable/636366?seq=1#page_scan_tab_contents >. Acesso em: 24. set. 2015.

VAN NORTWICK, Thomas. Penelope and Nausicaa. **Transactions of the American Philological Association**, Baltimore, v. 109, 1979. Disponível em < http://www.jstor.org/stable/284062?seq=1#page_scan_tab_contents >. Acesso em 10 dez. 2015.

VIDAL-NAQUET, Pierre. **O mundo de Homero**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

ZEITLIN, Froma I. Playing the Other: Gender and society. In: **Classical Greek Literature**. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

WERNER, Christian. Introdução. In: WERNER, Christian. **Odisseia**. São Paulo: Cosac Naify, 2014. p.07-58.

AS ÂNFORAS E A CONTEINERIZAÇÃO DE PRODUTOS NO MEDITERRÂNEO

Paulo Pires Duprat¹⁰²

RESUMO

A utilização de ânforas como método de acondicionamento foi praticada por todos os povos mediterrânicos, destacando um aspecto tecnológico comum que pode ser comprovado pela Arqueologia sob extenso recorte temporal e geográfico. Novos estudos sobre ânforas gregas e romanas estão condenando ao ocaso a visão minimalista para a economia antiga e sua noção de que apenas bens de luxo eram comercializados, haja visto que a utilização de ânforas está associada ao transporte de produtos alimentícios. Vou apresentar algumas perspectivas oriundas de minha pesquisa de mestrado que apontaram as ânforas como as primeiras embalagens de consumo fabricadas em larga escala, bem como sua progressiva substituição pelos barris, demonstrando que a evolução dos contêineres não seguiu a sucessão linear que o senso comum permite supor.

Palavras-chave: Arqueologia; Economia romana; Produtos alimentícios; Ânforas; Barris.

ABSTRACT

The use of amphoras as a method of conditioning was practiced by all Mediterranean peoples, highlighting a common technological aspect that can be proven by Archaeology under extensive temporal and geographic cut. New studies on Greek and Roman amphoras are condemning at sunset the minimalist vision for the ancient economy and its notion that only luxury goods were marketed, since the use of amphorae is associated with the transportation of food products. I will present some perspectives from my master's research that pointed to amphorae as the first large-scale consumer packagings, as well as their progressive replacement by the barrels, demonstrating that the evolution of the containers did not follow the linear sequence that common sense allows.

Keywords: Archaeology; Roman economics; Food products; Amphorae; Barrels.

¹⁰² Doutorando em História pela Unicamp, sob orientação de Pedro Paulo Abreu Funari. Servidor público federal ativo desde 2005, atuando como bibliotecário, lotado na FAU/UFRJ. E-mail: pdduprat@yahoo.com.br

Desde tempos imemoriais o Mar Mediterrâneo tem sido palco de padrões intensos de intercâmbio marítimo, envolvendo tanto produtos importados quanto os bens típicos e culturais das regiões, tais como os azeites e os vinhos, que continuam sendo muito conhecidos e ainda hoje caracterizam as economias e os estilos de vida dos países mediterrânicos. Não é difícil perceber que estas relações são caracterizadas por longo *continuum* histórico na região.

Na Antiguidade, para proteger seus produtos, foram idealizadas as ânforas, os vasilhames de cerâmica que se tornaram tão emblemáticos quanto os produtos que elas transportavam: foram os primeiros pacotes físicos especializados. Apesar da recente popularidade dos estudos *longue durée* sobre o Mediterrâneo, a despeito dos inúmeros estudos sobre a arqueologia de ânforas mediterrânicas e do papel deste mar como canal disseminador do comércio e da cultura, poucos contemplaram a ânfora como uma embalagem racional, eficiente e longa, inserida no contexto amplo da história dos contentores. Dentre as exceções, destaco *The corrupting Sea*, que enfatizou o papel central da ânfora para estudos da economia do Mediterrâneo. Eis um trecho que vai direto ao ponto (HORDEN & PURCELL, 2000, p. 372):

Indubitavelmente, um lugar especial na história do Mediterrâneo é ocupado pela ânfora de transporte, um vaso desenhado de maneira a facilitar sua acomodação em navios (...), cuja história dura desde a Idade do Bronze até o advento do empacotamento moderno, esta é a marca distintiva da natureza perene de seu comércio

Portanto, a containerização de produtos mediterrânicos detém uma história contínua, abrangendo pelo menos 5.000 anos, oferecendo um registro longo, contínuo e detalhado de especialização econômica. Algumas mercadorias têm caracterizado as economias mediterrânicas há milênios e foram transportadas em grandes quantidades no seu entorno. Azeite e vinho são os produtos mais famosos, mas podemos adicionar

salações de pescado, metais, cereais, sal, têxteis, resinas, pedras, além de pessoas (turistas, escravos e migrantes econômicos). As enormes vantagens do transporte marítimo em termos de velocidade e de capacidade de carga conectaram as outrora distantes costas mediterrânicas e incentivaram padrões incomuns de interdependência econômica (BRAUDEL, 1972; HORDEN & PURCELL, 2000, BROODBANK, 2013 apud BEVAN, 2013, p. 388).

A sobrevivência deste modelo de empacotamento por período tão extenso se impõe como evidência cabal do racionalismo econômico praticado pelos antigos. Ademais, o registro arqueológico demonstra que os romanos levaram esta prática às últimas consequências, em decorrência da *annona* e do estabelecimento de uma cadeia logística para enviar insumos à Roma e ao exército no *limes*, corroborando com a tese da interdependência provincial no Império romano¹⁰³ e demonstrando uma vitalidade econômica que tornaram obsoletas as teorias minimalistas para a economia romana. Por outro lado, as províncias que se envolveram nesta rede de comércio com a metrópole foram se transformando na medida em que entraram em contato com novos estilos de vida. Não é difícil perceber que os nativos interagiram com o *roman way of life*, haja visto que todos adotaram o uso de contentores para o transporte de alimentos a longa distância. Contudo, cabe frisar que discordamos das teorias que defendem que este processo teria ocorrido através da aculturação,¹⁰⁴ como se o nativo fosse um agente passivo no processo de interação social. Para nós, esta nunca foi uma via de mão única: no processo, os romanos também foram transformados e adotaram vários elementos culturais dos nativos. A vida opera deste modo: o que achamos útil, adotamos; o que

¹⁰³ Vide REMESAL-RODRÍGUEZ, 2002, p. 296; 2008, p. 158. No que se refere ao tema, é indispensável destacar a contribuição do professor José Remesal-Rodríguez, a cargo do famoso grupo de pesquisa espanhol CEIPAC (*Centro para el Estudio de la Interdependencia Provincial en la Antigüedad Clásica*). Desde então, temos verificado sistemáticos avanços nas pesquisas sobre Anforologia e Economia romana.

¹⁰⁴ Saiba mais sobre o tema em FUNARI; GRILLO, 2014, p. 205-214

consideramos irrelevante, descartamos. O contato com o outro nos transforma o tempo todo.

Ademais, pode-se dizer que um de nossos principais objetivos é destacar a centralidade da Arqueologia como ferramenta para compor um quadro mais amplo de evidências e alcançar a trajetória produtiva das classes subalternas. Devemos ter sempre em mente que a cultura material é o resultado direto do trabalho humano, enquanto o documento escrito é uma representação ideológica da realidade, transposta para o texto. Os documentos escritos não são imparciais e informam-nos, sobretudo, acerca dos ideais de seus autores, em geral, uma elite masculina que sabia ler e escrever. *A escrita, assim, é um instrumento de poder, de classe* (FUNARI, 2003, p. 40). Para nós, cada contribuição expressa uma opinião, uma versão de um acontecimento histórico. Deste modo, acreditamos que pesquisas muito circunscritas às obras literárias podem incorrer em imprecisões críticas, naturalizando discursos e cristalizando opiniões que, na realidade, não eram compartilhadas pela maioria da sociedade.

Isto posto, com a ajuda de vários trabalhos consagrados, vamos investigar as ânforas como um sistema de embalagem funcional e sua utilização na atividade de *agrobusiness* que o império fomentou em suas províncias. Meu objetivo primordial neste artigo é analisar o fenômeno da ânfora como uma técnica pioneira de containerização dos produtos mediterrânicos, estabelecendo uma perspectiva evolucionária e comparativa sob a ótica da Arqueologia e da história dos materiais.

A ÂNFORA E A HISTÓRIA DOS MATERIAIS

Antes de buscarmos compreender os sistemas de acondicionamento da Antiguidade, convido os eventuais leitores a considerá-los em perspectiva. Alguns podem imaginar, numa reflexão apressada, que a utilização de ânforas para o transporte de alimentos representa uma técnica muito precária e rudimentar, perdida num passado remoto.

Mas o podemos chamar de empacotamento moderno de gêneros alimentícios é uma conquista tecnológica muito recente, obtida no bojo da Revolução Industrial, iniciada a partir da invenção do processo de enlatamento por Nicolas Appert,¹⁰⁵ em 1809. A técnica foi otimizada com o advento da microbiologia de alimentos por Louis Pasteur, somados aos esforços de Samuel C. Prescott e William L. Underwood, que trabalharam para estabelecer os princípios fundamentais da bacteriologia aplicada aos processos de produção de conservas (BRODY et al, 2008, p. 107).

Além disto, não é demais lembrar que estamos falando de técnicas de conservação de alimentos num mundo onde inexistiam as facilidades modernas proporcionadas pela eletricidade e a refrigeração. Estas dificuldades não estão circunscritas à Antiguidade, pois sabemos que elas perduraram até inícios do século XX, quando a eletrificação se disseminou nos grandes centros, o que permitiu a refrigeração domiciliar.

Outro salto tecnológico na área de embalagens ocorreu entre a 1ª e 2ª guerras mundiais, com o surgimento do processo de laminação do alumínio e da aplicação em larga escala de maquinaria de empacotamento movida à eletricidade. O processo culminou com a proliferação dos materiais sintéticos, introduzindo no mercado ampla oferta de resinas plásticas¹⁰⁶ - todas derivadas do petróleo. Portanto, é oportuno destacar que a imensa disponibilidade de materiais, técnicas e processamentos do mundo moderno é fenômeno recentíssimo; durante quase toda a trajetória humana no planeta a carência de materiais e técnicas foi a regra. Tal situação foi contornada com o

¹⁰⁵ Não por acaso agraciado com o prêmio máximo no concurso promovido por Napoleão, indicativo do interesse que o general tinha em utilizar a inovação tecnológica na logística de gêneros alimentícios para seu exército.

¹⁰⁶ Com especial destaque para a resina PET. O polietileno tereftalato, ou politereftalato de etileno, conhecido como PET, é um composto químico classificado como um poliéster termoplástico. Este polímero é considerado hoje em dia o melhor e mais resistente plástico para fabricação de garrafas, frascos e embalagens para todos os fins.

florescimento da indústria petroquímica.¹⁰⁷ Ainda não sabemos se isto vai durar, uma vez que nosso modo de vida atual não é sustentável devido ao caráter finito do petróleo. Não obstante, a proliferação dos novos materiais não tornou a cerâmica obsoleta; ao contrário, utensílios de cerâmica continuam sendo empregados em larguíssima escala e nunca foram tão populares nos lares pelo mundo afora, fenômeno ligado à industrialização e à expansão da moderna sociedade de consumo. Muitos contentores de cerâmica continuam sendo fabricados até hoje para os mais diversos propósitos. Portanto, sob o prisma da história dos materiais, não parece haver um hiato incomensurável entre a Antiguidade e o tempo presente.

A ÂNFORA: BREVE HISTÓRICO DE UMA IDEIA EFICIENTE

O estudo das ânforas surgiu nas décadas finais do século XIX, como subproduto dos estudos de epigrafia grega e latina. A origem da palavra ânfora vem do grego *amphoreus*, que significa vaso com duas alças, que deriva de *amphi* (em ambos os lados) + *phoreus* (portador), que permitem o transporte do vaso com facilidade intuitiva, além do colo estreito, que permite o lacramento da ânfora, evitando o transbordamento do conteúdo transportado. A ânfora define-se, em princípio, como um vaso-recipiente cerâmico, destinado ao armazenamento e transporte de produtos líquidos a longa distância (FUNARI, 1985, p. 161-2). Foram empregadas para o transporte de grande quantidade de líquido (vinho e derivados, óleos, molho de peixe, mel ou água) e comportavam entre sete a oitenta litros (TWEDE, 2002, p. 99).

¹⁰⁷ Vários fatores são apontados para o grande aumento populacional dos últimos 100 anos: o crescimento econômico, o desenvolvimento tecnológico, a revolução agrícola, a medicina moderna etc. No entanto, a correlação entre aumento populacional e consumo energético deixa claro que foi a disponibilidade do petróleo - fonte de energia abundante e barata (por enquanto) - a verdadeira causa deste extraordinário crescimento.

As primeiras evidências de recipientes de transporte especializados estão vinculadas ao surgimento das sociedades agrárias urbanizadas e burocráticas na Mesopotâmia e no Egito no final do quarto e inícios do terceiro milênios a. C. Não ocorreu por acaso que, em ambas as regiões, o uso da escrita estava mais avançado e contavam com elaborados sistemas de pesagem e medição (vide figura 1), bem como práticas de beneficiamento semipadronizados para agregar valor às mercadorias, tais como lingotes de metal, rolos de têxteis, jarros de óleo, vinho e cerveja, apenas para citar alguns que surgem por volta da mesma época (BEVAN, p. 388). O beneficiamento de produtos requer planejamento e alocação de recursos, o que resulta na mobilização de maior número de pessoas e materiais. Algum conhecimento da Matemática é requerido. Abaixo, observe a figura 1:

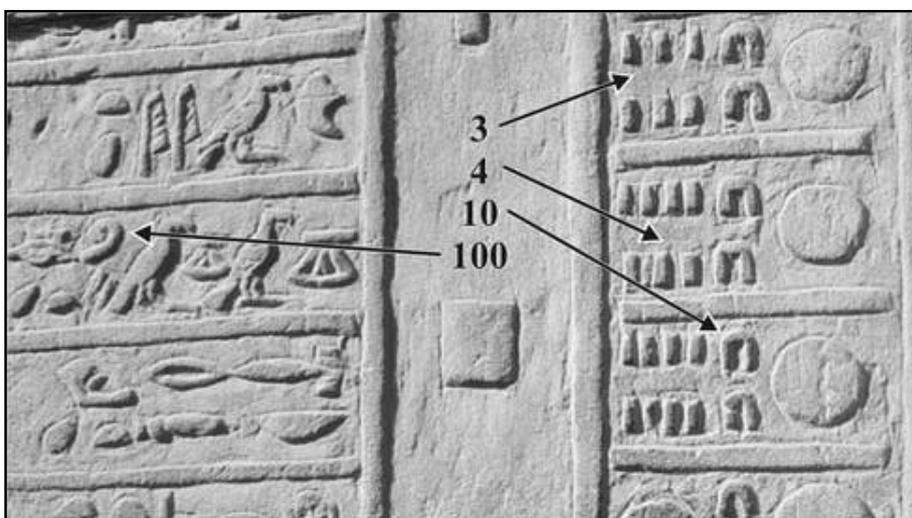


Figura 1 - Exemplos de hieróglifos egípcios representando números (Fonte: TEPIC; TANACKOV; STOJIC, 2011, p. 380).

Por consequência, foi neste entorno que surgiu a ideia de um recipiente de cerâmica com duas alças, elaborado para o transporte de alimentos. Há algum consenso entre os especialistas de que as linhas gerais da ânfora foram lançadas na Idade do Bronze pelo povo cananita, ancestrais dos fenícios e habitantes da área costeira da atual

Síria e Palestina. Os indícios surgem a partir do segundo milênio a. C., quando se observa uma revolução no *design* de um tipo de jarro de cerâmica, ao qual estudiosos modernos se referem como "vaso cananeu" (GRACE, 1979, p. 10; WILL, 2000, p. 29; TWEDE, 2002, p. 98; BEVAN, 2013, p. 391; LAUBENHEIMER, 2013, p. 97).

Esta revolução foi possível porque que as peças passaram a ser feitas na roda de oleiro, o que permitiu que a ânfora fosse padronizada e produzida em massa, além de permitir que os lados e a base terminassem em formato cônico. Os contentores moldados neste formato se revelaram menos vulneráveis à quebra e podiam ser empilhados em camadas intercaladas nos porões de navios - permitindo a otimização da capacidade de armazenamento em espaços exíguos - ou colocadas de forma individual em bancadas, agrupadas em prateleiras, ou ainda inclinadas uma contra as outras no cais e em armazéns, em suportes de metal ou madeira, como também podiam ser semienterradas no solo (BEVAN, 2013, p. 391), o que baixava a temperatura dos gêneros alimentícios armazenados. Observe o *design* do vaso cananeu na figura 2, a seguir:



Figura 2 - Jarro cananita em suporte, Bronze Tardio, séc. 14-13 a. C. (Fonte: TWEDE, 2002, p. 100).

A figura 3, a seguir, apresenta um depósito destas ânforas localizadas em armazém portuário de Canaã. Observe que todas estão semienterradas, naquele que seria o porão do edifício original.



Figura 3 - Antigo armazém portuário localizado em Ugarit, norte de Canaã (Fonte: GRACE, 1979, p. 11).

Grandes quantidades destes frascos simples e robustos com boca pequena, base estreita e alças opostas, foram encontradas em túmulos e assentamentos da idade do Bronze na Palestina e na Síria. Paredes de túmulos egípcios demonstram como tais frascos, cheio de mercadorias, foram trazidos para os armazéns do faraó, após serem tomados dos conquistados cananeus. Hieróglifos ao lado das representações descrevem seu conteúdo: “mel”, “vinho doce”, “incenso”, “azeite”, etc. A figura 4 reforça as evidências neste sentido:



Figura 4 - Bens cananeus sendo armazenados pelos conquistadores egípcios em seus depósitos. Datado entre finais do séc. 15 e princípios do séc. 14 a. C. (Fonte: GRACE, 1979, p. 10).

A figura 5 apresenta a mais antiga adega descoberta no Oriente Médio; em seguida, a figura 6 apresenta a carga do mais antigo naufrágio conhecido, *Uluburun*, o famoso navio mercante sírio-palestino do Bronze Tardio, (1.300 b.C.).



Figura 5 – Mais ânforas semienterradas na base da edificação. Em 2013, arqueólogos encontraram ânforas de vinho com 3.700 anos de idade em Tel Kabri, Israel, no que seria o subsolo de um palácio cananeu. (Fonte: <<http://archaeology.org/news/1547-131122-israel-tel-kabri-wine-cellar>>. Acesso em: 23/11/2013, às 02:41h).



Figura 6 - *Uluburun*: carga de navio mercante sírio-palestino do Bronze Tardio (1.300 b. C.) inclui vasos cananitas (à esquerda). Este é o mais antigo naufrágio conhecido, encontrado ao sul da costa da Turquia. Observe abaixo, à direita: são lingotes de bronze (Fonte: TEPIK; TANACKOV; STOJIC, 2011, p. 381).

Os mais antigos contentores egípcios não tinham alças. Tal evidência sugere que os egípcios copiaram a ideia do vaso cananeu, adaptando-o para suas próprias práticas de engarrafamento e preservação de alimentos. Na figura 7, temos uma representação do cotidiano egípcio, repleto de informações sobre atividades produtivas.

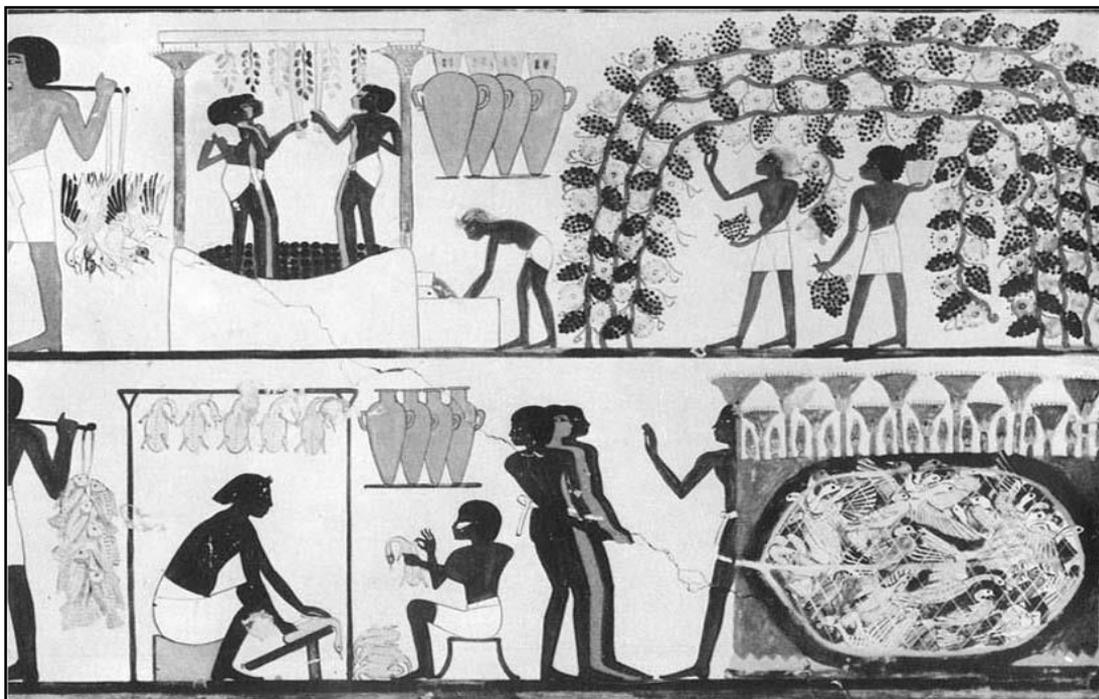


Figura 7 - Observem as ânforas (acima e abaixo) e a prensa de uvas acima, à esquerda. Final do séc. 15 a. C. (Fonte: GRACE, 1979, p. 12).

Os sucessores dos cananeus, os fenícios, disseminaram a ideia destes vasos em seus périplos pelo Mediterrâneo¹⁰⁸ e a expansão de suas atividades marítimas acabou por disseminar seu uso no Ocidente. No Mediterrâneo central e ocidental, contentores importados foram localizados em regiões que situavam assentamentos fenícios, tais como Creta e Sardenha, por volta do século IX a. C. As ânforas provenientes das importações fenícias e gregas inspiraram versões ocidentais de contentores no decorrer do VIII e VI séculos a. C. O formato típico da ânfora foi adotado por gregos e desde então proliferaram diversos projetos de ânfora, e inúmeras variações foram desenvolvidas por eles no decorrer do estabelecimento da produção e do comércio entre suas colônias. A figura 8 dispõe evidência de que vasos cananeus alcançaram a Grécia ainda no período micênico.

¹⁰⁸ Vide GRACE, 1979, p. 13; TWEDE, 2002, p. 98; BEVAN, 2013, p. 392.



Figura 8 - Alguns vasos cananeus chegaram a Grécia, tais como este pequeno exemplar encontrado entre as ruínas dos últimos dias de Micenas (Fonte: GRACE, 1979, p. 11).

No Egito, algumas ânforas de vinho foram gravadas com carimbos, produzindo marcas permanentes sobre as bordas do frasco. Evidências dão conta de que, mais uma vez, os egípcios se “inspiraram” numa ideia utilizada há tempos em Canaã, que acabou sendo padronizada no Reino de Judá: um carimbo oficial, impresso nas alças do contentor, antes de seu cozimento. Confira a figura 9:



Figura 9 - Selo real do Reino de Judá impresso na alça de jarro do 7^a século a. C. (Fonte: GRACE, 1979, p. 12).

A técnica do carimbo cananeu evoluiu. A partir do final do séc. V a. C., alguns centros do Mar Egeu começaram a imprimir elaborados selos nas alças de suas ânforas antes do cozimento e esta prática acabou por se expandir para um grupo muito maior de centros de produção em todo o Mar Egeu, na Sicília, sul da Itália e no Mar Negro. O objetivo da inscrição agora é transmitir informação ao consumidor, como fica claro expõe Bevan (2013, p. 392): “Estes selos levavam um símbolo reconhecível ou uma declaração explícita de proveniência, bem como dados sobre quantidade, data de envasamento e produtor”

Portanto, temos aqui a origem da rotulagem dos produtos. A partir do século III a. C., a evolução da matemática¹⁰⁹ parece ter fomentado a experimentação de novas técnicas e levou a uma maior padronização nos contentores de transporte, haja visto que evidências documentais e arqueológicas apontam para uma inovação deliberada no *design* das ânforas. De maneira paulatina, as ânforas gregas tomaram formas que as conectavam às identidades comerciais das respectivas cidades-estados que as produziam, tais como *tasiana* (proveniente de Tasos), *rodiana* (Rodes), *knidiana* (Knidos) (vide figura 10) e assim por diante (GRACE, 1949, p. 176; BEVAN, 2013, p. 392). Era comum a falsificação de modelos de ânfora, tendência que perdurou em tempos romanos. Isto que nos faz ter noção de que a pirataria de produtos é um fenômeno muito antigo.

¹⁰⁹ Cujo avanço mais proeminente ficou a cargo do matemático Arquimedes. Ele formulou os princípios da alavanca, da flutuação, da mecânica dos fluidos e sólidos, dentre outros. Suas descobertas provocaram impacto em diversas atividades produtivas ainda em seu tempo. Sua obra foi um dos pontos altos do pensamento grego e foi uma das precursoras da revolução científica iniciada no século XVII.



Figura 10 - Selo de ânfora da antiga cidade grega de Knidos (Fonte: GRACE, 1979, p. 13).

Na figura 11, confira selo de ânfora representando iconografia típica da cidade de Rodes.

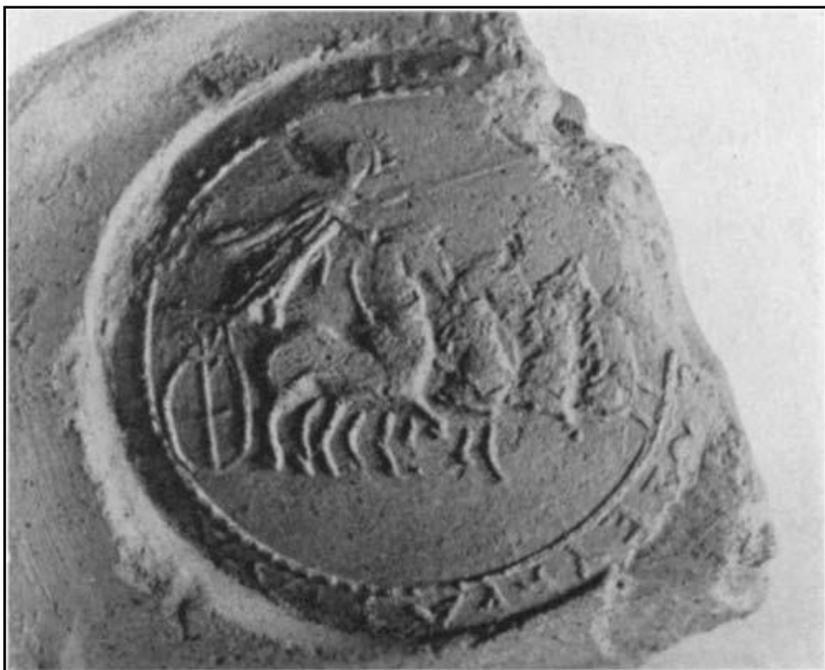


Figura 11 – Selo reproduzindo a biga de quatro cavalos com o sol de Rodes ao fundo (Fonte: GRACE, 1949: 311).

Observe, na figura 12, que a ânfora de Chios ficou tão famosa que passou a ser representada na iconografia de suas moedas.



Figura 12 - Moeda de prata de Chios, I d. C. (Fonte: American School of Classical Studies at Athens: *Agora Excavations*, 1961. *Amphoras and the Ancient Wine Trade*, 1979, apud Twede, 2002, p. 105).

Em momento histórico posterior, a atividade econômica se diversificou e os empreendedores passaram a ser designados não mais por suas cidades de origem, mas através do nome do dignitário responsável pela atividade. A enorme expansão da influência política e econômica romana, a partir dos últimos dois séculos a. C. acarretou importantes mudanças na dinâmica do comércio no Mediterrâneo e oferece uma oportunidade para entendermos a necessidade que os romanos tiveram ao empregar contentores em larga escala para manter um império funcionando em toda a bacia mediterrânea, submetida pela primeira vez a uma unificação fiscal. Diversas evidências sugerem que no período compreendido entre o último século a. C. e os dois primeiros d. C. representou um pico na atividade econômica mediterrânea que não foi equiparada

em volume e diversidade até o final da Idade Média. Assim, não chega a surpreender que a variedade de tipos de ânfora tenha aumentado para níveis jamais vistos (BEVAN, 2013, p. 394).

A seguir, o gráfico 1 dispõe panorama da diversidade de tipos de ânfora durante o período romano em todo o Mediterrâneo ocidental. Ânforas da parte oriental não foram incluídas.

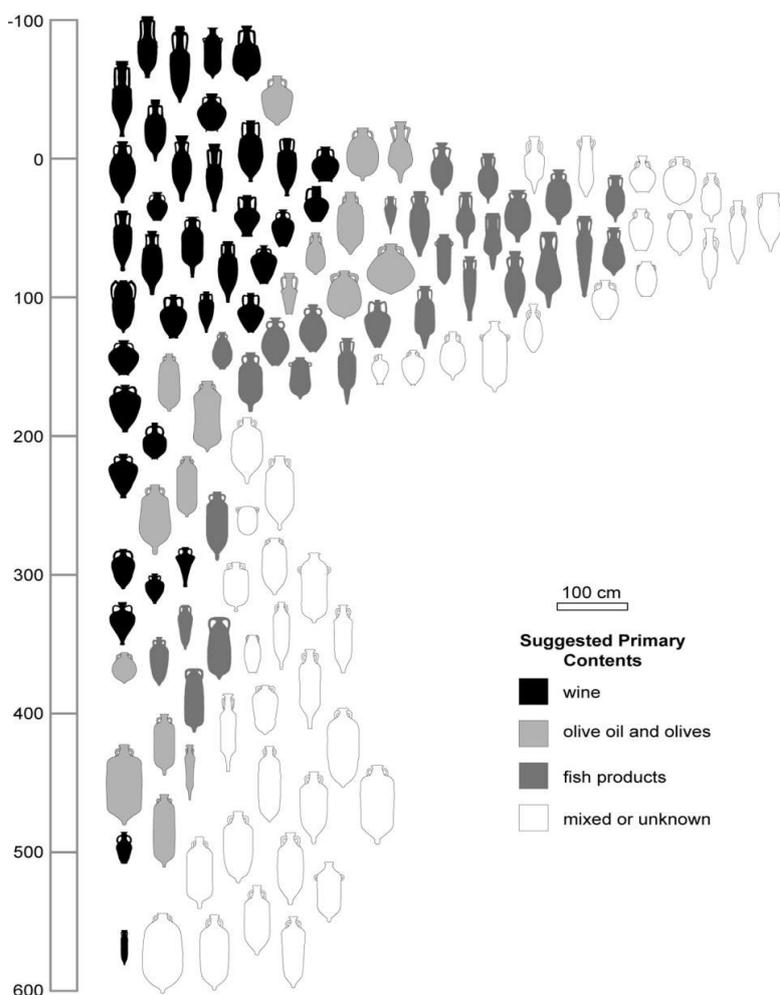


Gráfico 1 - Imagem digitalizada a partir das ilustrações do site "Ânforas romanas: um recurso digital" (Fonte: <http://archaeologydataservice.ac.uk/archives/view/amphora_ahrb_2005/index.cfm>, após BEVAN, 2013, p. 394).

Apesar da considerável variabilidade cronológica e regional, houve importantes esforços de padronização, de tal forma que a ânfora acabou por se tornar uma unidade com capacidade fixa (cerca de 26 litros). Um recipiente de referência desta exata capacidade era mantido no templo de Júpiter em Roma (*De ponderibus*, 61). A mesma medida foi usada também para referir-se ao tamanho dos navios romanos, iniciando ou consolidando a tradição de classificar navios por sua capacidade de transportar contentores, o que persiste de alguma forma até os dias de hoje (BEVAN, 2013, p. 395).

Segundo Custeau (1954), a capacidade de carga de um navio seria medida não pela tonelagem, mas pelo número de ânforas que poderia levar. Temos indicações de que as embarcações tinham entre 100 e 200 toneladas, com capacidade média para cerca de 3.000 ânforas (MORAES, 2004, p. 102).

O LENTO PROCESSO DE SUBSTITUIÇÃO DAS ÂNFORAS PELOS BARRIS

Embora seja apontado como o sucessor da ânfora, o barril é uma invenção muito antiga e houve o uso concomitante de ambos os contentores por milênios. O barril com aros de ferro - tal como o reconhecemos - existe há mais de dois mil anos e foi inventado durante o período romano. Há indícios de que a evolução dos barris caminhou lado a lado com a tecnologia naval, já que as técnicas, materiais e ferramentas são muito semelhantes (TWEDE, 2005, p. 153). Este contentor começou a substituir as ânforas nas regiões ao norte do império, já que as evidências estão restritas às regiões entrecortadas por rios e florestas ricas em madeiras nobres, outrora habitadas por tribos celtas no sul da França, no sul da Alemanha, norte da Itália e no norte da Espanha (BEVAN, 2013, p. 395-6). Foram encontrados muitos remanescentes de barris em acampamentos militares romanos na área do Reno, do final do séc. I a. C. Observe, abaixo, a figura 13:



Figura 13 - Encontrado em um poço em um campo militar da Renânia (Fonte: BEVAN, 2013, p. 396).

O tema da existência de barris na Antiguidade é pouco explorado, mas pode ajudar a explicar a escassez de vestígios anfóricos em algumas regiões do império. O problema é que barris, ao contrário das ânforas, não se preservam bem no estrato arqueológico e deixam poucos vestígios viáveis, pois a conservação do contêiner, constituído de material perecível, está condicionada a temperaturas baixas e ambientes anaeróbicos. Mesmo assim, foram recuperados mais de duzentos barris na Bretanha, Gália e na área do *limes* germânico entre os rios Reno e Danúbio, que suscitou estudos que lograram determinar sua datação entre I a. C. e IV d. C., permitindo mapear sua distribuição na região e oferecer uma proposta de tipologia dos barris romanos através dos tempos. A circunscrição dos achados em áreas de acampamentos militares romanos indica que seu desenvolvimento, fabricação e envasamento pode estar ligado com o abastecimento das tropas estacionadas (MARLIÈRE, 2001, p. 181; 2004, p. 278-9).

Não obstante, há outra fonte arqueológica, indireta, que indica o uso corrente de barris: são os baixos-relevos monumentais (ETIENNE; MAYET, 2002, p. 21). Observe, a seguir, as figuras 14 e 15:



Figura 14 - Baixo relevo da coluna de Trajano representando barris sendo transportados por rotas terrestres (Fonte: ETIENNE; MAYET, 2002, p. 22).

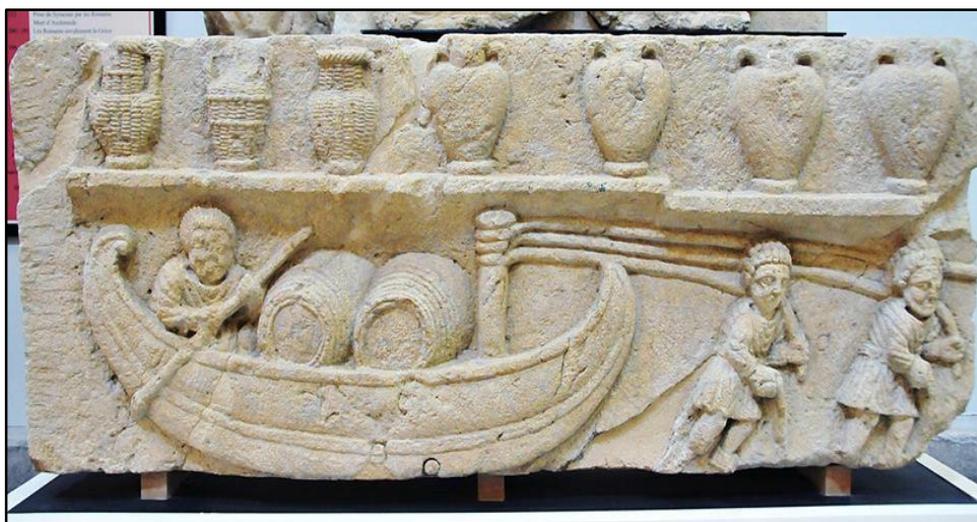


Figura 15 - Baixo-relevo representando o transporte fluvial de barris, além de ânforas revestidas com cordoamento de vime, o que aumentava muito sua resistência. Observe que a travessia de alguns rios exigia a utilização de equipamentos e serviços de reboque (sirga). Encontrado nas cercanias do Rio Durance, afluente do Ródano, sul da França, séc. I a II d. C. (Fonte: DUPRAT, 2015, p. 135).

Diante destas questões, cabe ressaltar que a substituição das ânforas pelos barris foi um processo lento e conturbado, que ocorreu num contexto marcado por mudanças dramáticas. A partir de meados do século III d. C. verificam-se discrepâncias cada vez

maiores nas práticas comerciais e de containerização nas metades ocidental e oriental do Mediterrâneo. Em outras palavras, a divisão do Império Romano em duas partes administrativas autônomas resultou em trajetórias diferentes. Por exemplo, entre o IV e VII d. C., o mundo mediterrâneo oriental não oferece nenhuma evidência da utilização de barris, ao mesmo tempo em que apresenta uma variedade estonteante de tipos anfóricos regionais. Confira a figura 16, a seguir:

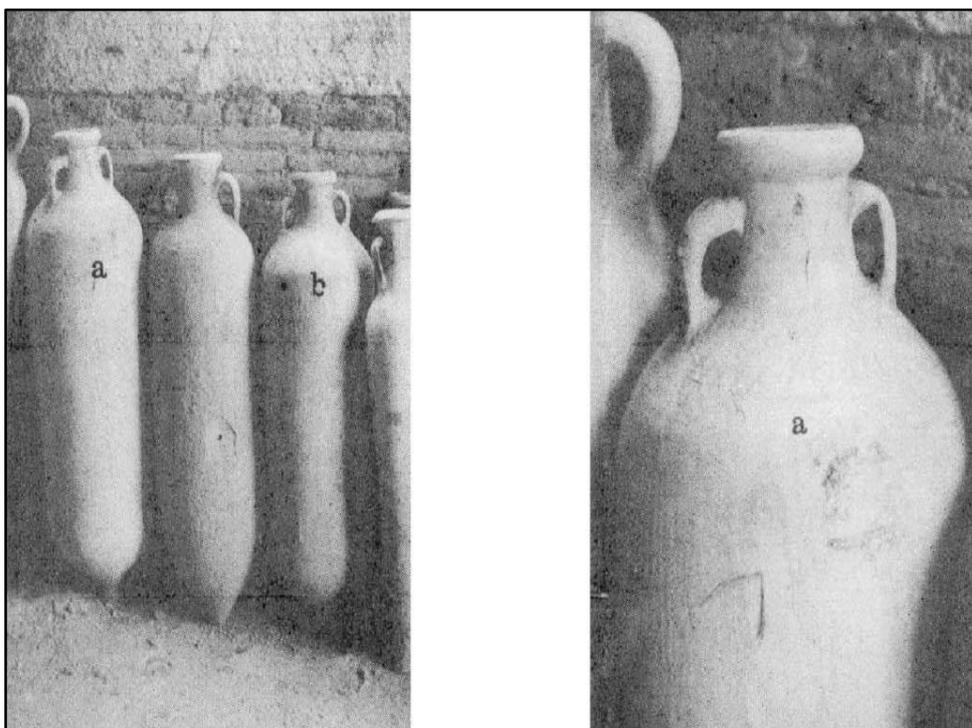


Figura 16 - As ânforas tarso-romanas da África do Norte são as maiores conhecidas e chegavam a comportar 70 litros (Fonte: KEAY, 1984, p. 714).

As causas para o desaparecimento das ânforas romanas de tipo tardio observado a partir da metade do século VII d. C. são, em geral, associadas à expansão do Islã no Mediterrâneo e ao rompimento das estruturas políticas e econômicas. Não obstante, naufrágios no Mar Egeu e de Mármara, ocorridos entre o séc. VII e XI, fornecem

evidências para a continuidade do uso da ânfora em período tardio, em alguns locais. No entanto, apontam também para menores níveis globais de comércio no Mediterrâneo, navios de carga menores, maior regionalização e população urbana em decréscimo, mudanças econômicas advindas do Império Bizantino, associadas ao crescente envolvimento das autoridades eclesiásticas com a política. Apesar destes fatores, as ânforas continuaram a ter um lugar importante nas trocas bizantinas, bem como em certas partes do sul da Itália. Veja, a seguir, a figura 17:



Figura 17 - Ânforas provenientes de um naufrágio do séc. XIII d. C. no Mar de Mármara. São peças grosseiras e é notório o retrocesso no *design* do contentor (Fonte: GÜNSENIN, 2001 apud BEVAN, 2013, p. 398).

Em termos técnicos, podemos imaginar que um dos maiores empecilhos para a completa substituição das ânforas pelos barris tenha sido o caráter descartável da primeira e do elevado custo do segundo. Embora a ânfora pudesse ser reutilizada, a concepção de contentor não retornável era muito vantajosa para todos os envolvidos na atividade, ao passo que o elevado custo e a obrigatoriedade de retorno do barril causavam transtornos num tempo onde o transporte era mais difícil e dispendioso. Ademais, embora pudesse ser rolado, um barril cheio é um objeto pesado e demanda o trabalho de várias pessoas, além do emprego de equipamentos tais como carroças para

o transporte e sistemas de polias e roldanas para içamento de cargas - enquanto a ânfora podia ser carregada por uma única pessoa. Aliás, ela foi elaborada para este propósito.

Nossa conclusão é: não existem substituições fáceis na história dos contêineres e este é um profícuo tema para futuras pesquisas. Nossa proposta aqui, com certeza, não foi esgotar o tema. Foi mais destacar um interessante viés histórico sobre a containerização de produtos mediterrânicos, numa perspectiva *longue durée*, buscando inspirar novas abordagens aos eventuais interessados no tema.

Enfim, barris acabaram sendo adotados como padrão de carga nas classificações de navios após a reconquista do sul da Espanha no século XIV. A utilização de ânforas em larga escala havia terminado, mas ainda podemos observar seu uso em escala reduzida, utilizadas em caráter local.

REFERÊNCIAS:

BEVAN, Andrew. *Mediterranean containerization*. Current Anthropology, Vol. 55, nº 4, 2014, pp. 387-418.

BRAUDEL, Fernand. *The Mediterranean and the Mediterranean world in the age of Philip II*. Berkeley; London: University of California, 1995, c1972.

BRODY, Aaron L. et al. *Innovative Food Packaging Solutions*. Vol. 73, n. 8, Journal of Food Science, 2008.

DUPRAT, Paulo Pires. *Economia e romanização em Bracara Augusta durante o Alto-império: uma reflexão comparativa*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2015. Disponível em: <minerva.ufrj.br>.

FUNARI, P. P. A. A anforologia - *Uma nova disciplina arqueológica*. In: Revista de História, São Paulo, nº 118, 1985, pp. 161-170.

_____. *Antiguidade Clássica: a História e a cultura a partir dos documentos*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1995a.

_____. *Arqueologia*. São Paulo: Contexto, 2003.

FUNARI, P. P. A.; GRILLO, José G. C. *Os conceitos de helenização e de romanização e a construção de uma Antiguidade Clássica*. In: ALMEIDA, N.B.; NEMI, A.L.L.; PINHEIRO, R.A.B. (Org.). *A construção da narrativa histórica: séculos XIX e XX*. 1. ed. Campinas; São Paulo: UNICAMP; FAP-UNIFESP, v. 2014, p. 205-214.

GRACE, Virginia R. *Amphoras and the ancient wine trade*. Athens: American School of Classical Studies, 1979.

_____. *Stamped Amphora Handles Found in 1931-1932*. *Hesperia*, 1934, p. 197-310. Disponível em: <www.ascsa.edu.gr/pdf/uploads/hesperia/146478.pdf>.

HORDEN, Peregrine; PURCELL, Nicholas. *The corrupting sea: a study of Mediterranean history*. Oxford (UK): Blackwell, 2000.

KEAY, S. J. *Late roman amphorae in the Western Mediterranean*. Oxford: B.A.R., 1984.

LAUBENHEIMER, Fanette. *Amphoras and Shipwrecks: wine from the Tyrrhenian Coast at the End of the Republic and Its Distribution in Gaul*. In: *A Companion to the Archaeology of the Roman Republic*. By Jane DeRose Evans (ed.). Malden, Mass.: Blackwell, 2013.

MARLIÈRE, Élise. *Le tonneaux en Gaule romaine*. In: *La viticulture en Gaule*. Jean-Pierre Brun et Fanette Laubenheimer (eds.) *Gallia*, 58, 2001, p. 181-201.

_____. *Outres et tonneaux*. In: *Le vin: nectar des dieux, génie des hommes*. Sous la direction de Jean-Pierre Brun, Matthieu Poux, André Tchernia. Gollion [Switzerland]: Infolio, 2004, 278-289.

MORAIS, Rui. *Bracara Augusta: um pequeno "testaccio" de ânforas Haltern 70: considerações e problemáticas de estudo*. In: *Actas del Congreso Internacional FIGLINAETICAE. Talleres alfareros y producciones cerámicas en la Bética romana (II a. C. – VII d. C.)*, Universidad de Cádiz, Nov. 2003, B.A.R 1266, Oxford, 2004, p. 545-566.

REMESAL RODRÍGUEZ, José. *Baetica and Germania: notes on the concept of provincial interdependence in the Roman Empire*. In: *The Roman army and the economy*. Paul Erdkamp (Ed.). Amsterdam: J. C. Gieben, 2002.

_____. *Provincial interdependence in the Roman Empire: an explanatory model of Roman economy*. In: *New Perspectives on the Ancient World Modern perceptions, ancient representations* Edited by Pedro Paulo A. Funari, Renata S. Garraffoni and Bethany Letalien. Oxford: Archaeopress BAR S1782, 2008, p. 155-159.

TEPIC, J.; TANACKOV, I.; STOJIC, G. *Ancient logistics: historical timeline and logistics*. *Technical Gazette* (issn 1330-3651), 18: 3, 2011, p. 379-384.

TWEDE, Diana. *Baskets, barrels and boxes: the history of wooden shipping containers*. 22nd IAPRI Symposium Proceedings. Campinas, Brazil: Centro de Tecnologia de Embalagem. May 22-24th, 2005.

_____. *Commercial amphoras: the first consumer packages?* *The Journal of Macromarketing* 22 (1), 2002, p. 98-108.

WILL, Elizabeth Lyding. *The Roman Amphora: Learning from Storage Jars*. *Archaeology Odyssey*, n. 3.1, Jan-Feb. 2000.

CEIFEIROS, UM DRAMA SATÍRICO DE EURÍPIDES

Wilson Alves Ribeiro Junior¹¹⁰

RESUMO

O drama satírico *Ceifeiros*, de Eurípides, do qual resta apenas um curto testemunho, tem sido associado ao mito helenístico de Litienses. Esse mito com certeza inspirou o drama (satírico?) *Dáfnis* ou *Litienses*, de Sosíteo, no século III a.C., mas a probabilidade de elementos desse mito terem inspirado diretamente o enredo do drama de Eurípides é consideravelmente remota. No presente artigo, outras possibilidades são brevemente apresentadas.

Palavras chaves: Ceifeiros; mito; drama.

ABSTRACT

Euripides' satirical drama *Reapers*, of which only a brief testimony remains, has been associated with the Hellenistic myth of Litienses. This myth surely inspired the drama (satirical?) *Daphnis* or *Litienses* of Sosteus in the third century BC, but the probability that elements of this myth directly inspired the plot of Euripides' drama is considerably remote. In this article, other possibilities are briefly presented.

Keywords: Θερισται; myth; drama.

Ceifeiros (gr. Θερισταιί) não consta dos catálogos de obras de Eurípides, mas o título, a natureza satírica e a data da primeira apresentação do drama são bem conhecidas; por volta de 200 a.C., porém, *Ceifeiros* já era considerado um dos dramas perdidos de Eurípides.¹¹¹ Desde Welcker (1826, p. 302-3) os eruditos modernos argumentam, com

¹¹⁰ Médico, Doutor em Letras Clássicas, pesquisador do Grupo de Pesquisas “Estudos sobre o Teatro Antigo” (www.teatro.warj.med.br), FFLCH-USP / CNPq / SBEC. Linha de pesquisa: teatro greco-latino. Contato: epwidos@gmail.com.

¹¹¹ Para visão geral do drama, ver Pechstein (1998, p. 284-6), Van Looy (2002, p. 143-4) e Collard e Cropp

certa relutância, que o único mito compatível com o título do drama satírico perdido é o de Litienses.¹¹²

O frígio Litienses (gr. Λιτυέρσης) era filho bastardo do rei Midas, vivia em Celenas¹¹³ e obrigava os estrangeiros que passavam por sua propriedade a ceifar os campos ao seu lado; à noite, cortava-lhes a cabeça e depois colocava os corpos no meio dos feixes de trigo, provavelmente para transportá-los. Um dia, porém, Hércules passou por ali, venceu-o e matou-o.

O mito é aparentemente uma αἰτία, ‘explicação’ ou ‘etiologia’ criada para justificar a existência do *litienses* (gr. λιτυέρσης), lamento cantado pelos camponeses frígios durante a colheita.¹¹⁴ Menandro, na comédia *O homem de Cartago* (Καρχηδονίος),¹¹⁵ já menciona o *litienses* (Fr. 3); no décimo idílio de Teócrito (10.41-3), o personagem Mílon anuncia e canta uma espécie de hino propiciatório τῷ θεῷ Λιτυέρσῃ, ‘do divino Litienses’, dirigido a Deméter.¹¹⁶ Tradições bem posteriores a Menandro e a Teócrito informam que o *litienses* era um lamento cantado pelos ceifeiros da Frígia para consolar Midas (PÓLUX, *Onomasticon* 4.54-5; FÓCIO, *Léxico* s.v. Λιτυέρσης) e, ao mesmo tempo, elogiar Litienses como o melhor dos ceifeiros (Ecoliasta de TEÓCRITO, 10.41e). Pólux (op. cit.) associou essa espécie de herói frígio à agricultura e à canção dos ceifeiros, descrevendo-o como um γεωργίας εὐρετής Μουσῶν μαθητής, ‘inventor da

(2008, p. 413).

¹¹² Fontes literárias mais importantes do mito, todas posteriores a 400 a.C.: Apolodoro, o Gramático (FGrH 244 F 149), Escoliastas de Teócrito 10.41c-e, Pólux (*Onomasticon* 4.54-5), *Suda* (s.v. Λιτυέρσης), Fócio (*Léxico* s.v. Λιτυέρσαν e Λιτυέρσης). Não há fontes iconográficas antigas.

¹¹³ Antiga cidade da Frígia, próxima à nascente do Rio Meandro, região centro-oeste da Turquia moderna. Nome atual: Dinar.

¹¹⁴ Sobre a tradição de canções que acompanhavam trabalhos repetitivos na Grécia Antiga, ver West (1992, p. 28); sobre o *litienses* e a tradição de canções dos ceifeiros, ver Shaw (2008, p. 181-4) e Karanika (2014, cap. 8, p. 201-18).

¹¹⁵ Representada nas últimas décadas do século IV a.C.; ver Arnott (1996, p. 87-8).

¹¹⁶ Para discussão sumária do *litienses* no décimo Idílio de Teócrito, ver Hunt (2009).

agricultura e discípulo das musas'. Mannhardt (1884, p. 1-57), Frazer (1912, p. 214-69) e Fontenrose (1959, p. 111-4, 254-5, 481) dedicaram várias páginas ao estudo antropológico do mito de Litienses, vinculando-o também a sacrifícios humanos e a outros rituais em prol da colheita.

A história de Litienses não está documentada em fontes anteriores a Menandro e Teócrito, que viveram no início do Período Helenístico e, a meu ver, a possibilidade de ela ter influenciado o *Ceifeiros* de Eurípides é bastante remota. O mito inspirou, porém, o poeta helenístico Sosíteo, autor de um drama intitulado *Dáfnis ou Litienses*, conhecido por fragmentos.

O único testemunho do *Ceifeiros* de Eurípides é um dos parágrafos de breve hipótese encontrada em alguns dos manuscritos mais recentes da *Medeia*, todos eles datados dos séculos XIII e XIV:¹¹⁷

ΘΕΡΙΣΤΑΙ ΣΑΤΥΡΟΙ

i. Inscriptio Αριστοφανοῦς γραμματικοῦ ὑπόθεσις

Μήδεια (...) ἐδιδάχθη ἐπὶ Πυθοδώρου ἄρχοντος ὀλυμπιάδι π̄ζ ἔτει ᾧ. π̄ωτος Εὐφορίων, δεύτερος Σοφοκλῆς, τρίτος Εὐριπίδης Μήδεια, Φιλοκτήτη, Δίκτυι, Θερισταῖς σατύροις. οὐ σώζεται.

CEIFEIROS, DRAMA SATÍRICO

i. Título: Hipótese do gramático Aristófanes

Medeia (...) foi representada no arcontado de Pitodoro, no primeiro ano da 87ª Olimpíada. Em primeiro lugar Euforion; em segundo, Sófocles; em terceiro, Eurípides, com *Medeia*, *Filoctetes*, *Dictis* e o drama satírico *Ceifeiros*. (*Ceifeiros*) não foi preservado.

A hipótese infelizmente só menciona o drama satírico, sem detalhes elucidativos, e é atribuída a Aristófanes de Bizâncio, que provavelmente a escreveu c. 200 a.C.

¹¹⁷ Testimonium: TrGF 5.1 p. 425. Não há fragmentos e nem iconografia associada ao drama.

(COLLARD e CROPP, 2008, p. 413). Acima foram reproduzidas apenas as linhas pertinentes. A data da tetralogia, no calendário moderno, é 431 a.C. e, dos quatro dramas de Eurípides, somente a tragédia *Medeia* foi integralmente conservada.¹¹⁸

A despeito da total falta de evidências, vários estudiosos procuraram relacionar o hipotético enredo de *Ceifeiros* com o mito de Litiêrses, com o drama satírico de Sosíteo e com o drama satírico *Sileu*, de Eurípides,¹¹⁹ na tentativa de reconstruir o drama satírico.

O mito de Sileu, bem conhecido em meados do século V a.C., sem dúvida se assemelha ao mito helenístico de Litiêrses: Sileu possuía uma vinha e obrigava os passantes a trabalhar nela durante o dia, para depois roubá-los e matá-los à noite, e Hércules também acabou com isso. A julgar pela hipótese parcial e pelos fragmentos do drama satírico *Sileu*, Eurípides recorreu a todos esses elementos, provavelmente libertando os sátiros no final da peça, de acordo com o tema do ogro opressor vencido pelo herói errante (RIBEIRO JR., 2015, p. 175-6), como se vê no *Ciclope* de Eurípides.

O drama de Sosíteo, intitulado *Dáfnis ou Litiêrses* (gr. Δάφνις ἢ Λιτυέρσης), foi representado c. 284-281 a.C. (*Suda* s.v. Σοσίθεος), na mesma época dos poemas de Teócrito. Dispomos de três bons testemunhos (Fr. 1a) e de dois curtos fragmentos (Fr. 2-3)¹²⁰ que permitem identificar os personagens e delinear o enredo. A ninfa Tália,¹²¹ prometida ao pastor Dáfnis e raptada por piratas, é encontrada por seu amado no palácio do rei Litiêrses, em servidão, depois de longo tempo. Litiêrses, filho de Midas, é

¹¹⁸ Filoctetes: TrGF 5.2 Fr. 787-803. Dictis: TrGF 5.1 Fr. 330b-348.

¹¹⁹ Ver Xanthakis-Karamanos (1994, p. 244, n. 47) que, no entanto, não menciona a pioneira contribuição de Welcker (1826).

¹²⁰ TrGF 1 99 F 1a-3 (p. 270-73). Ver também O'Sullivan e Collard (2013, p. 456-61), Kotlinska-Toma (2015, p. 93-100) e referências. Sobre a duvidosa atribuição do Fr. *adesp.* 646a (P. Köln 242) ao drama de Sosíteo, ver O'Sullivan e Collard (2013, p. 471).

¹²¹ Ou Pimpleia (SÉRVIO, *Comentários sobre os poemas de Virgílio* 8.68).

um poderoso ceifador que leva os estrangeiros aos seus campos para ceifar, depois de lhes servir lauta refeição, e os mata. Hércules se compadece do jovem casal, corta a cabeça do vilão, joga o corpo no rio Meandro e reúne os dois apaixonados.

Esse feroz Litienses é também um glutão, afeito a grandes quantidades de comida e bebida, e que faz questão de alimentar bem os passantes antes de cortar-lhes a cabeça. A gulodice do vilão, assim como a gulodice de Hércules,¹²² é tema frequente no drama satírico e na comédia do Período Clássico. Não há, porém, nenhuma evidência da presença de sátiros no *Dáfnis / Litienses*, o que tem levado a inconclusivas discussões a respeito da natureza desse drama, que poderia ser um drama satírico ou uma tragédia “leve”, como a *Alceste* de Eurípides.¹²³ Se a peça é realmente um drama satírico, tanto Tália quanto os sátiros viviam escravizados e foram libertados do ogro opressor pelo herói errante, um dos temas caros aos autores de dramas satíricos.¹²⁴ Temas próprios da literatura helenística e da Comédia Nova, como o ambiente rural, o pastor e sua ninfa, a atmosfera romântica e os amantes separados e reunidos estão igualmente presentes (XANTHAKIS-KARAMANOS, 1994, p. 240; 1997, p. 122-5; SHAW, 2014, p. 140; KOTLINSKA-TOMA, 2015). É possível que o drama de Sosíteo tenha influenciado, séculos mais tarde, a criação de romances como *Dáfnis e Cloé*, atribuído a Longo (MITTELSTADT, 1970, p. 216; GRIFFITH, 2008, p. 80-81); há, porém, quem discorde, e.g. Zimmerman (1994, p. 30-1). As semelhanças entre o *Dáfnis / Litienses* de Sosíteo e o *Sileu* de Eurípides, século e meio mais antigo, não são pequenas (O’SULLIVAN e COLLARD, 2013, p. 458): ambiente rural (colheita de cereais, vinhedos), muita comida e bebida, um ominoso ogro (Litienses, Sileu) e, nos dois dramas, Hércules faz o papel do herói errante

¹²² Ver meu artigo *Busíris, um drama satírico de Eurípides* (em publicação).

¹²³ Ver Sens (2010, p. 298) e Shaw (2014, p. 140, n. 55).

¹²⁴ Além do *Ciclope* euripídiano, único drama satírico completo conhecido, há vários exemplos entre os dramas satíricos fragmentários, e.g. *Ciclope* (Aristias), *Licurgo* (Ésquilo); *Amico*, *Salmoneu* (Sófocles); *Busíris*, *Círon*, *Euristeu*, *Sileu* (Eurípides).

que vence e castiga o vilão.

Há certamente nítida relação entre o mito de Litiêses, personagens e enredo do drama de Sosíteo e personagens e enredo do drama satírico *Sileu*, de Eurípides. Os vínculos entre o mito e os dois dramas são, no entanto, insuficientes para associarmos *Ceifeiros* de Eurípides a eles, mesmo se retirarmos da equação os elementos pastorais típicos da literatura helenística. Eurípides pode, por outro lado, ter efetivamente influenciado Sosíteo, uma vez que elementos do *Dáfnis / Litiêses* são encontrados em diversas partes de sua obra, e.g. o encontro de casais ou parentes separados há longo tempo, longe da terra natal (*Íon, Helena, Ifigênia em Táuris, Antíope, Cresfonte*); casais separados por um monstro e reunidos por um herói (*Alceste*); e o ogro derrotado pelo herói errante (*Alceste, Ciclope, Busíris e Sileu*, entre outros). O mesmo se pode dizer da passagem que descreve as proezas éticas de Litiêses (Fr. 2.7-8), πίνει δ' ἕνα, καλῶν μετρητήν, τὸν δεκάμφορον πίθον, 'e ele bebe, chamando isso de uma medida, o jarro do tamanho de dez ânforas', provavelmente inspirada no v. 388 do *Ciclope* (O'SULLIVAN e COLLARD, 2013, p. 459, n. 4).¹²⁵ Nada disso justifica, naturalmente, concluirmos que a influência de Eurípides veio diretamente de seu drama satírico *Ceifeiros*.

O único dado indiscutível sobre esse drama de Eurípides é o título da obra, Θερισαί. O substantivo θεριστής, 'ceifeiro, segador', descreve apenas a natureza ou tipo de atividade do Coro, como em outros dramas do Período Clássico (PECHSTEIN, 1998, p. 284; HAAS 1961, p. 4; FOLEY 2003, p. 15).¹²⁶ Devemos imaginar, conseqüentemente, que o coro de *Ceifeiros*, constituído por sátiros, foi encarregado de

¹²⁵ O Fr. 2 de Sosíteo e o v. 388 do *Ciclope* são as únicas fontes conhecidas para a palavra δεκάμφορον (ver O'SULLIVAN e COLLARD, 2013, p. 180 ad loc.).

¹²⁶ Alguns exemplos de tragédias com esse tipo de título: *Persas, Suplicantes, Coéforas, Eumênides* (Ésquilo); *Traquínias, As cativas, Micenianas, Mulheres da Cólquida, Laconianas* (Sófocles); *Suplicantes, Troianas, Fenícias, Bacantes, As cretenses, Os cretenses, Pelíades, Esquirenses* (Eurípides). De comédias: *Acarneuses, Cavaleiros, Nuvens, Vespas, Aves, Tesmoforiantes, Rãs* (Aristófanes). De dramas satíricos: *Arautos, A sagrada delegação* (Ésquilo); *Rastejadores* (Sófocles); *Ceifeiros* (Eurípides); *Os auletas* (Iofonte).

ceifar, se propôs a ceifar ou já ceifou alguma coisa, talvez não literalmente. A colheita sazonal de cereais era geralmente comissionada a trabalhadores eventuais durante o Período Clássico, como se vê em Demóstenes (*Sobre a Coroa*, 51.5-52.1), e a associação entre trabalhadores eventuais e a segadura, ainda que metaforicamente, já estava bem estabelecida desde a época de Xenofonte (*Hierão*, 6.10-11): οἱ δὲ τύραννοι μισθοῦ φύλακας ἔχουσιν ὥσπερ θεριστάς, ‘tiranos contratam guardas como se fossem ceifeiros’. O verbo θερίζω, ‘ceifar, segar’, que tem o mesmo radical de θεριστής, aparece em alguns dramas de Eurípidés como metáfora para a morte de vários indivíduos. No verso 925 da *Hipsípilē* (Fr. 757), por exemplo, θερίζω foi utilizado de forma literal, βίον θερίζειν, ‘ceifar a vida’ e, no Fr. 415.5 da tragédia *Ino*, no sentido da inevitável morte de sucessivas gerações humanas; nos vv. 716-7 de *Suplicantes*, um mensageiro conta ter visto Teseu κάρᾳ κυνέας θερίζων, ‘ceifando capacetes da cabeça’ de vários inimigos ao mesmo tempo; e no Fr. 373 do drama satírico *Euristeu*, o verbo ἐκθερίζω, ‘ceifar completamente’, foi utilizado pelos sátiros (ou por Sileno) para descrever (possivelmente) a derrota da Hidra de Lerna¹²⁷ e suas diversas cabeças:

πᾶς δ’ ἐξεθέρισεν ὥστε πύρινον (στάχυν)
σπάθη κολούων φασγάνου μελανδέτου

E todos (as) ceifaram, como se corta espiga de trigo,
com a lâmina da espada de negros engastes.¹²⁸

¹²⁷ O segundo Trabalho de Hércules, na lista canônica de Apolodoro (2.5.2). As fontes mais antigas do encontro entre Hércules e a Hidra são uma fíbula de bronze de 680 a.C. (Londres, British Museum 3205), Hesíodo (*Teogonia* 313-8) e Pisandro (Fr. 2).

¹²⁸ De Pólux (*Onomasticon* 10.145). Contexto: ἐν Εὐριπίδου Εὐρυστεῖ σατυρικῷ πᾶς – μελανδέτου, “no drama satírico *Euristeu*, de Eurípidés: «Fr. 373»”. **E todos ceifaram:** do verbo ἐκθερίζω, ‘ceifar completamente, acabar de ceifar’. Na tradução do verso, muito corrompido e com diversas reconstruções conjecturais, segui aproximadamente a recomendação de O’Sullivan e Collard (2013, p. 395 ad loc.). O sujeito “todos” abrange, certamente, Sileno e os sátiros; provavelmente, é Sileno quem conta a história. **Espada de negros engastes:** a expressão φασγάνου μελανδέτου evoca Homero (cf. *Ilíada* 15.713, φάσγανα καλὰ μελάνδετα, ‘belas espadas de negros engastes’), o que confere ares épicos ao relato.

E, em hídria ceretana de figuras negras do final do século VI a.C. (e também em vasos de data posterior) se vê, algumas vezes, Hércules com uma foice, lâmina usualmente empregada pelos ceifeiros (Fig. 1).



Fig. 1. Hércules, a Hidra de Lerna e Iolau. Cena de hídria ceretana de figuras negras atribuída ao Pintor das Águias. Caere, c. 525 a.C. Los Angeles, J. Paul Getty Museum 83.AE.346. Fonte: Digital image courtesy of the Getty's Open Content Program.

Não podemos descartar, por isso, a possibilidade de o título do drama satírico perdido não se referir, ao pé da letra, a ceifadores de cereais como Litienses. Talvez Eurípides tenha, em *Ceifeiros*, recorrido a mitos que envolvem a morte de muitos inimigos ou de monstros com mais de uma cabeça, como a Hidra de Lerna, que já teve as cabeças literalmente cortadas, mas nem sempre¹²⁹. Eis alguns exemplos: a batalha dos sete heróis contra Tebas (ÉSQUILO, *Sete contra Tebas*; EURÍPIDES, *Fenícias e Suplicantes*), as façanhas de Aquiles em Troia (ÉSQUILO, Fr. 131-9, 150-3, 263-7;

¹²⁹ Em cenas anteriores a 590 a.C., o herói usa uma espada (vasos e relevos) ou suas flechas (Pausânias 5.17.11) para derrotar o monstro; daí em diante (e.g. Paris, Louvre CA 3004), também se vê Hércules atacando a Hidra com sua clava ou com as próprias mãos.

SÓFOCLES Fr. 497-508), a morte dos pretendentes de Penélope (*Odisseia* 22.1-389), a morte da Hidra de Lerna e de Gerião¹³⁰ (HESÍODO, *Teogonia* 287-94; EURÍPIDES, *Hércules* 422-4). É difícil estabelecer de forma objetiva, no entanto, se esses mitos têm material apropriado para o enredo de dramas satíricos.

O drama satírico *Ceifeiros* continua, portanto, um grande mistério.

REFERÊNCIAS

1. ABREVIATURAS BIBLIOGRÁFICAS

FrGH = *Fragmente der griechischen Historiker* (ed. Felix Jacoby, 1923-).

TrGF = *Tragicorum graecorum fragmenta*. Vol. 1 (*Didascaliae, Catologi, Tragici minores*, ed. Bruno Snell e Richard Kannicht, ²1986). Vol. 5.1 e 5.2 (*Euripides*, ed. Richard Kannicht, 2004).

2. ARTIGOS E LIVROS

ARNOTT, W. Geoffrey. *Menander*, v. 2. Cambridge MA / London: Harvard University Press, 1996.

COLLARD, Christopher e CROPP, Martin. *Euripides fragments*, vol. 1. Cambridge MA / London: Harvard University Press, 2008.

FOLEY, Helene. *Choral identity in greek tragedy*. *Classical Philology*, v. 98, n. 1, 2003, p. 1-30.

FONTENROSE, Joseph. *Python: a study of delphic myth and its origins*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1959.

¹³⁰ O décimo Trabalho, na lista canônica de Apolodoro (*Biblioteca*, 2.5.10).

- FRAZER, James George. *Spirits of the corn and of the wild*, v. 1. London: Macmillan, 1912.
- GRIFFITH, Mark. Greek middlebrow drama (Something to do with Aphrodite?). In: REVERMANN, M. e WILSON, P. (ed.), *Performance, Iconography, Reception: Studies in Honour of Oliver Taplin*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 59-87.
- HAAS, Margaretha W. *Aeschylus' Dictyulci, an attempt at reconstruction of a satyric drama*. Leiden: Brill, 1961.
- HUNT, Jeffrey M. *Bucolic experimentation in Theocritus' Idyll 10*. Greek, Roman and Byzantine Studies, v. 49, 2009, p. 391-412.
- VAN LOOY, Herman. ΘΕΠΙΣΤΑΙ - Les moissonneurs. In: JOUAN, François e _____, *Euripide, tragédies tome VIII 2^e partie: fragments de Bellérophon à Protésilas*. Paris: Les Belles Lettres, 2002, p. 143-4.
- KARANIKA, Andromache. *Voices at work: women, performance, and labor in Ancient Greece*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2014.
- KOTLINSKA-TOMA, Agnieszka. *Hellenistic tragedy: texts, translations and a critical survey*. London / New York: Bloomsbury, 2015.
- MANNHARDT, Wilhelm. *Mythologische forschungen*. Strassburg / London: Trübner, 1884.
- MITTELSTADT, Michael P. *Bucolic-lyric motifs and dramatic narrative in Longus' Daphnis and Chloe*. Rheinisches Museum für Philologie, v. 113, 1970, p. 211-27.
- O'SULLIVAN, Patrick e COLLARD, Christopher. *'Cyclops' and major fragments of greek satyric drama*. Oxford: Oxbow, 2013.
- PECHSTEIN, Nikolaus. *Euripides satyrographos: ein kommentar zu den Euripideischen satyrspielfragmenten*. Stuttgart / Leipzig: Teubner, 1998.
- RIBEIRO JR., Wilson Alves. Notas sobre os dramas satíricos fragmentários de Eurípides. In: SANTOS, Fernando Brandão e OLIVEIRA, Jane Kelly (org.), *Estudos clássicos e seus desdobramentos: artigos em homenagem à Professora Maria Celeste Consolin Dezotti*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015, p. 165-182.

SENS, Alexander. Hellenistic Tragedy and Lycophron's *Alexandra*. In: CLAUSS, James J. e CUYPERS, Martine (ed.), *A Companion to Hellenistic Literature*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010, p. 297-316.

SHAW, Brent D. *Bringing in the sheaves: economy and metaphor in the roman world*. Toronto: University of Toronto Press, 2008.

SHAW, Carl A. *Satyr play: the evolution of greek comedy and satyr drama*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

XANTHAKIS-KARAMANOS, Georgia. *The Daphnis or Lityerses of Sositheus*. *L'Antiquité Classique*, v. 63, 1994, p. 237-250.

_____. *Echoes of Earlier Drama in Sositheus' Daphnis and Lycophron's Menedemus*. *L'Antiquité Classique*, v. 66, 2007, p. 121-143.

WELCKER, Friedrich Gottlieb. *Nachtrag zu der Schrift über die Aeschylische Trilogie, nebst einer Abhandlung über das Satyrspiel*. Frankfurt: Brönner, 1826.

WEST, Martin L. *Ancient greek music*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

ZIMMERMAN, Clayton. *The pastoral Narcissus: a study of the first idyll of Theocritus*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1994.