



*NEA*arco

Revista Eletrônica de Antiguidade

*2008 – Ano I
Número 02*

*ISSN:
1982-8713*

NEA – Núcleo de Estudos da Antiguidade
www.nea.uerj.br



NEArco – Número II - Ano I – 2008 – ISSN: 1982 – 8713

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO - UERJ

Reitor: *Prof. Dr. Ricardo Vieiralves de Castro*

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - IFCH

Diretor: *Prof. Dr. José Augusto Souza Rodrigues*

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

Chefe: *Prof^a. Dr^a. Maria do Carmo Parente*

NÚCLEO DE ESTUDOS DA ANTIGUIDADE - NEA

Coordenador: *Prof^a. Dr^a. Maria Regina Candido*

EDITORES

Prof^a. Dr^a. Maria Regina Candido

Prof. Ms. José Roberto de Paiva Gomes

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima - UFF

Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa - UFRJ

Prof^a. Dr^a. Izabela Aquino Bocayuva - UERJ

Prof^a. Dr^a. Cláudia Beltrão da Rosa - UNIRIO

Prof. Drando, Julio César M. Gralha - UNICAMP

Prof. Drando Cristiano P. M. Bispo - UERJ

Prof. Dr. Johnny Langer - USP

APRESENTAÇÃO

Em 2008 comemoramos 10 anos de existência como Núcleo de Pesquisa ligado a Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), como fruto da vontade dos alunos em conhecer, trabalhar e divulgar a História Antiga. Saímos dos corredores, com o apoio do IFCH/ História que ficou curioso em saber por que ficávamos ali sentados conversando e debatendo. Por causa disso conseguimos: uma sala, a 9030A e um computador emprestado. A partir dali criamos um jornal o PHÍLIA – hoje com Qualis A, um site onde divulgamos nossos eventos, duas revistas impressas (Fórum de Debates/Jornada). Essas atividades geraram o reconhecimento da Universidade pela SR-3, que patrocina os alunos de graduação com viagens para a divulgação das pesquisas, e do DEPEXT que já premiou várias pesquisas com honra ao mérito e prêmios de primeiro lugar do IFCH em iniciação acadêmica, fatos que nos deixam muito orgulhosos.

Ao longo desse tempo, o Núcleo cresceu e os graduandos que passaram por nós, hoje pelo esforço pessoal encontram-se no mestrado e no doutorado. Somos muito gratos a todos eles por acreditarem em nosso trabalho, e ajudar o NEA a se tornar *um lugar de fala para a Antiguidade na UERJ e por acreditarem que é possível.*

Diante de tudo isso, decidimos abrir mais um espaço para a divulgação do saber, lançando a Revista eletrônica NEARCO, um novo modo de divulgar as pesquisas no mundo da supermodernidade. Assim como o comandante de Alexandre, o Grande, Nearco navegou pela Arábia e vislumbrou um mundo ainda desconhecido, esse livro on-line desbravará novos horizontes.

Maria Regina Cândido & José Roberto Paiva – Editores

SUMÁRIO

Espaço PHILIA

5-22 FEMININO NO PLURAL: RELAÇÕES DE GÊNERO EM DOIS MOSAICOS AFRO-ROMANOS ANTIGOS

Prof.^a. Dr.^a. Regina Maria da Cunha Bustamante

Artigos

23-36, É NO TEATRO COMO NA VIDA: CONTRADIÇÕES E TENSÕES A RESPEITO DO LUGAR DA MULHER EM ATENAS (V SÉCULO)

Andréia Vicente (PPCIS/UERJ)

37-49, OS ETÍOPES MACRÓBIOS E A ARISTOCRACIA GUERREIRA ATENIENSE NOS SÉCULOS VI e V a.C.

Cristiano Bispo (PPGH/UERJ)

50-57, O PAPEL DE LESBOS NA ESTRATÉGIA MILITAR DE ALEXANDRE, O GRANDE

José Roberto de Paiva Gomes (NEA/UERJ)

58-68, O SANTO E A CIDADE: O EXEMPLO DE FRANCISCO E ASSIS

Miriam Lourdes Impellizieri Silva (UERJ)

69-89, VIDA, MORTE E MAGIA NO DRAMA MUSICAL *O ANEL DO NIBELUNGO (O OURO DO RENO E A VALQUÍRIA)*, DE RICHARD WAGNER

Luiz Claudio Moniz (NEA/UERJ)

90-102, FRONTIERES ET TERRITOIRES EN GRANDE GRECE.

ARCHEOLOGIE ET HISTOIRE DES REPRESENTATIONS

Airton Pollini Université de Paris X

FEMININO NO PLURAL: RELAÇÕES DE GÊNERO EM DOIS MOSAICOS AFRO-ROMANOS ANTIGOS

Prof^a. Dr^a. Regina Maria da Cunha Bustamante

Laboratório de História Antiga (LHIA) e Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC) / UFRJ - Bolsista de Produtividade do CNPq

Nas sociedades antigas, a utilização de imagens estava generalizada através da cerâmica, estátuas, relevos, pinturas, afrescos, mosaicos, moedas, amuletos, adornos... Numa época em que o domínio da escrita era privilégio de poucos e sua circulação era restrita, a imagem constituiu-se numa forma de comunicação com maior amplitude que a escrita. Contemplando ou fabricando a imagem, as sociedades antigas a utilizavam, decifravam e interpretavam. Ela se inseria ainda, e muito mais profundamente que a escrita, na vida cotidiana do mundo antigo, recontando narrativas míticas, nas quais se apresentavam deuses ou reis, mas também familiarizando seus integrantes uns com os outros através de representações de situações vivenciadas e idealizadas. Atualmente, no campo da História Antiga, as imagens deixaram de ser meras ilustrações e tornaram-se importantes suportes de informações históricas sobre as sociedades que as produziram e consumiram.¹ São consideradas uma maneira relevante de se reconhecer e se elaborar os dados sensíveis,² demandando, portanto, dos historiadores, conhecimentos e metodologia

¹ BÉRARD, C. Iconographie, iconologie, iconologique. *ÉTUDES DE LETTRES*: 5-37, 1983; LISSARRAGUE, F., THELAMON, F. (ed.). *Images et céramique grecque*. In: ACTES DU COLLOQUE DE RUEN (25-26 nov. 1982). Rouen: Publications de l'Université de Ruen n° 96, 1983; TRABULSI, J. A. D. Elementos para uma crítica da leitura semiológica das representações na cerâmica grega antiga. *CLÁSSICA* 3: 181-190, 1990; ZANKER, P. *The power of images in the Age of Augustus*. Michigan: Ann Arbor / The University of Michigan Press, 1990.

² THEML, N. Linguagem e comunicação: ver e ouvir na Antiguidade. In: THEML, N. (org.). *Linguagens e formas de poder na Antiguidade*. Rio de Janeiro: Mauad / FAPERJ, 2002, p. 17.

para sua leitura e interpretação.³ O interesse por estas imagens advém tanto do “fascínio” que exercem em nós, o que nos aproxima dos antigos, quanto de questões, postas pela contemporaneidade.

Konder⁴ já salientara que, mesmo que se tenha consciência da alteridade do passado, quer dizer, mesmo que se saiba que o passado é um outro, deve-se insistir em debruçar-se sobre ele, porque se percebe que, no movimento que vem dele e que – heterogeneamente – chega ao presente, está a chave para se compreender um pouco melhor os problemas atuais. No aprendizado da História, é sempre o passado do outro que se torna nosso. O que é decisivo, na realidade, é o presente, do qual ninguém pode fugir. Tentamos conhecer melhor o presente através do estudo da História e da inesgotável diversidade humana, que nela se manifesta. Renunciando à presunção dos julgamentos definitivos e irrevogáveis, empenhamo-nos na observação da dimensão plural da existência dos homens, isto é, no exame crítico das ações e das especificidades das sociedades humanas. Procuramos, de certo modo, dialogar com os antigos, esforçando-nos para nos colocarmos em lugares específicos do passado, onde eles se moviam, mesmo sabendo que os resultados alcançados por essa aventura serão, muitas vezes, precários. Tal postura coaduna-se com a de Hartog,⁵ que defende justamente a *"manutenção desse jogo do mesmo e do outro, com sua sucessão de problemas e sua história, com suas tensões e suas reviravoltas"*, o que faz com que os antigos despertem interesse no presente por serem paradoxalmente *"nem mesmo, nem outros e, ao mesmo tempo, um e outro"*. O estudo da Antigüidade produz indubitavelmente um sentido de alteridade espacial e temporal, que é operada com a intenção de projetar uma reflexão sobre o presente, estimulando e desenvolvendo um olhar crítico sobre o social. Questões

³ BURKE, P. *Testemunha ocular; história e imagem*. Bauru / SP: EDUSC, 2004; JOLY, M. *Introdução à análise de imagens*. Campinas: Papyrus: 1997.

⁴ KONDER, L. Por que aprender / ensinar História? ENSINO DE HISTÓRIA – REVISTA DO LABORATÓRIO DE ENSINO DE HISTÓRIA DA UFF. FACULDADE DE EDUCAÇÃO / UFF. Niterói, 3 (3): 11-15, out. 1999.

⁵ HARTOG, F. História Antiga e História. In: *Os antigos, o passado e o presente*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003, p. 198.

urgentes do mundo contemporâneo trazem, para o âmbito da História Antiga, campos de visibilidade da vida social que nos ajudam a compreender, através do encontro com a diferença, nossos próprios caminhos e opções.

Este é o caso dos diversos estudos sobre as mulheres na Antigüidade surgidos a partir da década de 1970,⁶ que enfrentaram o desafio da invisibilidade feminina no passado, questionando a exclusão das mulheres no discurso universal masculino e revelando novos perfis femininos, que recuperaram suas diferentes falas. Esta produção insere-se na renovação temática e metodológica da escrita da História, que, sensibilizada pelos movimentos sociais contemporâneos, pôs em xeque seus paradigmas tradicionais e se abriu à experiência de grupos até então marginalizados, como o das mulheres.⁷ Após a

⁶ Há uma bibliografia extensa sobre esta temática, a título de exemplo, citaremos algumas, com ênfase em Antigüidade Clássica: FAU, G. *L'émancipation féminine à Rome*. Paris: Les Belles Lettres, 1978; GOUREVITCH, D. *Le mal d'être femme; la femme et la médecine dans la Rome antique*. Paris: Les Belles Lettres, 1984; ACTAS DE LAS QUINTAS JORNADAS DE INVESTIGACIÓN INTERDISCIPLINARIA. *La mujer en el mundo antiguo*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1986; GARDNER, J. F. *Women in Roman; law & society*. London: Croom Helm, 1987; POMEROY, S. B. *Diosas, rameras, esposas y esclavas; mujeres en la Antigüedad Clásica*. Madrid: Akal, 1987; FINLEY, M. I. As mulheres silenciosas de Roma: **In: Aspectos da Antigüidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1991, pp. 149-164; BROWN, P. *Corpo e sociedade; o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990; PANTEL, P. S. (dir.). *História das Mulheres no Ocidente*. v. 1: A Antigüidade. Porto: Afrontamento, 1993; BOELS-JANSEEN, N. *Vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*. Rome: École Française de Rome, 1993; CAMERON, A. (ed.). *Images of women in Antiquity*. London: Routledge, 1993; HAWLEY, R., LEVICK, B. (ed.). *Woman in Antiquity; new assessments*. London: Routledge, 1995; VEYNE, P. **et alii**. *Les mystères du gynécée*. Paris: Gallimard, 1998; ANDRADE, M. M. de. *A cidade das mulheres; cidadania e alteridade na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: LHIA / UFRJ, 2001; LESSA, F. de S. *Mulheres de Atenas; méliSSa do gineceu à agorá*. Rio de Janeiro: LHIA / UFRJ, 2001; FUNARI, P. P. A. **et alii**. (org.). *Amor, desejo e poder na Antigüidade: relações de gênero e representações no feminino*. Campinas: Ed. UNICAMP, 2003; LESSA, F. de S. *O feminino em Atenas*. Rio de Janeiro: Mauad, 2004; FEITOSA, L. C. *Amor e sexualidade; masculino e feminino em grafites de Pompéia*. São Paulo: FAPESP / Annablume, 2005.

⁷ SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. MULHER E REALIDADE: mulher e educação. 16 (2), jul./dez. 1990; SCOTT, J. História das mulheres. **In: BURKE, P.** (org.). *Escrita da História; novas perspectivas*. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 1992, pp. 63-95; ENGELS, M. História e sexualidade. **In: CARDOSO, C. F. S., VAINFAS, R.** (org.). *Domínios da História; ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, pp. 297-312 e 490-494; SOIHET, R. História das Mulheres. **In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R.** (orgs.). **Op. cit.** pp. 275-296 e 486-490; BOURDIEU, P. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1999; BURKE, P. Sexo e

fase inicial de dar visibilidade as mulheres, buscou-se um aprimoramento conceitual que abarcasse a experiência coletiva de homens e mulheres no passado em toda a sua complexidade, surgindo então a categoria gênero, fundamentada na divisão cultural dos sexos, construída histórica e socialmente, enquanto uma interação entre homens e mulheres em tempos, espaços e culturas determinados. Esta categoria sublinha, portanto, experiências relacionais entre homens e mulheres, privilegiando o caráter sócio-cultural das distinções sexuais e desnaturalizando as identidades sexuais. Assim, gênero torna-se um elemento constitutivo das relações sociais fundadas sobre as diferenças. Busca-se reconhecer a diferença dentro da diferença, ou seja, que existem muitos “femininos” e “masculinos”, que demandam a ponderação e o intercruzamento de múltiplos elementos: culturais, econômicos, étnicos, geracionais e religiosos.⁸ Esta postura rompe com as noções abstratas de “mulher” e “homem” como identidades únicas, a-históricas e essencialistas, penetrando assim no labirinto das interações e tensões que constituem as relações de gênero. Justamente, pautados nesta perspectiva, que elaboramos o presente texto. O conceito de gênero, ao abordar os diferentes modos de articulação, sensibiliza para a pluralidade das clivagens e faculta compreender o Império Romano como um campo social complexo e compósito. Objetivamos compreender as ambigüidades nas relações de gênero nesta sociedade através da análise comparada de dois mosaicos, datados de fins do século IV e início do V, que decoravam duas residências particulares da África Proconsular.

A África Proconsular foi a mais antiga província romana ultramarina, criada no território cartaginês (hoje Tunísia), após a vitória de Roma na 3ª. Guerra Púnica (146 a.C.). A posição geográfica da África Proconsular era estratégica para controlar o Mediterrâneo Ocidental. Destacava-se também por sua produção agrícola de cereal, vinha

gênero. In: *História e teoria social*. São Paulo: Editora UNESP, 2000, pp. 75-79; AGUIAR, N. (org). *Gênero e Ciências Humanas; desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres*. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997; MATOS, M. I. S. de. *Por uma história da mulher*. Bauru / SP: EDUSC, 2000.

⁸ MATOS, M. I. S. de. **Op. cit.**, p. 15.

e oliveira, que era comercializada, e por uma vida urbana, em parte herdada dos cartagineses.⁹ Na região, já havia uma tradição púnica na arte do mosaico. Com o domínio romano, houve sua interrupção, embora subsistisse em algumas cidades púnicas. Por volta do final do século I e do início do II, mosaístas criavam mosaicos geométricos em preto e branco com padrões muito simples, semelhantes aos italianos do mesmo período, relegando suas próprias tradições. Somente em meados do século II, favorecidos pela prosperidade norte-africana, começaram a se afastar dos padrões romanos com a gradual introdução da policromia, da integração de elementos florais e geométricos e da produção de mosaicos figurativos com cenas cotidianas, caras à elite provincial.¹⁰ A riqueza desta elite, fundamentada, sobretudo, na produção de cereais e na manufatura e na comercialização do azeite e do vinho, encontrou expressão tanto na construção de monumentos públicos quanto na decoração sofisticada das residências urbanas (**domus**) e rurais (**uillae**),¹¹ onde os membros da elite local, profundamente romanizada, afirmavam seu **status** e seus valores culturais. O estilo africano chegou à sua maturidade no século III, sendo disseminado em outras partes do Império. Os dois mosaicos

⁹ Para maiores detalhes sobre a África Romana, ver: MAHJOUBI, A. O período romano. **In:** MOKHTAR, G. (coord.). *História geral da África*. v. 2, São Paulo-Paris: Ática-UNESCO, 1983, pp. 473-509; MANTON, E. L. *Roman North Africa*. London: Seaby, 1988; FÉVRIER, P.-A. *Approches du Maghreb Romain*. Aix-en-Provence: ÉDISUD, 1989-1990, 2. t.; PICARD, G.-Ch. *La civilisation de l'Afrique Romaine*. 2. ed. Paris: Études Augustiniennes, 1990. RAVEN, S. *Rome in Africa*. 3. ed. London: Longman, 1993; JULIEN, Ch.-A. *Histoire de l'Afrique*. 2. ed. Paris: Payot, 1994; DECRET, Fr.; FANTAR, M. H. *L'Afrique du Nord dans l'Antiquité*. 2. ed. Paris: Payot, 1998.

¹⁰ KHADER, A. B. A. Ben. The African Mosaic in Antiquity. **In:** KHADER, A. B. A. Ben.; SOREN, D. *Carthage; a mosaic of Ancient Tunisia*. New York - London: The American Museum of Natural History - W. W. Norton & Company, 1987, pp. 132-135; PICARD, G.-Ch. Genèse et évolution de la mosaïque en Afrique; MANSOUR, S. Ben. Techniques et écoles. **In:** FANTAR, M. H. **et alii**. *La mosaïque en Tunisie*. Tunis: Les Éditions de la Méditerranée, 1994, pp. 16-59; FRADIER, G. *Mosaïques romaines de Tunisie*. Tunis: Cérès, 1997, pp. 9-20; LING, Roman Africa. **In:** *Ancient mosaics*. London: British Museum Press, 1998, pp. 77-97; DUNBABIN, K. M. D. The North African provinces. **In:** *Mosaics of the Greek and Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 101-129; BLANCHARD-LEMÉE, M. **et alii**. *Mosaics of Roman Africa; floor mosaics from Tunisia*. London: British Museum Press, 1996.

¹¹ THÉBERT, Y. Vida privada e arquitetura doméstica na África Romana. **In:** ARIÈS, P., DUBY, G. (org.). *História da vida privada*. v. 1: do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 300-398.

analisados pertencem a este estilo e decoravam o chão de aposentos de recepção, onde foram admirados pelos convidados dos proprietários das casas: um dos mosaicos (**MOSAICO 1**) enfeitava o salão (**exedra**) em abside, e o outro (**MOSAICO 2**), o vestíbulo de uma grande sala de banho privativo.¹² Os temas dos mosaicos estavam condizentes com a função social do cômodo que decoravam: o do salão eram cenas de um domínio rural – fonte de riqueza e **status** para seu proprietário – e o do vestíbulo das termas era uma cena de toucador feminino.



No **MOSAICO 1**, o olhar do “leitor” é atraído para a faixa central, onde se destaca a imponente residência senhorial de uma **uilla rustica**.¹³ Esta residência era um importante marco de prestígio da elite. Neste mosaico, evidencia-se claramente o orgulho do proprietário em ostentar sua grande riqueza e seu poder através de seqüências da vida

¹² Atualmente, estes mosaicos compõem o acervo do Museu do Bardo em Túnis. O **MOSAICO 1** mede 4,5m X 5,5m e o outro, 2,95m X 1,8m. Os dois são **opus tessellatum** (mosaico de chão) figurativos com tesselas policromáticas em fundo branco.

¹³ A **villa rustica** era concebida para a exploração de um domínio e compreendia todas as comodidades desejáveis. O termo designa tanto o domínio de exploração (**pars rustica**) quanto a casa de recreação do senhor (**pars urbana**). A **villa rustica** compreendia as fazendas e todas as dependências necessárias à exploração ou às diversas atividades: prensas, celeiros, currais, estrebarias, armazéns, viveiros de pássaros, oficinas de reparos, alojamentos de escravos, olarias de ânforas e de telhas, etc. (Vitruvius. *Da Arquitetura* VI, 6). O pessoal da exploração (**familia rustica**) era de origem servil; as **villae** podiam ser administradas pelo seu proprietário (**dominus**), mas as maiores eram confiadas a um gerente (**villicus**).

rural do seu domínio. A composição está centrada na casa, cujo caráter maciço e proporções portentosas, certamente, constituíram-se num símbolo da magnificência do proprietário, que comissionou o trabalho musivo. Representações destas edificações se estendem temporalmente do século I ao VI. É significativo que elas foram, em grande parte, encontradas em residências urbanas e não nas rurais. Sendo a terra fonte por excelência de riqueza na Antiguidade, as propriedades rurais eram indubitavelmente um fator de prestígio social, daí a sua representação nos mosaicos de residências urbanas da elite em ambientes de circulação social. Na mesma faixa central, onde está a residência, há a representação da saída do **dominus** (senhor) com seus empregados para caçar. A cinegética – arte da caça¹⁴ – era uma importante atividade de lazer masculino, praticada na **uilla**. Rica em simbolismos,¹⁵ a caçada de animais pelos homens garantia a identidade humana, fundadora da política e da vida dos homens em sociedade, permitindo-lhes livrar-se da bestialidade do mundo selvagem. Por outro lado, havia também o caráter de poder e autoridade. Considerava-se que o **dominus** assegurava a ordem necessária à sua propriedade para que as atividades transcorressem normalmente. Portanto, a concepção decorativa da temática da caça exaltava o poder do senhor e lhe permitia assumir suas funções sociais dentro de um marco de prestígio.

O dominus foi o único personagem nomeado nos dois mosaicos analisados. Sabe-se o nome do **dominus** do **MOSAICO 1** porque, no lado direito da faixa inferior deste mosaico, um dos empregados, que está carregando duas gruas, entrega ao seu senhor um pergaminho enrolado, no qual há uma inscrição: **IV DOM**, abreviatura do dativo **Iulio Domino**, ou seja, para o senhor Júlio. Por esta razão, o mosaico ficou conhecido como do **Dominus Iulius**. Distintamente, em relação à **domina** (senhora), não houve nenhuma preocupação em nomeá-la, não lhe conferindo portanto individualidade enquanto sujeito singular. Mesmo no **MOSAICO 2**, em que há somente mulheres, seus nomes nem são

¹⁴ AYMARD, J. *Les chasses romaines; des origines à la fin du siècle des Antonins*. Paris: E. de Boccard, 1951.

¹⁵ SCHNAPP, A. *Pratiche e imagini di caccia nella Grecia antiga*. *DIALOGHI DI ARCHEOLOGIA* 1: 36-59, 1979.

mencionados, ainda que a mulher no centro do mosaico esteja indubitavelmente numa posição de prestígio (centro da ação, sentada, ricamente vestida e ornada e sendo servida pelas outras duas mulheres em cena). Em Roma, *"as mulheres não possuíam nomes individuais até época relativamente tardia da história romana, sendo denominadas pela forma feminina dos sobrenomes masculinos da sua família"* e *"distinguidas por meio de epítetos como 'a mais velha', 'a mais nova', 'a primeira', 'a segunda'..."*¹⁶. Além disso, o **ius trium nominum** (direito de usar três nomes) era apenas para os homens; as mulheres somente recebiam o pré-nome e o nome gentílico, pois elas nunca seriam a cabeça de uma estirpe, como expresso pelo jurista Ulpiano em *Digesta* L, 16, 195, 5.

A figura da **domina** no **MOSAICO 1** predomina, entretanto, na faixa superior e, na inferior, divide espaço com a do **dominus**. Na superior, ela é o centro das atenções para onde convergem os empregados carregando alguns produtos da **uilla** (azeitonas, patos e cordeiro). A senhora destaca-se pelo vestuário e adorno. Tanto na faixa superior como na inferior do **MOSAICO 1**, há um grande esmero com o adorno das jóias. Este tipo de cuidado estava muito mais afeito ao universo das mulheres na medida em que era associado à beleza, como exemplificado na faixa inferior à esquerda do **MOSAICO 1** e na parte central do **MOSAICO 2**. A cena principal deste mosaico é justamente a fase final do toucador, quando a senhora, assessorada por duas servas, se enfeita com jóias suntuosas. O banho em si, motivo mais diretamente relacionado à função do cômodo do **MOSAICO 2**, está apenas insinuado através de seus numerosos acessórios: um par de sandálias, uma caixa na forma de cuba contendo toalhas, uma bacia em forma de concha univalve, uma ânfora, dois baldes e uma caixa hexagonal com uma pequena corrente.

O cuidado com o corpo entre os antigos romanos inseria-se na vida coletiva das cidades através das termas. Estas serviam tanto para a higiene quanto para a socialização e o lazer dos seus frequentadores. As termas eram consideradas um direito dos habitantes da cidade e um dever do poder público. As mulheres tinham acesso às

¹⁶ FINLEY, M. I. As mulheres silenciosas de Roma. In: *Op. cit.*, p. 151; POMEROY, S. *Op. cit.*, p.187.

termas em horários reservados ou em partes do edifício que lhes eram destinadas. Por algum tempo, os banhos eram mistos, voltando a ser separados por sexo somente sob Adriano (117-38). Gradualmente, a prática de convívio social nas termas foi dando lugar aos banhos particulares nas casas mais abastadas. Passou-se a construir banhos privativos onde somente os iguais podiam tomar parte e onde, acima de tudo, se afirmou um novo pudor corporal. Neste processo, pode ter contribuído a falta de condições dos seus equivalentes públicos. Para Thébert,¹⁷ houve uma crescente especialização de lugares na arquitetura doméstica das **domus** da África Romana no Baixo Império, que pode ser evidenciada nos banhos privativos, que foram acrescentados ao plano primitivo das moradias. Isto marca uma importante transformação: a casa rica tendeu a aumentar sua autarcia em detrimento de uma noção mais coletiva de conforto. Tal transformação coaduna-se com um quadro de hierarquização social cada vez mais concentrado, permitindo aos aristocratas preservar as distâncias desejadas dos demais membros da sociedade. Assim, o crescimento do conforto privado permitiu aumentar o distanciamento social entre os diferentes grupos e a pudicidade, numa nova forma de lidar com a nudez e os odores corporais. O cristianismo contribuiu para a hegemonização deste novo pudor. Houve censura à licenciosidade das termas. Compartilhando a tradição literária clássica, os escritores cristãos, como Jerônimo (*Cartas* 79, 107 e 108) e Clemente de Alexandria (*Pedagogia* III), preocuparam-se em especial com o comportamento das mulheres pertencentes à elite, ignorando as de outras condições sociais. Apresentaram normas morais às mulheres cristãs, sobretudo àquelas convertidas ao cristianismo pertencentes à aristocracia, que deveriam estar predispostas a aceitar os ideais da nova religião. Por isso, deve-se ter cautela na interpretação dos textos cristãos na medida em que, inseridos num contexto polêmico e apologético, tenderam a apresentar a sociedade romana do Baixo Império como luxuriosa e depravada moralmente. Em relação à higiene feminina, Clemente de Alexandria foi influenciado tanto pela tradição médica greco-helenística, que via a

¹⁷ *Op. cit.*, pp. 300-398.

mulher como receptadora e depositária do sêmen do homem e, devido à própria natureza de seu aparelho genital, mais propensa a eventuais miasmas, quanto pela tradição vetero-testamentária, que trata da impureza advinda com o contato com o sêmen e o fluxo menstrual (*Levítico* 15, 18-32).

No **MOSAICO 2**, a composição imagética do toucador da senhora assemelha-se a da faixa inferior do **MOSAICO 1**, em que a **domina**, encostada na coluna e segurando o espelho, estende a outra mão para apanhar o colar, oferecido pela serva, que carrega o cofre das jóias. Tal atitude e ocupação lembram a da toaleta da deusa do Amor e da Beleza, Vênus / Afrodite, uma das mais populares divindades no panteão greco-romano. Ela foi representada em imagens – monumentos funerários, afrescos e mosaicos – e em textos, como o *Hino Homérico para Afrodite* II, 5-11. Na documentação textual, eram as Horas que ajudavam a deusa, enquanto, na documentação imagética sobre este tema, este papel cabia aos Cupidos.¹⁸ Nos **MOSAICOS 1 e 2**, esta função era realizada pelas servas que seguram o cofre das jóias e estendem o colar (**MOSAICO 1**) ou espelho (**MOSAICO 2**) para **domina**. Com o uso do modelo venusiano, os comanditários do mosaico procuraram tanto exaltar as virtudes, o poderio e o carisma da divindade quanto se beneficiar de uma parcela do seu triunfo e benesses, um tipo de seiva nutridora que reconforta e assegura. Era uma maneira de se aparentar, se situar e se identificar. A reprodução deste modelo desvela a cultura clássica entre a elite, que mesmo com a cristianização do Império, não deixou de estar presente e ser valorizada na decoração de suas casas.¹⁹ No **MOSAICO 2**, aparece uma referência a um outro conhecido atributo venusiano: a concha univalve. Este signo icônico lembrava o nascimento de Vênus da espuma do mar fertilizada pelo esperma de Uranos, que havia sido destronado e teve seus órgãos sexuais ceifados por seu filho mais novo, Cronos (Hesíodo. *Teogonia* vv. 189-192). A concha também remete à genitália feminina pela semelhança morfológica com a vulva. Como a água, a concha pertence ao círculo simbólico feminino, juntamente com a lua,

¹⁸ BLANCHARD-LEMÉE, et alii. *Op. cit.*, pp. 147-161.

¹⁹ LANCHI, J. *Mosaïque et culture dans l'Occident romain; Ier.- IV e. siècles*. Roma: "L'Erma" di Bretschneider, 1997.

pois eram percebidos como pertencentes ao circuito antropocósmico da fecundidade.²⁰ Vênus / Afrodite era uma divindade intimamente associada às mulheres, presente em signos icônicos relacionados ao comportamento sedutor, como o adorno, o perfume e o espelho, o que levava a identificá-la freqüentemente com o universo da prostituta, onde o prazer e o amor físico estavam mais presentes do que no da **materfamilias** (mãe de família). Paradoxalmente, o perfume encontra-se presente na parte esquerda faixa inferior do **MOSAICO 1** e está relacionada à **domina**. Vindo de um roseiral, um homem carrega um cesto com rosas e dirige-se à senhora. A rosa é um atributo de Vênus, simbolizando ao mesmo tempo a primavera e o perfume que seduz. Quanto ao espelho (um outro atributo venusiano), tornou-se o símbolo do próprio gênero feminino: ♀, enquanto o do masculino – ♂ – refere-se ao arco de Apolo. Frontisi-Ducroux e Vernant²¹ consideram que, na Grécia Antiga, o espelho servia como um operador simbólico para pensar a relação entre os dois gêneros. Este objeto fazia parte do universo e do espaço femininos: era um dos componentes do tocador das mulheres; se o espelho era portado por um o homem, o feminizava. No **MOSAICO 2**, a face oval da senhora foi refletida em um espelho seguro por uma criada. No canto esquerdo da faixa inferior do **MOSAICO 1**, a **domina** admirava-se num espelho, refletindo tanto sua beleza quanto a sua riqueza e o seu prestígio, presentes nos adornos e na vestimenta suntuosa e insinuante. Neste caso, o espelho tem um valor emblemático de sinédoque da mulher, pois este acessório aparecia como um prolongamento da mão da **domina**, pertencente ao seu corpo. Na documentação textual, este precioso objeto de luxo foi acentuado como produtor de falsos-semblantes, de duplos vãos, ilusórios e enganadores. Assim, ele foi considerado como símbolo da vaidade e do orgulho, distante, portanto, do recato e da discrição do modelo tradicional idealizado para as mulheres.

Os escritos romanos também trataram do adorno feminino, seja “ficcional” (e.g., *A arte do cosmético feminino* de Ovídio e a *Sátira VI* de Juvenal) ou “realisticamente”. Um

²⁰ ELIADE, M. *Tratado de historia de las religiones*. 6. ed. México: Era, 1986, p. 179.

²¹ FRONTISI-DUCROUX, F., VERNANT, J.-P. *Dans l'oeil du miroir*. Paris: Odile Jacob, 1997.

exemplo foi a revogação da lei Ópia em 195 a.C. Esta lei estabelecia um limite à posse de quantidade de ouro pela mulher e lhe proibia o luxo no vestir. Com as constantes guerras, as propriedades foram repartidas entre os membros sobreviventes da família, em sua maioria, mulheres e crianças. Além disso, muitos romanos morreram intestados e, de acordo com a Lei das XII Tábuas (V, 4), a herança era distribuída entre filhos e filhas. Assim, a riqueza em poder das mulheres aumentou significativamente e foi ostensivamente mostrada (Plutarco. *Vida de Catão, o Velho* 18; Políbio. *História* XXI, 36, 6-10). As aristocratas manifestaram-se publicamente contra a lei Ópia (Tito Lívio. *História de Roma* XXXIV, 2-7). A supressão da lei foi justificada através da tradicional divisão entre os gêneros: ao homem, a política e a guerra e à mulher, o adorno e a beleza, sendo, portanto, natural que as mulheres se enfeitassem. A posição contrária defendia que as mulheres deviam se submeter aos seus maridos, não se manifestar, se restringir ao ambiente doméstico, manter o decoro, a discrição e a simplicidade. Ao final, a lei Ópia foi ab-rogada. Tentou-se reproduzir o modelo tradicional feminino da Atenas Clássica, o da **mélissa** (mulher-abelha): passividade, submissão ao homem, silêncio, fragilidade, debilidade, sedentarismo, abstenção dos prazeres corporais (o sexo apenas para a procriação de filhos legítimos, preferencialmente do sexo masculino), atividades domésticas e exclusão da vida social, pública e econômica, restrição do cotidiano feminino ao interior do gineceu. A historiografia contemporânea²² questiona a reprodução deste modelo, sobretudo, presente nos escritos de origem masculina, preocupados em regar especialmente o comportamento das esposas bem-nascidas, prescrevendo-lhes um paradigma de recato e discrição. Este paradigma também se encontra presentes nos discursos cristãos.²³ Na concepção dos Padres da Igreja, o gênero feminino era naturalmente afeito a atrair o homem ou a buscar o prazer, sendo seu comportamento inclinado ao coquetismo e à lascívia. As virtudes da mulher cristã foram definidas por

²² ANDRADE, M. M. de. Op. cit.; LESSA, F. de S. Op. cit., 2000 e 2004.

²³ BROWN, P. Op. cit; SALISBURY, J. *Pais da Igreja*; virgens independentes. São Paulo: Scritta, 1995.

oposição à corrupção dos costumes da mulher pagã, presente nos cosméticos, jóias e vestidos vistosos.

Justamente, nos dois mosaicos, as vestimentas femininas suntuosas foram claramente expostas e, contrariamente ao discurso cristão, valorizadas. A **domina** nos dois mosaicos, traça um vestido longo, como não poderia deixar de ser para uma mulher aristocrata casada. Entretanto, o vestido da faixa superior do **MOSAICO 1** é de mangas curtas e de ombros nus, o que não condizia com o decoro, mas estava de acordo com o calor do dia, inferido pelo leque. Na faixa inferior do **MOSAICO 1**, a pose da senhora de pernas cruzadas e encostada na coluna acentua as curvas de seu corpo já delineadas pelo trapeado justo do vestido, distinguindo-se das roupas de trabalho, que são largas e impessoais, como um "uniforme": longo com uma faixa escura vertical de cada lado (**MOSAICOS 1 e 2**). A roupa feminina da **domina** no **MOSAICO 1** está em contato direto com o corpo, enfeitando-o e, paradoxalmente, insinuando-o, aproximando-se da nudez de Vênus / Afrodite, que quase sempre era representada nua, oferecendo assim o seu corpo ao olhar de todos em atitude provocativa. Mesmo sendo a roupa um indício da esfera humana, que contrasta com a nudez tradicional das divindades, não se deixou de representar a "curvilínea" feminilidade, numa significativa oposição às vestimentas largas e profusas do **dominus**, que não permitiam transparecer o corpo deste, mas sim, suas riqueza e autoridade, seja à cavalo (faixa central do **MOSAICO 1**) ou sentado num banco (lado direito da faixa inferior do **MOSAICO 1**). O **dominus** imitava o imperador em sua posição (sentado majestaticamente) com seu faustoso vestuário. Na Antiguidade Tardia, os imperadores *"deixam de exibir seu poder incontestável através da exposição do corpo nu e passam a exercê-lo através da ostentação de vestimentas pesadas que não possuíam outro fim a não ser apontar para uma modificação radical dos costumes e regras morais dos romanos"*.²⁴ Assim, a roupa requintada do casal de **domini**, mais evidente na mulher, é signo visível da riqueza e posição social privilegiada dos proprietários da **uilla**. Segundo

²⁴ BROWN, P. *Op. cit.*, p. 360.

Marrou,²⁵ uma das transformações, que caracterizou a Antigüidade Tardia (séculos III ao VI), foi a roupa, ocorrendo uma verdadeira “revolução do vestuário”. No período clássico, utilizava-se uma grande peça de tecido flexível (himatión grega, toga romana, clâmide...), presa por um colchete ou fíbula e sem mangas propriamente ditas, visando dar calor e proteger o pudor. Esta situação se modificou na Antigüidade Tardia, atingindo, sobretudo, a veste principal por dentro da toga: a túnica, que passou a ter costuras continuadas e a ser solidamente fixada ao corpo, constituindo-se muito menos ampla que a antiga roupa. Tais mudanças não se limitaram à ordem plástica, mas ecoaram profundamente na atitude psicológica e até moral.

Nos **MOSAICOS 1** e **2**, as senhoras, além das jóias e do vestuário, também se destacam pelo penteado em coque que as distingue das outras figuras de mulheres destes mosaicos, que têm os cabelos presos numa touca, própria para o trabalho, o que Fantar²⁶ relaciona automaticamente à condição servil. Nos mosaicos, enquanto a touca compunha o vestuário das serviçais, o coque e o cabelo solto evocavam sedução e ócio, situação própria da **domina**, orgulhosamente retratada. De forma negativa, o cabelo apareceu nos discursos cristãos, nos quais o excessivo amor das mulheres aos adornos, objetivando mostrar uma falsa beleza aos seus admiradores, caracterizava as meretrizes.

Na faixa superior do **MOSAICO 1**, a senhora relaxa abanando-se sentada no banco do jardim sob a sombra de ciprestes, que a separam do olival (à esquerda) e da provável tosa e plantação de cereal (à direita). Esta situação assemelha-se à posição hierárquica superior do **dominus** no lado direito da faixa inferior do mesmo mosaico. Contudo, existem dois aspectos essenciais que distinguem a situação da **domina** e a do **dominus**: este está inserido em uma área produtiva, inferida pelas árvores frutíferas carregadas, pela oliveira, tendo enroscada uma videira com um cacho de uva, e pela latada (cercado), enquanto a **domina** encontra-se separada das atividades produtivas

²⁵ MARROU, H.-I. *Decadência Romana ou Antigüidade Tardia?* Lisboa: Aster, 1979, pp. 17-23.

²⁶ FANTAR, M. H. *et alii*. Op. cit., p. 107.

pelo jardim de ciprestes. Ademais, há a postura majestática do **dominus**, sentado e recebendo o pergaminho de seu empregado, que contrasta com a do **domina** languidamente sentada, se abanando e, de tempos em tempos, se servindo de um prato com frutas da estação (figos, pêras e uvas), que lhe foi colocado próximo. Além disso, embaixo do banco da **domina**, há uma gaiola e pintinhos e, próxima, uma galinha ciscando, ou seja, a mãe com sua prole. Esta cena central da faixa superior do **MOSAICO 1** se completa com a aproximação pela direita de um homem com um casal de patos em seus braços e de uma mulher carregando um cesto com azeitonas. Pela esquerda, acerca-se uma outra mulher com um cordeiro sob às vistas de uma ovelha. Os signos denotam uma esfera de prosperidade e fecundidade da natureza tanto da fauna (casal de patos / galinha e pintinhos / ovelha e cordeiro) quanto da flora (figos / pêras / uvas / azeitonas), que fazem com que a **domina** assuma uma posição de propiciadora e dispensadora de dádivas. Esta posição é reafirmada ainda na faixa inferior, do lado esquerdo, em que são depositados peixes (um símbolo de abundância e proteção contra o mau olhado) aos seus pés. Os presentes em espécie oferecidos pelos empregados, considerados como oferendas simbólicas, provavam tanto a riqueza do terratenente quanto o caráter de exibição da autoridade que este exercia sobre outros. Era um ato simbólico do dependente econômico render homenagem ao latifundiário oferecendo-lhe as primícias de suas colheitas ou atividades de caça e de pesca e não apenas o pagamento da renda devida pelo uso da terra. Assim, no **MOSAICO 1**, cada um está representado em sua função social, reafirmando a hierarquia social e o valor do latifúndio. Por outro lado, a fertilidade associada à **domina** encontra referência em Vênus / Afrodite. Na África do Norte, sua rica personalidade – que era um reflexo tanto da Afrodite grega quanto da Astarté fenícia – estava intimamente relacionada à geração, ao despertar para vida e ao crescimento de plantas, constituindo-se numa divindade da fecundidade em todas as suas formas. Por isso, Vênus tinha uma grande popularidade entre os norte-africanos.

Neste mesmo mosaico, na faixa inferior, gestos, objetos e mobiliário relacionam-se à representação visual das mulheres. A **domina** está apoiada numa coluna, elemento

decorativo indicativo de passagem do exterior – representado pelas roseiras – ao interior – inferido pela poltrona, pelo toucador e pelo cão (típico animal doméstico: guardião do lar e fiel ao seu dono). Além disso, a **domina** é mostrada em frente a **klismós** – cadeira de espaldar alto e de braço, cujo uso é associado geralmente à dona da casa e ao espaço interior doméstico, lugar considerado por excelência da atuação feminina. A mobília caracterizava a privacidade, que contrastava com o espaço exterior do homem, representado na cena contígua da faixa inferior, em que o **dominus**, sentado majestosamente, recebe as oferendas de seus dependentes no seu pomar. No **MOSAICO 2**, a senhora está entronizada numa cadeira de braço com espaldar reto; seus pés descansam no escabelo retangular, igual ao do **dominus Iulius** no pomar da faixa de registro inferior do **MOSAICO 1**. Uma variação aparece na faixa superior do **MOSAICO 1**: a **domina** está sentada no banco do jardim. Seja como for, o “sentar” dos senhores e se opõe às ações das outras mulheres do mesmo mosaico, que a ela se dirigem ou a servem, como na faixa inferior. Em pé ou agachados, os empregados estão em atividade produtiva ou servil, numa clara hierarquização social. Se em pé, como na parte esquerda da faixa inferior do **MOSAICO 1**, a senhora distingue-se por estar encostada à coluna e com pernas cruzadas, excluindo uma situação de domesticidade servil.

Numa perspectiva intertextual entre o discurso escrito e o imagético, evidenciamos uma contradição no tratamento da questão dos cuidados com a aparência das mulheres (banho, jóias, vestido, cabelo, espelho e perfume). Enquanto a documentação textual tendeu a criticar qualquer tipo de embelezamento feminino, houve uma valorização nos mosaicos analisados, que contradiz o modelo tradicional de recato e discrição para as mulheres. Tradicionalmente, o paradigma de comportamento recomendado às mulheres no mundo clássico – e apropriado em parte pelo cristianismo – pautou-se em diretrizes que privilegiavam sua atuação na esfera doméstica através da procriação, educação da prole e cuidados com a casa e, ao homem, cabia o exercício político e militar na esfera pública. Tal idealização das mulheres, reproduzida principalmente pela documentação textual, encontrou-se apenas parcialmente presente na linguagem imagética dos mosaicos

afro-romanos do Baixo Império aqui trabalhados, o que questiona se este padrão desejado era em sua totalidade praticado. A iteração da crítica aos adornos femininos nos documentos textuais pode ser indício da resistência das mulheres ao modelo tradicional. Nos mosaicos, se, por um lado, têm-se elementos que inferem e reforçam positivamente o ideal de fecundidade, procriação e domesticidade associado comumente às mulheres, por outro, há elementos que valorizam o aspecto mundano da beleza e da sedução das mulheres, principalmente daquela pertencente à elite, que os textos escritos tentaram “enquadrar”. O interesse em regrar em especial o comportamento destas mulheres, seja nos discursos pagãos seja nos cristãos em suas diferentes modalidades (jurídico, epigráfico, literário, histórico, filosófico, teológico...), compreende-se em parte pela preocupação com questões de dotes, transferências de propriedades, alianças políticas e influência nas famílias do grupo dirigente da sociedade.

Nos mosaicos, quando se apresentam figuras femininas em diferentes condições sociais (**domina** e trabalhadoras – domésticas ou não), as distinções sociais ganham uma significativa visibilidade nas representações imagéticas pois, se a **domina** aparece com maior poder para romper o citado modelo tradicional, do qual era o alvo prioritário dos discursos textuais, abrindo espaço para uma representação “transgressora” como bela e sedutora, por outro lado, este aspecto “transgressor”, através das roupas sofisticadas, jóias e ociosidade, reforça a imagem de riqueza e de poder da elite terratenente, a qual pertencia a **domina**. Neste contexto, a **domina** tornou-se mais um bem de prestígio como os outros bens do **dominus**: residência suntuosa, cavalos e plantações. Ela é “objetificada”, sem direito a um nome próprio, distintamente do seu marido (**MOSAICO 1**). Assim, os temas relativos às mulheres (beleza / sedução, fecundidade / procriação e domesticidade) e o dos homens (poder / autoridade) não são excludentes nem opostos, pois se complementam, se encontram e reforçam positivamente o tema central: a riqueza senhorial. Este tema é valorizado e está profundamente relacionado aos outros anteriormente mencionados, pois se referem ao casal de **domini**. Por sua vez, o tema do trabalho servil está presente na medida em que contribui para o tema da riqueza senhorial

ao fornecer mais um elemento demonstrativo desta riqueza. Assim, deduz-se que o tema da riqueza senhorial é a chave para a interpretação dos discursos imagéticos nestes mosaicos, o que é compreensível tendo em vista o seu contexto social de produção, ou seja, as residências urbanas da elite provincial.

Os diferentes e, às vezes, contrastantes elementos icônicos relativos às mulheres nos mosaicos atribuíram-lhes um certo número de qualidades sócio-culturalmente construídas que denotam as contradições, os embates, as negociações, as táticas e as astúcias nas relações de gênero durante o Baixo Império. Mesmo havendo um discurso normativo – estratégia da ordem estabelecida²⁷ – para o comportamento das mulheres, percebem-se “trilhas” heterogêneas ao sistema hegemônico onde se infiltram e se esboçam as astúcias de interesses e de desejos diferentes – a tática, a “*arte dos fracos*”, “*determinada pela ausência de poder*”, que se contrapõe à estratégia “*organizada pelo postulado do poder*”²⁸, associando assim gênero e poder. Os modos de representação visual das mulheres nos mosaicos analisados – encomendados pela elite afro-romana para decorar suas residências – são, portanto, construções sócio-culturais, criando significações sobre o poder, gerando e mantendo hierarquias.

²⁷ CERTEAU, M. de. *A invenção do cotidiano*. v. 1: Artes de fazer. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, pp. 99-100.

²⁸ CERTEAU, M. de. **Op. cit.**, p. 100-102.

É NO TEATRO COMO NA VIDA: CONTRADIÇÕES E TENSÕES A RESPEITO DO LUGAR DA MULHER EM ATENAS (V SÉCULO)²⁹.

Andréia Vicente

(PPCIS/UERJ)

No decorrer dos séculos várias interpretações surgiram a respeito do teatro grego. Desde a época de Aristóteles (1996), até os historiadores como Junito de Souza Brandão (1985), Jean-Pierre Vernant (1999), Bernard Deforge (1997) e Ubaldo Puppi (1990) tentaram explicar a função social desta instituição ateniense do V.º século. Como resultado destas interpretações temos um emaranhado de correntes que defendem as mais diversas idéias. Neste artigo analisarei a tragédia Antígona de Sófocles (1997). Parto do princípio de que as mulheres de Atenas buscavam manter as tradições mesmo que fosse preciso usar da denúncia contra o soberano ou ir contra as próprias leis da **polis**.

A tragédia grega surgiu no século V a.C. e tomou forma e grande destaque durante todo o período clássico. Ela foi um espetáculo que nasceu como um momento histórico preciso e morreu em aproximadamente um século. Para Vernant (1999: 3) a verdadeira matéria da tragédia é o pensamento social próprio da cidade, especialmente o jurídico, que estava em processo de elaboração. Ela focalizava o choque entre os antigos valores e as leis do tribunal que ainda eram recentes e não haviam sido absorvidas pelos indivíduos. A tragédia questionava os mitos, confrontava esses valores heróicos com a maneira específica de pensar que marcava o surgimento do direito nos quadros da cidade.

²⁹ Este artigo se originou a partir de um dos capítulos de minha monografia de graduação em História “Casamento e morte: lugares de participação ativa das mulheres na Atenas clássica”, defendida em 2001 na UERJ. Para que pudesse compor esse artigo foi preciso suprimir grande parte da análise histórica do teatro relacionado ao surgimento da democracia grega. Para obter maiores informações sobre o assunto, remeto o leitor a mesma monografia onde os dados encontram-se disponíveis.

Junio Brandão (1985: 53 – 55) nos fala a respeito das mudanças nos valores sociais dos atenienses ocorrida neste período. O que marcava a **polis** era a oposição entre duas normas jurídicas: a **athemistía** que representava a sofística, ao qual "*o estado totalitário é o senhor absoluto dos cidadãos, tendo sobre eles direito de vida e de morte*", em contraposição a **thémis ou nómos** que era a religião, justiça dos ancestrais, a consciência individual. A justiça grega durante o período micênico da realeza palaciana, entre os séculos XV e X a.C., era de caráter divino, a qual não se discutia uma ordem dos deuses. Após a queda da realeza, tivemos o processo de emergência da **polis** e a justiça dos deuses foi substituída pela **diké**, a justiça dos homens, baseada nas leis, que foi consolidada e tornada pública por Sólon (Plutarco s/d: 19).

O aparecimento do teatro trágico foi fomentado a partir destes questionamentos, o mundo da cidade era debatido e contestado em seus valores fundamentais. Sua matéria não era o mito, ou o sonho e sim o pensamento social próprio do V.º século, com suas tensões e contradições que surgem com a chegada do direito dos homens contrapondo-se ao direito divino e as novas instituições políticas. Eram discutidas questões como os crimes "voluntários" e os crimes "escusáveis" e marcou a experimentação do homem enquanto ser autônomo em relação às potências religiosas.

Neste contexto, Ésquilo, Sófocles ou Eurípedes não se propuseram a escrever obras primas e sim textos contemporâneos e imaginativos que mostravam sua cultura, os eventos e problemas que se confrontavam devido as transformações. A cultura da Ática do V.º século provém da vitória que permitia ao cidadão intervir ativamente nas decisões da comunidade ao qual pertencia.

Com o estabelecimento da democracia radical, a tragédia passa a celebrar as grandezas políticas e sociais do sistema ateniense. O teatro, a sociedade, a política e a ideologia cívica interagem num sistema complexo no qual as relações entre a realidade social e as representações são sempre problemáticas, pois o teatro, não reflete uma vida direcionada e sim a vida com seus paradoxos e contradições. Mesmo assim, o teatro celebrava o **demos**, os cidadãos e a **polis** democrática. Considero a tragédia um dos

elementos fundamentais de propaganda política da forma de governo democrático em Atenas. Ela não mostrava somente a arte, mas também responsabilidades cívicas e legais que competiam a cada cidadão. A **polis** fomentava os concursos trágicos com prêmios ao primeiro colocado. A arte passava a se tornar, à medida que o espírito competitivo crescia, o centro da vida pública e a expressão da ordem espiritual e política.

Quando as tragédias tratavam de crimes ou transgressões contra a ideologia central ou a instituição da **polis** elas procuravam enfatizar que o cidadão que foge ao modelo estabelecido se coloca em perigo. As circunstâncias, as ações dos personagens, eram controladas e os debates formavam uma estrutura cívica e determinavam a estrutura formal. *“Os crimes dos heróis não legitimam as transgressões, pelo contrário, o espetáculo trágico impunha valores democráticos e reafirmavam a ordem social e política”.* (Zelenak 1998: 10)

Na tragédia, com freqüência descobre-se que o mal é endêmico entre os bons, num vínculo político que desafia uma separação entre dignos e indignos. Ela apresenta o homem oscilando de modo duvidoso entre a autoridade divina e a humana. Mas a iniciativa humana de escolher entre um desses lados não deve ser vista como uma atitude deliberada. Personagens como Antígona ou Agamêmnon não escolhem: eles apenas identificam alternativas e tomam iniciativas de fazer o que uma voz interior – ou a tradição – lhes ordena que façam, esta atitude passa a ser compreendida por nós como a força da tradição ensinada pelos ancestrais (Finley 1998: 171)³⁰.

O herói trágico tem seu caráter bem delimitado para autores como Aristóteles. Seu caráter é médio para manter sempre uma relação com o nosso ser. Ele não é perverso e vil, ele apenas cometeu um erro, uma **hamartía**, ou seja, uma falta e ultrapassou a justa

³⁰ A natureza da relação indivíduo e sociedade é central nas discussões antropológicas. Autores clássicos como Durkheim e Weber discutiram intensamente essas questões. Atualmente, há toda uma corrente da antropologia que defende um equilíbrio entre essas áreas de atuação. Há situações onde o indivíduo recorre a modelos e outras onde ele se vê obrigado a improvisar e tomar suas próprias decisões analisando os acontecimentos e o mundo a sua volta. Para compreender melhor essa antropologia ecológica remeto o leitor aos textos de Bateson (2007), Ingold (2007) e Velho (2001).

medida que lhe cabia. Esta falha não é proveniente do caráter do herói, mas em consequência dela, a **moira**, destino cego, será implacável com ele, provocando-lhe sofrimentos por meio da punição.

Ubaldo Puppi (1993) afirma que os personagens trágicos estão sob a égide da fatalidade e os componentes externos, que não dependem da vontade deste herói, é que desencadeiam a fatalidade sobre ele. Como a **moira** é inevitável, o poeta, que escreve a tragédia, usa do seu discurso para denunciar a violência instituída. A tragédia seria um veículo de denúncia.

Por outro lado, as religiões abordavam alguns pontos comuns como a purificação da vontade do indivíduo para receber o divino, a libertação desta vida pela seqüência de nascimentos e mortes ou a prática votiva para sanar qualquer necessidade. Divindades como Dioniso eram essencialmente populares, qualquer um que bebesse vinho podia alegar ser seu seguidor (Burket 1991: 17), mas em suas festas, através do êxtase, **êkstasis**, e do entusiasmo, **enthusiasmós**, os seguidores se libertavam de certos condicionamentos e interditos de ordem ética, política e moral. Neste mergulho que a dança dionisíaca provocava, os devotos entravam em contato com a divindade. Neste estágio, o homem ou ator se tornava um herói, **anér**, por ter ultrapassado a medida de cada um, **métron**. Isto constituía uma **hybris**, uma violência contra os deuses imortais que sentiam **nêmesis**, ciúme divino. A punição neste caso era imediata e o herói recebia uma **até**, que era a cegueira da razão. A partir deste momento, tudo o que ele fizesse cairia sobre ele mesmo. Era a **moira**, ou seja, o destino cego. A tragédia só se realiza quando o **métron** é ultrapassado. Por isso a **polis**, a fim de controlar os indivíduos, se apoderou desta instituição e fez dos concursos trágicos um apêndice da religião políade (Brandão 1985: 11-12).

Jaeger (1994: 184) conclui que a **moira** é o destino composto de três musas, a saber: Laquesis, Cloto e Atropos. Laquesis, a que tece, representava a vontade de viver. Cloto, a fiandeira, que personificava a vida sendo construída. E por último, Atropos, que cortava com a tesoura o fio da vida, simbolizando a morte (Guimarães 1994). Assim,

qualquer ação humana vinha acompanhada de riscos, e o homem tinha que medir seus atos para que a **diké** não o castigasse. A tragédia, para ele, desenvolveu o conteúdo ideológico e a força educadora da comunidade póliade.

Por este motivo os poetas trágicos alcançaram grande valor político. E, cada um deles criava um trágico diferente. Em Sófocles, por exemplo, a lei dos ancestrais transparece com clareza em embate com a lei dos homens.

Como educador Sófocles foi atuante no teatro grego. Ele nasceu entre 497- 495 a.C. e aos quinze anos dirigiu o coro de jovens que celebrava a vitória de Salamina. Seu pai possibilitou-lhe, por sua condição financeira, uma boa educação. Cresceu vendo uma Atenas que foi senhora da democracia com vastos territórios colonizados. E, além do teatro Sófocles participava na literatura, desempenhava cargos públicos e servia no culto de Atená. Plutarco faz menção de ser Sófocles, ao lado de Péricles, comandante do exército quando este avançava sob o Peloponeso (Plutarco s/d: 21). Ele atuou como sacerdote no culto aos deuses da **polis**.

Em 442 a.C. apresentou a peça Antígona que é o ponto central deste artigo. Sendo uma trilogia ao lado de Édipo rei e Édipo em Colono esta peça lança de volta a ordem perturbadora do mundo. Em suas obras Sófocles deixa transparecer a ligação entre a idéia de direito das pessoas ligadas por laços de sangue e a maldição familiar (Brandão 1985: 38). De fato a maldição dos Labdácidas que foi lançada sobre Laio, que era pai de Édipo e filho de Lábdaco, prevaleceu até a morte de Antígona³¹.

Sófocles morre em 405 a.C. deixando uma versão democrática de governo. Participou do processo de transformação da época em que a crença na **polis**, no coletivo, foi substituída pela fé no individual, no homem. Neste autor o herói trágico é dotado de vontade, mas os crimes destes heróis não legitimavam as transgressões, pelo contrário, o

³¹ Laio ainda era jovem quando seu pai morreu e seu parente Lico assumiu o trono tebano. Lico foi assassinado e Laio foi obrigado a fugir para a corte de Pélops, na Élide. Foi recebido com toda a hospitalidade mas esquecendo-se disso apaixonou-se pelo filho do rei, chamado Crisipo. Laio raptou o jovem e foi amaldiçoado pelo rei. A maldição cairia sobre toda a sua descendência.

espetáculo impunha valores democráticos e culturais que legitimavam a ordem social e política (Zelenak 1998: 10).

A tragédia celebrava as grandezas da **polis** e reafirmava a participação dos cidadãos em suas riquezas e fracassos. Zelenak nos coloca a questão do conflito entre família e estado presente em *Antígona*, ou seja, a lei dos ancestrais e a lei dos homens. Na tragédia, *Antígona* segue os interesses familiares a lei dos ancestrais ao qual representa enquanto Creonte defende os interesses da comunidade *políade*, cujas leis foram feitas pelos homens.

Em Sófocles vemos surgir *Antígona* como a nova noiva do deus do Hades. Desta maneira observamos os dois rituais, casamento e morte, presentes no centro do drama. Assim como a oposição entre leis familiares e leis da **polis**, conflito entre pai e filho. Observamos nesta tragédia a mulher sendo comparada à terra que deve ser dominada, cultivada para se tornar fértil. Esta imagem é comum para uma relação conjugal e nos ajuda a afirmar que a mulher usava do seu poder de procriação dos cidadãos legítimos para manter seu lugar a frente dos rituais. *Antígona*, noiva do filho do tirano, se entrega a morte para expressar seu desejo de manter a tradição dos ancestrais.

A mulher que a tragédia focalizava definia-se como modelo ao qual a **polis** sistematicamente representava como marginalizada e oprimida. Isto porque estas mulheres corajosas configuravam-se com um perigo para os homens por agir, falar e atuar no espaço público destinado dos homens. Podemos observar no diálogo trágico como Creonte abomina a idéia de ser dominado por uma mulher (Sófocles 1997: v.553 – 555). Para o tirano e para a sociedade masculina de Atenas, jamais e em tempo algum, uma mulher poderia desobedecer às ordens de um homem, ainda mais as leis do tirano. E mais, ficar em evidência, aparecer em público, ia contra o atributo da esposa bem-nascida, mas *Antígona* ultrapassa este atributo para assegurar seu lugar nos rituais definidos pela tradição.

Nesta fase da tragédia vemos Creonte demonstrar a alteridade existente nas relações entre homem e mulher. Ele nos indica uma inversão de papéis quando diz: Ela será o homem se não receber a punição por sua desobediência. Mas Antígona usa dessa inversão de alteridade para manter seu lugar nos rituais familiares. E mais, desafia o rei chamando-o de insensato quando este dizia ser ela a insensata por ter feito os funerais de seu irmão quando isto lhe foi proibido pelo edito do tirano.

O problema de Antígona é que ela desejava fazer o enterro de seu irmão porque se sentia obrigada pela tradição dos ancestrais. Caso deixasse de cumprir esses ritos cometeria uma **hybris**, uma desmedida com os deuses, que enfurecidos poderiam lançar sobre ela uma punição mais grave do que a desobediência ao tirano causou. Como ela demonstra na seguinte citação:

(Ant.): (...) "hei de enterrá-lo e será belo para mim
morrer cumprindo esse dever: repousarei
ao lado dele, amada por quem tanto amei
e santo é o meu delito, pois terei de amar
aos mortos muito, muito tempo mais que aos vivos" (Sófocles 1997 : v. 81 – 86).

Deixar seu irmão Polinices sem sepultura, seria permitir que ele ficasse vagando sem destino no mundo dos mortos. Os elos familiares eram a base da comunidade políade, estavam juntos a sentimentos pessoais e atitudes religiosas. Como Antígona era a irmã mais velha e mulher, estava em posição de mais capacitada a realizar os ritos fúnebres. Antígona dá sepultura a seu irmão, não só para obedecer ao imperativo sagrado das leis divinas, eternas, irrevogáveis, escritas na consciência, mas também porque outro imperativo não menos urgente – o do amor fraterno- a impelia a fazê-lo (Freire 1985: 160). E ainda, como mulher, a **polis** de Atenas a colocava a margem das atividades políticas sendo na religião o espaço destinado a sua atuação ativa. Portanto cabia a ela manter a tradição dos ancestrais e preparar o corpo.

Ela mesma, quando foi condenada a ser enterrada viva em uma caverna, chorou por não serem realizados seus ritos e declarou ser desventurada por não pertencer nem aos vivos (ela não casou) nem aos mortos (não recebeu os ritos fúnebres). Van Gennepe afirma que os indivíduos para os quais não foram executados os ritos fúnebres eram destinados a uma existência lamentável, sem poder jamais penetrar no mundo dos mortos nem se agregarem à sociedade ali constituída (1977 : 137). Ela não receberia os ritos fúnebres e ainda morreria sem casar, sem cumprir seu principal papel social que era ter filhos. Antígona era mulher, assim como Ismene e como cada uma das mulheres tebanas, com desejos e esperanças de mulher. No ponto do drama onde podemos observar seus lamentos concluímos ser onde a figura principal assume validade humana e patenteia a grandeza de seu sacrifício (Lesky 1990: 133). Ela chorou por não ouvir o **himeneu** e por não ter deitado na cama nupcial. Sabemos que logo após o casamento a mulher era levada pelo marido ao seu leito. Ela diz que ao morrer estaria casando com o Hades, o deus do mundo dos mortos.

Observamos que em seu diálogo com Ismene, que é o símbolo da mulher perfeita, dócil e que obedece e não pode enfrentar os homens, Antígona proclama sua disposição para morrer no cumprimento do seu dever de sepultar Polinices. José Carlos Rodrigues (1983 : 11) nos explica que os sistemas de representações e sua lógica após serem introjetados pela educação nos indivíduos produzem a idéia de obrigação, que é a obrigação demonstrada por Antígona. Ismene depois se coloca ao lado da irmã e assume a sua culpa perante Creonte demonstrando fidelidade à família.

No cumprimento desta obrigação Antígona usa do seu poder de denúncia contra o tirano. Ela diz que a tirania dá o poder de fazer e de dizer o que se quer e sem restrições e fala ainda que toda a população de Tebas a aprovaria caso o temor não lhes tolhesse a língua. Sabemos que *"o indivíduo avalia suas próprias condutas, bem como a de seus companheiros, em termos de aprovação ou desaprovação sociais"* (Rodrigues 1983: 36).

Antígona é a mulher que viola os atributos da bem nascida e desobedece as leis apenas para manter as tradições. Mas ela não nega suas ações, ela assume a

responsabilidade quando diz: "*Fui eu a autora, digo e nunca negaria*" (Sófocles s/d: 504). Ela estava cumprindo leis muito antigas, que vigiam desde os tempos mais remotos. E não lhe parece que as determinações reais, tivessem força para impor aos mortais a obrigação de transgredir as normas divinas. Ela pergunta: "*Que mandamentos transgredi das divindades?*". Apenas obedeci a essas leis e te honrei, meu irmão, mas que a ninguém. Porém Creonte acha que errei e que fui rebelde e me leva cativa para onde os mortos moram, antes que eu possa ouvir hinos de bodas, de amamentar filhos. Mas apesar de seus lamentos ela não volta atrás, aceita seu destino.

Ela faz questão que todos saibam de suas atitudes, e quando Ismene propõe que ela fique em silêncio e faça as libações em segredo ela diz que se ela se calar seu ódio será ainda maior. Fustel de Coulanges nos diz que o enterro dos familiares era uma das mais significantes obrigações da mulher e Antígona confirma isto quando diz a Ismene:

"Agora sabes disso e muito breve
irás demonstrar se és bem nascida ou
filha indigna de pais nobres"³².

Quando Antígona procede o enterro de seu irmão ela proclama a igualdade do dever religioso que se impõe a todos os mortos, qualquer que fossem seus comportamentos em vida. Que esta atitude a leve a morte apenas reforça a resolução da jovem que já admitia esse seu castigo. O coro dos cidadãos demonstra essa decisão quando diz que ela parte para o mundo tenebroso sem doenças ou ferimentos, mas por sua própria vontade e decisão. Ela entre os mortais desceu viva à região das sombras³³.

O que ela afirmava era que, em sua situação, o domínio familiar e o da morte coincidiam formando um universo à parte, que tinha leis próprias, sua própria **diké**. Diferente da **diké** dos homens que foi personificada por Creonte, em Atenas ainda existia, segundo Vernant, uma outra justiça que era a **diké** dos deuses. Antígona parece honrar

³² Sófocles. Op. cit. Vv.42-44.

³³ Sófocles. Op. cit. Vv.911-919.

as potências do mundo subterrâneo e o autor Antônio Freire considera que este tornava-se um motivo forte para um castigo que no caso específico foi a condenação à morte. A **polis** reverenciava os deuses políades, que promoviam o domínio da vida e da renovação como Dioniso, Hera e Deméter. Antígona é castigada por eles. Esses deuses noturnos e misteriosos que estavam tão próximos das mulheres voltaram-se contra a jovem e impuseram a ela o fim trágico. Este foi o castigo resultante do ciúme desses deuses, **nêmesis**. Eles jogaram sobre ela uma **até**, cegueira da razão, para que ela cometesse uma falha que lhe levasse ao destino trágico.

Em Atenas, o desejo de um funeral feito pelas mãos de parentes era extremamente fundamental. E como o teatro era visto por todos, a trama de Sófocles deve ter falado profundamente aos atenienses (Jones 1997: 196). Por isso, Hêmon expressa os sentimentos dos cidadãos e diz ao tirano que nenhuma mulher, por feitos tão gloriosos quanto os de sua noiva, sofreu morte tão ignóbil. Antígona, quando seu irmão morreu em batalha não deixou seu corpo para ser devorado por cães ou aves de rapina. Em seu discurso final, quando a personagem está se lamentando ela diz que na opinião da gente de bom senso todo o seu cuidado não foi em vão.

Tirésias, o adivinho cego, ainda reforça a opinião da população a favor de Antígona quando fala a Creonte que Tebas está enferma, poluída pela carniça do cadáver do filho de Édipo que foi espalhada pela aves e pelos cães e o previne de que ele a sua atitude de permitir um cadáver insepulto (Polinices) e lançar outro ser vivo às profundezas (a própria Antígona) traria a ele conseqüências. Avisa-o de que os deuses estavam enfurecidos e que em breve ele ouviria gemidos de homens e mulheres de seu próprio lar. Creonte então resolve ceder aos apelos de seus conselheiros, volta atrás em suas decisões e resolve obedecer às leis inabaláveis, as leis dos mortos, definidas pelos ancestrais.

Em seu discurso, que perpassa toda a trama, podemos observar uma mudança de pensamentos. Primeiro o tirano diz que cultuar aos mortos é labor perdido, e expressa a existência de um raciocínio incrédulo quando diz que a Corifeu, um dos mensageiros, que é senilidade e insensatez falar que os deuses podem Ter cuidado do cadáver. Mas no fim

da tragédia, quando as catástrofes estão chegando, ele retrocede e conclui que é melhor chegar ao fim da vida obedecendo às leis inabaláveis (Sófocles s/d: 1236 – 1239). Mas já era tarde pois após a personagem Ter ultrapassado suas medidas e a sua falha Ter sido diagnosticada, a **moira**, o destino cego, cairia sobre ele.

Creonte encontra Antígona estrangulada em um laço improvisado com seu próprio véu de linho e Hêmon após tentar matar seu próprio pai se suicida com uma espada de dois gumes. Por fim, jazem lado a lado morto e morta, fazendo uma alusão ao cumprimento dos ritos nupciais. Após estes fatos, todos admitem a culpa de Creonte, até o mensageiro diz que a irreflexão é incontestavelmente o maior dos defeitos humanos. O coro acompanhando a retirada de Creonte no fim do trágico afirma que destaca-se a prudência sobremodo como a primeira condição para a felicidade. Afinal, não se deve ofender os deuses em nada. O último de todos os castigos que Creonte recebe é a morte de sua esposa Eurídice que após receber a notícia do suicídio de Hêmon se fere ao pé do altar doméstico.

Podemos observar durante toda a tragédia que Antígona é defendida por várias personagens como Hêmon, o Coro, Tirésias e Corifeu. Mas Creonte é por estes mesmos participantes trágicos amaldiçoado e condenado a pagar o preço com a morte de seus familiares. Isto se deve ao fato da população ateniense, que assistia a encenação, concordar com a observância dos rituais que eram sagrados. Em Atenas havia uma acentuada preocupação com os ritos funerários afim de assegurar a ordem do universo e garantir a relação entre os homens e as potências sobrenaturais e não permitir que sobre toda a comunidade recaísse a **moira**. Os mortos insepultos poderiam voltar para assombrá-los por ficarem vagando sem destino. Genep afirma que estes mortos eram os mais perigosos, porque desejariam reagregar-se ao mundo dos vivos, mas não podendo fazê-lo conduziam-se como estrangeiros hostis. Não dispunham dos meios de subsistência que os outros mortos encontravam em seu mundo, e por conseguinte deviam procurá-los à custa dos vivos. Além disso, estes mortos sem lar nem lugar sentiam freqüentemente um amargo desejo de vingança (Van Genep 1977:136).

De acordo com Werner Whilhelm Jaeger as figuras de Sófocles eram figuras ideais a medida que despertavam a consciência humana no público que assistia ao espetáculo trágico. Em sua humanização da tragédia ele a transformou em modelo de educação. Neste contexto, entendemos que as atitudes de Antígona foram vistas com compreensão a medida que elas apenas ratificavam seu lugar social. A dor de Antígona foi determinada pela sua natureza (ela era mulher) e foi encarada como uma nova forma de nobreza. Ela abriu mão de sua vida, de sua maior realização enquanto mulher, que seria o casamento, para honrar seus deveres familiares que para ela antecederiam a obrigação com o casamento. Fustel de Coulanges (1980: 146) diz que o que unia a família antiga era algo mais poderoso do que o nascimento, o sentimento ou a força física. Esse poder estava na religião do lar e dos antepassados.

Como nos diz Zelenak ela não tinha a intenção de ser uma heroína revolucionária. Ela apenas usou de sua voz, da denúncia e da ação contra as novas leis para manter a tradição. Ela defendeu o terreno feminino com ferocidade e teve como resultado a última tragédia que uma mulher desejaria: morrer não casada e sem filhos. Ela entrou na tumba como se estivesse em sua procissão de casamento com a morte e dormiu abraçada com a morte em seu leito nupcial como dormiria com seu marido. A morte de Antígona na caverna representa seu retorno à terra de onde ela partiu (Brandão 1985:50).

Desta maneira posso concluir que as mulheres de Atenas viam nos rituais de casamento e morte os seus lugares de participação ativa. Através destes ritos de passagem elas definiam seu espaço social e sua participação na sociedade. Como estes ritos eram necessários a manutenção da ordem políade elas ocupavam um lugar de grande relevância a frente de práticas que visavam multiplicar a comunidade e protegê-la de qualquer mal.

Antígona usa a afronta de enterrar seu irmão insepulto Polinices para denunciar as arbitrariedades de Creonte contra a tradição dos ritos fúnebres dos ancestrais. Desta maneira além de estar protegendo a **polis** de abominações e impurezas, ela estava assegurando o lugar social da mulher a frente dos rituais que eram compreendidos e

absorvidos pelos cidadãos atenienses. Lembro que durante todo o drama observamos o coro de cidadãos concordando com suas atitudes, além do adivinho, de seu noivo e do mensageiro. Todos esses homens reconheciam a participação feminina como indispensável na concretização dos ritos sagrados dos mortos e a defendem mesmo que não fossem capazes de enfrentar o tirano. Somente ela, uma mulher, usa da denúncia (o que vai contra seus atributos de bem-nascida) para proteger a realização do sepultamento de seu irmão.

Neste ponto, a tragédia de Sófocles cumpre sua função primordial que é a de educar o cidadão. E como essas tragédias eram vistas por homens e por mulheres, todas as mulheres de Atenas poderiam compreender e aprender que a frente dos rituais de casamento e morte elas tinham lugar de destaque. Lutar pelo seu lugar de fala foi o crime de Antígona e para defender este lugar ela morre e casa-se com o deus Hades.

Bibliografia

• Documentos

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Eudoro de Sousa. Porto Alegre: Editora Globo, 1996.

PLUTARCO. *Péricles reformador de Atenas*. Lisboa: Gráfica Santelmo. S/d.

_____. *Sólon legislador de Atenas*. 2 ed. - Lisboa: Editorial Inquérito. S/d.

SÓFOCLES. *A trilogia Tebana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

• Instrumental e Específica

BRANDÃO, Junito de Sousa. *Teatro grego: tragédia e comédia*. Petrópolis: Vozes, 1985.

BURKET, Walter. *Os antigos cultos de mistério*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga. Estudo sobre o culto, o direito e as Instituições da Grécia e de Roma*. – 10 ed. – Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1980.

DEFORGE, Bernard. *Les Festival des Cadavres*. Paris: 1997.

- FINLEY, Moses I. *O legado da Grécia, uma nova avaliação*. Tradução de Ivette Vieira Pinto de Almeida. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1998.
- GUIMARÃES, Rute. *Dicionário de Mitologia grega*. São Paulo: Cultrix, 1994.
- HALLAN, E. and INGOLD, T (eds.). *Creativity and cultural improvisation*. Oxford – New York: Berg, 2007.
- INGOLD, Tim. *Rethinking the animate. Re-animating Thought*. IN: Ethnos, Vol. 71: I, March 2006, p. 9 – 20.
- _____. *What is an animal?* Cambridge: Routledge, 1994.
- JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- JONES, Peter V. *O mundo de Atenas*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- LESKY, Albin. *A tragédia Grega*. São Paulo: Perspectiva, 1990.
- PUPPI, Ubaldo. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Unesp, 1990.
- REHM, Rush. *Marriage to death: the conflation of wedding and funeral rituals in Greek Tragedy*. New Jersey: Princeton University Press, 1996.
- RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983
- VAN GENNEP, Arnold Van Gennep. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- VELHO, Gilberto. *De Bateson a Ingold: passos na constituição de um paradigma ecológico*. Artigo bibliográfico. In: Mana 7(2): 133 – 140, 2001.
- _____. *Projeto e Metamorfose. Antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga I e II*. São Paulo: Perspectiva, 1999
- ZELENAK, Michael X. *Gender and Politics in Greek Tragedy*. New York: PeterLang, 1998.

OS ETÍOPES MACRÓBIOS E A ARISTOCRACIA GUERREIRA ATENIENSE NOS SÉCULOS VI E V a.C.

Cristiano Bispo

(PPGH/UERJ)

Nas *interações étnicas* complexas e mutáveis estabelecidas entre atenienses e etíopes macróbios, consideramos que em diversas passagens do discurso de Heródoto e na documentação imagética grega os etíopes foram representados e personificados com atributos físicos, culturais e sociais euforizados, similares aos atributos coletivos e individuais valorizados pela aristocracia guerreira atenienses.

O corpus documental permite-nos indicar que alguns valores étnicos dos etíopes macróbios foram utilizados como modelo ideal de guerreiro belicoso e virtuoso semelhante aos atributos estimados pela aristocracia ateniense que, na passagem do VI para o V século a. C., passava por um processo de diminuição do poder de decisão política, devido à vertiginosa expansão das práticas sociais a favor da democracia.

A instituição aristocrática tradicional baseava-se na linhagem familiar, riqueza e nome de família para se diferenciar dos demais segmentos da sociedade. Ricos e bem-nascidos denominavam-se pela designação de eupátrida, filhos de bons pais, *kaloskaghatos* (bons e belos), detentores de inúmeros privilégios políticos e proprietários das maiores e melhores terras das cidades-estado. Os *kaloskaghatos* foram descritos pela literatura grega da seguinte maneira: "*os úteis (khrêstoí), os melhores (bélistoi), os poderosos (dynatoi), os notáveis (gnôrimoi), os bem-nascidos (gennaíoi)*" (FINLEY, 1983, 12).

O valor do homem grego em um processo de longa duração era medido pela busca constante do aprimoramento da virtude. Para Hélio Jaguaribe "*se mede o valor dos*

homens por sua Arete, permanecendo sempre, na cultura clássica, um manifesto aristocracismo, que distancia o espírito nobre do vulgar". (JAGUARIBE, 1981, 5). O espírito nobre especificado nas palavras do autor determina-se pelo valor guerreiro e pela virtude social e familiar. Segundo Marcos Alvito: "Arete, é o título mais alto e glorioso que um jovem grego pode alcançar entre os homens". (SOUZA, 1988, 38).

A aristocracia destacava-se pela função guerreira, cujas lutas valorizavam a individualidade, estimulando o fortalecimento da figura do herói. Maiores prestígios teriam aqueles que se mostrassem aguerridos, destemidos, fortes, bravos, virtuosos, heróis. Neste mundo que estimava os atributos do guerreiro, a individualidade sobrepunha-se ao coletivo.

A sociedade helênica estimava as características guerreiras de igual modo que apreciava os confrontos bélicos, pois este era o espaço para se medir coragem e destreza. A guerra para o grego era considerada um fenômeno natural, divergindo do período contemporâneo que a considera amoral e condenável. Para ratificar este pensamento recorreremos às palavras de Heráclito de Éfeso: *"a Guerra é o pai de todas as coisas e de todas o rei; de uns fez deuses, de outros, homens; de uns, escravos, de outros, homens livres". (HERÁCLITO, Fragmentos 12, 53). A guerra não é para qualquer integrante da sociedade, selecionando os melhores e mais capacitados. Assim, como nos aponta Marcos Alvito, "A guerra era um atributo aristocrático e justificava os privilégios (...) era um meio de obter riqueza (...) e valorizava o individual, o ato heróico dos nobres" (Souza, 1988, 38).*

Para Platão (apud GARLAN, 1991, 27) em *Fédon* (66 c): *"as guerras, as sedições e as batalhas, nada como o corpo e suas cobiças para suscitá-las, pois é da aquisição de bens que nascem todas as guerras". Platão acrescenta ainda em *Protágoras* (334 b): "guerra é a salvação das cidades, o comando sobre os outros e a riqueza".*

Para Aristóteles os homens entram em guerra *"Para ter o supérfluo, e não o necessário, que se cometem os maiores crimes (...) não é somente por precisão do*

necessário que os homens cometem o mal (...) é também para gozar e aplacar seu desejo; se seus desejos vão além do necessário, para deles se liberarem cometerão o mal". (Política 1267 a).

Mesmo apresentando tamanha belicosidade, devemos ter cautela nas análises feitas sobre a guerra na Grécia Antiga, pois há o risco de apreciarmos estas características pelo viés excessivamente belicista. A paz também era desejada pelos gregos antigos, conforme observamos no seguinte comentário de Aristóteles: *"a paz é o fim último da guerra, como o lazer é do trabalho"* (ARISTÓTELES, Política, 1334 a).

A guerra não era uma ação inconseqüente. Estava sustentada em rituais e códigos específicos que deveriam ser respeitados. De acordo com Yvon Garlan, *"o alcance destrutivo das operações militares, tratava-se, com efeito, na maioria dos casos, não de um desencadeamento cego de violência, mas de práticas reguladas, institucionalizadas, obedecendo (...) acordos oficialmente concluídos, ou de costumes tacitamente admitidos"* (GARLAN, 1991, 13).

Em geral, desde o período homérico, os exercícios de guerra eram deliberados em assembléia e ratificados por uma série de formalidades. Nas narrativas da *Ilíada* e *Odisséia* eram comuns as assembléias para deliberação dos assuntos militares e as providências a serem tomadas. Esta participação nas decisões cabia apenas à aristocracia guerreira que aos poucos, além de determinar as pautas bélicas, passou a controlar outras esferas da sociedade, principalmente a política, visto que os eupátridas gozavam desde tempos remotos dos prestígios econômicos e sociais.

Em relação à mobilização política e decisão dos assuntos militares na assembléia, destacamos as seguintes reflexões do historiador Dabdab Trabulsi: *"a Ilíada e a Odisséia são, com efeito, muito ricas para o estudo da mobilização política. (...) A mobilização política se confunde quase com a mobilização militar pura e simples"* (TRABULSI, 2001, 22).

A deliberação e a exclusividade das decisões políticas eram prerrogativas aristocráticas desde Homero. Porém, ao longo do período arcaico, estes guerreiros perderam destaque no corpo político e militar, visto que, as inúmeras reformas ocorridas nesta fase ampliaram as mesmas prerrogativas para outros grupos sociais, enfraquecendo a tradicional aristocracia guerreira que percebeu que o combate contra os persas poderia revitalizar suas atividades políticas e militares.

A geração dos combatentes de Maratona (490), aclamada pelos versos de Ésquilo, evidencia que o espírito competitivo dos tempos homéricos ainda estava presente, mesmo com as transformações políticas e sociais do advento da democracia, os homens de Maratona confrontaram o inimigo em condições heróicas, pois estavam em condições inferiores no contingente e no aparato técnico.

Neste momento, a organização do exército respeitava a disciplina hoplítica, que valorizava o coletivo, ao inverso da disciplina homérica que apreciava o combate individual, singular e heróico. Contudo, as transformações na disposição do combate e na filosofia de guerra não suplantaram os combates memoráveis, os atos heróicos e nobres.

Para Marcos Alvito, "*a revolução hoplítica foi mais uma transformação social e mental que técnica*". (SOUZA, 1988, 27). Os pelotões representavam a idéia do coletivo e cada hoplita defendia um ao outro. Todavia, sugerimos que mesmo nas vitórias e combates de caráter coletivo, o caráter heróico não havia se perdido. Temos aí, portanto, um momento de confluência de dois mundos: o homérico relutante e o democrático altivo.

Os passos imortalizados e heróicos de Fidípides foram eternizados. Os homens que tombaram em combate em defesa da *polis* foram recebidos com honrarias especiais e foram lembrados pelos atos de bravura.

As Guerras Médicas possibilitaram a perseverança aristocrática em valorizar o legado social e divino da luta. Neste contexto de revitalização das práticas aristocráticas da guerra que os etíopes adquiriram destaque. Os documentos produzidos neste momento nos levam a supor que os etíopes serviram como modelo de representação dos ideais

aristocráticos, pois eram vistos como homens de características nobres, a saber: beleza, estatura, longevidade, força, habilidade, virilidade e destreza.

A beleza, longevidade e estatura foram atributos que tiveram destaque especial para os atenienses que souberam identificar as vantagens de um corpo são e íntegro, que possibilitasse vantagens esportivas, bélicas e mentais.

Os helenos tiveram um especial interesse pela manutenção da beleza e do corpo saudável que até às vésperas de combates faziam pausas para zelar pela aparência, conforme observamos na seguinte citação de Heródoto (VII 208): *"enquanto eles deliberavam Xerxes mandou um observador a cavalo para ver quantos eram os helenos e o que estavam fazendo (...) o cavaleiro viu alguns deles fazendo exercícios atléticos e outros penteando os cabelos"*.

Os atenienses souberam apreciar a beleza e a estatura não apenas dos helenos, mas também de outros grupos étnicos, independente de serem inimigos de guerra. Tal afirmação pode ser constatada na morte do comandante persa Masístios:

Os bárbaros prestaram à sua maneira as homenagens fúnebres a Masístios. Os helenos, por seu turno, depois de haver recebido e repellido o impacto da cavalaria, ficaram muito confiantes. Primeiro eles puseram o cadáver num carro e o conduziram ao longo de todas as fileiras de seu exército; realmente, esse cadáver merecia ser visto por causa de sua estatura e beleza. Diante dessas qualidades muitos soldados deixaram suas posições para vir olhar Masístios (HERÓDOTO, IX, 25).

A apreciação da estatura, beleza e longevidade foram atributos que despertaram inúmeros comentários sobre os etíopes macróbios, pois em inúmeras passagens em Heródoto e outros autores gregos estas características foram destacadas: *"(...) Os etíopes aos quais Câmbises mandou tais presentes são os mais altos e belos de todos os homens"*. (HERÓDOTO, III, 20). Em outra passagem, Heródoto (III, 114) reforça estes atributos ao afirmar: *"(...) a Etiópia é a mais remota das regiões habitadas; lá existe muito*

ouro e há enormes elefantes, e todas as árvores silvestres, e ébano, e homens de elevada estatura e muito belos e de uma longevidade excepcional”.

Os valores dispensados aos elementos supracitados reforçam um estilo de vida social idealizado pela aristocracia, pelos eupátridas. São estímulos sociais apreciados e divulgados pelo grupo que se considerava o melhor e de origem divina; que apreciava o belo, o exótico, o bélico; que valorizava o corpo e a eternidade. Ser o melhor é garantir a manutenção do corpo político, é um dos indicadores de superioridade.

Esta busca pelo adiamento da degradação do corpo e sua manutenção jovial foi apontada por Hipócrates que em sua obra *Aforismos*, dissertou sobre inúmeras condições que provocavam a debilidade do corpo e seus respectivos tratamentos. Para o autor, o corpo que deve ser tratado contra as enfermidades e os males da vida, infelizmente, passa pelas contradições do tempo, pois o que era belo na mocidade pode causar complicações na velhice, como nos indica a citação: *"uma estatura alta, na mocidade, é nobre e graciosa, mas, na velhice, é incômoda e desvantajosa, ao contrário da estatura baixa"* (HIPÓCRATES, II, 54). Mesmo com as desvantagens da estatura na velhice, o belo e a personificação dos melhores partia, não exclusivamente, dos elementos corporais se perpetuou através dos tempos.

Para Aristóteles, a estatura e a beleza são qualidades de poucos, e podem explicar as diferenças entre a democracia e oligarquia, como sugere a seguinte passagem:

Desse modo, é preferível dizer que existe a democracia quando o poder supremo está nas mãos dos homens livres, e que existe oligarquia quando está nas mãos dos ricos. Acontece porém, que uns, quer dizer os homens livres, são em maioria; e os outros, os ricos, são pouco numerosos. Por certo, se apenas fossem designados para as magistraturas os homens de porte elevado, como se afirma que é feito na Etiópia, aqueles que têm notável beleza, isso seria uma oligarquia; porque o número de homens de porte alto, ou de uma grande beleza, é sempre diminuto. (ARISTÓTELES, Política, 1290 a).

Beleza e estatura são características que como bem lembrou Aristóteles não pertencem a qualquer indivíduo e a analogia feita com o governo oligárquico acentua a raridade e o valor destes predicativos.

Na documentação imagética encontramos informações que corroboram para a nossa hipótese de atribuir aos etíopes a representação de elementos aristocráticos. Nos alabastros catalogados encontramos elementos que indicam e reforçam a referência dos *aristhoi* atenienses pela estatura, beleza e longevidade. Nestes alabastros de utilização masculina duas representações nos chamam a atenção: a palmeira e a presença do etíope macróbio.

A palmeira expressa significados múltiplos que nos remete à sensação de porte, estatura, retidão, elevação. Ao mesmo tempo, desafiam as leis do tempo pela sua surpreendente resistência, longevidade e durabilidade. Para Manfred Lurker, *"leques de palmas eram símbolo de vida longa, mesmo eternas, e eram levados por este motivo, em procissões fúnebres (...) na antiguidade suas folhas eram símbolo de Victória"* (LURKER, 2003, 514). Em sociedades antigas como o Egito e Assíria as palmeiras são tidas como árvores sagradas que estreitam as relações entre os homens e os deuses. A relação da palmeira com os homens e deus verifica-se no seguinte documento: *"Mandou esculpir em relevo em todas as paredes da casa, ao redor, no santuário como no templo, querubins, palmas e flores abertas (...) nos dois batentes de pau de oliveira mandou esculpir querubins, palmas e flores desabrochadas, e cobriu-as de ouro"* (I Reis, 6, 29-32).

A palmeira com sua esplendida magnitude, sobrevida e resistência representa, da antiguidade às sociedades contemporâneas, a relação com o mundo religioso, pois é símbolo de eternidade, prolongando a vida dos eventos humanos e celestes.

Apolo, que segundo o mito nasceu junto a uma palmeira, apresenta uma série de atributos que atestam uma afinidade com diversas semelhanças vista até o presente entre os etíopes e a palmeira. Apolo é considerado o deus da razão e da beleza, destacando-se nas atividades relacionadas à música, atletismo, guerra e cuidados com o corpo. Para

Pierre Grimal, *"Apolo era representado como um deus muito belo, de elevada estatura"* (GRIMAL, 1993, 33). Estas características de Apolo são qualidades apreciadas pela aristocracia e logo se popularizou por toda a sociedade.

Apolo representou também os atributos nos exercícios militares. Para Grimal, Apolo *"(...) era ainda um deus guerreiro, capaz de, com seu arco e suas flechas, enviar de longe, uma morte rápida e doce"*. (GRIMAL, 1993, 33-34). Esta representação de Apolo como um guerreiro forte e habilidoso no manuseio do arco, aproxima-se das características etíopes, conforme observamos na seguinte citação de Heródoto:

Agora, entregai-lhe este arco e dizei-lhe as seguintes palavras: 'o rei dos etíopes aconselha o rei dos persas a, no dia em que vergarem um arco desse tamanho tão facilmente quanto eu, Atacar os etíopes macróbios com forças superiores às deles; até esse dia, porém, dêem os persas graças aos deuses por não terem incutido no espírito dos filhos dos etíopes o desejo de acrescentarem outros territórios aos seus. (HERÓDOTO, III, 21).

○ arco e seu manuseio exigiam precisão, habilidade e equilíbrio. A representação dos etíopes com armas de contato e distância apontam para duas especialidades militares em que se destacavam, tornando-os especialistas e extremamente técnicos. Ao ameaçar os persas, o rei dos etíopes macróbios ressalta uma habilidade e destreza que não é atributo de qualquer guerreiro. São homens que se consideravam justos, amantes da liberdade e que estavam dispostos a manterem-se livres mesmo que fosse por intermédio de um confronto bélico, que de antemão afirmavam ser superiores.

Além do arco, outro armamento que os etíopes são representados com muita freqüência na documentação imagética grega é o machado. Esta arma exigia em combate um contato físico e visual intenso, demonstrando o estilo de combate que privilegiava o confronto direto, face a face, determinando uma manipulação precisa da arma que desfere golpes com acentuada força e precisão.

O machado é uma arma de constante ataque e tentativa de quebra da defesa do oponente, sendo uma arma de especificidades individuais, remetendo aos heróis homéricos que priorizavam as lutas corpo a corpo, prevalecendo o indivíduo sobre o grupo. Empunhar um machado exige força e a virilidade. Estas características sobressaltam a destreza e habilidade do combatente preocupado em vencer e tombar o máximo de inimigos possíveis.

O machado também está relacionado com o símbolo do poder real e justiça divina. Na Grécia o machado estava presente nas representações da realeza micênica, sendo um símbolo do *wanax* (rei) e dos *basileús* (sacerdotes). Por conseguinte, o machado simboliza o poder divino e nobre nas sociedades africanas. Exemplo disso é a caracterização de Xangô que no panteão das divindades do candomblé é associado aos atributos da força, nobreza, justiça e, geralmente, faz uso de um machado de dupla face semelhante ao dos micênicos. O machado é uma arma apreendida de maneira especial por diversas sociedades e etnias em diversos contextos históricos. Para Manfred Lurker: "*A arma torna-se símbolo de poder e insígnia da dignidade (...) os machados do Egito Antigo expressavam vitória (...) o machado próximo das raízes das árvores é uma imagem da justiça divina*" (Lurker, 2003, 406).

Os combatentes etíopes e seus comandantes tiveram participação ativa nas Guerras Médicas no exército pluriétnico persa conforme observamos nas seguintes citações: "*os povos cujos nomes mencionei eram os mais importantes (...) à disposição de Mardônio, os mais destacados e notórios; no meio deles havia também homens de outras raças – frígios e mísios, trácios e peônios – e ainda outros, entre os quais os etíopes e egípcios*" (HERÓDOTO, IX, 32). Acrescida da informação de que: "*Os etíopes habitantes além do Egito e os árabes eram, portanto comandados por Arsames*" (HERÓDOTO, VIII, 70). O contingente etíope participou ativamente nos combates terrestres e marítimos.

Nos combates desenrolados no mar temos os seguintes depoimentos de Heródoto em alusão aos etíopes: "*os cíprios forneciam cento e cinquenta naus (...). Havia entre eles representantes dos seguintes povos: homens oriundos de Salamina e de Atenas, outros da*

Arcádia, outros de Cítnos, outros da Fenícia, outros da E, segundo dizem os próprios cípnios”(HERODÓTO, VII, 90).

A participação dos etíopes macróbios no exército persa e a euforização deste grupo em Heródoto faz parte de um reconhecimento que remonta a XXV dinastia. O valor guerreiro destes homens foi registrado e imortalizado em documentos textuais e imagéticos. Esta imagem parece não ter sido abalada com as investidas persas na Ásia Menor e Ática, pois sendo aliados e/ou subjugados este grupo étnico carregava um prestígio considerável de tempos imemoriáveis.

A postura dos etíopes macróbios nos alabastros sugere a valorização do guerreiro que luta de forma singular, individualizada e combate corpo a corpo. Este estilo de representação aponta para as aspirações e atributos heróicos da aristocracia ateniense em processo de perda de espaço de decisão política diante do advento da democracia. Portanto, acreditamos que os etíopes, devido as suas especialidades guerreiras, serviram de modelo para representar os predicativos guerreiros da aristocracia alijada da exclusividade das decisões políticas e militares nas assembléias.

REFERÊNCIAS

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

ARISTÓTELES. *Política*. Lisboa: Vega, 1998.

ESQUILO. *Prometeu acorrentado*. Trad. Mario da Gama Cury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1993.

_____. *Os persas*. Trad. Mario da Gama Cury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar 1992.

HERÓDOTO, *História*. Trad. de Mário da gama Kury. Brasília: Ed. Universidade de Brasília. 1998.

HOMÉRE. *Iliade*, Paris: société d'édition, 1965.

_____. *A Odisséia*, Paris: société d'édition, 1965.

HIPÓCRATES. *Aforismos*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

BIBLIOGRAFIA

- BARKER, Sir Ernest. *Teoria Política Grega*. Brasília: UNB, 1978.
- BARTH, F. *Grupos étnicos e suas fronteiras: a organização da cultura das diferenças culturais*. (org.) Boston: Little Brow & Co. 1969.
- BARTHES, Roland. *Sistema da moda*. São Paulo: USP, 1970.
- Bellomo, Harry Rodrigues. "A história de Heródoto entre os gregos" in *III jornada de estudo do oriente antigo*. São Paulo: Ed. coleção, 1998.
- BOURGEOIS, Alan. *La Grece Antique Devant La Negritude*. 5º ed. , Paris: Presence Africaine, 1971.
- DONADONI, Sergio (org.). *O Homem Egípcio*, Lisboa, Editora Presença, 1994.
- Finley, M. I. *Uso e abuso da história*. Trad. M. P. Michel. São Paulo: Martins fontes, 1989.
- _____. *A política no mundo antigo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- GRIMAL, Pierre. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.
- GOMBRICH, E. H. *A História da Arte*. Rio de Janeiro: LTC, 1995.
- JAGUARIBE, Hélio (org). *A Democracia Grega*. Brasília: UnB, 1981.
- JOLY, M. *Introdução à análise da imagem*. Campinas: Papirus, 1996.
- JONES, Peter V (org). *O mundo de Atenas*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- KI-ZERBO, J. *História da África Negra*. Volume II. Lisboa: Europa-América, 1991.
- LLOYD, Alan. *Maratona*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- LORAU, Nicole. *A Invenção de Atenas*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- MAFFRE, Jean-Jacques. *A vida na Grécia Clássica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.
- MOKHTAR, G. *História geral da África: A África antiga*. São Paulo: Ática, Vol. II 1983.
- MOSSÉ, Claude. *Atenas: A História de uma Democracia*. Brasília: UNB, 3º ed. 1997.
- _____. *As instituições gregas*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- PEDRO, Enilda de Paula. *Como ler o Primeiro Isaías*. São Paulo: Paulus, 2002.

PESCHANSKI, C. "Os bárbaros em confronto com o tempo" In *Gregos, Bárbaros, Estrangeiros (cidade e seus outros)*. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1993.

_____. *Discurso do particular: ensaio sobre a investigação de Heródoto*. Brasília: UnB, 1998.

Rodrigues, Rodrigo M. F., *O Kléos dos gregos e dos bárbaros*, Brasília: UNB, 2000.

Shinnie, P. L., *Meróe – uma civilização do Sudão*. Lisboa: Editorial Verbo, 1967.

SOUZA, Marcos Alvito. *Atenas e a invenção dos bárbaros*. 1992. 297f. Dissertação (Mestrado em História)—Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1992.

THEML, Neyde. *O Público e o privado na Grécia do VIII ao IV século a C*. Rio de Janeiro: Sette letras, 1998.

VIDROVITCH, Catherine Coquery. *A Descoberta de África*, Lisboa: edições 70, 1965.

Anexo



Etíope portando machado, escudo, manto próximo a uma palmeira Data: 490-480 a.C.

Coleção: Tubingen, Eberhard-Karls-Univ.

Significantes icônicos.	Significados de primeiro nível.	Conotações de segundo nível (1)	Conotações de segundo nível (2)
Utensílio Cerâmico	Alabastro	Recipiente para armazenamento de óleo e unguentos perfumados	Utilizado pelos atletas nos exercícios físicos. Fonte da longevidade (Heródoto, III, 23)
Homem	Africano	Etiópe macróbio/ guerreiro.	São conhecidos pela destreza em combate, beleza e longevidade.
Escudo "meia lua"	Proteção	confronto	Individualismo e heroísmo.
Machado	Arma	Guerra/confronto	Força, virilidade, natureza, vida selvagem / contato direto, face a face.
Vestimentas	Calça, túnica, cinto, couraça.	Proteção.	Demarcação étnica e representação do guerreiro (Heródoto – VII 64-69) / combate de contato.
Árvore	Palmeira	Natureza/calor/ Resistência	Porte, força, altura, alimentos, longevidade (Heródoto I – 193), Apolo e Ártemis nasceram junto a uma palmeira.
Olho	Visão	proteção	Manter o mal afastado / símbolo de onisciência/ visão espiritual / proteção contra os inimigos.
Manto	Proteção		divindade

O PAPEL DE LESBOS NA ESTRATÉGIA MILITAR DE ALEXANDRE, O GRANDE

José Roberto de Paiva Gomes

(NEA/UERJ)

A Grécia perde a guerra do V a. C. Entretanto um novo conflito político acontece resultado da subordinação em relação as realezas macedônicas que comandam a Liga de Corinto.

Lesbos e Quios, a partir de 333 a . C. tiveram vários momentos de sublevação para se desligar da Liga de Corinto, situação muito parecida com aquela que acontecerá em 428 a . C., narrado por Tucídides no Livro III da Guerra do Peloponeso. Lesbos foi reintegrada a Liga de Corinto e Alexandre ordenará que cada localidade reconquistada tivesse uma guarnição militar comandada pelos *hetairoi* (companheiros do rei). Em relação a Mitilene, dois *hetairoi* ficaram responsáveis pela guarnição militar (Laomedon) e outro pela administração do espaço urbano (Eurysilaus³⁴). Um esquema de dominação muito semelhante ao que fora imposto em Atenas: guarnição militar nos portos comandada por Eubolos e outra no espaço urbano administrada por Demetrius de Faleros.

³⁴ Supomos que estes acordos com os habitantes da Ásia Menor fazem parte das relações de solidariedade e reciprocidade fixadas pelo domínio aristocrático, cuja herança advém do grupo de Safo e Alceu. Esse inconstância do poder ora aristocrático outrora favorável a democracia até 343 a. C. Um dos últimos grupos aristocráticos a ter exercido o poder foi composto pelos três irmãos, Apollodorus, Hermon e Heraeus. Ambos exilados por Filipe da Macedônia quando este se tornou *hegemon* a Liga de Corinto. Filipe colocou dois *hetairoi* como administradores da ilha, Agonippus e Eurysilaus. Nesta época, em Eressos, foram erguidos altares em homenagem a Zeus Phillipios, provavelmente a mando dos dois generais.

As ilhas do norte do Egeu, apesar de exercerem a forma de política aristocrática³⁵ eram consideradas tiranias para os atenienses pelo fato das decisões políticas estarem situadas sob a vontade e caprichos do tirano/despotes.

Nos questionamos, qual será a participação da ilha de Lesbos na conjuntura da Liga de Corinto sob o domínio de Alexandre?

Temos por hipótese que a resistência da aristocracia frente os ideais da democracia ocorreu devido ao fato dessa forma política colocar em risco o seu lugar de poder estabelecido por intermédio do prestígio social alcançado com as relações de solidariedade e reciprocidade com as comunidades da Ásia Menor. A identidade da elite da ilha de Lesbos está ligada ao comércio marítimo de vinho no mar Egeu.

A atividade ligada ao comércio de vinho tornará Lesbos um ponto estratégico, mesmo após a conquista de Alexandre, como fornecedora de bebida e alimento para o exército. Seguindo os dados arqueológicos estudados por Labarre³⁶ em um trabalho sobre a ocupação da ilha de Lesbos. O autor considera que a localidade era um destacado importador de grão, mas um produtor e exportador de azeite e de vinho até os tempos da dominação dos romanos.

³⁵ Alexandre sobe usar a Liga de Corinto consolidada nos tempos de Filipe. Em 333 a. C depois da Guerra contra Mnenon, comandante greco-persa, pela posse da Ásia Menor, as ilhas do Egeu se tornaram novamente aliadas de Alexandre. A administração da Liga de Corinto, nos tempos de Felipe a administração das ilhas do Mar Egeu era desigual porque o império a realeza macedônica não dependia da existência das aristocracias. Nos tempos de Alexandre e da conquista da Ásia Menor essa situação parece se inverter, para exercer o comando absoluto da região e deter o avanço persa, era preciso combater o domínio das oligarquias que se aliavam constantemente ao reino Persa que colocava o continente grego em perigo. De acordo com o historiador Bosworth (2000, 192-3) em Eressos, por exemplo, foi encontrado um dôssie no qual se diz que a tirania da *pólis* foi exilada em 343 a. C. O constante retorno aristocrático ao poder pode indicar que os governos macedônicos, tal e qual o imperialismo ateniense de 428 a. C., não era muito aceito por uma parte da aristocracia de Lesbos.

³⁶ GUY LABARRE. *Les cités de Lesbos aux époques hellénistique et impériale*. Coleção de l'Institut d'Archéologie et d'Histoire de l'Antiquité, Université Lumière Lyon 2, Vol. 1. Limonest: Bocard, 1996.

Essa rotatividade do poder que caracteriza Lesbos como uma sociedade que vive em constantes momentos de crise social que pode ser percebida desde a revolta dos metilenos de 431 a. C. quando Lesbos foi subjugada pela Liga de Atenas até o domínio de Alexandre. Essa crise pode ser enquadrada como a luta social pelo entre dois grupos distintos, a saber: os aristocratas e os pró-democratas, que através do embate político se revejavam no jogo político mantendo: a autonomia sócio-econômica de Lesbos.

Os gregos da Ásia Menor, desde o período arcaico, demonstraram ser *filolídios*, principalmente o grupo aristocrático, do círculo de Lesbos sob a liderança de Safo e Alceu. A aristocracia de Metilene desenvolveu um modo de vida particular, denominado de *habrosyne*³⁷. Safo ao formular o grupo de jovens, a *hetaireía*, em Metilene, tinham as jovens da Lídia participando das atividades rituais que incluía desde jovens locais a jovens provindas de outras áreas do Mar Egeu. O convívio entre gregos e lídios se amplia para além do convívio feminino, se estendendo também ao conhecimento e ao debate das questões políticas. Como exemplo, deste convívio indicamos também Alceu, contemporâneo de Safo, que foi reintroduzido a sociedade de Lesbos, após um longo exílio, com a ajuda dos lídios (Alc. fr. 69V³⁸).

³⁷ *Habrosyne* representa um estilo 'de vida' requintado ou luxuoso, mais especificamente, é um estilo de vida aristocrático, abraçado por um grupo para os distinguir outro. No caso de Lesbos, o grupo dos *kálos kagathós* se distinguindo do *Tirannoi*. Um estilo que se definiu pelo contato entre gregos e lídios (cf. Santo Mazzarino e a Mario Lombardo). Um culto de valorização de um estilo que, ao invés da riqueza, os distinguisse dos demais grupos sociais emergentes, como a basiléia. Como a adoção de roupas, sandálias, ornamentos em ouro, enfeites de cabelo, tipo de penteados, determinados tipos de arranjos florais, instrumentos musicais e o vinho, todos eles cercados da sensualidade, conforme descrevem Safo, Semonides e Anacreonte. Para Leslie Kurke (1992, 99), o uso do termo *habrós*, não é específico do feminino, mas é politicamente programado quando endossa o caminho particular que o grupo de Safo irá privilegiar dentro do estilo luxuoso da aristocracia, que valoriza quem desfruta de tempo livre para o amor e a elaboração das composições amorosas. Como salienta o fragmento 58.25 LP ao dizer: "*I love habrosunè*". (KURKE, Leslie. "The politics of abrosunh in Archaic Greece". In: **Classical Antiquity**, v. 11, nº 01, April, 1992).

³⁸ Voight, E. M. **Sappho et Alcaeus**. Fragmenta. Amsterdam, 1971.

Partindo desse princípio, temos por suposição que parte dos aristocratas de Lesbos não era contrário a forma política dos 'persas', mas sim alguns governantes locais³⁹. A hostilidade também pode ser confirmada através das atitudes de Pítaco, tirano de Mitilene, que rejeitava as ofertas de presentes feitas por Crésus, rei dos lídios, em troca de acordos políticos.

Definimos esse tipo de interação como uma relação de amizade (*phília*) e, ao mesmo tempo, o estabelecimento de relações de reciprocidade, ou seja, *xénia* entre gregos e outros povos da Ásia Menor. Um conjunto de relações que coloca esses gregos muitas vezes mais próximos dos reinos orientais do que os próprios gregos do continente, da Hélade.

Procuramos identificar o lugar de memória das moedas gregas com a efígie da poetisa Safo na região de Mitilene no IV séc. a. C. Partimos do princípio de que os artefatos configuram-se como agentes materiais e definem um lugar de saber, de memória e de poder. Consideramos as moedas como artefatos cujos símbolos trazem à memória dos habitantes de Mitilene a tradição, o passado em momentos de crise ou embates políticos. No caso, aqui analisado por nós, a comunidade dos aristocratas de Mitilene em confronto com Alexandre em 333 a. C. em meio a ocupação grega da Ásia Menor.

Compreendemos as moedas e seus símbolos como lugar de memória pelo fato de relembrar a tradição do passado em momentos de crise ou embates políticos vivenciado pela sociedade de Lesbos no IV a. C. Partimos do princípio de que os artefatos

³⁹ A Liga de Corinto sob o domínio de Felipe não eliminou por completo o poder das aristocracias nas ilhas do Egeu. As pólis enquanto membros da Liga, mantiveram salvaguardadas suas unidade e os interesses e que de certa maneira protegeu os gregos de um avanço persa sob o continente. Este acordo custou a Eressos penalizações quando foi reconquistada pelos persas em 333 a .C. por privilegiar as sanções impostas pela realeza macedônica. Temos por idéia que a penalização tenha sido imposta ao grupo aristocrático pró-democrático. Os persas facilitaram o domínio de um segundo grupo aristocrático, iram se estabelecer no poder irregularmente entre 335 a 333 a .C. O governo dos reis macedônicos contra os persas. Por isso, a perseguição e restrição aos movimentos aristocráticos era a vitória da 'isonomia' contra a tirania. Alexandre pune as aristocracias pró-persas, no caso de Eressos decide pelo exílio perpetuo delas.

configuram-se como agentes materiais e definem um lugar de saber, de memória e de poder.

As moedas foram forjadas em meio a este clima de crise social que se estende da Liga de Delos até o domínio mundializado de Alexandre. As moedas cunhadas com a efígie de Safo demonstra a união dos metilenos aristocráticos, que assumem a promoção e a preservação dos vínculos culturais locais e da construção de identidade que integra a coletividade. A situação específica do metileno aristocrático colabora para a formação de figurações e configurações múltiplas de identidade causadas pela busca do sentido de pertencimento e pela tentativa de recuperar o que Marc Augé⁴⁰ denomina “lugar antropológico”.

Metilene começa a produzir as moedas que configuram essa nova identidade. As moedas representam significados, mensagens, do emissor para seus receptores⁴¹. Lesbos sempre dependeu para a sua sobrevivência mais das alianças formuladas com os governos orientais do que da Grécia continental para manter suas relações econômicas e, portanto, estabeleceu relações de amizade e de reciprocidade com os reinos da Ásia Menor e com Egito. Safo, Alceu e Charaux são representantes dessa relação socio-política filopensa. Em recente pesquisa ao catálogo de moedas *Archive.com* encontramos a ampla circulação das moedas de Safo na Jônia o que reforça a ligação dos metilenos com a Ásia Menor.

A referida moeda, que utilizaremos como exemplo, é um Elektron Hekte de prata encontrado na região de Procaia na Jônia estampada com a efígie de Safo com a praça de usada por Crésus na época em que foi governante da Lídia.

⁴⁰ AUGÉ, **Marc Não-lugares**. Trad. Lúcia Muznic. Portugal: Bertrand, 1994. Segundo Marc Augé (1994, 31), a investigação antropológica tem por objeto interpretar o modo pelo quais os indivíduos interpretam a categoria do outro, conferindo-lhe um lugar, uma raça ou uma etnia. O sentido de “pertencimento” vai além de um limite puramente físico, portanto, o “lugar antropológico” é a construção concreta e simbólica do espaço que o indivíduo reivindica como seu; que sintetiza todo o seu percurso cultural; que é ao mesmo tempo identitário, relacional e histórico.

⁴¹ CARLAN, Cláudio UMPIERRE. **Moeda, simbologia e propaganda son Constâncio II**. Dissertação de Mestrado. Niteroi: Universidade Federal Fluminense, 2000.

Elektron hekte (prata) – encontrado em Procaia na Jônia – 350-340



No caso, da pólis de Metilene, a cunhagem de moedas com a efígie de Safo datam do período de 480 a 377 a. C. período ao consideramos como a emergência ou a retomada de prestígio social do grupo de *aristhoí* cuja anterioridade data do VII a. C. As moedas⁴², por nós selecionadas, em sua grande maioria seguem o padrão das moedas gregas que consiste na presença de *98% de prata*, visando as trocas comerciais e mercantis. As moedas de ouro e de prata, como define Maria Beatriz B. Florenzano⁴³ terão um caráter voltado para o financiamento da guerra. Temos por suposição que as moedas de ouro e de prata utilizadas para ratificar as relações de *phília*/amizade dos remanescentes da *hetaireía* de Safo e Alceu com os demais *aristhoi* residentes em Lesbos, visando a manutenção de uma aliança política e econômica. Sobre as moedas em bronze, Florenzano (*passim*) ressalta que as mesmas serão produzidas para vulgarizar e difundir o objeto com valor agregado, num momento em que o padrão *electrum*, deixa de existir pela escassez dos metais preciosos⁴⁴.

⁴² As moedas seguem o padrão 'El hekte' estabelecido por Crésus, soberano da Lídia.

⁴³ FLORENZANO, M. B. B. **A moeda e a Guerra na Antiguidade**. In : VII Jornada do CEIA de 30/05 a 02/06 de 2005. Anotações de conferência.

⁴⁴ Todavia, a produção da moeda em um padrão inferior não termina em virtude da prática monetária não ter acabado, mas pelo contrário, em virtude da permanência das práticas de

Se considerarmos a moeda como produção no momento um pouco posterior ao domínio dos reis macedônios podemos perceber essa resistência aristocrática e a criação de um lugar antropológico dos aristocratas tendo Safo como modelo ideal de representação social. Portanto, o fato das moedas com a efígie de Safo, poetisa do VII séc. a. C., ter a cunhagem de sua imagem recuperada no V-IV séc. a. C. pelos metilenos, nos leva a estabelecer um diálogo da História com a Arqueologia e com a Semiótica da imagem⁴⁵ visando analisar e compreender as representações e os possíveis significados da sua presença detectada num tempo acentuadamente posterior. Apreendemos a moeda como um suporte de informação que aponta para um determinado grupo social responsável pela sua cunhagem e circulação. A identificação desse grupo social nos remete a permanência de um pensamento social e político formulado e estruturado de parte da elite de Metilene no V-IV séc. a. C, mas também nos leva a supor que este grupo político seriam descendentes da *hetareía* de Safo e Alceu no VII a. C.

Bibliografia

AUGÉ, Marc **Não-lugares**. Trad. Lúcia Muznic. Portugal: Bertrand, 1994.

BOSWORTH, A. B. **Conquest and Empire. The reign of Alexandre the Great**. Cambridge: Canto, 2000.

CARLAN, Cláudio UMPIERRE. **Moeda, simbologia e propaganda em Constâncio II**. Dissertação de Mestrado. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2000.

FLORENZANO, M. B. B. **A moeda e a Guerra na Antigüidade**. In : VII Jornada do CEIA de 30/05 a 02/06 de 2005.

JOLY, M. **Introdução à análise da imagem**. Campinas: Papyrus Editora, 1996

trocas mercantis, as moedas continuaram sendo fabricadas mesmo em um padrão desvalorizado (Florenzano, *passim*).

⁴⁵ JOLY, M. **Introdução à análise da imagem**. Campinas: Papyrus Editora, 1996. Consideramos a imagem como uma mensagem visual e, portanto, sua linguagem, como uma ferramenta de expressão e de comunicação (p. 23)



NEArco – Número II - Ano I – 2008 – ISSN: 1982 – 8713

KURKE, Leslie. "The politics of abrosunh in Archaic Greece". In: **Classical Antiquity**, v. 11, nº 01, April, 1992.

LABARRE, GUY. **Les cités de Lesbos aux époques hellénistique et impériale**. Col. l'Institut d'Archéologie et d'Histoire de l'Antiquité, Université Lumière Lyon 2, Vol. 1. Limonest: Boccard, 1996.

VOIGHT, E. M. **Sappho et Alcaeus**. Fragmenta. Amsterdam, 1971.

O SANTO E A CIDADE: O EXEMPLO DE FRANCISCO E ASSIS

Miriam Lourdes Impellizieri Silva

(UERJ)

Os séculos da Baixa Idade Média caracterizam-se, entre outras coisas, pelo intenso ardor religioso dos laicos, evidenciado, principalmente, no desejo de uma maior participação na vida da Igreja. Enquanto alguns vivenciam esta religiosidade fora da Igreja, engrossando os quadros das heresias populares do período, outros a desenvolvem dentro da heterodoxia.

O surgimento das Ordens Mendicantes no início do século XIII vem de encontro a aquele anseio. Aliando o rigor ascético dos eremitas ao espírito apostólico representado pela pregação evangélica, mas sem fugir do mundo, os frades voltam suas vistas para a população urbana e, dentro desta, escolhem os pobres e marginalizados que, para eles, representam e seguem por seus sofrimentos e tribulações o próprio Jesus.

Abandonar tudo e "seguir nu o Cristo nu" com alegria, extrema doação de si mesmo e veneração àquela que, segundo Francisco de Assis, mais amou Cristo, a Pobreza, são os passos dados por um grande número de homens e mulheres das comunas italianas em seu desejo de viver o mais puramente possível o Evangelho, é a *sequela Christi*.

Não é por outra razão que Francisco escolhe como nome da Ordem que funda o estranho título de Ordem dos Frades Menores, de forma a ressaltar não apenas o sentido da fraternidade primitiva que unia todos os irmãos, mas principalmente o da menoridade, isto é, a opção pela vida de pobreza⁴⁶ e de exclusão social, sendo o menor entre todos os

⁴⁶ V. Julio Mico (1984), p. 231 quando afirma: "La opción de viver en una comunidad fraterna que renuncia deliberadamente a todo saber, poder y tener como forma de actuacion, es un reto

menores, o *populo minuto*, a arraia miúda, sempre alvo de críticas e de ridículo nos documentos da época.

Por seu turno, Clara, a primeira mulher franciscana, também denomina a si e suas companheiras de Irmãs Pobres⁴⁷ buscando ressaltar o sentido da fraternidade e da pobreza como opção de vida.

Para a população urbana de Assis, dois jovens ricos – um da burguesia enriquecida com o comércio e a outra oriunda da nobreza local – que tudo abandonam para viver em pobreza absoluta, inicialmente parecia suspeito, mas paulatinamente, duradoura ligação se estabelece entre frades menores e irmãs pobres – tendo, respectivamente, à frente Francisco e Clara – e a cidade. Após suas canonizações, Francisco em 1228 e Clara em 1255, Assis sente-se prestigiada, enaltecida por ser o berço, a pátria destes dois "atletas de Cristo", honra almejada por quase todas as comunas da época⁴⁸.

Nosso objetivo, nesta comunicação é apresentar algumas considerações e reflexões acerca da relação específica entre Francisco e Assis, dentro de um projeto maior que é o do estudo "santidade e cidade na Itália nos séculos finais da Idade Média". As fontes escritas e iconográficas de que dispomos formam um *corpus* de extensão razoável, contudo diante do tempo exíguo para nossa exposição, optamos por trabalhar com a Legenda feita para a canonização de Francisco, a chamada Vida 1 de Tomas de Celano (composta por dois livros e o Tratado dos Milagres). Será, portanto, através, desta fonte, que observaremos o desenvolvimento daquela relação.

para la sociedad medieval, tanto eclesiastica como civil, basada en una jerarquía de clases donde la lucha por tomar el poder económico, político e ideológico es condicion indispensable para su realizacion personal, individual y colectiva. El ofrecimiento de una vida montada sobre unos valores evangélicos que para la sociedad son antivalores..."

⁴⁷ Cf. Forma de Vida de Santa Clara, In: José Carlos Corrêa Pedroso, (1994), p. 172

⁴⁸ O desejo de ter seu próprio santo era tão grande que, muitas vezes, a cidade sem esperar pela canonização, que nem sempre acontecia, iniciava com a ajuda do clero local o culto local ao seu antigo concidadão considerado "homem de Deus". V. Vauchez, (1988), p. 215-243)

Francisco X Assis

Antes, porém, seria importante tecer algumas observações sobre os Escritos de Francisco, de forma a verificar se neles encontramos alguma pista sobre nossa questão. Neles uma primeira constatação: não existem referências a Assis. Suas obras são todas de cunho pedagógico, elucidativo, normativo, epistolar. Não há espaço para uma reflexão acerca da cidade. Aliás, percebemos que o movimento franciscano, em suas origens, se move dentro da concepção de que não há um lugar específico para se viver a verdade cristã⁴⁹, o mundo inteiro é a casa do cristão em seu peregrinar por esta vida.

Passemos, pois, à Vida 1, que se inicia com as seguintes palavras de Tomás de Celano que definem e situam nosso personagem: "Vivia na cidade de Assis, no vale de Espoleto, um homem chamado Francisco". A identificação de alguém para Celano passa evidentemente pelo nome próprio e pela pátria, a cidade natal, que ele não apenas nomeia como situa geograficamente, no vale do Espoleto. Temos pois formado nosso par: Francisco e Assis.

Como em toda hagiografia, o capítulo 1 é dedicado a apontar como foram a educação, a conduta e a mentalidade de Francisco durante os anos de infância e de juventude. Topos hagiográfico ou realidade, o fato é que segundo nosso autor Francisco recebeu péssima educação no ambiente paterno, destacando-se a frivolidade, a vaidade e os gestos e as palavras abomináveis como suas normas gerais de comportamento⁵⁰.

Jovem, sobrepujava outros no fausto, na vanglória, nos jogos, nos passatempos, nas risadas e conversas fúteis, nas canções e roupas delicadas⁵¹. Era muito rico mas não avarento, ao contrário, era pródigo. Não ávido de dinheiro, mas gastador. Era negociante esperto mas esbanjador insensato. Por fim, Celano nos informa que era afável, dotado

⁴⁹ Idéia nova e revolucionária que se chocava com o ideal monástico que via na vida de isolamento no mosteiro, condição *sine qua non* para a verdadeira vida religiosa cristã.

⁵⁰ V. Tomás de Celano, Vida 1, cap. 1, §1.

⁵¹ O ideal de vida e o comportamento de Francisco na juventude pautam-se pelo modelo cortês, próprio da nobreza aristocrática que, da França se espalha para o resto da Cristandade Ocidental através da literatura, principalmente.

podemos dizer assim, de capacidade de liderança e de carisma, já que, "cercado por bandos de maus adiantava-se altaneiro e magnânimo, caminhando pelas praças da Babilônia, até que Deus o olhou do céu"⁵².

A cidade, não especificamente Assis, mas o ambiente urbano em que Francisco vivia, assume um aspecto negativo na ótica do celanista, é a Babilônia, enquanto Francisco é o jovem burguês rico típico: fútil, ávido por divertimentos e prazeres, de bolsa farta e com tino comercial desenvolvido. Aqui, porém, já se revelavam alguns elementos que prenunciam o futuro santo – a afabilidade no seu trato com todos e a conduta indiferente para com o dinheiro, valor burguês maior.

Mas, nada disto importa porque um dia, finalmente, Deus resolve olhar para ele, e assim, dos capítulos 2 ao 6 vem narrado o processo de conversão de Francisco, isto é, a passagem da vida laica para a opção religiosa⁵³.

Após uma doença, Francisco começa a mudar, desprezando e considerando vil tudo aquilo que antes amava. Restabelecido sai à rua e começa a observar a região circundante, Assim, ele que antes só tinha olhos para as atividades urbanas, passa a reparar na "beleza" dos campos e no "encanto" das vinhas.⁵⁴

Neste ínterim, um nobre de Assis, inicia os preparativos para a formação de um exército para atacar a Apúlia⁵⁵, e Francisco pensa em alistar-se, não apenas para aumentar a sua fortuna, como para destacar-se por brilhantes feitos guerreiros⁵⁶. Mas, já mudado interiormente, subtrai-se, cada vez mais, aos negócios e ao mundo e

⁵² Tomás de Celano, *op. cit.*, cap. 1, §2.

⁵³ Para Celano a conversão só se inicia depois de um processo inicial de reforma interior, quando já tendo abandonado sua vida pregressa, questiona-se acerca do caminho religioso a seguir. Esta fase da conversão teria termina somente após o recebimento dos primeiros irmãos (cerca de 1208-1209).

⁵⁴ Tomás de Celano, *op. cit.*, cap. 2, §3,4.

⁵⁵ A guerra entre as cidades italianas pelos mais variados motivos – econômicos, políticos, rivalidades regionais, etc. foi uma constante ao longo dos séculos XII ao XV.

⁵⁶ Um dos objetivos de Francisco era alcançar a nobreza tornando-se cavaleiro.

acompanhado por um amigo e confidente, dirige-se a uma gruta afastada da cidade e lá passa horas entre a oração e a meditação⁵⁷.

Um dia, sentindo-se já preparado para uma mudança radical em sua forma de ser, vai até Foligno carregado de ricas peças para ali comercializá-las. Consegue vender tudo, até o cavalo que o transportara e retorna a pé para Assis. Aqui, ele é chamado de "feliz mercador"⁵⁸. Mas no caminho de volta pensa o que fazer com o dinheiro. É quando se dá um dos encontros mais importantes de sua vida: Francisco descobre uma igrejinha bastante antiga que ameaçava ruir, São Damião. Resolve, pois, doar todo o dinheiro obtido ao velho sacerdote que ali encontrara, mas este último não aceita. Ou porque temesse a ira do pai e dos parentes do jovem ou porque a má fama⁵⁹ de Francisco já se espalhara em parte devido ao seu comportamento aparentemente tresloucado por esta ocasião. Sem pestanejar, Francisco joga o dinheiro fora, por uma janela e fica por ali mesmo⁶⁰.

A notícia chega até seu pai que, seguido por amigos e vizinhos, vai até São Damião a sua procura. Francisco fica escondido por um mês em uma cova⁶¹. Passado este tempo, de volta à cidade, é recebido com insultos, chamado de louco, são-lhe atiradas pedras e lama das praças⁶². Sabedor disto, o pai vai a seu encalço e o arrasta para casa onde o encerra em um calabouço, sob os olhares aprovativos de toda a cidade.

⁵⁷ No início do seu processo de conversão, como todo santo italiano do período, Francisco passa por uma fase de inspiração eremítica, na solidão e no recolhimento.

⁵⁸ V. Tomás de Celano, *op. cit.*, cap. 4, §9.

⁵⁹ Adquirir fama é um dos ideais nobres mais difundidos pela literatura da época, seja na canção de gesta ou nos romances corteses. Contudo, não havia apenas a "boa" fama, aquela que trazia respeito e admiração, a "má" fama de um personagem também poderia se difundir, fazendo com que este recebesse opróbrio e censura da parte dos demais.

⁶⁰ O desprezo de Francisco pelo dinheiro só faz acentuar-se ao longo de sua vida. É assim que na Regra Bulada (1223), cap. 4, determina: "Mando severamente a todos os irmãos que de modo algum recebam dinheiro de qualquer espécie, nem por si nem por pessoa intermediária..."

⁶¹ V., Tomás de Celano, *op. cit.*, cap. 5, §10.

⁶² *Ibidem*, cap. 5, §11.

Pouco depois, tendo o pai partido a negócios, sua mãe o liberta e Francisco corre novamente para São Damião. O pai novamente vai ao seu encalço e como não consegue mais reaver o filho, tenta, pelo menos, reaver o dinheiro que, encontrado, o acalma⁶³.

É então que se dá a ruptura final entre o velho e o novo Francisco, entre o homem do mundo e o santo nascente. O pai o apresenta ao bispo para que, renunciando em suas mãos a própria herança, devolvesse-lhe tudo que possuía. Francisco feliz, apressadamente se despe, joga no chão suas roupas e entrega-as ao pai. Fica, pois, nu, literalmente, para seguir sem hesitações ao Cristo – pronto portanto para iniciar sua nova vida. O bispo de Assis, Guido, certo de que existia um sentido oculto em todo o insólito do acontecimento, seguro de que a mão de Deus ali se manifestava, o envolve com sua capa, tornando-se seu protetor⁶⁴.

De todo este episódio que narramos em suas principais linhas, algumas observações se impõem. A primeira delas é quanto ao espaço físico da conversão. O local ou os locais onde se refugia e medita são todos fora da cidade. Esta última com seu burburinho, ruas estreitas, população concentrada e barulhenta não se revelava como próprio para alguém em busca espiritual. O espaço ideal é, pois, fora da cidade, junto à natureza, mesmo se uma natureza já trabalhada pelo homem. É assim que, a primeira coisa que faz ao sair de casa depois de curado é descobrir a beleza dos campos e o encanto das vinhas. É a cidade se opondo ao campo, tema tão caro à Itália comunal da época.

Passa horas meditando em uma gruta, fica um mês escondido em uma cova, e escolhe ser o "protetor" de uma igrejinha abandonada e arruinada, fora do perímetro urbano. Fica patenteada, assim, não ser a cidade o local propício para uma verdadeira vida religiosa.

⁶³ *Ibidem*, cap. 6. Neste ponto fica patenteada a diferença de comportamentos e de mentalidades entre pai e filho, já preparando o rompimento que acontece pouco depois.

⁶⁴ O fato ter-se-ia dado entre os meses de janeiro e fevereiro de 1206, na praça defronte à igreja de Santa Maria Maior, na ocasião a sede do bispado da cidade de Assis. V. Fernando Uribe, 1997, p. 78.

A segunda observação é relativa à função exercida por Francisco. Enquanto comerciante é respeitado pelos seus. É mercador vitorioso – não nos esqueçamos que havia vendido tudo em Foligno – mas que, no desenrolar dos acontecimentos, incompreensíveis para a maioria, por romper com toda a conduta considerada normal para o seu grupo é tratado com animosidade em seu retorno a Assis. Francisco, pela primeira vez, é ridicularizado e ameaçado pelos seus concidadãos nas ruas e nas praças. É a cidade que se lhe mostra hostil e ameaçadora.

Mas, a ruptura não acontece ainda aí. Completando o ciclo, ela ocorre em plena cidade, dentro do perímetro urbano traçado a partir da construção de uma nova muralha (cerca de 1198), após a revolta contra o poder imperial alemão. Abandonando as roupas – símbolo maior da civilidade – Francisco fica nu e como se tendo nascido novamente é recebido pela Igreja⁶⁵.

Em todo este primeiro livro de Tomás de Celano o que ressalta é não apenas a aversão manifestada para com a vida burguesa, seus valores e atividades, mas com o próprio espaço físico urbano. Estranhamento e hostilidade são aí os traços principais que marcam a relação de Francisco com sua terra natal.

Francisco de Assis

O processo de reaproximação de Francisco com a cidade natal é lento e penoso. Durante dois anos, dedica-se à restauração de igrejas, entre elas São Damião e a Porciúncula – todas nas cercanias de Assis – e retorna à cidade apenas para mendigar. Depois de ouvir o Evangelho e descobrir finalmente o tipo de vida que queria levar: seguir sem nada o Cristo, joga fora calçados e correia e faz para si uma túnica com sinal da cruz, pobre e mal acabada.

⁶⁵ Desde o início de sua vida religiosa a ligação com a ortodoxia católica é bem marcada, não obstante o fato de que, ao romper com sua vida passada, ele torna-se marginal aos olhos de toda a coletividade de Assis. É a opção não só religiosa como de classe social, como vimos na nota 1.

Volta à cidade mas agora para pregar⁶⁶, e finalmente consegue um primeiro seguidor: Bernardo de Quintavalle, um "homem de Assis". Bernardo vende todas as suas propriedades e dá tudo aos pobres, servindo de modelo e norma para todos os demais que se lhe seguiram. Pouco depois, outro cidadão de Assis, passa a acompanhá-los: é Pedro Cattani famoso jurista. O terceiro companheiro vem do povo, de origem humilde, é Egídio, definido como trabalhador braçal. O sexto companheiro é Felipe, o Longo, jovem oriundo da nobreza⁶⁷.

O recrutamento inicial do movimento, não obstante o sentimento de hostilidade demonstrado pela comuna, é feito entre os moradores da própria cidade e seus arredores, abrangendo as suas várias camadas sociais⁶⁸.

Quando completa o número de onze seguidores, Francisco resolve escrever – premido pela necessidade de sistematizar e oficializar seu movimento – uma regra e levá-la até o papa para aprovação da sua forma de vida. Em Roma, encontra o bispo Guido que se mostra surpreso com sua presença e temeroso de que Francisco quisesse abandonar Assis, "sua terra", diante de convites para ingressar em um mosteiro ou optar por um estilo de vida eremítico (proposta do bispo de Sabina, João de São Paulo). Para alívio de Guido, Francisco mantém-se firme nos seus propósitos iniciais, consegue uma aprovação de Inocêncio III e não abandona Assis⁶⁹. É já a cidade, através de seu representante religioso maior, que se mostra ciente da importância e do prestígio que poderia advir-lhe deste pequeno movimento, graças, sobretudo ao carisma e à atração que Francisco exercia sobre as pessoas.

⁶⁶ Segundo Celano o local escolhido para as pregações foi onde aprendera as primeiras letras e fora sepultado, isto é, na Igreja de São Jorge, onde depois foi construída a Basílica e de Santa Clara. Outros autores, porém, localizam tais pregações na Catedral de São Rufino, onde funcionava a escola catedralícia.

⁶⁷ Tomás de Celano, *op. cit.*, cap. 10, § 23.

⁶⁸ Segundo Vauchez, *op. cit.*, os movimentos dirigidos pelos futuros santos tinham um caráter estritamente local, quando muito regional. O caso de Francisco, cujo movimento em poucos anos alastra-se para outras regiões da Itália e mesmo para fora desta, é exceção.

⁶⁹ Tomás de Celano, *op. cit.*, cap. 13.

No retorno ao Vale do Espoleto, os frades primeiro ficam em Rivortorto para depois se "fixarem" na Porciúncula, a partir daí, considerada como casa *mater* da Ordem⁷⁰. Começa, então, nova fase na vida de Francisco, marcada por uma atuação apostólica cada vez mais ampla no espaço e vitoriosa, já que recebe frades de todos os lugares e em número crescente por onde passa. Prega nas cidades, onde sempre recebe boa acolhida: "alegrava-se o clero, tocavam os sinos, exultavam os homens, festejavam as mulheres, aplaudiam as crianças..."⁷¹. Praticava curas beneficiando todos, sem distinção de idade, sexo ou procedência, ou grupo social.

Diante de tudo isto como fica Assis? A esta altura a grandeza do "seu filho" já era patente e reconhecida "externamente", isto é, pelas outras regiões e comunas da Itália central e norte, e a má fama dos primeiros anos dera lugar a boa fama, ao amor e à devoção.

Tomás de Celano nos conta que, em certa ocasião, já doente, de retorno à cidade, mandou que o frade que o acompanhava lhe amarrasse uma corda ao pescoço e o conduzisse assim, como um ladrão, por toda Assis, clamando como um pregoeiro: "Vejam o comilão que engordou com carne de galinha, que comeu sem vocês saberem". Muitos acorriam e diante do espetáculo de um Francisco acabado, doente e praticamente cego comoviam-se, choravam e gemiam e se arrependiam dos pecados⁷². Atitudes bastante diferentes daquelas que marcaram os cidadãos anos antes quando do processo de conversão de Francisco...

Chegando ao Livro 2 da Vida 1, em que Celano narra os dois últimos anos da vida do santo, somos informados que

No ano de 1226 da Encarnação do Senhor, ... no domingo dia 4 de outubro, nosso bem-aventurado pai São Francisco, na cidade de Assis, sua terra, e na Porciúncula, onde fundara a Ordem dos Frades Menores, tendo completado vinte anos de perfeita adesão a

⁷⁰ Mantêm-se próximos de Assis, mas não em seu interior que apenas visitam.

⁷¹ *Ibidem*, cap. 22.

⁷² *Ibidem*, cap. 19.

Cristo e de seguimento da vida apostólica, saiu do cárcere do corpo e voou feliz para as habitações dos espíritos celestiais, terminando com perfeição o que tinha empreendido. Seu santo corpo foi exposto e honrosamente sepultado com hinos de louvor nessa mesma cidade, onde brilha em seus milagres para a glória do Todo-Poderoso. Amém.

É retorno às origens, as suas origens. Fracassadas todas as tentativas de cura para seus diversos males de saúde, acirrados após a estigmatização – setembro de 1224 – Francisco, que fora para Rieti, pede para voltar a Assis onde deseja morrer. Levado para o palácio do bispo de Assis, manifesta o desejo de retornar à Porciúncula uma última vez⁷³. E ali, entre o choro e as lágrimas dos seus frades, membros do clero local e da cúria papal, que ele enfim morre.

Diante da notícia que se espalha na cidade as multidões descem o Subásio até a Porciúncula para ver o "santo espólio". A cidade de Assis vem em peso entoando cânticos, segurando palmas e chorando. O corpo do santo brilhava de brancura, sua pele ficara branca, os membros flexíveis, rosto de anjo. É assim que é feita uma vigília noturna para proteger o corpo e evitar o seu seqüestro por outras comunas⁷⁴.

Na manhã seguinte todos seguem seu cortejo fúnebre até Assis que faz uma parada em São Damião para que as irmãs pobres de Clara pudessem ver e tocar pela última vez o seu corpo. Chegado na cidade, o corpo é deposto em um lugar sagrado, a igreja de São Jorge⁷⁵, onde milagres começam a acontecer

Um cidadão de Assis perdera a visão havia cinco anos e tinha sido conhecido de São Francisco durante toda a sua vida. Sempre rezava ao santo lembrando-lhe sua familiaridade. Tocando seu sepulcro ficou livre da doença⁷⁶.

É ali, em São Jorge, que será realizada com toda a pompa a cerimônia da canonização pelo papa Gregório IX, em meio ao júbilo de toda uma cidade que, após

⁷³ Francisco segue o modelo da boa morte, um dos fatores que identifica e marca o santo.

⁷⁴ O roubo das relíquias de um santo era muito comum, existindo casos em que se cobrava-se, inclusive, resgate para que a cidade recuperasse seu protetor.

⁷⁵ V. Tomás de Celano, *op. cit.*, Livro 1 cap. 9 e 10.

⁷⁶ Tomas de Celano, *Tratado dos Milagres*, cap. 136.

tantos séculos, voltava a ter inscrito no catálogo dos santos um de seus filhos. E a quem confiavam, invocando a antiga familiaridade e a concidadania, a solução dos problemas pessoais e coletivos com prontidão e sem falhas.

BIBLIOGRAFIA UTILIZADA

- FLOOD, David & CALOGERAS, Athena. *Dalla parte dei poveri*. Introduzione alla vita francescana. Padova, Edizioni Messaggero, 1992.
- FONTI Francescane. Padova, Edizioni Messaggero, 1996.
- FRANCISCO de Assis (São). Escritos e biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e testemunhos do primeiro século franciscano. Petrópolis, Vozes, 1986.
- MICCOLI, Giovanni. *Seguire Gesù Povero*. Magnano, Edizioni Qiqajon, 1993.
- MICO, Julio. La conversion de Francisco de Asís, ¿Una opción de clase? *Selecciones de Franciscanismo*, 28, p. 197-231, 1984.
- PEDROSO, José Carlos Corrêa (org.). *Fontes Clarianas*. 3ª ed. Petrópolis, CEFEPAL / Piracicaba, Centro Franciscano de Espiritualidade, 1994.
- URIBE, Fernando. *Pelos Caminhos de Francisco de Assis*. Petrópolis, FFB, 1997.
- VAUCHEZ, André. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*. Roma, École Française de Rome, 1988.
- . *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental. Séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995.

VIDA, MORTE E MAGIA NO DRAMA MUSICAL *O ANEL DO NIBELUNGO (O OURO DO RENO E A VALQUÍRIA)*, DE RICHARD WAGNER

Luiz Cláudio Moniz
(NEA/UERJ)

O drama musical *O anel do Nibelungo*, de Richard Wagner, é uma obra na qual o autor se utiliza da mitologia germânica, seguindo os passos de Ésquilo, Sófocles e Eurípides, que encontraram nos mitos gregos a fonte perfeita para as suas criações. De fato, o mito é a matéria-prima por excelência das tragédias, já que “enuncia aquilo que aconteceu, acontece e acontecerá sempre, pois trata da própria essência do homem, ou melhor, do homem universal.” (1)

Wagner, para a realização desta mega ópera, pesquisou os mitos dos germanos do oeste e do norte, lendo obras como a *Edda em prosa*, a *Edda poética*, a *Völsunga saga*, *A canção dos Nibelungos*, *Mitologia germânica* e *Thidreks saga of Bern*, além dos clássicos gregos.

Carregado de dramaticidade, *O anel* “explora a força bélica das paixões, como desencadeadoras dos grandes acontecimentos cósmicos, das contínuas mortes e renascimentos de que se nutre o devir do mundo.” (2)

Encontrando em Wotan-Odin e em seu neto Siegfried-Sigurd, que são grandes afirmadores da existência, os seus principais protagonistas, “Wagner desenvolve uma trama diabólica, que acaba não só com a morte de Siegfried, mas com a destruição de todo o Universo. É o Ragnarök, o fim do mundo.” (3)

O Anel do Nibelungo, drama conhecido também como *Tetralogia* (4) (por ser composto de quatro partes), demorou cerca de 26 anos para ser concluído. Foi enfim encenado em agosto de 1876, no festival de Bayreuth, inaugurando o *Festspielhaus*, o teatro projetado por Wagner para a realização de suas obras.

Em *O ouro do Reno*, o prólogo da obra, a vida se manifesta por meio do próprio rio Reno. Wagner, provavelmente influenciado por Schopenhauer, representou o Reno, que por sua vez pertence ao reino mineral, com um som grave e persistente durante 136 compassos. O filósofo do pessimismo faz uma relação entre as modulações sonoras e os reinos da natureza: “o baixo fundamental, portanto, é para nós, na harmonia, o que no mundo da natureza inorgânica forma a massa mais bruta em que tudo repousa, e de que tudo se origina e desenvolve.” (5)

Extensões do rio e da própria vida, as filhas do Reno têm uma missão importante: guardar o ouro que jaz incrustado em um rochedo no fundo das águas.

Subitamente, em meio às suas brincadeiras, surge Alberich, o gnomo da estirpe dos Nibelungos. Encantado pela beleza das ninfas, apaixona-se imediatamente por elas. A princípio assustadas, percebem as intenções do anão e, acalmando-se, começam a tirar partido da situação. Se divertem às suas custas até que, de repente, o ouro se manifesta por meio de um forte brilho avermelhado. As ninfas começam a reverenciá-lo e o anão pergunta o que está acontecendo. Elas, então, revelam inadvertidamente o terrível segredo: “aquele que forjar um anel com o ouro do Reno será o ser mais poderoso do Universo.” No entanto, existe uma condição: “renegar o amor.”

Rejeitado pelas ondinas, Alberich, magoado e cheio de ódio no coração, abre facilmente mão do amor, arranca o ouro do rochedo e foge para Nibelheim (o reino das névoas, o lar dos Nibelungos), enquanto as filhas do Reno gritam desesperadas.

Alberich é um anão, um ser ctônico, que vive em Nibelheim, o Svartalfheim mencionado na *Edda poética*. O seu contato com as profundezas da terra faz com que

conheça os seus segredos, domine determinadas artes mágicas, já que “estas competências mágicas conviviam com o telúrico e o ctônico.” (6)

Não é de se estranhar que os mitos nórdicos apresentem situações nas quais a magia aparece com uma determinada frequência. Johnni Langer, citando Boyer, diz que “a religião nórdica durante a Escandinávia Viking (séculos VIII a XI d.C.) não possuía centralizações em nível teológico ou organizacional, não tinha templos, dogmas, sacerdotes especializados (sem castas ou iniciações), orações, meditações, reduzindo-se a cultos e tendo a magia como essência.” (7)

Detentor da técnica da forja, Alberich tem plenas condições de fabricar o anel de poder com o ouro roubado às ninfas. Na mitologia germano-escandinava, os gnomos ou anões, “detêm o conhecimento, ou seja, o saber de transformar os metais em jóias e armas. São eles que, com suas inigualáveis habilidades, labutam incansavelmente em suas forjas para que, com o produto de seu trabalho, possam agradar e/ou negociar com deuses e homens.” (8) Além disso, parecem dominar a arte mágica denominada *seiðr* que, em muitos casos é descrita como uma espécie de “feitiçaria realizada para ‘ferver’ objetos imputados de poderes mágicos.” (9) É o caso não só da magia do anel, mas dos artefatos mágicos produzidos pelos filhos de Ívaldi (10) e pelos irmãos Eitri e Brokk (11), que acabaram por ser distribuídos entre os deuses, como pode ser observado na *Edda em prosa*, de Snorri Sturluson: “Loki ofertou a Óðinn a lança Gungnir, a Þórr os cabelos para Sif e a Freyr, o barco Skíðblaðnir. [...] Então Brokk apresentou seus tesouros. Ele ofertou a Óðinn o anel. [...] A Freyr, ele presenteou o javali. [...] Depois ele ofertou o martelo a Þórr.” (12) Cada um desses presentes possui uma qualidade mágica: a lança jamais se perde; os cabelos crescem na pele no momento em que a peruca for colocada; o barco, além de ter sempre um vento disponível quando suas velas são içadas, pode ser dobrado e guardado em uma bolsa; o anel goteja a cada nove noites, nove anéis de mesmo peso; o javali, cujas crinas de ouro reluzem na mais profunda escuridão, é capaz de correr mais rápido do que qualquer cavalo; e o martelo, apesar de ter saído com o cabo um pouco curto, é capaz de atingir o alvo e voltar para as mãos de quem o atirou.

Alberich pediu a seu irmão Mime, outro grande artífice, para forjar o Tarnhelm, um capacete capaz de não somente dar a invisibilidade a quem o porta, mas também a propriedade de se transformar em qualquer coisa que se queira. Verifica-se aí uma derivação do *seiðr* denominada *huliðshjálmur* (capacete de ocultamento ou invisibilidade). No entanto, apesar de ser mais hábil que o irmão, Mime parece desconhecer o feitiço próprio para que o elmo possa funcionar. Alberich não ensinou ao irmão as palavras mágicas que fariam o artefato funcionar: “noite e névoa... semelhança nenhuma!” (13)

O anel também funciona a partir de fórmulas mágicas proferidas, enquanto é tocado com os lábios. No quarto ato de *O ouro do Reno*, após ser capturado pelos deuses Wotan e Loge (14) em Nibelheim e levado à superfície, Alberich é obrigado a entregar todo o seu ouro. Para isso, após ser desamarrado parcialmente pelo semideus do fogo, “roça o anel com os lábios e murmura em segredo uma ordem.” (15) Tanto o capacete quanto o anel, para poderem atuar como objetos mágicos, precisam das palavras, fato que nos remete a uma outra derivação do *seiðr*: o *varðlokur*, o canto mágico.

Outra passagem de *O ouro do Reno* em que se percebe mais uma vez o *seiðr* é quando Freia, seqüestrada pelos gigantes, é levada temporariamente para Riesenheim, a morada dos gigantes (o Jötunheim mencionado nas *Eddas*). O resultado de tal ato é fatídico: os deuses começam a envelhecer. Com o afastamento de Freia, os deuses se tornam fracos e encanecidos, pois não consumiram as maçãs mágicas nesse dia. Diferentemente das divindades greco-romanas, as germano-escandinavas são mortais. Enquanto consomem as maçãs, retardam o seu fim, que se dará no Ragnarök. Mesmo sabendo que nas *Eddas* a guardiã dos frutos mágicos é Iðun, Wagner colocou a deidade nórdica do amor e da beleza como a responsável pelos mesmos, por ser ela também uma deusa da primavera. Eis mais uma característica da magia *seiðr*, criada pela própria deusa Freia e que está diretamente ligada à fertilidade e à fecundidade.

A magia rúnica também está presente na trama. Wotan, após subjugar os gigantes, gravou em sua lança runas mágicas, “estabelecendo regras de comportamento para os gigantes e anões, deuses e mortais.” (16) Estas runas parecem ser *siggrúnar*, as runas da

vitória, fato atestado por Wotan quando fala com Fricka, sua mulher, sobre a construção do Valhalla pelos gigantes: “mediante um contrato, domei esta raça de insolentes e lhes fiz construir para mim esta fortaleza.” (17)

As runas estão diretamente ligadas a Óðinn/Wotan, já que o mesmo, segundo o mito, é o responsável pelo seu surgimento, como consta no *Hávamál*, poema da *Edda poética*:

"Eu penso que fiquei pendurado na árvore exposta ao vento, pendurado lá por nove noites inteiras; com a lança eu fui ferido e oferecido eu fui para Othin, eu para mim mesmo, na árvore que ninguém pode jamais conhecer que raiz abaixo segue. Ninguém me fez feliz com pão ou corno, e lá embaixo eu vi; eu levantei as runas, gritando eu as peguei, e em seguida de volta eu caí por terra." (18)

Antes disso, porém, Óðinn havia perdido o seu olho esquerdo na fonte da sabedoria, pagamento exigido por Mímir, o guardião da mesma, por tê-lo deixado beber de suas águas. Segundo Mircea Eliade:

"trata-se, sem dúvida, de um rito de iniciação de estrutura paraxamânica. Odhin permanece enforcado na árvore cósmica; Yggdrasil significa, aliás, 'o cavalo (drasil) de Ygg', um dos nomes de Odhin. A força é chamada 'o cavalo' do enforcado, e sabe-se que as vítimas sacrificadas a Odhin eram enforcadas em árvores. Ferindo-se a si mesmo com a lança, abstendo-se de água e de alimento, o deus sofre a morte ritual e adquire a sabedoria secreta do tipo iniciatório. O aspecto xamânico de Odhin é confirmado pelo seu cavalo de oito patas, Sleipnir, e pelos dois corvos que o informam de tudo o que se passa no mundo. Tal como os xamãs, Odhin pode mudar de forma e é capaz de enviar o seu espírito sob a forma de animais; ele procura, junto aos mortos, os conhecimentos secretos, e os obtém; declara no Hávamál (estrofe 158) que conhece um encantamento que pode forçar um enforcado a descer do patíbulo e a falar com ele; é especialista na arte do seidhr, técnica oculta de tipo xamânico." (19)

Em um outro trecho de *O ouro do Reno*, Wotan fala sobre o poder divinatório das letras germano-escandinavas: "As runas me falaram desse Ouro do Reno, seu brilho vermelho conteria um império; força e bens procedem sem fim de um Anel." (20) Nessa passagem, o rei dos deuses usa as runas como oráculo. Porém essa espécie de magia também pode ser o *Galldr*, que parece se confundir com a magia rúnica. Inclusive, Óðinn é conhecido tanto como *galldrs föður* (o pai dos encantamentos mágicos), quanto *Galdsfaðir* (mestre do Galldr). (21) Segundo Johnni Langer, "a utilização mágica das runas também é denominada de *valgalldr*, derivado do grito de batalha dos chefes (*valr*)." (22)

Parece que o uso divinatório das runas já havia sido observado por Júlio César, como pode ser visto em seu livro *A guerra das Gálias*: "soube que era costume entre os Germanos que as mulheres consultassem a sorte e fizessem oráculos para saber se chegara ou não o momento de combater; ora elas diziam 'que os Germanos não poderiam ser vencedores, se travassem combate antes da lua nova'." (23)

Tácito, em sua *A Germânia*, também fala da utilização das runas como oráculo entre os germanos:

"Mais do que qualquer outro povo, têm fé nos auspícios e na adivinhação. A sua maneira habitual de consultar a sorte é muito simples; cortam duma árvore com fruto uma haste que separam em vários pedaços; depois de os terem marcado com certos sinais, lançam-nos ao acaso sobre um pano branco; em seguida, o sacerdote da tribo, se o caso é de interesse público, o pai de família, se se trata dum assunto de ordem privada, invoca os deuses, contempla o céu, ergue três vezes cada pedaço, um após outro, e, segundo a marca precedentemente traçada, tira o horóscopo. Se os fragmentos da haste se pronunciarem no sentido duma proibição, não se pode tornar a consultar a sorte nesse dia sobre o mesmo assunto; se, pelo contrário, é no sentido duma autorização, exige-se que a resposta seja confirmada ainda pelos auspícios." (24)

As runas, na verdade compõe um alfabeto denominado FUTHARK. Langer, citando Raymond Page, diz que “as runas do *Futhark Antigo* (24 runas) desapareceram completamente a partir do século IX d.C., sendo empregadas como alfabeto as formas conhecidas como *Futhark jovem* (16 sinais), em suas variações dinamarquesas (rama longa) e sueco-norueguesa (rama curta). (25)

As runas não são exatamente glifos mágicos, pois servem para vários outros fins, além da magia propriamente dita. Com elas se escreviam poemas, inscrições em lápides e pedras comemorativas e registravam-se transações comerciais. Quanto ao uso mágico das runas, Langer diz que “apenas as 16 runas do sistema novo (ramas longa e curta) continuaram a ser utilizadas para operações mágicas entre os Vikings, mas não sobreviveram vestígios físicos para comprovar isto, a não ser espadas e lanças com a runa Tiwaz.” (26)

Percebe-se, não só nas fontes escandinavas, mas também em textos de outros autores, uma certa distinção entre a magia dos ases e a magia dos vanes, sendo esta última conhecida como o já citado *seiðr*. Dumézil fala de uma “magia baixa”, facilmente vergonhosa e condenável, oposta à ‘magia nobre’ que era a exclusiva de Óðinn, antes de ter sido ele instruído sobre a outra e como que contaminado por Freyja.” (27) Esta distinção vem da época em que ases e vanes eram inimigos e travaram uma guerra, se utilizando cada estirpe da sua magia característica. Depois acabaram por entrar em um acordo, inclusive com uma troca de reféns. Dessa forma, ases e vanes passaram a coabitar juntos e Freia ensinou o *seiðr* a Óðinn, que por sua vez, já dominava as técnicas do *Gallðr* e da magia rúnica.

Em *O ouro do Reno*, este conflito entre estirpes e entre magias se materializou no embate entre Wotan, representante da alta magia, e Alberich detentor dos segredos do *seiðr*. O anão pode, de uma certa forma, ser associado aos deuses vanes a partir do esquema dumeziliano da trinfuncionalidade, já que

"os gnomos (que são seres sobrenaturais assim como os deuses) entrariam na terceira função: a da classe dos camponeses, dos homens que dão suas vidas para sustentar com o seu trabalho os indivíduos das duas outras funções, ou seja, os sacerdotes (primeira função) e os guerreiros (segunda função). O próprio termo gnomo (gnóme), significa talento, conhecimento duma coisa. A terceira função é, então, a da praxis, tem pois o conhecimento dos processos de transformação dos elementos da natureza, tem a técnica (téchne). Portanto, Alberich é possuidor do saber para do ouro forjar o anel de poder." (28)

Alberich, após ter sido destituído de seus tesouros pelos deuses, é então libertado pelos mesmos. Antes, porém, de ir embora, lança uma terrível maldição sobre o anel:

"já estou livre? (rindo furiosamente) Realmente livre? Pois então, deixa-me que te dê a primeira saudação de minha liberdade. Por uma maldição chegou a ser meu, pois que agora o anel seja sempre maldito. Seu ouro me outorgou um poder ilimitado, que agora sua magia traga a morte àquele que o leva. Nenhum homem será feliz com ele, nenhum homem verá o sorriso do seu resplendor. Qualquer um que o possua se sentirá agoniado por problemas, e qualquer um que agora o tenha será acossado pela inveja. Todo o mundo ansiará por possuí-lo, mas ninguém tirará proveito dele. Sem benefício algum, seu dono deverá estar alerta, pois o anel o levará até seus assassinos. Convencido de que vai morrer, o covarde se verá possuído pelo medo. Enquanto viver, suspirará pela morte, e o senhor do anel se converterá em seu escravo, até que minhas mãos voltem a ter o que me foi roubado. Esta é a suprema bênção que o nibelungo outorga a seu anel. Agora pode ficar com ele... (rindo) Guarda-o bem! Não escaparás de minha maldição!" (29)

Maldições eram proferidas invocando-se a tríade principal dos deuses escandinavos, tal como aparece na Egill saga: "que os deuses (rögn) e Odhinn se irrite! Ase do país (= Thôrr), faça com que o opressor do povo afaste-se dessas terras! Que Freyr e Njördhr

odeiem o flagelo de homens que assolam os santuários!” (30) A espécie de encantamento que mais se aproxima disto é o chamada *nið*, que é um tipo de magia difamatória.

No final de *O ouro do Reno*, um outro tipo de magia se faz presente. Após o conflito entre os irmãos gigantes Fasolt e Fafner, no qual este último mata o primeiro por causa do anel e do tesouro do Nibelungo, o ambiente fica extremamente pesado. Eis o terrível efeito da maldição de Alberich. Para limpar essa atmosfera carregada, Donner invoca, com o seu martelo, uma tempestade: “a mim as névoas, a mim as brumas! Donner, o mestre, reúne o vosso exército! Que ao ímpeto do martelo, todos acorram: nuvens escuras, vapores aéreos, Donner, o mestre, reúne o vosso exército!” (31) É o *Þorgríma*, ritual mágico utilizado para originar tempestades.

A morte também está presente em *O anel dos Nibelungos*. Alfredo Naffah Neto, no livro *Ouvir Wagner: ecos nietzschianos*, desenvolve, entre outras coisas, a idéia das *mortes-acontecimentos*, que por sua vez, instauram um *processo de transmutação* que é responsável pelo “devir-criador que se segue, desde as forças naturais até a constituição e o ocaso do mundo dos deuses.” (32)

A primeira morte-acontecimento se dá, na realidade, em *O crepúsculo dos deuses*, o último drama d’*O anel*. As nornas, as deusas nórdicas do destino, enquanto fiam o destino de deuses e homens, falam sobre o momento em que Wotan deu o seu olho esquerdo em troca de um gole das águas da fonte da sabedoria. Logo depois, quebrou um galho da árvore do mundo, o freixo Yggdrasil, e confeccionou uma lança. Tal ato fez com que a árvore apodrecesse e a fonte secasse. Dessa forma, a árvore torna-se lança e lenha e a sabedoria da fonte se transforma no pensamento e na linguagem de Wotan. Este grava, então, sobre a lança (33), “as runas dos tratados concluídos, sob a forma de leis do mundo. Nesse sentido, a *razão* e a *justiça*, até então imanentes à natureza, pré-verbais, tornam-se verbo, discurso divino, escritura e lei. Com isso há uma perda de contato com a totalidade primordial, o que quer dizer, uma quebra na harmonia natural preexistente.” (34)

A segunda morte é o assassinato do gigante Fasolt por seu irmão Fafner que, após ir embora com o tesouro de Alberich, transforma-se em um dragão com o auxílio do Tarnhelm, e esconde-se em uma caverna afim de guardar o precioso butim. De acordo com Neto, este ato acaba por fundar o "universo dos heróis". Simbolicamente, o dragão representa, entre outras coisas, a vaidade e a perversão, vícios a serem vencidos e superados pelo herói. No entanto, essa é uma tarefa complexa, pois ao matar o dragão, o herói não somente pode encontrar o tesouro sublime, mas também a sua significação perversa.

Em *A valquíria*, o aspecto vida-magia-morte continua a se manifestar. Os gêmeos Siegmund e Sieglinde, filhos bastardos de Wotan com uma mortal, representam a vida no seu aspecto livre e natural, sem as regras estabelecidas pela lei. No entanto, representam também o adultério, o que fere profundamente a deusa Fricka, esposa de Wotan e regente das relações lícitas.

Separados por uma fatalidade, Siegmund e Sieglinde voltam a se encontrar anos depois. Sem saber, o herói, extenuado, procurando abrigo por conta de uma terrível tempestade, vai dar na casa de sua irmã, que havia se casado, contra a sua vontade, com o seu raptor. A jovem, então, cuida dele. Com a chegada de Hunding, o marido de Sieglinde, a situação se esclarece:

"ele fora em socorro a uma jovem mulher, obrigada a um casamento sem amor, e matara os seus selvagens familiares, mas com lança e escudo arrancados de seus braços, ele não fora capaz de proteger a mulher. Ela morreria diante de seus olhos e ele tivera de fugir do bando. Hunding se dá conta então de que os homens atacados por Siegmund eram seus familiares e que dá guarita em sua casa a um inimigo. As leis de hospitalidade obrigam-no a abrigar Siegmund por esta noite, mas ao alvorecer ele terá de lutar pela própria vida." (35)

Enfurecido, Hunding, se voltando para Siegmund, diz, então, o seguinte: "minha casa te abriga hoje, Wölfing: eu te acolherei por esta noite, mas amanhã, é melhor que se defenda com uma arma sólida: para o combate eu escolho o dia, para os mortos tu me pagarás tributo." (36)

Os povos germânicos tinham em alta conta a hospitalidade, como pode ser visto tanto no trechos acima, quanto no seguinte relato de Júlio César: "A violação da hospitalidade é tida por sacrilégio; os que, por uma razão qualquer, vão às suas casas, são protegidos contra toda violência e considerados como sagrados; todas as casas lhes estão abertas; com eles se partilham os víveres." (37) Tal fato pode ser inclusive verificado na mitologia, quando da morte do deus solar Baldr. Como ele não morreu em combate, teve que ir para Niflheim, pois o paraíso nórdico, ou seja, o Valhalla, era privilégio dos guerreiros caídos com honra no campo de batalha. Lá, a deusa Hel, guardiã deste gélido inferno, o recebeu com todas as honras, segundo a tradição germano-escandinava. Hermod seu meio-irmão, que se comprometeu com Frigga (mãe de Baldr) a trazê-lo de volta, partiu para a missão disposto a oferecer um vultuoso resgate. Para tanto, de acordo com a *Edda em prosa*,

"trouxeram ali Sleipnir, o cavalo de Odin; Hermod montou sobre o corcel e foi-se, galopando. [...] Hermod cavalgou até alcançar os portais de Hel. Desmontou para apertar suas esporas e, montando novamente, cravou-as em seus estribos, dando o cavalo um salto com tanto vigor que não ficou nada perto [dali]. Então Hermod cavalgou diretamente ao palácio e desmontou. Ele entrou e lá viu seu irmão Baldr sentado no mais alto trono." (38)

De fato, essa lei da hospitalidade estava tão inserida na cultura nórdica que mesmo que um inimigo ferrenho de alguém fosse em sua casa, seria recebido como se fosse um familiar ou amigo, e teria toda proteção, podendo descansar tranqüilamente.

Hunding se afasta para dormir e Sieglinde lhe dá uma poção com um poderoso sonífero.

Diante da expectativa do confronto com seu anfitrião, Siegmund, ao se ver desarmado, lembra que seu pai havia lhe prometido uma espada para ser usada quando se encontrasse em apuros. Percebe, então, um brilho na escuridão, vindo de um grande freixo situado no meio do ambiente e, chegando mais perto, verifica que se trata de uma espada. Sieglinde chega e fala sobre essa arma, que teria sido enterrada até o cabo no tronco da árvore por um ancião que portava uma capa cinza e um chapéu cuja aba cobria um de seus olhos. Era, na realidade, o deus Wotan, em seu disfarce de andarilho. No entanto, essa espada seria destinada àquele que conseguisse arrancá-la do espesso tronco. Muitos tentaram, mas ninguém teve sucesso. Siegmund, após batizá-la de Notung (o termo *not*, em alemão, significa apuro, dificuldade, necessidade), consegue tirá-la do freixo. Nisso, os dois já estão completamente apaixonados um pelo outro.

Mais uma vez, estamos diante de uma arma mágica, o que nos remete novamente ao *seiðr*. Por outro lado, pode-se perceber aí o tema recorrente de uma espada que é fincada por alguém em algum lugar e que só um determinado eleito poderá arrancá-la, depois da tentativa frustrada de muitos. É o caso de Artur e sua espada Excalibur:

“Quando Uther Pendragon morreu, os Cavaleiros da Távola Redonda tiveram grandes dificuldades em nomear um novo rei e decidiram recorrer ao conselho de Merlin. O mago disse-lhes que o sucessor de Uther seria aquele que conseguisse retirar uma espada mágica de uma pedra que aparecera misteriosamente em Londres. Vários cavaleiros tentaram arrancar a espada da pedra, mas nenhum conseguia fazê-la mover-se. Passados alguns anos, Artur foi a Londres assistir ao seu primeiro torneio, onde participava um cavaleiro a quem Merlin entregara a tutela do rapaz. Não conseguindo localizar a sua espada, o cavaleiro disse a Artur que lhe fosse buscar uma. Sem perceber o

significado da espada na pedra, Artur retirou-a e entregou-a ao amo abismado. Deste modo se descobriu o herdeiro de Uther Pendragon. (39)

Fricka discute com Wotan sobre o caso adúltero e incestuoso de seus filhos bastardos e pede ao marido que tire o poder da espada de Siegmund para que Hunding saia vitorioso do combate. Como deusa protetora dos casamentos, ela precisa lutar para que suas leis e seus princípios sejam respeitados. Wotan, preso aos acordos que, na verdade, são responsáveis pelo seu atual poder, não vê outra saída a não ser acatar o desejo de sua esposa.

A prática do incesto, inaceitável entre os ases, era, no entanto, comum entre os deuses vanes. Loki, no poema édico *Lokasenna*, estrofe 36, acusa Niörðr de se deitar com sua própria irmã: "cessa, Niörðr, abandona tua arrogância, eu não o silenciarei mais: com tua irmã procriaste um filho e não se poderia esperar outra coisa!" (40) Na estrofe 32, o deus do fogo, dirigindo-se a Freia, a acusa também da prática incestuosa: "cala-te, Freyja! És uma malfeitosa coberta de vergonha: eles te surpreenderam com teu irmão, os amáveis deuses, e tu peidaste na cara deles!" (41)

Com a chegada de Brünhilde, Wotan abre o seu coração, contando toda trama desde o início. Conta inclusive como seduziu a *völva* (42) Erda: "por um encantamento de amor, eu submeti a Wala (43) e perturbei o orgulho de sua sabedoria." (44) Óðinn, o poderoso rei dos deuses, conquistou a Grande Mãe (45) por meio dos encantamentos rúnicos que, entre outras coisas, eram utilizados "para obter amor de uma mulher." (46)

O rei dos deuses que, a princípio havia pedido a Brünhilde que protegesse seu filho, agora a manda ficar ao lado de Hunding e Fricka. A valquíria tenta argumentar com o pai, mas de nada adianta

Brünhilde, então, surge diante de Siegmund e pede para que ele a siga: "vistes o dilacerante olhar de uma valquíria: com ela tens agora que partir!" (47)

De acordo com a mitologia nórdica, as valquírias são deusas guerreiras cuja função é resgatar os combatentes mortos com glória nos campos de batalha e conduzi-los ao Valhalla, o paraíso germano-escandinavo. Metade dos homens (denominados *einherjar*, singular *einheri*, que significa guerreiro que combate sozinho) ia para o palácio de Óðinn e a outra metade para o palácio de Freyja.

Segundo Langer,

“a palavra original do Nórdico antigo, *Valkyrja*, significa ‘a que escolhe os mortos’. Entidades sobrenaturais relacionadas diretamente com marcialidade, a sua associação com o destino dos guerreiros mortos na batalha remete a uma tradição mítica muito anterior aos Vikings, vinculada aos antigos germanos. Na literatura anglo-saxã do século VIII surge o termo *wælcyrge* (‘a que escolhe os mortos’).” (48)

O mito das valquírias estava diretamente relacionado ao culto do deus Óðinn, o escolhido da elite aristocrática, composta pelos *jarls*. Por outro lado, grande parte da população de homens livres, os *karls*, era adepta de Thor e dos deuses vanes, especialmente Freyr e Freyja.

Os antigos germanos viam as valquírias como monstros sangüinários, que promoviam a carnificina nos campos de batalha. Já na Era Viking, as guerreiras de Óðinn, além de permanecerem como condutoras das almas dos guerreiros mortos em combate, receberam a função de copeiras do Valhalla, servindo o hidromel para o rei dos deuses e seus *einherjar*.

De acordo com Langer, a evolução morfológica do mito das valkyrjas se deu da seguinte forma:

1. Entidades sangüinárias incentivadoras de carnificina (Antigüidade).
2. Seleccionadora dos mortos nas batalhas (Antigüidade Tardia).

3. Seleccionadoras dos mortos e receptoras/serviçais no Valhöll (Período das migrações/Início da Era Viking).
4. Guerreiras de Óðinn, donzelas cisnes, esposas/amantes, filhas de reis (Final da Era Viking). (49)

Voltando a Wagner, Siegmund se nega a seguir Brünhilde e esta resolve protegê-lo contra as ordens de Wotan e o instiga contra Hunding. O próprio rei dos deuses surge e, com sua lança, rompe a espada do filho, que cai morto. Enfurecido, Wotan fulmina Hunding.

De acordo com Neto, o fim de Siegmund constitui a terceira morte-acontecimento, na qual Wotan vivencia a morte de um lado seu. Por outro lado,

“a desobediência de Brünhilde completa, por sua vez, esse ciclo transmutador de Wotan, ao separá-la e distingui-la do deus-pai. Independente, ganhando vontade própria, a virgem guerreira perderá sua condição divina e ganhará a de mulher/fêmea (ainda que numa dimensão mais heróica que humana). Com isso, Wotan perde o seu lado mais jovial, apaixonado, além da condição de senhor absoluto: uma parte do seu poder desloca-se para uma outra dimensão e ele já não pode mais ocupar o mesmo espaço. Tanto assim que, no terceiro drama-musical: *Siegfried*, o deus ganha a forma de um andarilho, que é tradicionalmente assumida, nos mitos, pelos heróis *desterrados*, transitando fora do seu espaço próprio. Sintomas de uma decadência que levaria, muito breve, à completa destruição do universo divino. (50)

○ autor, no entanto, não considera a morte de Hunding, pois esta não promove nenhuma transmutação, constituindo-se apenas numa descarga afetiva.

○ drama segue com Brünhilde fugindo com Sieglinde, que está grávida do irmão. Esta traz no ventre a semente que mais tarde se transformará em Siegfried. A valquíria

pede ajuda às irmãs, que ficam com medo de Wotan. Finalmente o rei dos deuses alcança Brünhilde e a condena a um terrível castigo: ela é destituída de seus poderes de valquíria, tornando-se uma simples mortal. Ficarà a mercê de um homem que a tomará por esposa. Desesperada, ela pede ao pai que o homem que virá a possui-la seja merecedor de sua virgindade, e que Wotan faça um fogo atemorizante à sua volta capaz de afugentar os covardes. O rei dos deuses, então, invoca Loge: "Loge, ouça! Dirige teus ouvidas para cá! Da mesma forma como te encontrei pela primeira vez como ígneo fogo; como um dia me escapaste convertido em errante chama, da mesma forma que então te preendi, te prendo agora! Para cima, oscilante chama, rodeia de fogo a rocha. Loge! Loge! Loge!" (51) Wotan estendendo a lança, olha para Brünhilde e se afasta através do fogo.

Os outros dois dramas, *Siegfried* e *O crepúsculo dos deuses*, serão analisados em um futuro trabalho.

ANEXO

PRÁTICAS E RITUAIS MÁGICOS NA ESCANDINÁVIA VIKING (BOYER, DUBOIS, PRICE, DAVIDSON E LANGER)

Blót – sacrifício, rito mágico adivinatório e utilitário para canalizar o destino.
Fóstbroeðralag – ritual mágico de irmandade e fraternidade sagrada.
Berserkgangur – fúria dos camisas de urso.
Spá – profecia, arte de determinar o <i>ørlög</i> (destino).
Forspá – predição de eventos futuros.
Hamfar – viagem xamanista com forma de animal.
Eftirryni – divinação, descoberta de conhecimentos proibidos, especialmente roubos e injustiças.
Nið – magia difamatória.
Niðstong – bastão difamatório, acompanhado de uma fórmula declamada (<i>formál</i>).
Álvaeði, áhrínisorð – magia difamatória.
Galdr/Galdur – cantos mágicos; fórmulas mágicas usadas em curas, para manter a sorte, facilitar partos; amuletos/encantamentos com sons e cantos. <i>Galdralag</i> , métrica de cantos mágicos.

Þorgríma – ritual mágico utilizado para originar tempestades.

Seið – canto; ritual mágico de tipo adivinhatório.

Práticas mágicas relacionadas ou derivadas do *Seiðr*:

Varðlokur – canto mágico.

Utiseta – técnicas para receber visões da morte.

Hamhleypa – troca de forma ou pele (animais de *Freyja*: gato, javali, falcão).

Sjónhverfing – prestidigitação, magia de desilusão para enganar a visão.

Kveldriða – ataque mágico noturno.

Huliðshjálmar – capacete de ocultamento ou invisibilidade.

Görningstakkr – camisas enfeitiçadas com proteção mágica.

NOTAS

- (1) MONIZ, Luiz Claudio. *Mito e música em Wagner e Nietzsche*. São Paulo: Madras, 2007, p. 63.
- (2) CAZNÓK, Yara Borges, NETO, Alfredo Naffah. *Ouvir Wagner: ecos nietzschianos*. São Paulo: Musa, 2000, p. 104..
- (3) MONIZ, Luiz Claudio. *Op. cit.*, p. 110.
- (4) Os dramas que compõe a *Tetralogia* são, respectivamente, *O ouro do Reno*, *A valquíria*, *Siegfried* e *O crepúsculo dos deuses*.
- (5) SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação (III parte)*. Seleção e tradução de Wolfgang Leo Maar. São Pulo: Abril Cultural, 1974 (Os Pensadores), pp. 80-81.
- (6) BOYER, Régis. *La grande déesse du nord*. Paris: Berg International, 1995, p. 158.
- (7) LANGER, Johnni. *Religião e magia entre os Vikings: uma sistematização historiográfica*. Brathair, 2005, p. 56.
- (8) MONIZ, Luiz Claudio. *Op. cit.*, p.70.
- (9) LANGER, Johnni. *Religião e magia entre os Vikings: uma sistematização historiográfica*, p. 69.
- (10) Os filhos de Ívaldi produziram para Loki uma peruca de ouro, que tinha o poder de crescer no couro cabeludo de quem a colocasse, a lança Gungnir e o barco Skíðblaðnir.

- (11) Eitri, com a ajuda de Brokk, forjou um javali com crina de ouro, o anel Draupnir e um martelo de ferro, cujo cabo era um tanto quanto curto.
- (12) STURLUSON, Snorri. *Edda em prosa*. Tradução, apresentação e notas de Marcelo Guimarães Lima. Rio de Janeiro: Numen, 1993, pp. 152-153.
- (13) WAGNER, Richard. *Das Rheingold*. English translation of the libretto by Lionel Salter. Hamburg: Deutsche Grammophon, 1968, p. 106.
- (14) Wagner qualificou Loge, que corresponde ao Loki escandinavo, como o semideus do fogo. No entanto, a sua genealogia é complexa. Snorri diz que ele é filho do gigante Fárbauti e que teve filhos monstruosos com a gigante Angrboða, o que faz pensar que ele faz parte da estirpe dos gigantes.
- (15) WAGNER, Richard. *El anillo del Nibelungo*. Traducción de Eduardo Almagro López y Mônica Zaloniz. www.geocities.com/operticket/ring, março de 2001, p. 46.
- (16) COTTERELL, Arthur. *Enciclopédia de mitologia*. Tradução: Margarida Vale de Gato. China: Livros e Livros, 1998, p.245.
- (17) WAGNER, Richard. *El anillo del Nibelungo*, p. 17.
- (18) ANONYM. *The poetic edda*. Translated from the icelandic with an introduction and notes by Henry Adams Bellows. New York: Princeton University Press: Princeton American Scandinavian Foundation, 1936, pp. 61-62.
- (19) ELIADE, Mircea. *História das crenças e das idéias religiosas: de Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo. Tomo II. Das religiões da China antiga à síntese hinduísta. Volume I*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983, p. 179.
- (20) WAGNER, Richard. *Das Rheingold*, p. 92.
- (21) Cf. LANGER, Johnni. *Religião e magia entre os Vikings: uma sistematização historiográfica*, p. 69.
- (22) Ibid., p. 72.
- (23) CÉSAR. *A guerra das Gálias*. Tradução de Franco de Sousa. Lisboa: Estampa, 1989, pp. 50-51.

- (24) TÁCITO. *A Germânia*. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. Lisboa: Inquérito, p. 19.
- (25) LANGER, Johnni. *Religião e magia entre os Vikings: uma sistematização historiográfica*, p. 72.
- (26) Idem.
- (27) DUMÉZIL, Georges. *Do mito ao romance*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 88.
- (28) MONIZ, Luiz Claudio. *Op. cit.*, p. 71.
- (29) WAGNER, Richard. *El anillo del nibelungo*, p. 49-50.
- (30) DUMÉZIL, Georges. *Les dieux des germains: essai sur la formation de la religion scandinave*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959, p. 6
- (31) WAGNER, Richard. *Das Rheingold*, p. 154.
- (32) CAZNÓK, Yara Borges, NETO, Alfredo Naffah. *Op. Cit.*, p. 105.
- (33) Esta lança que, em *O anel*, vai servir também de bastão para Wotan, corresponderia a Gungnir, a arma mágica forjada pelos anões, filhos de Ívaldi.
- (34) *Ibid.*, p. 106.
- (35) MILLINGTON, Barry (organizador). *Wagner, um compêndio: guia completo da música e da vida de Richard Wagner*. Tradução de Luiz Paulo Sampaio e Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 332.
- (36) WAGNER, Richard. *La walkyrie/Die walküre*. Traduction française avec indication des leitmotifs par Jean d'Arièges. Paris: Flammarion, 1970, p. 81.
- (37) CÉSAR. *Op. Cit.*, p. 142.
- (38) STURLUSON, Snorri. *Op. Cit.*, p. 121.
- (39) COTTERELL, Arthur. *Op. Cit.*, p. 100.
- (40) ANONYM. *Op. Cit.*, p. 164.
- (41) *Ibid.*, p. 163.
- (42) Termo usado para uma mulher que é profetisa ou praticante de magia.
- (43) Significa o mesmo que *völva*, no antigo alto alemão.
- (44) WAGNER, Richard. *La walkyrie/Die walküre.*, p. 151.

- (45) Erda, cujo nome deriva do alemão *erde* e significa terra e também mundo, é uma Grande Mãe, conhecedora dos segredos da terra. Wagner pode ter se inspirado na Grande Mãe germânica Nerthus, que gerou com Niörðr os gêmeos Freyr e Freia.
- (46) LANGER, Johnni. *Op. cit.*, p. 72.
- (47) WAGNER, Richard. *El anillo del Nibelungo*, p. 99.
- (48) LANGER, Johnni. *Guerreiras de Óðinn: as valkyrjor na mitologia viking*. Brathair 4 (1) 2004, p. 53.
- (49) *Ibid.*, p. 63.
- (50) CAZNÓK, Yara Borges, NETO, Alfredo Naffah. *Op. Cit.*, p. 113.
- (51) WAGNER, Richard. *El anillo del Nibelungo*, p. 126.

BIBLIOGRAFIA

- ANONYM. *The poetic edda*. Translated from the icelandic with an introduction and notes by Henry Adams Bellows. New York: Princeton University Press: Princeton American Scandinavian Foundation, 1936.
- BOYER, Régis. *La grande déesse du nord*. Paris: Berg International, 1995.
- CAZNÓK, Yara Borges, NETO, Alfredo Naffah. *Ouvir Wagner: ecos nietzschianos*. São Paulo: Musa, 2000.
- CÉSAR. *A guerra das Gálias*. Tradução de Franco de Sousa. Lisboa: Estampa, 1989.
- COTTERELL, Arthur. *Enciclopédia de mitologia*. Tradução: Margarida Vale de Gato. China: Livros e Livros, 1998.
- DUMÉZIL, Georges. *Do mito ao romance*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- . *Les dieux des germains: essai sur la formation de la religion scandinave*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959
- ELIADE, Mircea. *História das crenças e das idéias religiosas: de Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo. Tomo II. Das religiões da China antiga à síntese hinduísta. Volume I*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983.

- LANGER, Johnni. *Religião e magia entre os Vikings: uma sistematização historiográfica*. Brathair, 2005.
- . *Guerreiras de Óðinn: as valkyrjor na mitologia viking*. Brathair 4 (1) 2004
- MILLINGTON, Barry (organizador). *Wagner, um compêndio: guia completo da música e da vida de Richard Wagner*. Tradução de Luiz Paulo Sampaio e Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- MONIZ, Luiz Claudio. *Mito e música em Wagner e Nietzsche*. São Paulo: Madras, 2007.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação (III parte)*. Seleção e tradução de Wolfgang Leo Maar. São Pulo: Abril Cultural, 1974 (Os Pensadores).
- STURLUSON, Snorri. *Edda em prosa*. Tradução, apresentação e notas de Marcelo Guimarães Lima. Rio de Janeiro: Numen, 1993.
- TÁCITO. *A Germânia*. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. Lisboa: Inquérito.
- WAGNER, Richard. *Das Rheingold*. English translation of the libretto by Lionel Salter. Hamburg: Deutsche Grammophon, 1968.
- . *El anillo del Nibelungo*. Traducción de Eduardo Almagro López y Mônica Zaloniz. www.geocities.com/operticket/ring, março de 2001.
- . *La walkyrie/Die walküre*. Traduction française avec indication des leitmotifs par Jean d'Arièges. Paris: Flammarion, 1970.

FRONTIERES ET TERRITOIRES EN GRANDE GRECE. ARCHEOLOGIE ET HISTOIRE DES REPRESENTATIONS

Airton Pollini

Université de Paris X⁷⁷

Introduction

C'est un honneur que de prendre part à ce jury de doctorat et je suis vraiment reconnaissant au professeur Agnès Rouveret de m'avoir invité. J'ai été en contact avec elle pendant plusieurs années et le fait de pouvoir être utile lors de cette séance d'évaluation me procure non seulement un plaisir très spécial mais encore une occasion d'apprendre avec mes distingués collègues Michèle Brunet, Angela Pontradolfo et Pierre Carlier dont les commentaires seront certainement très instructifs et utiles, comme l'a été la lecture de la thèse de Pollini. Je vous remercie donc énormément.

C'est également une grande satisfaction car Pollini à été mon étudiant à Campinas, au Brésil, pendant plusieurs années et que, ces derniers temps, alors qu'il étudiait en Europe, nous avons souvent été en contact. Il s'est distingué pendant toutes ces années et je suis particulièrement fier de son engagement comme chercheur. En tant que codirecteur de l'*Encyclopaedia of Archaeology*, qui vient d'être publiée par Academic Press, mes meilleures impressions se sont confirmées car Pollini a présenté une excellente vue d'ensemble de l'archéologie des colonies grecques du sud de l'Italie. L'impressionnante carrière de ce jeune étudiant venu d'un pays périphérique est donc digne d'éloges et se doit non seulement à ses efforts et mérites, mais également à la présence de Madame

⁷⁷ Thèse de doctorat, Nanterre, le 23 février 2008, sous la direction de M^{me} Agnès Rouveret devant un jury composé du directeur et de M^{me} Michèle Brunet (Lyon II), M^{me} Angela Pontradolfo (Salerno), M. Pierre Carlier (Paris X) et M. Pedro Paulo A Funari (Campinas).

Rouveret en tant que directrice de thèse, à l'Université Paris X – Nanterre et à d'autres institutions universitaires européennes.

Je ne suis pas spécialiste en colonies grecques dans le sud de l'Italie et mes remarques ne vont donc pas aborder directement les détails des arguments de Pollini. Je suis sûr que mes éminents collègues, M^{me} Brunet, M^{me} Pontradolfo et M. Calier apporteront des commentaires beaucoup plus pertinents sur ce sujet et que j'apprendrai beaucoup en les écoutant. Mes observations se concentreront donc sur quelques questions épistémologiques liées à une série de points théoriques, dont, notamment :

Le rôle herméneutique de la science ;

La relation entre les documents et la culture matérielle ;

L'organisation sociale et les interactions sociales : l'ethnicité ;

Laus

Je commencerai par un éloge de cette thèse. En effet, son recours à une vaste littérature produite non seulement dans des pays centraux mais également dans des pays périphériques, en particulier du Brésil, où Pollini est né, (p. ex. Chevitarese, p. 100-101) est aussi louable que l'attention donnée à la littérature de divers champs académiques (ce qu'il appelle sa « démarche pluridisciplinaire », p. 101). Les sources archéologiques sur différents aspects sont très bien exploitées (p. ex. p. 295⁷⁸), en particulier pour ce qui est du rôle des sanctuaires pour délimiter des espaces (p. 329 *et passim*), pour marquer une *frontière sacrée* (p. 377). Les sources littéraires sont également pleinement mises à profit, comme dans ses excellents commentaires sur Strabon et les frontières de Poseidônia (VI,1,1), pages 314-315. La thèse de Pollini est bien écrite, ses arguments sont également clairement exposés et, en général, elle constitue une contribution innovatrice sur un sujet quelque peu négligé : les frontières.

⁷⁸ « Nos sources principales en ce qui concerne l'organisation du territoire et l'établissement de la frontière de Poseidonia sont constituées de données archéologiques. »

Petits détails formels

Je vais maintenant relever quelques petits détails de style, comme l'utilisation inutile de « etc. » (p. ex. p. 17 ; 22). En outre, il n'existe aucun, « pays soviétiques indépendants » (p. 46), cette expression renvoie en fait aux anciennes républiques soviétiques. Quelques virgules sont mal placées (p. ex. p. 298⁷⁹), et certains mots manquent (p. ex. p. 400⁸⁰)

Le rôle herméneutique de la science

Tout au début, Pollini prétend atteindre « *l'existence réelle de la chose (c'est à dire, la frontière)* » (p. 12), tout en concédant que nous avons affaire à des interprétations produites par la littérature académique : « l'hypothèse la plus acceptée aujourd'hui est que l'objectif principal de la colonisation grecque était le besoin de terres pour l'agriculture » (p. 15).

Les sciences sociales ont pris leurs distances de toute description de la réalité qu'elles préfèrent interpréter, mais une interprétation est toujours subjective et change tout le temps. L'archéologie n'est plus définie comme l'étude du passé mais comme l'étude de la culture matérielle et des relations de pouvoir (*arkhé* signifiant à la fois pouvoir et origines), comme le proposaient déjà Shanks et Tilley (1987) il y a une vingtaine d'années. Selon les latitudes, l'archéologie, en tant que discipline, est vue comme faisant partie de l'anthropologie, comme en Amérique du Nord, ou de l'histoire, comme dans la plupart de l'Europe, mais, quoi qu'il en soit, elle n'est plus tenue considérée comme subalterne (Funari, Hall, Jones 1999). Cela ne signifie pas qu'il n'existe pas d'exceptions à ces deux affirmations mais, en général l'archéologie est amplement acceptée comme un moyen utile d'interpréter la vie sociale et les changements dans la société, dans le passé et dans le présent. S'il en est ainsi, nul besoin de considérer qu'« il existait vraiment un concept de

⁷⁹ « selon, A. Maiuri, il n'y aurait pas de raison... »

⁸⁰ « l'erreur de Pline dans l'assimilation une partie ou l'intégralité du territoire », quand il faudrait écrire « l'assimilation d'une partie ou de l'intégralité ».

frontière » inconnu des Grecs eux-mêmes : il est plus productif de penser que le concept de frontière peut être utile. Pollini nous en convainc, à la fin et il est fort conscient des limites de la connaissance objective du passé :

« On a pu dire que c'était un essai (sc. La New Archaeology) pour formuler une archéologie "positiviste", qui voulait déterminer de manière objective la connaissance sur le passé » (p. 81).

Il n'est donc nul besoin d'opposer deux notions de frontière, l'une idéologique, l'autre réelle :

« Nous sommes confrontés ici avec la nécessité de dissocier une notion "idéologique" de la frontière, présente dans l'imaginaire des Anciens, et les limites réelles d'une occupation régulière de la part d'un groupe de colons » (p. 255).

Ces deux concepts étant subjectifs, tous deux devraient être cités de la même manière, avec ou sans guillemets.

La relation entre les documents et la culture matérielle

Essayer de décrire et interpréter ce qui prenait place dans des cultures passées exige d'incorporer des textes et des objets (McKay 1976:95 ; Ober 1995:111 ; Orser 1987:131). Les données documentaires et archéologiques peuvent être vues comme *à la fois* interdépendantes, complémentaires et contradictoires (Little 1992: 4). Entreprendre l'interprétation des conflits dans une société exige une approche multidisciplinaire pour combiner une analyse textuelle avec des disciplines comme la sociologie et l'anthropologie, entre autres (Little 1995:15). Comme les documents ne traitent pas nécessairement de différentes questions sociales importantes, et ce pour plusieurs raisons dont le secret militaire, l'étonnement de Pollini est plutôt injustifié :

« L'absence d'une réflexion plus approfondie sur cet aspect militaire de la frontière ...est néanmoins étonnante » (p.162).

Les documents sont parfois supposés produire des informations précises, *wie es eigentlich gewesen*⁸¹. Ainsi, la description que Strabon donne de la fondation de la Poseidônia (V,4,13) est étudiée en détail, mais Pollini a du mal à accepter que *le géographe aurait pu simplement se tromper* (p. 300) car *aucun vestige archéologique ne permet de corroborer cette hypothèse*. Néanmoins, les documents et la culture matérielle sont des sources indépendantes et Strabon, comme tout auteur, n'était pas forcément dans l'erreur, mais il interprétait, à sa façon, ce qu'il voyait et lisait.

Organisation sociale

Les conflits ont traditionnellement été interprétés par les groupes dominants d'une société (Molyneux 1994:3) mais, petit à petit, les archéologues ont commencé à suivre leurs collègues des sciences humaines et des sciences sociales et ont dirigé leur attention sur les groupes subordonnés (Orser 1998:65). Examiner les vestiges matériels des groupes subordonnés permet un accès plus ample aux groupes traditionnellement sous-représentés. Bien que certains spécialistes pas trop familiarisés avec les études de la culture matérielle aient ouvertement remis en cause la capacité de l'archéologie historique à contribuer à la compréhension du passé (p. ex. Burke 1991), plusieurs livres et articles publiés ces dernières années ont confirmé que les vestiges matériels sont particulièrement importants pour comprendre les complexités des conflits dans une société (Fitts 1996:69).

Interpréter les conflits dans une société dépend directement de notre compréhension de cette société elle-même. Les archéologues ont traditionnellement

⁸¹ Leopold von Ranke, Vorrede zur Geschichte der romanischen und germanischen Völker, 1824: Man hat der Historie das Amt, die Vergangenheit zu richten, die Mitwelt zum Nutzen zukünftiger Jahre zu belehren, beigemessen: so hoher Aemter unterwindet sich gegenwärtiger Versuch nicht: **er will blos zeigen, wie es eigentlich gewesen.** http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/pdf/deu/13_SE_Ranke.pdf

considéré que des cultures sont des entités homogènes nettement délimitées (Mullins 1999:32), idée qui découle de la fameuse définition, de nos jours classique, de Childe (1935:198) : « La culture est un héritage social ; elle correspond à une communauté qui partage des institutions *communes* et un mode de vie *commun*. » [nous soulignons]. Or, cette définition implique une harmonie et une unité à l'intérieur d'une société, une mise en commun d'intérêts et, donc, l'absence de conflit (Jones 1997:15-26). Les racines de cette compréhension de la vie sociale se basent d'un côté sur Aristote et sa définition de la société comme *koinonia*, c'est-à-dire comme communauté (voir Aristote, *Politica* 1252^a7). Le fait de partager des valeurs dans une culture homogène signifie d'accepter des caractéristiques généralisantes et des traits communs partagés par tous (voir Aristote, *Politica* 1328^a21).

L'homogénéité est un concept produit par des mouvements capitalistes nationalistes (Handler 1988), en opposition directe avec une approche internationaliste, puisque l'idéologie bourgeoise voyait les cultures et les nations comme des entités limitées et unifiées, et concevait l'histoire comme le produit des actions et des événements associés à ces entités homogènes.

Dans ce contexte, le concept de culture archéologique peut être compris. En effet, les complexes matériels limités y sont considérés comme un produit de groupes ethniques du passé, parce que, dit-on, les personnes à l'intérieur de tels groupes partagent un ensemble de normes de comportement consacrées apprises en bas âge et produisent donc une culture commune. La notion même d'endoctrinement en bas âge s'inspire de l'utilisation d'écoles pour forger des identités nationalistes dans une perspective bourgeoise, comme cela était particulièrement notable dans le cas de la France après la Révolution française. Sous ce même jour, les entités archéologiques sont interprétées comme des unités organiques équivalentes aux nations bourgeoises. Or, dans ce contexte, il peut être trompeur de considérer qu'il existait « un sentiment d'appartenance » :

« Le sentiment d'appartenance à la société de la cité est suffisamment précis » (p. 17).

Ce même concept d'appartenance est réintroduit à la p. 28 :

« expression matérielle d'une appartenance ethnique ».

Il en va de même du concept d'« adoption » de traits culturels, une approche anthropologique critiquée ces dernières décennies :

« cette *olpè* indique également l'adoption de certains traits culturels typiquement grecs : la consommation du vin, puisque cette forme céramique est associée au *symposion* grec, ainsi que la pratique de la pédérastie » (p. 286).

Le recours à des concepts comme identité, au singulier, et acculturation (p. 362), mouvement d'une culture vers une autre censément supérieure, a également été critiqué. En outre, plusieurs études ont remis en question ces dichotomies comme une manière d'imposer des modes dits « occidentaux » censément supérieurs à des personnes, d'une manière générale, et à des peuples indigènes exclus, en particulier. Primitif / civilisé, avancé/attardée, culture élevée / culture basse, complexe / simple, ordre / désordre sont autant de dichotomies qui mènent à une suprématie inévitable des Occidentaux (Grecs) et à la fin des autochtones (peuples italiques indigènes) (pour une critique plus vaste, voir Patterson 1997 ; Funari, Jones et Hall 1999:5-7 et références). La complexité est un concept trop simple (voir McGuire 1996 ; Yoffee 2001) pour traiter d'une société, car de nombreuses relations sociales, dont plusieurs sont conflictuelles, imprègnent une société (Voir Saitta 1992 ; 1994 ; 1995 ; 1997 ; McGuire et Saitta 1996).

Plutôt que d'adopter passivement des traits culturels, les personnes les utilisaient pour leurs propres buts ce que la conclusion définit correctement comme une *interaction culturelle*, (p. 453).

En outre, les caractéristiques mélangées de la vie culturelle sont reconnues dans l'étude très innovatrice de la Tombe du Plongeur :

« De notre point de vue, c'est l'exemple d'un monde mixte, qui rapproche des éléments indigènes pour former une culture particulière » (p. 359).

À nouveau dans la conclusion :

« la perception de la mixité ethnique des habitants de Poseidônia » (p. 456).

Cependant, les sociétés sont hétérogènes et contradictoires, et les contradictions et la lutte dans une société ne sont épistémologiquement possibles que si cette société est hétérogène et la dialectique entre homogénéité et hétérogénéité dans une société peut être vue sous ce jour (Hobsbawm et Ranger 1983 ; Hobsbawm 1991 ; Confino 1993 ; Penrose 1995).

Dans ce contexte, généraliser implique d'homogénéiser et l'utilisation de cette approche normative pour interpréter la vie sociale suscite une insatisfaction croissante (Voir Skidmore 1993:382). La nature holistique, monolithique des cultures et des sociétés a été remise en cause par plusieurs études empiriques et théoriques ces dernières décennies (Bentley 1987 ; Jones 1997a). Homogénéité, ordre et délimitation ont été associés à une supposition a priori de ce que c'est la stabilité et non pas le conflit qui caractérise les sociétés, ce qui est une *Weltanschauung* clairement conservatrice. Néanmoins, un corpus croissant d'indices et l'examen critique de la pensée sociale ont ébranlé cette vision traditionnelle et considèrent les sociétés comme hétérogènes et présentant des constructions d'identité culturelle souvent conflictuelles.

Hétérogénéité, fluidité et transformation continue impliquent également que de nombreuses entités changent souvent à l'intérieur des sociétés. La longue tradition archéologique identifie les identités ethniques au moyen de vestiges matériels, en mettant en équation la culture matérielle, la race et le langage (Funari 1999). Fondée sur une compréhension normative et homogène de la culture, cette identification a été remise en cause par différentes études. La recherche ethno-archéologique a montré que traits culturels, objets ou attributs sont souvent de pauvres indicateurs d'ethnicité (DeCorse

1989:138), et la notion même qu'une relation fixe, univoque a persisté entre des types spécifiques de culture matérielle et une identité particulière a été critiquée (Jones 1997b:63). La culture matérielle ne peut donc pas être considérée comme un indicateur direct d'un groupe ethnique (p. ex. Vansina 1995). E. Lepore a souligné cette diversité dans ses études sur les états cités et les mouvements coloniaux (1978), comme Pollini le dit fort justement :

« Il affirme que la diversité des populations locales fut essentielle et, sur certains points, plus représentative que l'origine ethnique des colons pour expliquer les différences entre les réalités coloniales » (p. 67).

Des conflits sont mentionnés à plusieurs moments (p. ex. p. 162) et la fluidité (p. ex. p. 200, où la souplesse de Thomas est opposée aux oppositions binaires proposées par Hartog), et l'hétérogénéité sont en outre reconnues :

« Les recherches sur les populations antiques de Campanie mettent en évidence un développement complexe et qui ne suit pas une évolution homogène dans toutes les régions » (p. 282).

Quelques suggestions de lectures supplémentaires

Telle quelle, la liste de références est vraiment vaste et variée et pour une thèse de doctorat, elle inclut bien plus que le nécessaire. Il est néanmoins tentant de suggérer d'autres lectures, car M Pollini est encore au tout début de sa carrière universitaire. Il suggère à juste titre que la pensée anthropologique a influencé Gustav Glotz (p. 41), mais d'autres, notamment son compatriote José Antônio Dabdab Trabulsi diraient qu'il était positiviste. Comme les livres de ce dernier auteur ont été publiés en France, Pollini devrait les consulter. Josiah Ober a publié un bon chapitre sur les *horoi*, remettant en question le concept de *horoi* rupestres comme délimitation d'un *demos*, et insistant sur la subjectivité générale en jeu dans les discussions sur l'*horos*. L'attention que Strabon accorde aux anciennes colonies grecques, plutôt que de décrire les villes romaines contemporaines est une question de nos jours abordée par plusieurs auteurs étudiant les Grecs de l'époque

romaine, qui font référence au soi-disant orgueil grec, et un livre brésilien vient d'être publié sur ce sujet (Silva 2006). Sur le rôle de sanctuaires pour délimiter des espaces, il serait utile d'examiner le livre récent de Jon D. Mikalson. Pollini interprète ainsi la législation athénienne limitant les monuments funéraires :

« cette monumentalisation extrême a conduit à la loi somptuaire de Démétrios de Phalère » (p. 389).

Néanmoins, d'autres, comme David Small (1995 ; 1999), interprètent cette loi et les vestiges matériels comme un conflit de classes entre les élites plus anciennes et les nouveaux riches.

Conclusion

Pour conclure, cette thèse de doctorat est une contribution sérieuse à la compréhension des frontières du Sud de l'Italie. En outre, les questions théoriques sont solidement argumentées et des lecteurs ayant des intérêts de recherche variés pourront tirer profit de sa lecture. Enfin et surtout, elle prouve sans la moindre contestation possible que M. Pollini est prêt à suivre une carrière universitaire : toutes mes félicitations !

Bibliographie

- J. C. C. Bentley Ethnicity and Practice. *Comparative Studies in Society and History* 29:24-55, 1987.
- P. Burke, Overture: The New History, Its Past and Its Future. In *New Perspectives on Historical Writing*, Peter Burke, editor, pp. 1-23. Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania. 1991.
- A. Confino, The Nation as a Local Metaphor: Heimat, National Memory and the German Empire, 1871-1918. *Memory and History* 5:42-86, 1993.

- Dabdab Trabulsi, J. A. *La - cité grecque - positiviste. Anatomie d'un modèle historiographique*. 1. ed. Paris: L'Harmattan, 2001. v. 1. 250 p.
- C.R. De Corse, Material Aspects of Limba, Yalunka and Kuranko Ethnicity: Archaeological Research in North East Sierra Leone. In *Archaeological Approaches to Cultural Identity*, Stephen Shennan, editor, pp.125-140. Unwin Hyman, London, 1989.
- R.K. Fitts, The Landscapes of Northern Bondage. *Historical Archaeology* 30(2):54-73, 1996.
- P.P.A.Funari, Lingüística e Arqueologia (Linguistics and Archaeology). *DELTA (Revista de Estudos de Lingüística Teórica e Aplicada)* 15 (1):161-176. São Paulo, Brazil, 1999.
- P.P.A. Funari, M. Hall, S. Jones 1999 *Historical Archaeology, Back from the edge*. London, Routledge.
- R. Handler, *Nationalism and Politics of Culture in Quebec*. University of Wisconsin Press, Madison, 1988.
- E.Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1790. Programme, Myth, Reality*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- E. Hobsbawm; T. Ranger, *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
- S. Jones, *The Archaeology of Ethnicity. Constructing Identities in The Past and Present*. Routledge, London, 1987a.
- S. Jones, Nationalism, Archaeology and the Interpretation of Ethnicity in Ancient Palestine. *Boletim do CPA* 3:49-80. Campinas, Brazil, 1987b.
- B. Little, Text-Aided Archaeology. In *Text-Aided Archaeology*, Barbara J. Little, editor, pp. 1-6. Boca Raton, CRC Press, 1992.
- J. McKay, The Coalescence of History and Archaeology. *Historical Archaeology* 10(1):93-98, 1976.
- J.D. Mikalson, *Ancient Greek Religion*. Oxford, Blacwell, 2005.
- B.L. Molineaux, Introduction: the Represented Past. In *The Presented Past, Heritage, Museums and Education*, Peter G. Stone, and Brian L. Molyneaux, editors, pp. 1-13. Routledge, London, 1992.

- J. Ober, Greek Horoi: Artifactual Texts and the Contingency of Meaning. In *Historical and Archaeological Views on Texts and Archaeology*, David Small, editor, pp. 91-123. Brill, Leiden, 1991.
- C.E.Orser, Jr. Plantation Status and Consumer Choice. A Materialist Framework for Historical Archaeology. In *Consumer Choice in Historical Archaeology*, Suzanne M. Spencer-Wood, editor, pp. 121-137. Plenum Press, New York, 1987.
- C.E. Orser, The Challenge of Race to American Historical Archaeology. *American Anthropologist* 100(3):661-668, 1998.
- I. Penrose, Essential constructions? The 'cultural bases' of nationalist movements. *Nations and Nationalism* 1:391-417, 1992.
- M. Shanks & C. Tilley 1987 *Re-Constructing Archaeology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Patterson, T.C. *Inventing Western Civilization*. New York, Monthly Review (1997).
- Saitta, D.J. Radical archaeology and middle-range methodology, *Antiquity* **66** (1992), 886-897.
- Saitta, D.J. Agency, class, and archaeological interpretation, *Journal of Anthropological Archaeology* **13** (1994), 201-227.
- Saitta, D.J. Marxism and archaeology. In Cullenberg and Biewoner, C. (eds), *Marxism and the Postmodern Age, Confronting the New World Order*, New York and London, Guilford (1995), 385-393.
- Saitta, D.J. Power, labor, and the dynamics of change in Chacoan political economy, *American Antiquity* **62 (1)** (1997), 7-26.
- Silva, M. A. O. . *Plutarco historiador: análise das biografias espartanas*. 1. ed. São Paulo: Edusp, 2006. v. 1. 168 p.
- Small, D. Archaeology and text in ancient Athens, *Methods in the Mediterranean*, D. Small (ed), Leiden, Brill, 1995, pp. 143-175.
- Small, D. The tyranny of the text: lost social strategies in current historical period archaeology in the classical Mediterranean, *Historical Archaeology, Back from the edge*, P.P.A. Funari, M. Hall, S. Jones (eds), London, Routledge, 1999, pp. 122-135.



NEARCO – Número II - Ano I – 2008 – ISSN: 1982 – 8713

- T. Skidmore Bi-Racial U.S.A. versus Multi-Racial Brazil. Is the Contrast Still Valid? *Journal of Latin American Studies* 25(3):373-386, 1993.
- J. Vansina, New Linguistic Evidence and "the Bantu Expansion". *Journal of African History* 36: 1-29, 1995.
- N. Yoffee, The evolution of simplicity, *Current Anthropology*, **42**, 5, (2001), 767-769.

DEUSA DA VITÓRIA

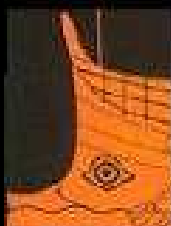
Praça da Liberdade - Belo Horizonte/MG

É a estátua alada de uma mulher majestosa e guerreira, posicionada à frente do convés de um navio grego vitorioso em batalha mortal contra o inimigo sírio, por volta de 290 A.C. Esculpida em mármore róseo por um artista desconhecido, de Rhodes, representa a deusa grega Nike, a deusa da Vitória, e é uma das obras primas sobreviventes do período Helênico, quando os gregos conquistaram por completo a arte da representação do corpo humano. Mesmo danificada, sem os braços e a cabeça, a Vitória de Samothrace encanta. As linhas de seu corpo perfeito são realçadas pelo véu de mármore que reproduz em suas formas o efeito de tecido molhado aderente à pele pelo vento marinho implacável. Quase um toque sobrenatural. A estátua foi descoberta em 1863, pelo arqueólogo francês Charles Champoiseau, na pequena ilha de Samothrace no Mar Egeu. a ilha sedia ruínas do Santuário dos Grandes Deuses, construído nos anos 800 A.C. para cerimônias religiosas. Restaurada em Paris, no Louvre, domina as escadarias Daru desde 1884. Especula-se que seus braços estariam levantados e abertos, reproduzindo o gesto de um guerreiro vitorioso. A lenda diz que a deusa teria descido dos céus sobre o navio do comandante para participar da gloriosa celebração da frota grega.

www.fotolog.com/leosouzabh/38653736

Regras de Publicação: Arquivo em Word, espaço simples, com letra Arial tamanho 12, com notas numeradas no corpo do texto e transcritas para o final do artigo. Não esqueça de colocar sua filiação acadêmica, Universidade ou Programa de Pós-graduação a qual pertence e orientador, se for aluno. Envie para

E-mail: nea_hist@uerj.br



Nearco
Revista Eletrônica de Antiguidade

