

NEA^{Arco}

Revista Eletrônica de Antiguidade

2009

Ano II - Número 01

ISSN: 1982-8713

NEA - *Núcleo de Estudos da Antiguidade*
www.nea.uerj.br





NEArco – Número I - Ano II – 2009 - ISSN: 1982-8713

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO - UERJ

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

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - IFCH

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

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

Chefe: *Prof.^{ca}. Dr.^{ca}. Maria Emilia da Costa Prado*

NÚCLEO DE ESTUDOS DA ANTIGUIDADE – NEA

Coordenadora: *Prof.^{ca}. Dr.^{ca}. Maria Regina Candido*

EDITORES

Prof.^{ca}. Dr.^{ca}. Maria Regina Candido

Prof. Ms. José Roberto de Paiva Gomes

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima - UFF

Prof. Dr.^{ca}. Fábio de Souza Lessa - UFRJ

Prof.^{ca}. Dr.^{ca}. Izabela Aquino Bocayuva - UERJ

Prof.^{ca}. Dra. Claudia Beltrão da Rosa - UNIRIO

Prof. Drando. Julio César M. Gralha - UNICAMP

Prof. Drando Cristiano P. M. Bispo - UERJ

Prof. Dr. Johnny Langer - UEMA

APRESENTAÇÃO

Em 2009, estamos presente junto ao ramo da publicação de pesquisa em forma de artigos sobre sociedades e culturas antigas. A publicação busca criar um lugar de excelência na produção de saber em Antiguidade ao convidar professores e pesquisadores para interagir com a Revista Eletrônica do NEA/UERJ intitulada NEArco. As temáticas tem sido variadas ao longo do tempo, fato que ocorre também a nível de abordagem, prevalecendo a abordagem cultural em defesa de um mundo plural que saiba interagir com a diversidade presente em nosso cotidiano. O mundo ocidental parece ser o primeiro a perceber que o termo cultural possui um historicidade e que na atualidade busca outras formas de definição como por exemplo pensar a cultura como uma rede que compartilha o saber. A Partindo de tal princípio, a concepção de cultura se afasta do conceito de raça, etnia e do nacionalismo que tanto tem provocado distúrbios de ordem política, social e religiosa.

Entretanto, temos que admitir que o conceito de cultura permanece ainda como um palavra confusa e de difícil definição junto as ciências humanas e sociais. Uma das motivações se pauta ao atual processo do multiculturalismo ao qual vivenciamos cujo resultado esta no aumento da diversidade religiosa diante da contração das religiões tradicionais. O plural também se faz presente na Revista Eletrônica NEArco ao promover a integração entre pesquisadores tanto de unidades publica quanto privada assim como promove a integração com diferentes IES do Brasil e do exterior. A seleção dos artigos passa pela análise do Conselho Editorial composto por profissionais competentes e atenciosos e, que visam manter a qualidade da publicação e o nível de excelência da revista.

Maria Regina Candido & José Roberto Paiva – Editores

SUMÁRIO

Espaço PHILIA

4-17 MITO E RITO NA TRAGÉDIA GREGA

Carlinda Fragale Pate Nuñez - UERJ

Artigos

18-27 MARE NOSTRUM: O IMAGINÁRIO MARINHO DA SOCIEDADE AFRO-ROMANA A PARTIR DE REPRESENTAÇÕES MUSIVAS DO PERÍODO DO SÉCULO II AO V

Danielle Sant'Ana de Albuquerque - UFRJ

28-38 A PROFECIA DE MIQUÉIAS CONTRA A INJUSTIÇA SOCIAL: UMA HERMENÊUTICA PARA OS NOSSOS DIAS

João Oliveira Ramos Neto – PPGHC/UFRJ

39-53 O FENÔMENO SOFÍSTICO NA GRÉCIA CLÁSSICA E A EDUCAÇÃO DO CIDADÃO

José Provetti Junior – UENF

54-64 GLADIADORES: SÍMBOLOS DO PODER IMPERIAL ROMANO

Kimon Speciale B. Ferreira

65-78 A RECEPÇÃO DO 'LIVRO CRISTÃO' NO MUNDO TARDO-ANTIGO: AS ESTRATÉGIAS ESTÉTICAS NA 'COMUNICAÇÃO' DO NOVO IMPÉRIO CRISTÃO?

Prof. Dr. Pe. Pedro Paulo Alves dos Santos

79-89 AS ADMOESTAÇÕES DE IPU-UR: REFLEXÕES SOBRE A SOCIEDADE EGÍPCIA DO PRIMEIRO PERÍODO INTERMEDIÁRIO. (1)

Maria Thereza David João – UFF

90-110 O SENTIMENTO DE ALTERIDADE NO DIONISISMO COMO SUPERAÇÃO DA CONDUTA APOLÍNEA

Renato Nunes Bittencourt - PPGF – UFRJ

MITO E RITO NA TRAGÉDIA GREGA

Carlinda Fragale Pate Nuñez (UERJ)

Voltamos hoje a falar da tragédia grega, gênero que Aristóteles considerou paradigma da poética e como tal foi mantido pelos filósofos da arte, ao longo de toda a tradição pós-clássica. Entre o seu aparecimento e o declínio do dramático, durante a guerra do Peloponeso, transcorre um período de quase oitenta anos, menos de um século, mas tempo suficiente para a composição de um repertório imenso de obras, das quais chegaram-nos apenas 32 textos, suficientes, entretanto, para afirmar as tragédias como os mais bem sucedidos produtos literários, depois do romance.

O sucesso das encenações e do gênero, em seu tempo e na posteridade, se liga a múltiplos fatores. Certamente Aristóteles cooperou decisivamente para a entronização da tragédia como referência máxima, nas discussões sobre poética e hermenêutica literária. Não se pode, todavia, desprezar outros balizamentos para a crítica do fenômeno artístico deflagrado pela dramaturgia trágica. Vamos ressaltar aqui a peculiar funcionalidade da ritualística grega, na composição dos textos trágicos, bem como a importância do espetáculo para o atingimento dos efeitos catárticos das encenações, aspectos minimizados pelo Estagirita.

1. O substrato mítico-ritualístico da tragédia

O primeiro dado, por óbvio que pareça, não pode deixar de ser mencionado: remete à consabida origem religiosa da tragédia, claramente ligada ao culto a Dioniso. As representações teatrais eram encenadas exclusivamente nas festas desse deus, que transcorriam de dezembro a abril, abrangendo cinco festas (as Osofórias, na

segunda quinzena de outubro; as Dionisiácas rurais, em dezembro e janeiro; as Lenéias, em janeiro e fevereiro; as Antestérias, entre fevereiro e março, e as Dionisiácas urbanas, em março-abril), num contexto eminentemente religioso, que incluía procissões, sacrifícios, competições esportivas, concursos ditirâmbicos, *kómmoi* (cortejos cantados, após os certames líricos) e concursos dramáticos. Tudo acontecia num espaço sagrado, especialmente edificado para os eventos, que adquirem, a partir de Sólon, entre 536 e 533 a.C., caráter cívico-religioso. Pelo menos na Ática, a população passava quase metade do ano convivendo com eventos teatrais. Como se vê, o teatro trágico ingressa oficialmente na vida ateniense, o que constitui um caso único, na história das formas literárias – a tragédia é o único gênero literário que possui registro civil preciso, data de inauguração oficial, ainda que seus antecedentes, no teatro litúrgico e ditirâmico, sejam reconhecidos¹.

Com Péricles, os espetáculos adquirem características de uma manifestação nacional, o que explica a opção dos dramaturgos pela manutenção dos temas sempre extraídos do repertório mítico da *pólis*, contendo orações, menções a oráculos, deuses e intervenções sobrenaturais, discussões sobre *hýbris*, destino, culpa, acaso, responsabilidade e castigo, abordados num tom de cidadãos falando para cidadãos.

Se, entretanto, a tragédia nasce, antes de mais nada, da religião, ela se volta, na época clássica, fundamentalmente para os problemas do homem e da *pólis* democrática. No séc. V. ateniense, surge assim um teatro que, sem deixar de ser litúrgico, se dedica às questões sociais e políticas, num tipo de expressão artística altamente elaborada.

¹ É difícil precisar quando foram instituídas as festas dionisiácas. O único registro anterior à inclusão dos concursos trágicos na agenda das Dionisiácas Urbanas remete à data de 683 ou 682 a.C., em que se constitui um arconte epônimo para presidir anualmente os concursos dramáticos.

O prestígio cívico-religioso da tragédia ática decorre, pois, de uma equação que envolve alguns fatores, que vão da abundância de discussões e leituras críticas da própria realidade à eficiência da economia artística, ao papel do teatro junto ao aparelho estatal e às propriedades particulares do texto teatral.

A vertente da religião naturalista, dos cultos agrários e ritos ancestrais, se cruza, à época da formação da *pólis* democrática, com os problemas constitucionais e os interesses públicos, para consolidar o gênero dramático como a mais arrojada intervenção da arte no projeto político de Atenas e a mais decisiva interface entre pensamento religioso e jurídico, religião e Direito.

A partir dos termos integrantes do trinômio composto por religião, política e poética, podem-se apontar os dois traços distintivos do texto trágico concebido pelos dramaturgos atenienses. O primeiro deles, a *pluridimensionalidade*, que permite que a tragédia grega projete num tema extraído do repertório sagrado da *pólis* questões da atualidade e de interesse coletivo. O segundo, a *multimídia*lidade, primeiro experimento de arte massiva para a qual os dramaturgos lançaram mão de múltiplas mídias: o texto escrito e sistemas extra-lingüísticos (máscara, indumentária, música, dança, recursos cenográficos etc.), progressivamente mais sofisticados e impactantes.

O teatro grego, primeiro o trágico e depois o cômico, não só se valeu de máquinas teatrais e de uma variedade admirável de recursos cênicos em seus espetáculos, como realizou e incorporou a idéia de máquina poética (*poietikè mekhanè*) à confecção dos poemas dramáticos. As estratégias de produção de sentidos vão desde a fixação de um esquema textual rígido, que devia ser reinventado a cada tragédia que se encenava, assim como à acumulação, justaposição, hibridação de códigos, referências e memórias de toda sorte, que a linguagem dramática não cessou de investigar e testar.

Em outras palavras, o teatro trágico não estava exatamente preocupado com o roteiro narratológico utilizado, já que os mitos sempre foram enredos flexíveis e dados a manipulações e interpretações intuitivas, mas se aplicou enfurecidamente à pesquisa de recursos de construção textual e montagem cênica que determinassem a estruturação do trágico na própria crispação dos materiais integrantes da construção poemática². Desse critério geral sobressai a reciclagem de formas rituais e artísticas ligadas a sistemas específicos, empregadas sem se desfigurar (em sua origem litúrgica ou teatral) ou desfigurá-las (como formas importadas para o contexto teatral).

Dessa forma, as tragédias gregas podem, efetivamente, ser apontadas como os maiores exemplos de criação literária, porque os textos dramáticos valem por si próprios e pelas sobrecodificações que neles se acumulam. A exegese dos textos trágicos leva ao nível das superposições, que remetem a idades artísticas e antropológicas arcaicas, de que os melhores textos trágicos são testamentários. É, aliás, graças a esses elementos geológicos da equação trágica proposta inédita e exclusivamente a cada espetáculo, que platéias de todos os tempos e palcos do mundo se tornam contemporâneas.

O teatro, não é necessário lembrá-lo, envolve muito mais materiais do que os que comparecem em cena. Elementos da atualidade se associam a presenças latentes insuspeitáveis; remetem a um campo de evocações muito vasto, astutamente introduzido com vistas aos efeitos trágicos.

² Anne Ubersfeld (1978: p. 20), não se reportando diretamente ao teatro grego, observa que “há no próprio texto de teatro matrizes textuais de representatividade”. Esse comentário impõe a reavaliação da assertiva aristotélica, que reconhece, na *Poética*, o espetáculo como a parte mais atraente da tragédia, mas também “a menos própria da poética” (50b 17) e, portanto, a que menos contribui para a catarse. Aristóteles subestimou o papel da encenação, na recepção dos poemas dramáticos.

É próprio do dramático essa sobrecodificação, ligada à interação entre a experiência artística dos dramaturgos e a tradição religiosa, associada aos ritos e cultos com que as platéias estavam plenamente familiarizados.

Os melhores resultados estéticos e dramáticos alcançados pela máquina dramática do teatro trágico se devem a esse tipo de operação empreendida pelos dramaturgos de transportar a memória religiosa dos espectadores para outro âmbito, no caso, o teatral.

Temos aí duas atitudes muito diferentes. A ritualização dos mitos arcaicos, fora do âmbito do teatro estético, se caracterizava pela reatualização de eventos sobrenaturais protagonizados por deuses e heróis, como encenação não-artística, não-ilusionista, mas experiência verdadeira, real e mística. A essa ritualização correspondem gestos que suspendem a temporalidade e trazem para o presente ações arcaicas, supra-temporais, que são organizadas liturgicamente.

No teatro essa dinâmica se recicla drasticamente. Não há propriamente a reatualização de eventos sobrenaturais, mas a representação de um problema, a partir da organização estética de um enredo mítico, dentro de um sistema de ações (*Poét., sýstasis pragmaton*, 1452b 1), que gerencia a lógica dos acontecimentos, de acordo com a necessidade e a verossimilhança. A intermediação dos atores é fundamental, dando materialidade corpórea a problemas e introduzindo, no circuito das vivências sociais, questões de vária sorte. Pela primeira vez, na história da arte, o estético leva ao ético, constituindo ambos elementos indissociáveis que configuram uma antropologia dionisíaca.

A dimensão religiosa do teatro grego, por conseguinte, não se restringe aos temas estatutariamente retirados do repertório mítico. A associação da tragédia grega com a mítica que lhe fornece o tema se revela muito menos determinante que a incorporação artística de elementos ritualísticos e religiosos ao arcabouço estrutural

do texto e do espetáculo. A dimensão religiosa do teatro grego se consoma, de fato, na adaptação de fórmulas rituais às convenções dramático-dramatúrgicas vigentes, ou seja, às normas do gênero poético (transformadoras da referência mimetizada) e às soluções encontradas na e pela encenação – a parte propriamente ritual do teatro.

Tanto nas tragédias quanto nas comédias é notória a presença de elementos ritualísticos, mimetizados e adaptados para o fim a que se destinam. Vale dizer que além da origem litúrgica do teatro grego, os dramaturgos atenienses equacionaram artística e esteticamente fórmulas rituais arcaicamente praticadas.

Em outras palavras, o teatro operou a absorção secularizada de práticas rituais que tradicionalmente deram forma aos mitos.

No teatro, ritos plenamente ativos ou relativamente esvaziados do seu caráter sacral são explorados para a obtenção de efeitos estéticos, como estruturas de investimento poético altamente sofisticadas, na tragédia ática.

A habilidade dos dramaturgos atenienses, na refuncionalização dos ritos, pode ser comprovada. Para ilustrar o que se disse até aqui, vamos abordar um caso exemplar, que se encontra no *Agamemnon* (458 a.C.) de Ésquilo.

2. O Agamemnon de Ésquilo

Como todos sabem, esta é a primeira peça da única trilogia do teatro grego que sobreviveu completa até os nossos dias. Trata-se de uma autêntica trilogia não só pelo encadeamento do enredo nas três peças, mas porque o todo trológico se organiza temática e estruturalmente de acordo com o campo metafórico da rede, desde a primeira peça acionado.

A peça de abertura, *Agamemnon*, é o fundamento para o grande tema de amarração da obra, o matricídio, que se realiza nas *Coéforas*, e é seguido da absolvição do criminoso, na última peça, a despeito de um réu confesso, provas suficientes do crime realizado, um julgamento íntegro, um corpo de jurados legitimamente constituído e um juiz.

Ésquilo consegue convencer suas platéias da inexorabilidade da absolvição do matricida graças a decisões que ele tomou como dramaturgo. Ele opta por uma estrutura paralelística que se modifica ao longo das peças, enquanto vai ilustrando a evolução das idéias religiosas de uma *díke* (justiça) arcaica (na primeira peça), através da legislatura materna (na segunda), ao pensamento jurídico, na idade da Atenas democrática (na última). Esse eixo temático é reforçado por cenas que catalisam os sentidos particulares de cada peça e a mantêm enredadas ao conjunto: a cena do tapete, na primeira; o sonho de Orestes, na segunda; a sessão tribunalesca, na terceira – todas três realizando um tipo particular de associação e entrelaçamento de partes envolvidas na cena³.

O tema da *Oréstia* é antigo e já sofrera alterações diversas. Em Homero, a mãe Clitemnestra não é uma mulher pérfida e não há clareza sobre sua participação no assassinato do marido. Toda a culpabilidade do regicídio recai sobre Egisto, o amante da rainha. Em Hesíodo, o sacrifício de Ifigênia, a filha primogênita dos reis, é a base para a ação tresloucada da mãe vingativa. Na tradição lírica, Estesícoro endossa o tema como reação furiosa de uma mãe.

³ No *Agamemnon*, o tapete é símbolo da rede mortífera que Clitemnestra e Egisto usarão para assassinar o rei e Cassandra; nas *Coéforas*, o sonho apresenta o cordão inquebrantável que associa mãe e filho, o filho (vingador) ao pai (injustiçado), através do simbolismo da cena da serpente oniricamente representada; nas *Eumênides*, o julgamento atualiza, nos termos da instituição democrática, o enovelamento de todos os materiais de que se constitui a prática judicial. Ainda aqui o campo semântico da rede comparece. Não nos esqueçamos de que, por tradição, ainda hoje, os processos judiciais são soturados...

Do ponto de vista temático, *Ésquilo* apenas dá seguimento a uma tradição, que vai progressivamente culpabilizando Clitemnestra e transformando-a numa megera com pretensões tirânicas, adúltera e injusta, em relação aos demais filhos. Mas há algo que vai tornar o *Agamemnon* a versão preferencial do enredo. A originalidade do dramaturgo está na transformação de dois textos principais, que ele recolhe da tradição poética e lendária.

O primeiro texto é o assassinato de *Agamemnon*, conforme a perspectiva de um verso, duas vezes repetido na *Odisséia* (IV, 537 e XI, 411) : “matou-o como (mataria) a um boi na manjedoura”.

O segundo texto é a apresentação dos fatos de acordo com uma fórmula ritualístico-processual familiar ao público ateniense. Trata-se de um ritual integrante da *Dipolfeia*, festa ateniense em honra a Zeus Polfeos, em cujo cortejo (*drômena*) um boi é atraído para o altar onde se dispõem iguarias que, uma vez comidas pelo animal, acarretam-lhe a morte sacrificial. Adaptado ao roteiro dramático, o ritual é usado como modelo para a organização da cena central da peça e da trilogia.

Em razão da prevalência de *Agamemnon* como texto de sustentação do conjunto trológico e mais extensa das três peças, compreende-se que os procedimentos poético-dramatúrgicos mais decisivos para o desenvolvimento do discurso se encontrem especial e detalhadamente configurados nessa primeira peça.

Nela, *Ésquilo* explora três momentos de profunda intensidade dramática: o sacrifício de *Ifigênia*, a cena do tapete e o assassinato de *Agamemnon*. O primeiro e o terceiro momentos são completamente narrados e conectados pelas imagens de vítimas na cena do sacrifício.

A cena do tapete acontece quando o rei chega a Tróia acompanhado de *Cassandra*, princesa troiana assumida como espólio de guerra. Clitemnestra o aguarda ansiosa,

para poder vingar-se do sacrifício da filha. Simula felicidade e júbilo, oferecendo uma recepção à altura do maior general micênico de todos os tempos. Oferece ao rei uma honraria injuriosa, sacrílega: que ele pisasse sobre um tapete purpúreo, honra reservada exclusivamente aos deuses, para entrar no palácio. Dessa forma, Clitemnestra coage o marido, que não pode barganhar com ela nem com os deuses, já que chega trazendo culpas bastantes – uma amante e todos os crimes de exorbitação e desrespeito ao código de ética militar, que o levou não só a vencer, mas a destruir a sagrada cidadela de Tróia. O marido é atraído para a escadaria coberta com o tapete; a rainha é a assassina que se apresenta como cordial anfitriã; Cassandra é a profetisa que antevê todas as desgraças que estão por acontecer, mas fala em sua linguagem incognoscível, sibilina, onírica. Todos os elementos da cena são dualistas: significam o que são e alguma coisa que se sonega ao entendimento direto. A cena é uma parte do drama e a projeção sintetizada da tragédia onde se insere⁴; ao mesmo tempo, é o cerne em torno do qual as particularidades de toda a trilogia se constroem.

Na estrutura tripartida da peça, a cena do tapete (v. 905-974) ocupa o espaço central e constitui a seqüência mais importante do conjunto dramático, tanto por ser a única cena efetivamente representada (em que os atores representam a ação perante o público), quanto por se organizar como uma mini-peça dentro da tragédia e atualizar os elementos de um rito específico, a *Bouphónia*, um componente da Dipoléia, empregados com o objetivo de aprofundar a ambigüidade do discurso.

Nesse ritual, todos os constituintes são dualistas. O sacerdote de Zeus é, a um só tempo, sacrificador (do boi) e vítima (por se ver constrangido ao exílio, após a realização do rito) da mesma forma que o são, na trilogia:

⁴ Os setenta versos empregados para apresentar a caminhada de Agamemnon sobre o tapete se distribuem em partes concernentes à estrutura de toda tragédia: prólogo (v. 855-904), Convite de Clitemnestra (v. 905-913), parte principal (relutância do rei e esticomitia, v. 914-957) e epílogo (apóstrofe de Clitemnestra, v. 958-974).

Agamemnon Sacrificador de Ifigênia

Vítima de Clitemnestra

Clitemnestra Sacrificadora de Agamemnon

Vítima de Orestes

Orestes sacrificador de Clitemnestra

Vítima das Erínias

Realizado regularmente, a *Bouphônia* preenche dupla função: religiosa (como culto a Zeus) e profana (como solução adotada por uma sociedade agrária a que é prescrita a dieta carnívora), além de anunciar sacrifício e julgamento (do machado assassino, segundo Pausânias e Porfírio⁵), já que se insere no circuito de uma civilização de culpabilidade.

Importantes operações semânticas registradas tanto em Pausânias (séc. II) quanto em Porfírio (séc. III) estão presentes, na manufatura artística realizada por Ésquilo: na cerimônia religiosa, o boi assume atributos humanos e então o sacrifício animal é sentido como assassinato. O exílio do sacerdote demonstra que o sacrifício do animal tem valor ambíguo e resulta num crime perpetrado de um clã contra outro.

⁵ Pausânias é um comentarista da vida grega que goza de credibilidade em seus relatos, por ser criterioso e detalhista. Porfírio tem outra dimensão: foi um dos principais expoentes do neoplatonismo e discípulo de Plotino. Escreveu uma *História da filosofia*, entre outras obras.

Quanto à vítima sacrificial, a decisão de servir-se dos grãos comestíveis sobre o altar é muito valorizada, no relato dos mitógrafos, assim como o lento caminhar e o olhar bovino, que dão ao animal expressão de uma responsabilidade humana.

Os mesmos participantes do ritual comparecem na cena do tapete:

- O *bouphónos* – sacerdote (papel que Clitemnestra se outorga);
- As *hidróphoroi* – moças que trazem água para a limpeza dos instrumentos sacrificais (as escravas que ladeiam Agamemnon);
- Os *kentriádai* – que atraem o boi para o altar (o cortejo do rei);
- O *diatrós*, que o esquarteja (Egisto);
- e até um *boudzúges*, espécie de curador para este tipo de festejo (a própria Clitemnestra).

Todos os integrantes desta equipe litúrgico-ritual são ambivalentes e investidos de valores sêmicos contraditórios, a começar pelo boi, simultaneamente animal sacrílego e vítima. A seguir, o *bouphónos*, sacrificador legítimo e carrasco, que oficia um ato sagrado, mas é sentido como criminoso.

Como todo sacrifício, a *bouphónia* pertence primeiramente ao código culinário, que pretende conciliar a diferença entre o boi (animal comestível) e o homem (animal não-comestível). Por lidar com as antinomias sacrifício / sacrilégio, prescrição / proibição, matar e comer / matar sem comer, a *dipolíeia* pertence igualmente ao código religioso. Por conjugar noções como responsabilidade e culpa, implica a flutuação semântica deste código para a área jurídica. A superposição de três estruturas elementares de significação – culinária, religiosa e jurídica – produz a ambigüidade básica do texto.

A ambigüidade gerenciadora de toda a *Oréstia* provém do modelo mítico-ritualístico que lhe serve de base. O gênio artístico de Ésquilo não desprezou o impacto dramático adicional que o uso de um ritual essencialmente ambivalente acarretaria sobre os espectadores.

Nesse contexto de situações ambivalentes, os rituais que Clitemnestra oferecera aos deuses pelo seu retorno do marido funcionam como ritos preparatórios de outro sacrifício: o do próprio Agamemnon. Esse é o motivo também pelo qual a rainha se refere ao rei como *anér téleios* (“homem acabado”, *Ag.* 972) e dirige-se a *Zeus téleios* (“Zeus que tudo acaba”, *Ag.* 973). Nos versos de sua apóstrofe, cumpre os seus juramentos: de um lado, de que receberia condignamente o marido; de outro, que providenciaria, em nome de Zeus, o *tóde télos*, “a obra que tens de acabar” (*Ag.* 974) – por suas próprias mãos.

A ironia dramática atinge seu clímax por intermédio de Agamemnon, que descalça silenciosamente as sandálias. O rei aparece aqui como alguém que sente algo errado, mas é despistado, como um animal incapaz de perceber a cilada. Sem uma palavra, apenas com gestos, como uma vítima sacrificial, pisa no seu patíbulo e se dirige para dentro do palácio, onde será esquartejado.

Aqui o teatro é mais teatro, exatamente porque prescinde de palavras. Nada mais precisa ser dito. Está tudo representado.

O simbolismo religioso da *bouphónia* não só ajuda a alcançar os efeitos dramáticos da trilogia, como é capitalizado na cena do tapete, em *Agamemnon*, e condiciona todo o sistema performático que a segue, mantendo as três peças alinhavadas à problemática do sacrifício enunciada desde a primeira cena do conjunto trológico.

O objeto central da cena, o tapete vermelho, é símbolo de realeza, do sangue que jorrará na sucessão das peças e da própria trilogia.

Rito e encenação, como se vê, funcionam plena e perfeitamente adaptados à poética trágica, ao arripio de Aristóteles, que restringiu a presença dos ritos religiosos à resenha histórica da tragédia e considerou o espetáculo a parte “mais estranha à arte e a menos própria da poética” (50b 17). A *Oréstia* está aí para mostrar o contrário.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. Poética. Trad. Eudoro de Souza. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda: 1992.

BARTHES, R. "Teatro grego". In: *O óbvio e o obtuso*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

VERNANT, Jean-Pierre. *A Morte nos olhos* - figuração do outro na Grécia antiga. Ártemis e Gorgó. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

_____. "A Tragédia grega: problemas de interpretação". In: *A Controvérsia estruturalista*. São Paulo: Cultrix, 1976. Pp. 285-306.

MALHADAS, Daisi. *Tragédia grega: O mito em cena*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

NUÑEZ, Carlinda F. Pate. *Electra ou uma constelação de sentidos*. Goiânia: Editora da UCG, 2000.

ROMILLY, Jacqueline. *A Tragédia grega*. Brasília: Editorada UnB, 1998.

UBERSFELD, Anne. *Lire le théâtre*. Paris: Édition Sociales, 1978.

Mare Nostrum: o imaginário marinho da sociedade afro-romana a partir de representações musivas do período do Século II ao V

Danielle Sant'Ana de Albuquerque

Aluna de graduação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Membro do Laboratório de História Antiga (LHIA). Bolsista de produtividade pelo CNPq / PIBIC através do projeto coletivo do Laboratório de História Antiga (LHIA) / UFRJ: Iconografia e História Antiga Clássica: banco temático de dados imagéticos / Orientadora: Professora Doutora Regina Maria da Cunha Bustamante / Email: albuquerque.danielle@gmail.com

1. Introdução

Em todas as civilizações, o mar sempre possuiu um papel de destaque. Sua função extremamente útil acabou por torná-lo necessário ao homem. Não somente por ser um berço de vida e fontes de diversos tipos de alimento, o mar também possibilita a ligação com outros lugares, ou seja, através dele é possível chegar até outros povos.

No Século XV, a descoberta de um novo continente foi um momento de grandes mudanças para homem europeu. A chegada no “Novo Mundo” representou uma mudança dos parâmetros sociais, econômicos e religiosos. Porém, o fato desses homens terem chegado a lugares tão longínquos e até então desconhecidos somente foi possível devido a uma mudança na forma de se pensar o mar, pois para atravessar o grande oceano que separava os continentes fazia-se necessário primeiramente vencer o medo desse desconhecido universo marinho.

O autor do livro “O Território do Vazio: A praia e o imaginário ocidental” Alain Corbin afirma o seguinte no primeiro capítulo de seu livro:

“A literatura antiga apresenta o mar – e depois o oceano Atlântico – como um lugar enigmático por excelência; faz dele o teatro privilegiado do sofrimento do sábio; repete-se no século XVII, sem muita convicção, é verdade, que Aristóteles se suicidou por não ter sabido elucidar a complexidade das correntes do Euripo”¹.

As raízes dos diversos sentimentos a respeito do mar existem desde a Antiguidade e devido a essa situação surgiram vários mitos que tentam explicar as origens e os motivos pelo qual o mar é tão ameaçador. É preciso lembrar porém, que o mar é algo necessário ao homem e sua fonte de riquezas o beneficia bastante. Por tanto, é possível chegar a duas conclusões já na introdução da presente reflexão: a primeira é que o mar possui características duais, ou seja, possui um potencial tanto ameaçador quanto benéfico. A segunda é que desde a Antiguidade o homem viu-se obrigado a vencer as “barreiras marinhas” existentes para pudesse alcanças ser alvos, começando por atravessar apenas um rio, passando pelo Mar Mediterrâneo, ao qual tornou-se íntimo, até chegar aos grandes oceanos.

2. Localização Espacial e Temporal

Os mitos a respeito do universo marinho são os mais diversos e estão presentes nas mais variadas civilizações, porém o presente trabalho pretende refletir sobre esse imaginário dentro da cultura greco-romana a partir dos mitos construídos tendo como ambiente de fundo o universo marinho.

O local escolhido para a presente pesquisa encontra-se dentro do território pertencente ao Império Romano e está localizado na África Proconsular, a mais antiga província romana ultramarina. Ela foi criada após a vitória romana sobre os cartagineses na 3ª Guerra Púnica em 146 a.C. e atualmente, corresponde ao território da Tunísia. Foi uma região com intenso desenvolvimento econômico e social. A circulação de produtos pelo Mediterrâneo era caracterizada por uma série de produtos como cereais, vinho, azeite, mármore, cerâmica, cavalos... Estudos arqueológicos publicados em 1986 (GREENE, 1986:??) mostram, através do porto

de Óstia, em Roma, como era significativo o comércio de produtos africanos principalmente entre o século II e IV d.C.

A produção agrícola e comércio marítimo eram muito lucrativos na África Proconsular, enriquecendo a elite local, que, assim, tinha recursos para construção e decoração requintada de vários prédios, públicos ou privados, o que constituía num elemento de ostentação do seu *status* social.

Para estudar o imaginário marinho presente na sociedade Afro-romana, o período escolhido é justamente o mais próspero dessa sociedade, ou seja, o período que vai do Século II ao V d.C.

3. Fontes para a pesquisa

Nas sociedades da Antiguidade, o domínio da escrita era algo raro e restrito a alguns grupos sociais, por esse motivo a imagem era mais utilizada pela sociedade

A imagem é uma importante fonte sobre a sociedade que a produziu e consumiu, conforme afirma o historiador francês Fustel de Coulanges “Onde o homem passou e deixou marca de sua vida e inteligência, aí está a História” ². Assim sendo, toda e qualquer tipo de marca humana deve ser estudado como fonte histórica. É importante lembrar, porém, que assim como um texto precisa ser lido e compreendido, da mesma forma a imagem possui seus próprios códigos que precisam ser desvendados para que então possam ser interpretados. Dessa forma, para trabalhar com fontes materiais é necessário “alfabetizar-se” ³. Para que isso aconteça, é necessário que o historiador relacione a imagem com a mensagem por ela transmitida, partindo da perspectiva de que as imagens possuem uma finalidade. É necessário ainda compreender o sentido que tais imagens possuíam ao circulavam em dada sociedade.

Para compreender a relação do homem com o universo marinho, a presente comunicação trabalhará com Mosaicos policromáticos.

4. Metodologia de Análise das Fontes

A metodologia escolhida para trabalhar com as fontes foi a proposta por Greimas através do Método de Isotopia Semântica. Segundo o autor, o método constitui-se em:

“Conjunto redundante de categorias semânticas que torna possível a leitura uniforme do relato, tal como resulta das leituras parciais dos enunciados e da resolução de suas ambigüidades, guiada pela busca de uma leitura única”.⁴

Esse método está dividido em três níveis semânticos do discurso. São eles:

- ➔ **Figurativo:** Significado passível de ser correlacionado em forma direta a um dos 5 sentidos (visão, audição, tato, olfato e paladar).
- ➔ **Temático:** A partir do conjunto de elementos formados pelo primeiro nível que é o Figurativo, o nível Temático irá agrupá-los de acordo com os temas representados por cada objeto.
- ➔ **Axiológico:** Nesse terceiro nível, é feita uma análise do discurso presente na imagem para verificação do sentido em que o grupo temático se apresenta.

5. A Cidade de Dougga (Thugga)

Em seu estudo sobre os mosaicos da África Proconsular, a professora Regina Bustamante elaborou um quadro que divide os temas marinhos presentes nas representações musivas em dois grupos: temas humanos e temas mitológicos.

As representações musivas de temática humana são grande fonte de pesquisa para conhecimento econômico e social da África Proconsular. Porém, o foco central da presente comunicação está na análise dos mosaicos de temática mitológica.

Em relação ao *corpus* com temática mitológica, a professora Regina Bustamante dividiu-o em dois grupos: o dos heróis, que tiveram aventuras marinhas, e o dos seres mitológicos marinhos propriamente ditos.

São vários os exemplos de representações musivas com temática mitológica marinha: o deus Oceano; o deus Netuno, Anfitrite, Nereidas,; Tritões,; Cupidos; Baco e até mesmo Vênus. Com a temática mitológica, são representados também heróis como Ullisses e Perseu, ambos heróis que venceram os perigos do mar, ao contrário de Leandro, também representado nos mosaicos, mas que sucumbira a ele.

Os dois mosaicos escolhidos para essa comunicação são originários da Cidade de Dougga e no momento encontram-se no Museu Nacional do Bardo / Tunísia. Ambos buscam representar cenas mitológicas e possuem o mar como pano de fundo. A primeira representa Ullisses quando resiste ao canto das sereias ordenando que seus marinheiros tampassem seus ouvidos com cera e o amarrassem na vela do barco, e a outra representa Dionísio no caso dos piratas, quando estava indo para Naxos e quase foi vendido por piratas a quem os transformou em delfins.

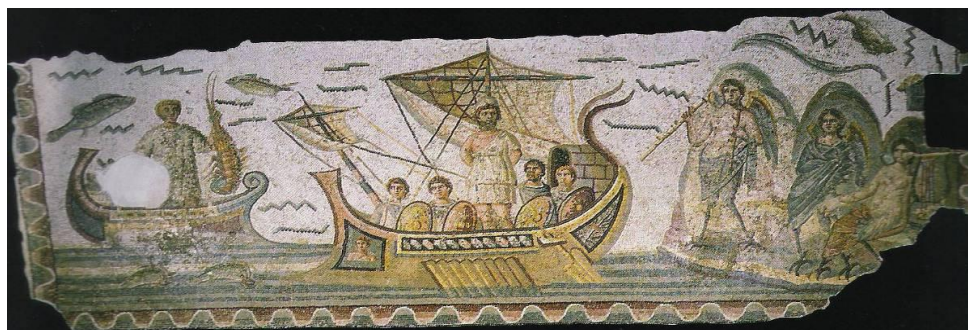


Imagem 1

- **TEMÁTICA:** Ullisses e as Sereias
- **PERÍODO:** Século IV d.C.
- **PROVENIÊNCIA:** Dougga (Thugga)
- **DIMENSÕES:** 3,40 X 1, 30m
- **ACERVO:** Museu do Bardo / Tunísia

NÍVEL FIGURATIVO - No centro, num barco, Ulisses com túnica de um ombro só amarrado com as mãos para trás no mastro principal do barco. Está ladeado por duas duplas de homens com escudos, que olham para a direita. Do lado direito do barco, encontra-se um outro com um homem dentro segurando uma lagosta. Do lado esquerdo do barco de Ulisses, para onde se dirige o seu olhar, estão três Sereias (metade mulheres e pássaros) num terreno rochoso: a do meio coberta por um manto e as duas outras cobrindo a parte inferior do corpo. As três estão em atividade musical: uma toca flauta dupla, outra canta e a terceira dedilha uma lira. A fauna marinha é rica e variada.

NÍVEL TEMÁTICO - Perigos de seres femininos monstruosos híbridos – metade mulheres e animais – para a vida do homem / Riqueza marinha

NÍVEL AXIOLÓGICO - Desvalorização do ambiente marinho devido aos perigos nele existentes ➡ Valores disforizados.



Imagem 2

- **TEMÁTICA:** Triunfo de Dionísio
- **PERÍODO:** Século III d.C.
- **PROVENIÊNCIA:** Dougga (Thugga)
- **ACERVO:** Museo do Bardo / Tunísia

NÍVEL FIGURATIVO - O ambiente é composto por três barcos, sendo que o barco do meio é o maior. O barco da esquerda possui Velas, enquanto que os barcos do

centro e o da direita possuem remos. O mar representado é rico em peixes, frutos do mar e animais marinhos de várias espécies.

O primeiro homem da esquerda para a direita é a representação de Dionísio que está barbudo, gordo, careca e nu com apenas um manto que cai sobre o braço esquerdo e sua perna direita. Ele possui uma coroa de louros na cabeça, com mão esquerda segura uma corda e seu braço direito aponta para a mesma direção que seus olhos: a figura masculina a sua frente que está nu, com uma coroa de louros na cabeça, um cajado envergado na mão direita e com a mão esquerda segura o cajado portado pela figura feminina ao seu lado. Atrás da figura masculina estão dispostas mais duas varas. Entre Dionísio e a figura masculina, encontram-se duas figuras femininas que estão vestidas, a que se encontra ao lado da figura masculina segura uma lança com a mão direita e o braço de Dionísio com a mão esquerda. Não é possível identificar seu rosto devido ao desgaste do mosaico. A figura feminina que encontra-se ao seu lado de Dionísio possui uma coroa de louros e sua mão esquerda aponta para a figura feminina central. De dentro do navio sai um leopardo que vai em direção ao mar e segura pela boca os pés de um homem que está caindo na água. Atrás da figura de Dionísio existe um ramo de Hera.

Ao mar, estão representadas duas figuras metade homens metade peixes e um Delfim.

No barco da esquerda, estão representadas as figuras de três homens. O barco encontra-se inclinado dando a impressão de que o mar encontra-se agitado. Os três homens estão vestidos, sendo que os dois primeiros da esquerda para a direita usam uma túnica e o último utiliza apenas uma tanga. Esse último também carrega uma lança com a mão direita e aponta para o mar em direção a um polvo. Os outros dois homens seguram cordas que puxam uma rede com algo dentro, mas não é possível identificá-lo devido a uma falha no mosaico. Atrás do barco existe mais um polvo.

No barco da direita estão representadas as figuras de dois erotes. Ambos seguram com as mãos esquerda e direita objetos cilíndricos nas mãos. Ambos olham em direção ao barco central, o que dá a impressão de que estão participando da cena. O barco em que estão possui três vasos presos em uma corda que está presa na proa do barco.

NÍVEL TEMÁTICO - Riqueza marinha / Perigos existentes no mar / Proteção através de seres marinhos

NÍVEL AXIOLÓGICO – Valorização do ambiente marinho e das riquezas nele existentes ➡ Valores euforizados / Desvalorização do ambiente marinho devido aos perigos nele existentes ➡ Valores disforizados.

6. Conclusão

O mar era algo extremamente presente na vida da sociedade Afro-romana. Por esse motivo, as representações musivas tinham como objetivo demonstrar a riqueza existente através da fecundidade do mar = fonte de vida, sempre apresentado como algo benéfico.

Apesar dos perigos existentes no mar, como sereias e monstros marinhos, como a Cila, estes eram vencidos pelos deuses e heróis. Contudo, era necessário respeitar e não ser temerário frente ao mar, tal afirmação pode encontrar fundamento através das mensagens contidas nas lendas de Leandro ou de Baco.

Existiam mensagens nas imagens musivas: de gratidão ao mar e de confiança através da apresentação de um mar pacífico, porém com a devida atenção e respeito. É importante destacar que, nas sociedades da antiguidade, a narrativa mítica não deve ser vista apenas como uma simples história sem sentido. Mircea Eliade afirma:

“Qualquer que seja a sua natureza, o mito é sempre um precedente e um exemplo, não só em relação às ações do homem, mas também em relação à sua própria condição”⁵.

Em suma, na maioria das vezes, o mito tem a função paradigmática de guiar o homem antigo em como agir e se comportar: “fazer como os deuses e heróis fizeram”⁶ e ao interagir com o receptor da mensagem, as representações imagéticas musivas acabavam por inserir no imaginário da população uma visão acerca do mar que acabava por se propagar.

7. Notas

¹ - CORBIN, Alain. *O Território do Vazio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. pp. 21.

² - GOFF, Jacques Le. “História”. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Casa da Moeda-Imprensa Nacional, 1985. Volume I, pp. 219.

³ - BURKE, Peter. *Testemunha Ocular*. Bauru: EDUSC, 2004. pp. 12.

⁴ - GREIMAS, Algirdas Julien. *Du sens*. Paris: Seuil, 1970. pp. 188.

^{5 e 6} – ELIADE, Mircea. *Tratado Geral das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. pp. 339.

8. Bibliografia

BLANCHARD-LEMÉE, M. *et alii*. *Mosaics of Roman Africa; floor mosaics from Tunisia*. London: British Museum Press, 1996.

DUNBABIN, K. M. D. *Mosaics of the Greek and Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

FANTAR, M. H. *La mosaïque en Tunisie*. Tunis: Les Éditions de la Méditerranée, 1994.

FRADIER, G. *Mosaïques romaines de Tunisie*. Tunis: Cérés, 1997.

KHADER, A. B. A. B., SOREN, D. *Carthage: a mosaic of Ancient Tunisia*. New York London: The American Museum of Natural History – W. W. Norton & Company, 1987.

KHADER, A. B. A. (ed.). *Image in stone; Tunisia in mosaic*. Paris: Ars Latina & Tunisian Agency for the Development of Heritage and Cultural Promotion, 2003.

LAVAGNE, H.; BALANDA, É. de; URIBE ECHEVERRÍA, A. (dir.). *Mosaïques, trésor de la latinité; des origines à nos jours*. Quetigny: Ars Latina / Union Latine, 2000.

LING, R. *Ancient Mosaics*. London: British Museum Press, 1998.

YACOUB, M. *Le Musée du Bardo* (Départements antiques). Tunis: Agence Nationale du Patrimoine, 1993.

GRIMAL, P. *Dicionário da mitologia grega e romana*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1997.

LURKER, Manfred. *Dicionário de simbologia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LURKER, Manfred. *Dicionário dos deuses e demônios*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

BURKE, Peter. *Testemunha ocular*. São Paulo: EDUSC, 2004.

BUSTAMANTE, Maria Regina da Cunha. Desnudando Vênus: uma leitura semiótica de três mosaicos norte-africanos. In: THEML, Neyde. BUSTAMANTE, Maria Regina da Cunha. LESSA, Fabio de Souza. *Olhares do corpo*. Rio de Janeiro: Mauad, 2003, pp. 173-188.

BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Ludi Circenses: Comparando textos escritos e imagéticos. *Phoënix*. Rio de Janeiro, 11: 221 – 245, 2005.

BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Práticas culturais no Império romano: Entre a unidade e a diversidade. In: SILVA, Gilvan Ventura da. MENDES, Norma Musco. *Repensado o império romano. Perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: MAUAD, 2006, pp. 109 – 136.

BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Maré Nostrum: Mediterrâneo e identidade romana nos mosaicos norte-africanos. ANAIS ELETRÔNICOS DO XXII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – CD-ROM (ANPUH Nacional – UFPB / 27jul. – 1º Ago. 2003). História, acontecimento e narrativa. João Pessoa: ANPUH, 2003.

A PROFECIA DE MIQUÉIAS CONTRA A INJUSTIÇA SOCIAL: UMA HERMENÊUTICA PARA OS NOSSOS DIAS

João Oliveira Ramos Neto

Mestrando em História Comparada – UFRJ

I. Profetismo em Israel e Judá

Profeta, do grego “prophetés”, nas sociedades da Antigüidade, definido de forma reducionista, era a pessoa que tinha a capacidade de prever o futuro. Sicre (1994) aponta que, comumente, o profeta é caracterizado como um homem solitário e de grande inspiração, capaz de fazer previsões futuras.

Entre o povo hebreu, isto é, no antigo reino de Israel, o profeta era aquele que falava em nome da divindade, geralmente com o propósito de um alerta ou de uma correção contra alguma injustiça. A predição do futuro vinha como castigo diante da não correção da injustiça apontada e era dada mediante sonhos, visões ou descrição de acontecimentos sobrenaturais. O Antigo Testamento é composto de livros de autoria dada a estes profetas, bem como, livros que fazem citação destes.

Para Sicre (1994), não é possível definir os profetas com padrões uniformes. É até mesmo difícil tentar fazer uma definição. O autor cita, como exemplo, o fato de que alguns profetas dedicaram, neste ministério, mais tempo que os outros. Também eram diferentes no modo de entrar em contato com a divindade. Enquanto alguns o faziam por visões, outros o faziam por audições, por exemplo. A forma como transmitiam a mensagem também não era uniforme. Alguns a faziam por meio de palavras, outros por gestos, dentre outros exemplos. Também tinham funções diferentes na sociedade. É ainda este autor que informa-nos que os livros dos profetas antigos são os mais difíceis de compreensão do Antigo Testamento, pois

usam linguagem poética e só são possíveis de compreensão através de uma análise das circunstâncias históricas, culturais, políticas e econômicas.

No entanto, também para Sicre (1994), há algumas características em comum, capaz de definir quem era o profeta. A primeira, para este autor, é que tratava-se de um homem inspirado, pois tinha consciência de ser porta-voz da divindade. A segunda característica que designava o profeta era de ser um homem público, pois o seu dever de transmitir a palavra da divindade o colocava em contato com os demais. Isto é, o profeta, ao contrário do eremita, não podia se retirar para um lugar isolado, para reflexão, nem ser um homem solitário. Seu lugar, para esse autor, é na praça pública, junto com o povo. A terceira e última característica era que o profeta era um homem ameaçado, pois no reino de Israel antigo, as palavras do profeta nem sempre encontravam eco nos ouvidos da população e acabava por gerar conflito com as camadas dirigentes.

Para Lelièvre, o profeta era aquele que via o que os demais homens não via. Ele via o presente como é realmente e não oculto pelas aparências superficiais: “é este ver em profundidade, este ver, que ultrapassa o accidental e atinge o essencial, que os profetas sentiram como uma visão.” (1980, 123p.). Isto, obviamente, causava-lhe uma tomada de consciência. Por trás do fato comum, o profeta via a causa. O profeta era um homem do passado. Portanto, prever o futuro não estava apenas ligado à metafísica, mas sim, a uma análise crítica da sociedade. Para esse autor, Miquéias teria sido o mais agressivo dos profetas.

II. Miquéias

No Antigo Testamento, encontramos várias personagens com o nome de Miquéias. Comay (1998) cita-nos, além do que pretendemos analisar, outros três, a saber: Um profeta hebreu do tempo do rei Acab, de Samaria (1 Reis 22); Um líder de Judá, que

o rei de Josafá enviou para ensinar a lei (2 Crônicas 17); Um líder de Judá, no reinado de Joaquim (Jeremias 36).

O Miquéias que nos interessa neste trabalho, foi um profeta do antigo reino de Judá, no século VII a.C., período em que a Mesopotâmia era dominada pelo reino Assírio, que Champlin descreve como “a grande potência mundial e a constante ameaça à segurança do povo hebreu” (2000, 3565p.). Conforme Sicre (2002), este período de Miquéias foi o século áureo da profecia em Israel e para Lelièvre (1980), Miquéias estava no período do “surto profético”. No entanto, para Lasor (1999), Miquéias não era um profeta profissional. Conforme Dillard: “o nome Miquéias é comum no Antigo Testamento” (2006, 380p.) e seria uma abreviação do nome “Micaías”, o que podemos constatar com a tradução de Miquéias para o inglês, a saber: “Micah” e significa “Quem pode ser como Javé?”.

Miquéias era natural da cidade de Moressete-Gate, cidade situada a aproximadamente 32 quilômetros a sudeste de Jerusalém, (outros autores afirmam ser 40 quilômetros), cujas palavras se tornaram em um livro canônico do Antigo Testamento.

Ele é o terceiro livro dos “profetas menores”. As versões da Bíblia em Português consideram os 12 últimos livros dos profetas, profecias separadas, e deram este nome de “profetas menores”. A Bíblia hebraica considera estes livros uma única obra profética que se desenrola em 12 partes. O profeta Miquéias também é citado diretamente em outros livros, como Jeremias 26:18 e Eclesiástico 48:10 e indiretamente no Novo Testamento, como Mateus 4:2. Este título, “profetas menores”, refere-se à quantidade dos seus escritos e não à sua importância. Apesar de ser do reino de Judá, as profecias de Miquéias também eram dirigidas aos samaritanos.

O seu livro descreve a apostasia de Judá, que para ele, teria provocado o cativeiro de Israel na Babilônia. Para Sicre (2002), Miquéias era um ancião quando escreveu seus oráculos.

Apesar de provavelmente ter sido contemporâneo de Isaías, (e até obscurecido por ele) ao contrário deste, Miquéias não era um homem que freqüentava a corte e a elite, mas era um homem do campo e do povo. “A voz do Senhor clama à cidade” (Miquéias 6:9). Os estudiosos não concordam com uma data que determine o início e o final do ministério de Miquéias. Conforme o seu próprio livro informa, sua profecia se deu no tempo dos reis Jotão, Acaz e Ezequias, que foram reis de Judá. O que fica evidente no livro de Miquéias são os conflitos entre os pobres moradores e trabalhadores do campo em relação aos latifundiários moradores das grandes cidades. Moressete-Gate, cidade de origem de Miquéias, era uma cidade pobre, rural, em contraste com a cidade de Jerusalém, por exemplo, que era uma próspera capital político-religiosa. Moressete-Gate também era uma cidade de fronteira, de onde era possível observar os movimentos militares estrangeiros. Conforme Champlin (2000), para Miquéias, a fé do povo em Yavé deveria resultar em justiça social. Mas, o mesmo autor também afirma que a descrição que o profeta faz da corrupção reinante, leva a crer que se trata do período do reinado de Acaz, isto é, entre 735 a 715 a.C.

O livro de Miquéias apresenta alguns problemas e pontos interessantes. No capítulo 2, por exemplo, entre os versículos 12 e 13, há uma passagem que, segundo Champlin (2000), os estudiosos apontam como sendo uma interpolação, ou seja, uma inserção posterior. Outros estudiosos afirmam tratar-se de palavras dos “falsos profetas”, os quais desejavam insuflar o povo com palavras de esperança. Ou, até mesmo, uma própria citação que Miquéias faz destes profetas. Estas críticas têm o pressuposto de que este texto tenha sido uma narração pós-exílica e não uma visão do profeta. Champlin (2000) defende que é uma profecia e que foi escrita por

Miquéias antes do acontecimento. Isto não quer dizer necessariamente que se trata de algo metafísico ou sobrenatural, tendo em vista que, como já dissemos, o profeta era aquele que via além da superficialidade e, qualquer estudioso da sociedade que olha os fatos com profundidade e conhece a História, é capaz de fazer algumas deduções.

Outro problema também seria a semelhança da passagem de Miquéias 4:1 a 3 com o livro do profeta Isaías 2:2 a 4. Para Champlin (2000), haveria um escritor anterior que serviu de base para ambos. Já os versículos 10 a 16 do capítulo primeiro, para Dillard (2006) seria uma descrição profética da rota tomada pelo exército de Senaqueribe em marcha para Jerusalém.

Bernhard Stade, entre 1881 e 1884, conforme os autores citados nas referências, foi o primeiro pesquisador que colocou em dúvida a unidade literária do livro de Miquéias, isto é, de que o profeta seria o autor de todo o seu conteúdo. Segundo ele, apenas os três primeiros capítulos do livro seriam de autoria de Miquéias. Os outros teriam sido acrescentados por copistas no período pós-exílico, isto é, depois que os hebreus regressaram do cativeiro babilônico. Sicre nomeia este possível autor posterior de “Dêutero-Miquéias” e seria um “profeta anônimo do reino do norte”. (2000, 727p.) Interessante que Champlin (2000) defende a autoria completa do livro por Miquéias com base na tríplice divisão que o livro faz com a palavra “ouvi”, conforme demonstraremos abaixo. Para Dillard (2000), o profeta não teria proferido todos os oráculos de uma só vez, mas, pelo contrário, o livro teria levado muito tempo para se formar e se tornou em uma antologia das suas profecias.

O livro canônico de Miquéias é dividido em três partes e, estas, por sua vez, se dividem em duas. As três divisões do livro se dão nos versículos de 1:2, 3:1 e 6:1, quando o profeta exorta o povo que ouçam: “ouvi”. Dentro destas divisões, podemos encontrar uma dupla divisão, ou seja, na primeira parte, em nome da divindade que representa, o profeta dá uma palavra de juízo e, na segunda parte, também em

nome da divindade, este mesmo profeta dá uma palavra de esperança. Veja o quadro abaixo.

Divisão	Palavra de juízo	Palavra de esperança
1:2 a 2:13	1:2 a 2:11	2:12 a 13
3:1 a 5:15	3: 1 a 12	4:1 a 5:15
6: 1 a 7:20	6:1 a 7:7	7: 8 a 20

Outros estudiosos, no entanto, apresentam outras opções estruturais. Conforme nos informa House (1998), alguns estudiosos preferem a divisão temática e assim fazem uma tripla divisão do livro do profeta Miquéias, sendo que a primeira parte estende-se do capítulo 1 ao 3, a outra concentra-se no capítulo 4 e a última é entre os capítulos 5 a 7. Outros ainda defendem que o livro possui dois pontos básicos: Do capítulo 1 ao 5 e do capítulo 6 ao 7. Assim, os cinco primeiros capítulos concentram-se nos pecados de toda a terra, enquanto que os dois últimos ressaltam os pecados de Israel.

De qualquer forma, os oráculos de julgamento do livro de Miquéias, em comum para as três divisões, têm os mesmos pontos em comum:

1. Destruição dos lugares e objetos de culto (1: 3 a 7);
2. Devastação política (1: 10 a 16);
3. Julgamento pessoal contra pessoas específicas (2: 3 a 5);
4. Julgamento espiritual (3: 6 a 7);
5. Julgamento socioeconômico (6: 13 a 16);

III. Injustiça Social

A profecia de Miquéias é extremamente relevante para a sociedade brasileira contemporânea, não apenas porque ele posicionou-se contra a entrada da religião dos cananeus em Israel, mas porque ele denunciou uma injustiça social muito próxima da nossa realidade, isto é, a sociedade da desigualdade social e do uso da religião por parte de alguns líderes como forma de se tirar proveito da religiosidade popular para obtenção de recurso material, conforme pretendemos demonstrar neste artigo. No livro canônico de Miquéias, há três abordagens por parte do autor: A primeira é para os dirigentes da nação, que ele chama de “príncipes de Jacó”, a segunda é para os líderes religiosos, isto é, profetas e sacerdotes, e a terceira é para o próprio povo, que estava aceitando a injustiça, ao invés de criticá-la e confrontá-la. Iremos analisar as três neste trabalho.

1. Contra os dirigentes da nação: crítica à desigualdade social

Miquéias foi profeta na época do Rei Ezequias. O reinado deste rei foi um momento de grande prosperidade para Israel, causado, entre outros motivos, pela paz internacional do período. Esta prosperidade fica evidente na passagem bíblica em que o rei Ezequias mostra os seus tesouros para o rei da Babilônia: “E Ezequias lhes deu ouvidos; e lhes mostrou toda a casa de seu tesouro, a prata, o ouro, as especiarias e os melhores ungüentos, e a sua casa de armas, e tudo quanto se achou nos seus tesouros;” (2 Reis 20:13). Mas, ao mesmo tempo em que a casa do rei estava tão rica e próspera, a população vivia em grande miséria, devido a concentração de renda e sua respectiva má distribuição. Isto fica evidente na profecia de Miquéias, pois é justamente contra esta injustiça que ele profetiza, dirigindo-se aos dirigentes da nação:

Disse eu: Ouvi, peço-vos, ó chefes de Jacó, e vós, príncipes da casa de Israel; não é a vós que pertence saber o juízo? A vós que odiais o bem, e amais o mal, que

arrancais a pele de cima deles, e a carne de cima dos seus ossos. E que comeis a carne do meu povo, e lhes arrancais a pele, e lhes esmieuçais os ossos, e os repartis como para a panela e como carne dentro do caldeirão. (Miquéias 3: 1 a 3).

Da mesma forma, o Brasil, ao mesmo tempo em que é o possuidor do 8º maior PIB do mundo, tem uma concentração de renda muito grande, pois é também o 8º país do mundo em concentração de renda, o que faz com que, mesmo possuindo uma grande soma de riquezas, grande parcela de sua população seja incapaz de atender às suas necessidades básicas.

2. Contra os líderes religiosos: Crítica à mercantilização do sagrado

Contra os líderes religiosos de sua época, Miquéias adverte: “Os seus chefes dão as sentenças por suborno, e os seus sacerdotes ensinam por interesse, e os seus profetas adivinham por dinheiro;” (Miquéias 3:11). Miquéias denunciava o fato de que os profetas e sacerdotes proclamavam apenas aquilo que o povo e os dirigentes queriam ouvir, ainda que fosse algo injusto, em troca de manter o seu próprio bem estar de mordomia e de recursos financeiros.

Da mesma forma, as pessoas nos tempos atuais, cada vez mais, buscam serviços religiosos da mesma forma que adquirem produtos em um supermercado, o que deixa transparecer um processo de mercantilização do sagrado. As pessoas estão se sentindo livres de um compromisso com uma determinada tradição e buscando a resolução imediata de problemas espirituais específicos. Ou seja, percebe-se que há um enfraquecimento da religiosidade institucionalizada e o fortalecimento da subjetivização dos sistemas de crenças. É justamente isto que abre espaço para o surgimento de líderes religiosos dispostos a mercantilizarem o sagrado.

O que líderes religiosos praticavam e que Miquéias denunciou, e que acontece na sociedade brasileira contemporânea, encaixa-se no conceito weberiano de

dominação carismática. Isto é, o discurso do líder que se apresenta como sacerdote e, portanto, portador da voz divina, toma um peso muito grande que faz com que os membros dos estamentos desfavorecidos se sintam mal caso não façam aquilo que está sendo recomendado. E, geralmente, esta recomendação está em doações financeiras ou aquisição de seus produtos, acompanhados de promessas de resolução de problemas sociais, tais como a miséria, a pobreza e as doenças. Em outras palavras, a injustiça social do Brasil causa transtornos em grande parte da sua população, tais como doenças e misérias e, como o Estado não oferece resposta para estes problemas, as pessoas passam a buscar na religião. Neste contexto, aparecem os líderes carismáticos que, aproveitando-se da situação, usam o título de sacerdote e proclamam discursos em nome da divindade que representam como promessa de resolução do problema em troca de alguma oferta por parte do fiel, semelhante ao que acontecia no reino de Israel na época do profeta Miquéias. Como dissemos anteriormente, percebe-se uma semelhança no sentido de que a religiosidade deixa de estar ligada à tradição e passa a ser centrada em um princípio de eficiência.

3. Contra o povo: crítica à aquiescência.

“Porque o Senhor tem uma contenda com o seu povo, e com Israel entrará em juízo (...) poderei eu inocentar balanças falsas, com sacos de pesos enganosos?” (Miquéias 6: 2;11). Para Miquéias, diante da injustiça social, ao invés da revolta e da crítica, o povo estava se tornando semelhante aos seus líderes civis e religiosos. Isto é, assim como os líderes se corrompiam, o povo, no seu dia a dia, também estava fraudando no comércio e nas atividades diárias.

O Brasil tem, nos dias atuais, a fama de que tudo se resolve na base do “jeitinho”. Não é raro que a imprensa denuncie casos de suborno e corrupção, não somente entre aqueles que detêm o poder político, mas também, entre aqueles cidadãos desfavorecidos materialmente e de cargos de liderança. Já se tornou lugar comum,

no Brasil contemporâneo, muitas vezes, justificar a corrupção das pessoas dos estamentos pobres com a justificativa que os membros das classes dominantes também agem de forma semelhante. Ao invés da crítica, da intolerância com a injustiça e da organização contrária à corrupção dos dirigentes, entre a população pobre do Brasil cunhou-se a expressão “ladrão que rouba ladrão tem cem anos de perdão” como que, para justificar, entre outros exemplos, o próprio roubo que os cidadãos fazem ao Estado através da sonegação de impostos.

IV. Considerações finais

Podemos, portanto, perceber, de forma clara, que os problemas atuais do Brasil, tais como a injustiça social por causa da concentração de renda nas mãos de poucas pessoas da classe dominante, como a mercantilização do sagrado por parte dos líderes religiosos, não é algo inédito, mas que ocorre mesmo nas sociedades do Antigo oriente. No entanto, urge a necessidade de questionamento da população, não de se conformar e agir da mesma forma corrupta que os seus dirigentes, mas sim, de questionamento e renovação social.

V. Referências Bibliográficas

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 7ª edição, 1980.

CHAMPLIN, R. N. O Antigo Testamento interpretado versículo por versículo. São Paulo: Candeia, 2000. Volume 5.

COELHO FILHO, Isaltino Gomes. Miquéias: nosso contemporâneo. Rio de Janeiro: JUERP, 1995.

COMAY, Joan. Quem é quem no Antigo Testamento. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

DILLARD, Raymond B. LONGMAN III, Tremper. Introdução ao Antigo Testamento. São Paulo: Vida Nova, 2006. 380 – 386p.

EICHRODT, Walther. Teologia do Antigo Testamento. São Paulo: Hagnos, 1961.

HILL, Andrew E. WALTON, John H. Panorama do Antigo Testamento. São Paulo: Vida Nova, 2006. 559 – 565p.

HILLER, Delbert R. A commentary on the book of the prophet Micah. Philadelphia: Fortress Press, 1984.

HOUSE, Paul R. Teologia do Antigo Testamento. São Paulo: Vida, 1998. 441 – 513p.

KUNSTMANN, Walter G. Os profetas menores. Comentário Bíblico. Porto Alegre: Concórdia, 183. 99 a 118p.

LASOR, William S. HUBBARD, David A. BUSH, Frederic W. Introdução ao Antigo Testamento. São Paulo: Vida Nova, 1999. 292 – 298p.

LELIÈVRE, A. MAILLOT, A. Atualidade Miquéias. Um grande “profeta menor”. São Paulo: Paulinas, 1980.

SCHMIDT, Wernerlt. Introdução ao Antigo Testamento. São Leopoldo: Sinodal, 1994. 212 – 215p.

SHREINER, J. Palavra e mensagem do Antigo Testamento. 2ª Ed. São Paulo: Paulus, 2004.

SICRE, José Luis. Introdução ao Antigo Testamento. Petrópolis: Vozes, 1994. 1991-265p.

_____. Profetismo em Israel. O profeta. Os profetas. A mensagem. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

WALVOORD, John. F. Todas as profecias da Bíblia. São Paulo: Vida, 2000. 260

O fenômeno sofístico na Grécia Clássica e a educação do cidadão

José Provetti Junior⁶

“O homem é a medida de todas as coisas, de tudo o que é, enquanto é; de tudo o que não é, enquanto não é”. Protágoras de Abdera

Dentre as novas práticas políticas decorrentes do modo de vida políade instituído como padrão na Hélade do período clássico, nota-se o transplante para o uso da linguagem, na *ágora*, em pleno exercício da cidadania, de práticas sociais arcaicas, em especial, guerreiras, como por exemplo: a prática da assembléia como a discussão dos rumos da campanha por parte daqueles que podiam trazer palavras sábias ao povo.

Introduzida no tipo de razão que a hélade construiu no século VI a.C., observa-se uma determinada imagem da “Verdade” que teve lugar fundamental nas estruturas de linguagem posteriores sob influência helênica, como nos informa Detienne (1998: 13), que

“quando a reflexão filosófica descobre o objeto próprio de sua busca, quando se desarticula do fundo do pensamento mítico, onde a cosmologia

⁶ Mestre em Cognição e Linguagem pela UENF, vinculado à Linha de Pesquisa de Filosofia da Mente e Processos Cognitivos, graduado e licenciando em Filosofia pela UERJ, com trabalho de conclusão de curso focado na área de História da Filosofia Antiga – Grécia, pesquisador-voluntário do Núcleo de Estudos da Antiguidade – NEA – UERJ, vinculado ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH – UERJ, pela Linha de Pesquisa Discurso, Narrativa e Representação, pesquisador-voluntário do Grupo de Estudos Farol de Alexandria junto ao Setor de Grego do Departamento de Letras Clássicas e Orientais do Instituto de Letras – IL da UERJ, professor contratado e pesquisador do Grupo de Estudos sobre Filosofia da Secretaria de Educação do Paraná – SEED – PR, regional de Umuarama, atuando como professor de Filosofia para o Ensino Médio nos seguintes Colégios Estaduais: Bento Mossurunga, Tiradentes, Monteiro Lobato, CEPPAT, San Remo I, Jabuticabeiras, José Balan na cidade de Umuarama – PR e Coordenador do Grupo de Estudos Filosóficos Transdisciplinares – GEFT – Umuarama – NEA – UERJ.

jônica ainda encontra suas raízes, [...] ela organiza um campo conceitual em torno de uma noção central que definirá [...] um aspecto da primeira filosofia como tipo de pensamento e do primeiro filósofo como tipo de homem: *Alétheia* ou Verdade”.

A arqueologia da “Verdade” filosófica a que Detienne se refere infere um sistema de pensamento relativo ao adivinho, ao poeta e ao que o autor chama de *rei de justiça*. O problema a ser verificado neste artigo é como um tipo de discurso, a palavra-eficaz, foi paulatinamente substituída por um tipo de palavra com problemas específicos, isto é, que relação possui a palavra-eficiente e a realidade experienciada pelos helênicos, a relação entre a palavra e o outro e como as inovações do século VI a.C., no âmbito da *polis* desenvolveram uma reflexão organizada sobre o *logos* para a formação do cidadão.

Sob a ação da palavra eficiente, a memória do poeta era evocada como uma inspiração relativa às *Musas*. O poeta enunciava seu canto, desenvolvendo na atividade poética a conjugação do que Detienne (1998: 15) indica serem:

“a *Musa* e a Memória. Essas duas potências religiosas definiam a configuração geral que deu a *Alétheia* poética sua significação real e profunda”.

É necessário observar que *Musa* é uma potência religiosa que é entendida como passível de ultrapassar o homem, enquanto por este, ela era detectada interiormente em si, de tal modo que segundo Detienne (Ibdem) informa,

“há numerosos testemunhos clássicos que permitem pensar que *Musa* significa em verdade, a **palavra cantada e ritmada**”

e, entre elas, isto é, a *Musa* e a palavra cantada, destaca-se especificamente a chamada “palavra de louvor”, conforme também assinalado pelo autor.

A palavra cantada, no entanto, é inseparável da Memória, pois são as *Musas* que fazem o poeta lembrar-se. Ora, num povo de característica oral, como o helênico, em especial, durante os séculos XII a VIII a.C. e ainda por muito tempo até meados do VI a.C., o desenvolvimento da memória entre os poetas vital e segundo Detienne (1998: 16) assinala, há testemunhos de que haviam aperfeiçoadas técnicas minemônicas por parte dos aedos para alcançarem seus objetivos.

Conforme assinala Milmann Parry *apud* Detienne (Idem):

“os testemunhos de comentadores esclarecem bastante os procedimentos de composição dos poetas através da análise da técnica formular: os aedos, com efeito, criavam oralmente e de maneira direta, ‘não através de palavras, mas através de fórmulas, por grupos de palavras construídas de antemão e prontas para se engatar no hexâmetro diactílico.”

É importante notar que a memória divinizada dos gregos não correspondia aos mesmos fins da nossa. Sacralizada, a primeira era um privilégio de alguns grupos de homens organizados e, assim, ela se diferenciava completamente de como nós encaramos essa função cognitiva superior, pois nesses grupos de pessoas havia inspiração provocada pela potência divina chamada Memória, correspondente também a uma espécie de “onisciência do tipo adivinhatório” conforme menciona Detienne (1998).

Sendo projetado através de uma visão pessoal aos acontecimentos que evocava, o poeta tinha o privilégio de poder entrar em contato com outra dimensão da *phýsis*, sua memória possibilitava o acesso dele à maneira de como decifrar o invisível. Desta maneira, a Memória não é apenas o suporte material da palavra eficiente, mas uma função psicológica que sustentava a técnica em si e como uma potência religiosa cantada e pronunciada que se inseria no discurso poético, no estatuto da palavra mágico-religiosa.

A palavra do poeta era indubitavelmente eficaz, isto é, instituíra por si e em si um conjunto semiótico emocional e inteligivelmente significativo onde o simbólico religioso era a totalidade do real vivido e experienciado pelo homem grego de então.

Desta maneira, da poesia inspirada destacou-se uma dualidade patente, qual seja: a palavra que celebrava ao mesmo tempo o feito do homem e a palavra que contava a história dos deuses, que era uma espécie de “registro a ser esclarecido na medida em que for colocado em relação a um traço fundamental da organização social micênica”, conforme atesta Detienne (1998). Esse traço de identidade com o mundo micênico, relaciona-se com o antigo sistema palaciano onde o poeta era um “funcionário” *do wánax*, “com a missão de recitar o mito de emergência e atuava assim, diretamente na ordenação do mundo” (DETIENTNE, 1998). E pleno enunciar poético o *rapsodo* era capaz de “construir” uma imagem capaz de transformar um homem em um deus ou um semi-deus.

Na medida em que isso se dava, o processo de “construção” dessa “ideoplastia” era semelhante ao que ocorre à concessão Ser ou realidade a um conceito, isto é, o poeta pela prática do louvor desenhava a almejada *arete* (virtude ou excelência), objeto de profundo interesse social, todavia, como informa Píndaro *apud* Detienne (1998: 20): “O elogio toca a Censura”. Pois no exercício de uma, a “fronteira” contigua a esta é a outra e nessa medida, o canto poético inspirado oscilava entre duas polaridades representadas por duas potências religiosas, conforme indica Detienne (*Idem*), a saber: “Censura e Louvor”.

Nesta medida, o poeta exercia o papel psicosocial de árbitro supremo do valor de um homem ou feito, pois o campo da palavra-eficiente tinha relação contigua e necessária entre duas outras potências divinas que se equilibravam por oposição, a saber, a Noite com as características do Silêncio, do Esquecimento e a Luz, correlacionada ao Louvor, a Memória (*Ibdem*).

Como depreendemos da obra de *Jaeger, Paidéia: a formação do homem grego* (1995), a procura helênica pela *areté* marcou decididamente o Ocidente como uma espécie de busca incessante de superação da humanidade.

Apenas a palavra de um cantor possibilitava a alguém, no mundo helênico, a se furtar do angustiante silêncio no esquecimento dos tempos. Por meio da palafrase eficiente, do *enkómion*, o poder de ideoplatização verbal plena de vitalidade e potência criadora dava “Ser” ao objeto de seu enunciar.

No âmbito da palavra-eficiente, a Memória tinha então um valor bipolar, isto é, era capaz de proporcionar ao cantor a possibilidade de vidência do mundo invisível e a potência estruturante e estruturalizadora de identificação do objeto do canto ao seu ideato.

Tal função, em tempos de organização da *polis* com a depreciação paulatina da nobreza e a equalização da cidadania como parâmetro existencial, como informa Detienne (1998: 22) que:

“a nobreza, na medida que tinha seus privilégios seqüestrados ao público, na polis, procurou reafirmar pelo poeta, os valores essenciais de sua função, de maneira que, na contramão dos acontecimentos e, opostamente à sua intenção, estes valores que tentavam defender a todo custo se desgastaram na cidade e deixou de haver lugar para a palavra mágico-religiosa, passando o poeta à imagem de parasita social, sorvendo as fontes ricas da elite a que serve”.

Neste momento, é importante ressaltarmos que no sistema de pensamento arcaico, a “Verdade” não era encarada como um conceito abstrato e, desta maneira, não era possível dissociá-la do louvor, ou seja, da função da soberania de quem era “modelado” desde a infância para pastorear homens.

O mito, no sentido de “dito, razão, narrativa” não se constituía numa dimensão distinta da realidade vivenciada e experienciada pelo helênico, mas em si e por si era uma espécie de conduta que tinha na expressão corporal a concessão de energia ao enunciado. A palavra-eficaz era o entrelaçamento do verbal com o gestual, como exemplifica Detienne (1998: 33):

“quando Althaía amaldiçoa seu filho, sua maldição é palavra e postura: toda encolhida, ela bate com força no chão, para suscitar a Erínea vingadora”.

Logo, o “corpo doava potência à palavra” e esta se identificava com a obscura figura da Erínea, gerando o prolongamento da ação vingadora na *phýsis*. Isto é, a voz de Althaía ao ser enunciada estava carregada emocionalmente e acrescida da energia cedida por seu corpo contrito ao solo. A força e eficácia da maldição era contigua à postura corporal. Nesta medida, a palavra-eficiente é em si mesma era por si uma força religiosa criadora.

Conforme informa Detienne (Ibdem):

“este tipo de palavra, a língua grega expressa através do verbo κραινειν, que é o domínio do irrevogável, do imediato. Pronunciada, torna-se uma potência, uma força, uma ação. É uma coisa viva, uma realidade natural que brota e cresce”.

Logo, ela definia uma das dimensões da *phýsis*, um plano do real, não era como um reflexo de um acontecimento pré-formado através de um ideato em pleno ato comunicativo, mas era um dos elementos de sua realização, ou seja, era o elemento de instauração do real, uma formulação da “Verdade”.

É curioso notar, no entanto, que paralelamente a esta palavra, que podemos chamar de “realizadora”, outra havia desprovida de eficácia. Eram o que Detienne (Idem: 35) chama de επε ακρααντα,

“neste campo do pensamento: constituem no espaço da província do mágico-religioso, um território encravado, limite do ‘vão’ e do ‘inútil’.

É importante compreendermos melhor essa “eficácia” da palavra poética para os gregos e como funcionavam as categorias gnosiológicas do mental pela e na linguagem no idioma helênico⁷.

Para tanto, recordemos Segal (1994: 181) que nos informa que

“a experiência auditiva era importante para a memória e para a transmissão da cultura, no entanto, o pensamento grego também tendia a privilegiar a visão como zona principal de conhecimento e emoções, isto é, os olhos são o lugar do desejo e através deles, jorra do olhar a intencionalidade sobre seu objeto”.

Para a abordagem pretendida neste artigo, vale ressaltar que concordo com Segal (1994: 182) no que se refere ao estado do sujeito helênico ser constituído como um observador, pois

“se o conhecimento auditivo depende do contato direto, pessoal e, portanto, proximal, o conhecimento visual permite uma relação de maior distância especulativa e impessoal com a informação, principalmente quando esta é transmitida pela escrita, com ausência do emissor”.

A leitura, prática reintroduzida na cultura helênica juntamente com a escrita foi se tornando para o helênico, uma espécie de “prazer” gerado pelas descrições pormenorizadas que em sua “tela mental” se configuravam. No entanto, como e por que isso assim se dava? Para Mondolfo (1969: 99) com quem concordamos:

⁷ Aqui não levamos a efeito um estudo pormenorizado dos mencionados efeitos nos dialetos helênicos, fechando questão superficialmente porém, com Detienne em sua análise da questão. Vale um estudo mais aprofundado sobre essa questão.

na história da filosofia grega, encontramos além de teorias gnosiológicas objetivistas, aquelas que se antecipam à definição da verdade como adequação da inteligência com a realidade; no entanto, no sentido inverso, isto é, a adequação da realidade à inteligência, sob o aspecto subjetivista. Com isso, a prioridade do real, objetivo como fundamento e critério de verdade é, ao contrário, tomado como ponto de partida às exigências intrínsecas da razão.

Com isso, o grego comum da época, para determinar o que é que pode e devia ser reconhecido como real, utilizava-se da “conceptibilidade” como critério do real, isto é, a coisa observada é que devia se adequar à inteligência e não o contrário para ter assegurada a sua realidade ou, no mínimo, a sua verossimilhança. Desta maneira, percebemos que os helênicos procediam exatamente ao contrário de nós hoje, isto é, à redução da verdade à conformidade com a inteligência e não à coisa sensorialmente detectada por identidade exterior-interior.

Como exemplos disso Mondolfo (Idem) cita a busca empreitada pelos primeiros filósofos pelo

*“princípio unitário das coisas pelos jônios que subjazeria eternamente e em atividade incessante à multiplicidade fluente dos fenômenos em contínua variação”. Ou seja, é uma tentativa de submeter a realidade apresentada pelos sentidos à inteligência, que apenas se satisfaria, ao encontrar uma natureza mais profunda e constante que explicasse o devir. A exigência de um ser se afirmava diante da experiência real do devir, como a água de Tales, o ar de Anaxímenes, o fogo de Heráclito, o *απειρον* de Anaximandro ou a mistura universal primordial de Anaxágoras.*

Observamos assim, curiosamente, uma distinção clara entre nossa atual maneira de encarar o real e a helênica.

Para eles, o pensamento tinha suas necessidades lógicas e como tal, era soberano e juiz do real, constituindo-o segundo suas exigências. É por isso, conforme cita Segal (1994: 182):

que no insulto de Édipo ao cego Tirésias, há um reflexo de uma parte de mistura de voz e visão nos paradoxos de conhecimento e erro presentes neste drama: [...] “És cego nos olhos, nos ouvidos, na mente” [...] (Édipo Rei, 371).

Para o helênico da época, “conhecer” implicava necessariamente uma “experiência visual”, mas não necessariamente uma experiência empírica através dos olhos do corpo. O que está em questão são os “olhos do νοῦς” (alma/ mente), isto é, a apreensão por parte deste, da imagem, do εἶδολον, do ideato, como mais tarde será classificado o conceito na lógica aristotélica, que é um puro ato mental de conceber o conceito e é, segundo vimos, a verdade do fenômeno empírico que só se dava na medida em que este conformava-se, por confrontação, ao ideato. E não ao contrário, como procedemos em relação ao empírico.

Vale ressaltar, que toda eficácia da palavra anteriormente mencionada na poesia com a arte do adivinho, do filósofo, da tragédia como modalidade poética que tão importante foi para a *polis* e era capaz de gerar emoções nos indivíduos e na coletividade de caráter catártico determinava que a experiência perceptiva helênica era emocionalmente determinada pelo *nous* em seu juízo sobre o real devido a sua característica de palavra-gesto-eficaz.

Até que ponto o helênico era consciente disso à época?

Para Reinhardt e Caligero *apud* Mondolfo (1969: 100):

essas exigências são claras nos filósofos mencionados. Eles indubitavelmente experienciaram essas exigências, mas não as proclamaram explícita e concretamente por uma teoria. Isso só se deu com Parmênides que desta maneira,

a partir dele atestam que essa ingênua falta de distinção entre a verdade e a realidade é característica da lógica arcaica.

Ou seja, Calogero generalizaria à lógica arcaica esse procedimento inconsciente; Mondolfo (Ibdem), porém, discorda e afirma que apenas aos jônios aplicava-se tal posição, pois

“o pensamento primitivo não suspeita sequer ainda que existam diferenças entre o real e o pensado, entre o modo necessário de ser da realidade e o modo necessário de ser do pensamento que a representa”.

Logo, para os helênicos, Lógica e Ontologia se fundiam em sua abordagem de mundo e esta era, simultânea e igualmente lógica e ontologicamente indistinta, inseparável.

Sendo assim, a qualidade do real se manifestava imediatamente como qualidade necessária do que era pensado. É como conta V. E. Alfieri, *apud* Mondolfo (1969: 101): *“o pensamento arcaico deve considerar-se justamente como Lógica, em vez de Ontologia”.*

Tal característica foi enunciada como critério do real, conscientemente, por Parmênides, isto é, a proeminência da lógica sobre a ontologia, com seu caráter crítico e dominador da realidade foram acentuados quando este pensador que colocou as exigências do pensamento racional se contrapondo aos dados da experiência sensível que eram aceitos habitualmente à época, como realidades. A partir daí, singiu-se o sensível e o racional na experiência helênica do conhecimento.

A razão determinaria as condições da conceptibilidade e esta se erigiu como critério da realidade, isto é, as exigências subjetivas se converteram em juizes da existência objetiva. O conceber e expressar, que dependiam da conceptibilidade, eram, portanto, as premissas necessárias de reconhecimento da realidade, ratificando seu

valor negativamente. Isto é, o dizer e o pensar eram o ser, e a mesma coisa era pensar e pensar que era, sendo o mesmo, pensar e ser.

Ora, tal radicalização da forma tradicional de pensar helênica por Parmênides, só foi possível pelo processo de laicização que a palavra sofreu do período arcaico da palavra-eficiente para o modo discursivo racional da palavra-diálogo. Isto se deu, porque embora existisse a proeminência da palavra mágico-religiosa, desde épocas remotas na época minóico-micênica, o *wánax*, escribas e poetas tinham o uso da palavra-eficiente como privilégio. Ao povo cabia acompanhar e, quando muito, acenir ou discordar através rumores, como é visto em Homero, em especial, nas ocasiões de agrupamento em assembléia por parte do exército ou dos marinheiros. Ora, é inconcebível aceitarmos uma multidão de mudos vinte e quatro horas por dia em se pensando em cotidiano típico.

Embora nas assembléias o povo fosse representado por seus chefes, os *aristoi* ou anciãos, como no exército através de seus capitães, as pessoas se comunicavam no cotidiano e a mensagem da palavra mágico-religiosa apenas surtia algum efeito por que haviam “pontos de toque” entre sua forma oracular e o entendimento popular; embora o acesso aos sentidos implícitos fossem restritos, suponho.

Mesmo assim, esse homem comum, que era o peão dos exércitos e quando representava seu *oikos* (casa), este homem se “individualizava coletivamente” para assumir assento na assembléia guerreira, pois é nesta classe específica, a dos guerreiros, que a palavra-diálogo foi utilizada e mantida até a chamada “reforma *hoplita*” que extinguiu o papel do guerreiro furioso ao estilo homérico e instituiu o combate em formação, acontecimento este que foi concomitante ao da laicização da palavra, segundo Detienne (1998).

Quais são as características da palavra-diálogo?

De início e mais importante, ela era laica, atuava de maneira complementar à ação (ao contrário da eficaz), inscrita no tempo era provida de autonomia que era ampliada às dimensões do grupo social, quando colocada na *ágora ès tò méson* (no centro da praça); constituía-se num discurso igualitário, algo de que a *polis* não podia prescindir, conforme vemos em Detienne (1998: 45).

Logo, no cotidiano distanciado dos momentos célebres e oraculares, onde o social e o mental interagiram ininterruptamente operou-se a laicização da palavra em diversos níveis na construção da retórica, da filosofia, do direito e da história como modos discursivos racionais dialógicos.

Segundo Detienne (Idem), este fenômeno tem dupla conseqüência, isto é, consagra o esvaecimento da palavra mágico-religiosa, solidária à antiga forma de pensar e determina ou o advento da palavra autônoma, objeto de reflexão, tendo a linguagem como instrumento comunicativo. O *logos* se tornou uma realidade autônoma com suas próprias leis. Surgiu neste momento, duas vertentes bem definidas de utilização da linguagem. Uma representada pela Retórica e a Sofística que exploraram o forjamento de técnicas de persuasão com vistas ao desenvolvimento da análise gramatical e estilística. A outra foi objeto de uma reflexão filosófica que tinha como característica a palavra ser o real em sua totalidade, o real como *panta phýsis*.

Concomitantemente surgiu uma nova questão. A do desenvolvimento do pensamento matemático como um dos modos discursivos racionais decorrentes do palavra-diálogo. Aquela, no mundo helênico, nasceu da noção de que o real era igualmente expresso por **números**, o que levou essa linha de pesquisa a tentar, pela e na linguagem, justificar o estatuto da “Verdade”. Nessa ocasião, a da escolha entre a Retórica e a Sofística versus Filosofia, foi instituída a oposição entre *logos* (razão) e *δόξα* (opinião).

Com a possibilidade de expressar o mundo em uma nova linguagem, qual seja, a matemática, o processo de laicização da palavra foi acentuado através das doutrinas sofisticadas que, fundamentadas na relativização da palavra, projetaram esta relativização para a linguagem e, graças à introdução do artigo no idioma helênico, “que possibilitou pensar-se a essência das coisas”, como nos informa Snell (1992: 251), a linguagem sofreu uma “catastrofização” em seu interior, isto é, deslocada do berço de sua eficácia, com base na estrutura cognitiva que era peculiar ao helênico da época, o processo de subjetivação da objetividade foi escancarado pelos sofistas que, chocando a maioria de seus contemporâneos por seus desdobramentos, objetivaram nos dizeres de Jaeger (1995: 335):

“formar os futuros cidadãos na arte de bem falar e persuadir as assembléias, no sentido de uma formação espiritual consciente, que englobasse as exigências ideais, físicas e espirituais que a polis tinha”.

Todas as manifestações sofísticas promoveram a projeção da conceitabilidade para a realidade objetiva numa verdadeira hecatombe para com o modo arcaico de estruturação da realidade, visando a instituição da cognoscibilidade como critério da “Verdade”, como se vê em Dherbey (s/ d):

“O discurso de sentido duplo, o homem medida e o discurso forte de Protágoras, a “existência” do não-ser, a incognoscibilidade do ser, a representabilidade da mente humana, a cisão entre o falar e ver, a ilusão justificada do discurso, a psicagogia, o tempo como momento oportuno de Górgias, a consciência da tendenciosidade da gramática, e a rejeição do discurso lógico por Lícofron; a teologia natural de Pródico, a distinção entre nomos e phýsis de Trasímaco e Antífon e sua terapêutica dos desgostos, a demarcação nítida entre sentir e conceber, a crítica à onipotência da palavra, de Crítias”.

Segundo Untersteiner, *apud* Mondolfo (1969: 106):

“a tese negativa da obra de Górgias intitulada “Do Não-Ser”, e conservada por Sexto Empírico (Adv. Math., VII, 76), informa-nos que [...] ‘se não existe o ente nem o não-ente, nem ambos, além destas alternativas não se pode pensar em nada, nada existe.’”

O processo de conceptuabilidade que era, nos dizeres de Untersteiner, (Mondolfo, Idem): “o eixo de tudo” é visceralmente abalado. Para Górgias (Dherbey, s/ d: 39-50),

“a conceptuabilidade não basta para demonstrar a inexistência do “não-ser”, isto é, da natureza, e o trânsito do pensamento para a realidade é declarado ilegítimo na forma mais positiva”.

A crise foi profunda e impossível de retroceder. A partir de 420 a.C. Atenas tornou-se o centro intelectual do movimento sofístico da formação da cidadania. A arte de bem falar e de persuadir era o objetivo do ensino sofístico. O mito foi desvalorizado como uma espécie de representação da antiga ordem de pensar e, por conseguinte, um modo inferior, ineficiente para as novas necessidades sociais.

A palavra *mythos* tornou-se obsoleta na Ática a realidade era que “a cada discurso opõe-se um outro discurso”, segundo Protágoras, *apud* Burkert (1993: 592).

Tudo que era afirmado era incerto, mesmo que proviesse de homens sábios, dos antigos, dos antepassados. Para Burkert (Idem: 593) “toda afirmação pode ser contestada”.

A cidade nunca mais seria a mesma após a sofística e suas inovações! Com ela, a filosofia e o Ocidente, em suas raízes, a subjetividade da objetividade grega mostrar-se-ia como pedra de toque a ser compreendida para aquilatarmos o papel da linguagem na Grécia de Platão como uma questão extremamente complexa e por conseguinte, carente de investigação e de construção de fundamentos que fossem

mais sustentáveis, que dessem mais estabilidade às forças políticas envolvidas no jogo democrático de Atenas, tendo como objetivo precípua a constituição de um ideal de formação espiritual do cidadão para integral realização dos interesses da *polis*.

BIBLIOGRAFIA:

BURKERT, W. (1993) . *A Religião Grega na Época Clássica e Arcaica* . Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

DHERBEY, G. R. (s/ d) . *Os Sofistas* . Lisboa: Edições 70.

DETENNE, M. (1998) . *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica* . Rio de Janeiro: Zahar.

JAEGER, W. (1995) . *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes.

MONDOLFO, R. (1969) . *O Homem na Cultura Antiga: a compreensão do sujeito humano na cultura antiga* . São Paulo: Mestre Jou.

SEGAL, C., BORGEAUD, F., CAMBIANO, G. *Et alii* (1994) . *O Homem Grego* . Lisboa: Presença.

SNELL, B. (1992) . *A Descoberta do Espírito* . Lisboa e Rio de Janeiro: Edições 70.

Gladiadores: símbolos do poder imperial romano.

*Kimón Speciale B. Ferreira**

Este artigo busca retomar aspectos que foram discutidos em nossa monografia intitulada para obtenção do bacharelado em História realizada no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Norma Musco Mendes e com o auxílio da bolsa de iniciação científica PIBIC – CNPq.

Os espetáculos da gladiatura são permeados por distintos elementos culturais que perpassam toda a estruturação da sociedade romana. Torna-se relevante, portanto, compreendermos, mesmo que de forma breve, a importância exercida por esta específica prática cultural nos diferentes âmbitos, seja este: religioso, político, social ou econômico.

O surgimento dos Jogos de Gladiadores demonstra seu estreito contato com a religiosidade presente na sociedade romana; proveniente de um ritual funerário aristocrático da sociedade Etrusca, os combates eram realizados por prisioneiros de guerra próximos às tumbas e serviam como uma homenagem ao morto pela proeminência exercida na comunidade e como forma de apaziguar as divindades Manes¹. Segundo Kohne e Ewigleben, este significado “é revestido de simbolismo religioso uma vez que pode ser entendido como uma substituição do sacrifício humano como uma oferenda ao morto. Correspondia à idéia de verter sangue humano ao lado do túmulo do morto que existia em muitas culturas do Mar Mediterrâneo” (KOHNE. E. & EWIGLEBEN. C. 2001:11).

A necessidade simbólica de verter o sangue ao solo permaneceu presente durante todo o período da existência dos combates. Esta conexão física com o solo pode ser

compreendida conforme concepção de Huizinga acerca do aspecto lúdico observado nos combates gladiatoriais. Segundo este autor, o aspecto lúdico presente nos combates é responsável por gerar prazer e divertimento para a sociedade, no entanto, possui também uma função sacra, que é cercada de gestos e rituais e tem como objetivo manter a ordem social e universal.

As arenas e os foros utilizados para os combates mantêm visível um forte traço de religiosidade, que é demarcado pela proximidade com os edifícios sagrados ou pelo anexo a templos. Os Jogos, que inicialmente, eram utilizados como forma de apaziguar as divindades Manes, e conservam o caráter honorífico para com as demais divindades do panteão romano.

Os festivais romanos eram divididos em ciclos nos quais eram celebradas as principais atividades romanas: a guerra, o trabalho da terra, a fertilidade, a vida social, a selvageria. Os ciclos de festivais romanos podem ser divididos pelos períodos referentes à colheita, plantio dos grãos e todas as atividades relacionadas às reservas alimentícias ocorridas entre Abril e Agosto (Cerialia, Consualia); à celebração do período da guerra (Equirria, Festival de Marte) ocorrido entre Março e Outubro; e o período consagrado à vida em comunidade ocorrido entre Setembro e Fevereiro onde são celebrados os Jogos Romanos e Jogos Plebeus consagrados a Júpiter. Paralelamente a esses festivais, eram celebrados cultos públicos ou domésticos relacionados à vida familiar (Matronalia, Festival de Vênus) e ao culto dos mortos (Lemuria, Parentalia).

As cerimônias dos Jogos eram iniciadas por uma pompa, uma procissão solene semelhante à cerimônia romana do triunfo decretado pelo senado aos magistrados que houvessem terminado uma campanha militar com vitória significativa².

Nos Ludi Romani, realizados entre 05 (cinco) e 19 (dezenove) de Setembro, comemorava-se o aniversário do templo de Júpiter. Os festejos eram iniciados com

um banquete em homenagem à divindade para os magistrados e sacerdotes. Posteriormente, uma procissão, que ia do Capitólio ao Circo representava a hierarquia da sociedade romana³, a procissão terminava com o sacrifício de bois e era instituído o início dos Jogos.

Os combates eram cercados de rituais e severas regras que visavam o equilíbrio da disputa. A audiência era fundamental para a atuação dos gladiadores na arena e esta interação entre gladiadores e audiência estava fundamentada na técnica, na coragem, na habilidade e na destreza demonstrada pelos combatentes.

Ao serem utilizados como punição exemplar para os criminosos, os combates mantinham seu significado religioso, já que o crime cometido significava uma desordem social, contra os cidadãos e contra a sociedade, feria a ordem compartilhada pelos deuses tutelares, tornando-se por isso um sacrilégio. Logo, ao rejeitar a ordem da humanidade, o criminoso tinha sua vida consagrada aos deuses, e por ser desprovido da dignitas⁴, os mesmos podiam ser usados legitimamente nos espetáculos.

Houve um firme propósito de fazer da morte dos condenados um espetáculo de caráter exemplar revestido de simbolismo religioso e de dominação, cuja função reforçar, manter, ratificar as relações de poder. Era preciso que publicamente fosse assegurada a restauração da ordem social que fora abalada pela imputação da pena apropriada. Devemos nos afastar dos estigmas construídos ao longo da História, no sentido de relacionar esta prática com o sadismo, a sanguinolência, a adoração da violência. Não há culto à violência e, sim, a valorização da arte belicosa do ser humano e da sobrepujança romana sobre os demais povos; existe uma gana incondicional pela redenção através do sacrifício.

A imposição da dor física era uma forma de fazer com que o criminoso experimentasse sofrimento proporcional à dor que o crime havia causado à vítima,

aos seus familiares e à ordem pública como um todo. A publicidade do sofrimento, intencionalmente cruel e perverso, era representada pela agonia da arena e pela exposição dos corpos mutilados que continham uma inscrição que mencionava o crime cometido.

O papel social dos jogos está intimamente relacionado com a formação do ethos social e a ideologia da glória e do prestígio, vinculado à vitória militar, à demonstração da riqueza, popularidade e prestígio sócio-político. Os espetáculos oficiais desempenharam um papel de destaque no contexto político social do cotidiano da cidade de Roma e das demais províncias do Império.

Através dos jogos e das festas públicas os distintos grupos sociais se relacionavam. Os líderes demonstravam sua sapiência e atilamento de discurso - sobretudo sua popularidade -, preocupados em oferecer um espetáculo digno aos concidadãos e receber prestígio do Estado e também dos magistrados; e o povo, sua respectiva importância no papel de cidadão. “Todos sabiam que a carreira política de um homem público dependia, entre outras coisas, da quantidade e da qualidade dos espetáculos por ele oferecidos à cidade” (CORASSIN, 2000:120).

Os Jogos de Gladiadores, e os espetáculos em geral, foram financiados, econômica e simbolicamente, por imperadores, magistrados, e por membros das elites locais provincianas que buscavam a manutenção e a expansão de seu poder e prestígio pessoal através da possibilidade de divulgação de suas realizações presente nos mesmos.

A mensagem visual apresentada nos combates nos remete ao sistema de representações que definiam o cidadão romano, e conseqüentemente, o projeto imperial romano iniciado por Otávio Augusto no século I a.C..

Uma sociedade altamente militarizada como a romana necessitava de oportunidades que demonstrassem aos cidadãos e aos estrangeiros presentes às arenas seu poderio bélico, sua repugnância à covardia e à rendição, sua coragem e honra, através da destreza, técnica e habilidade apresentada pelos combatentes. Compreendemos este simbolismo presente nos Jogos como mensagens visuais para a população, já que demonstram entre outros signos a conquista frente aos demais povos – que eram trazidos e representados nas arenas como categorias de combatentes⁵ – e mantêm viva a historicidade do povo romano através de representações de batalhas antigas.

Acreditamos que os Jogos de Gladiadores possuem este caráter de absorção de práticas que integram os povos e servem como transmissores do projeto imperial romano, pois, frente a uma população iletrada, é através de símbolos e mensagens visuais, que se torna possível transmitir e formar um pensamento do modelo de cidadão romano ideal, responsável pela criação do Império Romano.

Os anfiteatros tornaram-se locais de relacionamento entre os distintos grupos sociais. A “obrigatoriedade” da presença dos cidadãos romanos às arenas, aliado ao prazer proporcionado pelos combates entre homens bestializados cuja agonia na arena reforçava boa parte dos valores fundamentais sobre os quais os romanos construíram a ética civilizatória: a destreza; a habilidade; a audácia; a prudência; a bravura e o desprezo frente à dor e a morte como forma de recuperar a honra, foram importantes fatores que possibilitaram a difusão desta prática.

A exaltação da destreza e técnica do gladiador pode ser compreendida pela importância da belicosidade do ser humano e do militarismo inerente à sociedade romana. “O significado dos gladiadores para os romanos estava articulado a este sentido de identidade, sendo, portanto, altamente contraditório. Por um lado, eram degradados e humilhados e, por outro, eram glorificados e exaltado” (MENDES, 2000: 289).

Nas distintas províncias do Império Romano a presença da prática dos Jogos de Gladiadores nos permite identificá-los como um aspecto da Romanização, isto é, do processo iniciado com a mudança cultural estreado pelo domínio romano, através da relação entre a identidade cultural indígena, ou provincial, e a cultura imperial romana. Para isso, concordamos com Woolf quando este Romanização como um termo guarda-chuva capaz de abarcar os múltiplos processos de mudanças político, socioeconômicas e culturais multifacetadas em termos de seus significados e mecanismos, que necessitam de intensa circulação e inúmeras apropriações culturais.

A relação entre os romanos e os “outros” foi baseada em estratégias de “mestiçagem cultural”, sendo essa, aquela que visa à criação de lugares de ambigüidade, possibilitando o aparecimento de identidades fronteiriças e o desenvolvimento da prática de negociação cultural que pretende transcender as contradições dualistas (GRUZINSKI, 2001: 39).

A formação de novas colônias mostrou-se sempre aliada ao domínio militar e ao projeto Imperial romano. A presença dos veteranos das campanhas militares nas novas regiões dominadas como decuriões possui três características principais: 1) o controle militar da região; 2) a formação de uma nova elite local baseada nos ideais culturais romanos; e 3) o intercâmbio outrora existente entre a população local e esses militares, que em alguns dos casos ali permanecem longo período, podendo até mesmo ter constituído família.

A presença das elites formadas pelos veteranos militares do Império pode ser compreendida como uma forma de construção de uma nova identidade local proveniente de símbolos da identidade romana. O intercâmbio entre os locais e os militares romanos foi um importante agente deste processo de mestiçagem cultural, pois através das trocas culturais, e comerciais, as duas esferas – provincial e

romana - passaram a conviver permitindo a construção de novos significados e o surgimento de uma cultura mestiça.

A expansão dos Jogos de Gladiadores está intrinsecamente ligada ao desenvolvimento urbano das províncias e colônias dominadas. Compreendemos a cidade como uma instituição física, mas ao mesmo tempo simbólica, que nos remete ao Projeto Imperial Romano, pois os marcos espaciais urbanos: fórum, teatro, anfiteatro davam sentido à existência romana, representavam sua historicidade e ao serem propagados pelas províncias (seja por iniciativa estatal ou privada) agiam como fatores de identificação dos nativos com os símbolos coletivos do poder romano.

O papel da cidade e da urbanização no projeto imperial romano é importantíssimo, pois a cidade e a Res publica são concepções interligadas na mentalidade dos romanos. Isto é, a cidade não era formada apenas pelo conjunto de cidadãos ou dos atributos da cidadania. Ela era constituída por complexos conjuntos de representações, nos quais era possível identificar a manifestação dos valores e aspirações do cidadão romano.

Tornou-se, pois, imprescindível uma política de ordenamento espacial para integrar no território do Império os valores identitários da sociedade romana e de sua concepção de mundo. Logo, o ordenamento das civitas⁷ tornou-se imprescindível, pois nela estavam reunidos os fundamentos da educação, da moral, da administração, da vida jurídica e da política no mundo. Os romanos se consideravam civilizados porque pertenciam a uma cidade, senão seriam selvagens / bárbaros. Era à cidade, enquanto forma básica de vida coletiva que os romanos deviam a sua existência, sua grandeza, suas prerrogativas jurídicas e políticas. Era o espaço fundamental para o exercício da humanitas e da romanitas (CIZEK, 1986: 49).

A fundação de uma cidade consagrava no espaço humano a soberania política e a pax deorum. Roma e suas “reproduções” (os distintos tipos de municípios romanos) não foram apenas aglomerações de casas e de templos, elas constituíram uma fração de território sagrado. Um espaço humano-divino que congregava o ethos e a visão de mundo dos romanos (GEERTZ, 1989: 143).

Logo, parece-nos evidente que os marcos espaciais urbanos fórum, teatro, anfiteatro, circos, termas, basílicas, templos, estátuas, arcos, muralhas, villae davam sentido à existência dos romanos, representavam a sua historicidade e os identificavam como os representantes da ética civilizatória. Constata-se a intencionalidade imperial, pois desde Augusto desvelamos a determinação de construir o ideal de como o cidadão romano deveria se comportar e atuar no marco da vida urbana. Tal postura foi seguida pela dinastia dos Flávios e dos Antoninos.

A urbanização das regiões conquistadas e dos povos dominados faz parte do projeto imperial romano de levar às sociedades bárbaras a civilização, a cultura e a historicidade da sociedade romana como forma de legitimar seu domínio. Assim, a fundação de uma cidade ou a transformação de um aglomerado nativo em cidade, constituía um ato capital do ponto de vista político, mas, também, em relação à mentalidade romana.

O ideal comportamental de como o cidadão romano deveria se portar e atuar na vida urbana foi assumido pelas elites locais de acordo com a expansão da cidadania romana aos habitantes dos municípios depois de servirem ao governo local em cargos públicos.

Por um aspecto pertencer ao povo dominante, reduzia o sentimento de inferioridade e de subordinação inerente aos conquistados e conferia prestígio sócio-político para a reprodução de status. Por outro lado, obrigava a pessoa a agir com benemerência

buscando a manutenção da ordem, do enriquecimento e glória do município e, conseqüentemente, do Império.

O desenvolvimento e expansão da urbanização e da prática cultural intitulada Jogos de Gladiadores pode ser comprovado por um processo de apropriação pelas elites locais dos considerados padrões culturais romanos, e sua resignificação como uma representação de status e prestígio, requisitos fundamentais para a reprodução social local.

Através destas apropriações as elites locais⁸ obtiveram uma forma de manter e legitimar seu domínio político frente às classes menos abastadas. Esta apropriação tornou-se possível a partir do aumento do capital simbólico obtido por esta elite através do oferecimento de festas e espetáculos.

A presença dos Jogos de Gladiadores nas distintas províncias do Império Romano pode ser identificada como uma busca pelo sentimento de pertencimento ao ideal de ser romano proposto pelos imperadores, e objetivado pelas elites locais. Através da manutenção desta prática as elites foram capazes de manter boa relação diplomática com Roma e as demais províncias, e sua posição de prestígio frente à população local.

A título de conclusão evidenciamos que a utilização de práticas específicas romanas, especificamente os Jogos de Gladiadores, fez parte do projeto imperial romano iniciado por Otávio Augusto, o qual foi resignificado e reinventado pelas elites locais.

Contudo, mesmo com as resignificações propostas pelas e para as elites locais, os Jogos de Gladiadores mantiveram papel relevante na difusão de características primordiais da sociedade romana, seja através da necessidade de um ambiente físico “próprio” – o anfiteatro - que agia como local de identificação com preceitos

inerentes à identidade imperial romana; seja através do “ambiente simbólico” – a arena – que era composto pela mensagem visual transmitida no decorrer dos combates, e dos espetáculos em âmbito geral.

Referências Bibliográficas.

BARTON, C. A. The Sorrows of the Ancient Roman: the gladiator and the monster. Princeton: University Press, 1996.

CIZEK, E. Mentalités et Institutions Politiques Romaines. Paris: Fayard, 1986.

CORASSIN, M.L., Edifícios de espetáculos em Roma, in: Clássica, S.P., vol. 9/10, 2000, pp. 119-131.

GARRAFONI, R.S. Bandidos e Salteadores na Roma Antiga. São Paulo, Editora Annablume/FAPESP, 2002.

GARRAFONI, R.S. Gladiadores romanos: Alguns aspectos dos espetáculos na arena nos primórdios do Principado. In: Semina: Ciências Humanas e Sociais, Londrina, v. 23, p. 101 – 106, set. 2002.

GARRAFONI, R.S. Hierarquias e conflitos: repensando os anfiteatros romanos no início do Principado. In: História: Questões e Debates, Curitiba, n.41, p. 45-56, 2004.

GARRAFONI, R.S. Gladiadores na Roma Antiga: dos combates às paixões cotidianas, São Paulo, Editora Annablume / FAPESP, 2005.

GEERTZ, C. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Livros Técnicos, 1989.

GRUZINSKI, S. O Pensamento Mestiço. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HARRIS, W.V. Guerra e imperialismo en la Roma Republicana. 327 – 70 a.C. México: Siglo Vientiuno Editores, 1979.

KOHNE, E. & EWIGLEBEN, C. (ed.). Gladiators and Caesars. California: University of California, 2000.

MENDES, N. Feriae Romani: Discurso Imperial Romano. IN: Revista PHOÏNIX. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2000.

MENDES, N. Romanização, navegação e comércio no litoral do Algarve. IN: Revista PHOÏNIX. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2001.



NEArco – Número I - Ano II – 2009 - ISSN: 1982-8713

MENDES, N. Reflexões sobre a Romanização de Balsa. IN: Revista PHOÏNIX. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2002.

SILVA, T.T. Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

WIEDEMANN, T., Emperors and gladiators, London: Routledge, 1995.

A RECEPÇÃO DO 'LIVRO CRISTÃO' NO MUNDO TARDO-ANTIGO: AS ESTRATÉGIAS ESTÉTICAS NA 'COMUNICAÇÃO' DO NOVO IMPÉRIO CRISTÃO?

Prof. Dr. Pe. Pedro Paulo Alves dos Santos¹

Introdução

O que me estimula é o conceito de uma história literária que combina, e que poderia combinar uma história pragmática das formas com a história funcional, esta combinação poderia ser coordenada com a história das coletividades mentais, ou para usar outros termos, com a história da distribuição e da transformação dos constituintes estruturais (...) talvez ele viesse a realizar o antigo sonho da 'histoire totale' (GUMBRECHT, 1988: 93).

Uma compreensão mais profunda da historiografia proto-medieval passa necessariamente pela renovação trazida pela 'história Nova'. Sem este panorama não é possível avaliar o desenvolvimento das abordagens que vieram a construir a renovação do cenário sobre os estudos medievais. E o epíteto de Gumbrecht nos recorda também, que, através dos compromissos empreendidos, em vista de uma nova historiografia medieval, resgataram-se novos espaços de interpretação de (con) textos da vida e da mentalidade. Pôde-se, então, manipular melhor os dados da religião e do pensamento (VERNANT, 2001:87-94). Uma história do gênero, do homem e da mulher, e até das concepções científicas e credices, que re-alocaram nosso "desprezo iluminista" pela razão do período (proto) medieval (CAVALLO, 2004).

Ao mesmo tempo, re-inscreve-se o problema da elaboração de 'portais temporais' pelos quais se alude à passagem do tempo e da representação literária em forma de escritas de histórias de literatura.

O 'fazer-literário' cristão' indica uma passagem entre a mentalidade antiga, antes e depois do cristianismo, pensando-se na datação Constantiniana (séc. IV), pelo fato de assistir-se à eclosão de uma leitura histórica do tempo, a partir das premissas da Providência Divina.

Enquanto o tempo romano, antes de Constantino é marcado, segundo as premissas bíblicas, por uma visão pessimista e purgativa, após a concessão Constantiniana (séc.III), o tempo cristão é visto como a expressão da vitória temporal do "reino de Deus".

Nell'Esamerone cosmico la principale conseguenza della riconduzione a tale modello della cronologia biblica è l'universalizzazione di essa cioè la sua funzione di quadro onnicomprensivo del tempo umano nel contesto di um piano divino di Salvezza orientato teleologicamente verso l' A 5500 (ANDREI, 1995: 165-183)⁵.

E depois, aquela passagem para o período medieval, gera-se um "novo" projeto historiográfico, na medida em que o império romano irá lentamente tornar-se império cristão, através da tarefa da copiagem, da transmissão e da interpretação do texto "sacro", criando um verdadeiro *corpus*, agora, no epicentro da nervura societária (proto) medieval (PINHEIRO apud DOCTORS, 1999: 65-80).

Questo furore di ricerca di opere, committenze, richieste, scambi, doni, prestiti, trascrizioni, revisioni, letture e riletture che caratterizza l' "intelighenza" cristiana antica dipendeva meno da concrete disponibilità di libri o da distanzse e assai più da relazioni tra individui, cerchie, Chiese e proprio per questo un altro significato. Si trattava di una comunicazione letteraria in qualche modo strumentale, che creava

o cementava relazioni tra figure di spicco del sapere cristiano, tra centri che si organizzavano intorno ai vescovi e tra i fedeli docti fino a costituire una sorte di *societas* in cui assumeva consistenza e si definiva l'identità culturale cristina (CAVALLO, 2004: 15)⁶.

Os pressupostos para uma discussão acerca da doutrina sobre as relações de produção cultural entre o Estado e a Religião, no chamado “mundo tardo-antigo” (SAENGER apud CAVALLO, 2004: p. 117-154), supõem a consciência da evolução permanente dos estudos historiográficos sobre a mentalidade greco-romana assimilada e transformada no decurso da formação do Cristianismo do séc. V (RUGGINI, 1965: 3-81; DUVAL, 2003, MARASCO, 2005).

Deve-se considerar *a operação historiográfica*, a partir de seus diversos focos renovadores. Se considerarmos o ponto de vista da filologia, é inevitável pensar na valiosa utilização das tecnologias da imagem e do texto, entre outros, para a elucidação dos “segredos” guardados nas entrelinhas de “velhos” documentos. Mas tem sido a História do Pensamento a perguntar-se se podemos conhecer o passado, de uma só vez, e o que “significa” conhecer o passado, para as questões urgentes do Presente, “ubiquação” do narrador e do hermeneuta do texto e do fato histórico?.

Trata-se da problemática de fundo, desde o séc. XIX, com a emergência dos métodos histórico-críticos e com a análise metódica dos elementos de produção e de interpretação de textos antigos (corte diacrônico), como pressuposto *sine qua non* para a compreensão do “sentido” destes antigos textos para o Presente. Uma discussão cada vez mais calorosa, cheia de iniciativas e conflitos, quando se trata de Hermenêutica de textos “sacros”⁹.

Por isso o primeiro passo será aquele de ‘passar a limpo’, algumas questões da ‘história das mentalidades’, e em particular, o enfoque sobre o Imaginário (Proto) Medieval na expressiva produção de J. Le Goff (2005, 2007, 2008). Das questões

teóricas apresentadas neste trabalho do famoso medievalista francês, passaremos à questão da concepção do **livro cristão**, isto é, o imaginário do texto sacro, encarnado na dimensão simbólica do livro e em seus processos de leitura.

I. História do Imaginário?

Um dos leit-motivs de sua obra é o imaginário humano, de categoria da criação artística, o l'Imaginaire em Le Goff (como em Duby) se transforma numa poderosa força socioistórica, em fator inalienável de vida e sociedade. (GURIÊVITCH, 2003: 208).

A literatura alcança neste ambiente uma atmosfera densa de perspectiva da construção do leitor e da obra infinita e misteriosa, mas ao mesmo tempo, no processo de leitura, seu formato é capaz criar uma dialética de transformação do horizonte de expectativa do leitor.

A partir da experiência das mentalidades é possível avaliar a proposta de construção de uma história do imaginário. O domínio do imaginário é constituído por um conjunto de representações que transbordam os limites postos pela constatação de experiências e encadeamentos dedutivos que daí se autorize.

O imaginário dos homens, incluindo esferas irracionais como os sonhos e devaneios¹², é alimentado pela realidade, mas o principal consiste em que a realidade do pensamento dos homens imprime sua marca poderosa e indelével em todas as suas obras¹³, na atividade e no comportamento social.

A história ganha uma nova sensibilidade para a necessidade do estudo de duas realidades: *da realidade em si e das representações* que dela se formam nos homens que vivem na época. Como separá-las ou dividi-las? Por ventura, a produção, os costumes, o cotidiano, não estão inteiramente penetrados de representações humanas, por um sistema de valores e crenças, e, por acaso, não é

unicamente, nesse aspecto humanizado, que eles ganham sentido para aqueles que estavam ocupados com a produção e viviam nesse cotidiano?

O historiador, por consequência, deve se dar conta dos mitos e fantasias dos homens, das suas construções mentais, que a consciência racionalista dos homens da Idade Moderna tende a qualificar como preconceitos e incluir na lista de 'falsa consciência'. Mas, tudo isso determinou grandemente o conteúdo 'medieval', que é fonte para o historiador e que a primeira coisa que o pesquisador encontra é a estrutura da consciência humana produzida em monumentos.

Decorre, por isso, que antes de emitir um juízo sobre a falsidade ou a veracidade da informação neles contida, é necessário compreender a natureza das fontes históricas, seu condicionamento sociocultural e sua função no contexto da época que os gerou:

(...) o historiador, ciente do papel do imaginário na formação de qualquer texto, de sua natureza semiótica, não pode enfocá-lo como "fonte de dados" do qual seria capaz de haurir a informação sem nenhum obstáculo (...) as informações sobre eles passaram pelos complexos filtros da consciência dos autores ou compositores de textos e trazem a marca da consciência, indelével, mas nunca identificável sempre facilmente (GURIÊVITCH, 2003: 208).

Le Goff distingue o imaginário de outras instâncias consentâneas e que, muitas vezes, aparecem citadas como conceitos sinônimos: a representação, o simbólico, o ideológico¹⁴. O imaginário humano, sobre o qual ele escreve, determina não só a estrutura e o conteúdo do monumento histórico. Ele é um componente essencial e inalienável da própria realidade histórica.

O historiador é levado a operar não com o modelo universal e unificador da base/superestrutura, no qual, como se costume pensar, a superestrutura "determina"

a base e serve a ela, mas com suas construções mentais concretas historicamente condicionadas e mutáveis, que sempre modelam o seu modo, o mundo. E, esses produtos do imaginário social, ao experimentarem o influxo das relações materiais e dos interesses reais que geram, contêm, ao mesmo tempo, fenômenos diversos da separação do pensamento em face à realidade.

Este esforço, em incluir o aspecto da imaginação, não significa somente uma ampliação quantitativa do campo de trabalho e da metodologia dos historiadores, mas, no dizer de Guriêvitch, trata-se de tomar posse das “fontes” medievais de uma maneira mais rica:

Os medievalistas procuram atingir camadas mais profundas da realidade histórica, não atingidas pela Ciência Histórica tradicional, e essas camadas mais profundas são um dos campos da consciência, das mentalidades, nestas se revelam as molas internas do comportamento humano (GURIÊVITCH, 2003: 212).

Este comportamento humano no grupo, no *socium*, é penetrado pela simbólica e por meio de sua decodificação, e da compreensão de sua função, na atividade vital dos grupos, consegue-se elucidar melhor a natureza do processo histórico. Este conceito introduz o historiador nas profundezas da história social.

II. A Concepção do Livro Cristão.

Fra il libro próprio della tarda antichità romana e il libro altomedievale, fra Virgilio Mediceo e l’Evangeliario de Kells, le diversità sono tante e tanto profonde da saltare agli occhi anche del profano, ed esse non riguardano soltanto la scrittura (...) ma l’aspetto stesso del libro, il suo formato, quase direbbe la sua più profonda natura (PETRUCCI, 2003: 5)¹⁵.

Por quais razões se pode afirmar que exista uma concepção do livro ‘cristão’? Talvez a partir das profundas mudanças ocorridas a partir da criação do livro? Ou

proviria do desempenho de leitura de novos circuitos de leitores, na medida em que, a leitura cristã implicava numa inédita forma de fruição?

Ou ainda proviria do ambiente sócio-cultural, mas também do aspecto do próprio livro, que, em seu formato, após o quarto século cristão, segundo alguns autores, teria sofrido uma radical transformação? Quase se poderia dizer, teria passado por uma mudança na sua 'natureza'? (PETRUCCI, 2003).

A escritura é sem dúvida o instrumento por excelência da comunicação e da difusão do pensamento. Pode-se ainda pensar que o aspecto figurativo, a visibilidade do sinal gráfico e das séries de sinais gráficos, que podem assumir, e assim o foi, em períodos e ambiente culturais diversos, ora um significado mágico-evocativo, ora um significado estético, ora uma síntese destes aspectos.

Trata-se na verdade, segundo Petrucci, da construção de uma semântica do 'sinal gráfico' (CRISTIN, 2004: 279-292), uma história do conhecimento, ainda incipiente. O livro na concepção cristã está incluído na perspectivística da 'iconografia', enquanto estratégia da linguagem de convencimento e de comunicação do evento de fé (BESANÇON, 1997: 135-178).

Em outras palavras, a emergência do Cristianismo (proto) Medieval está vinculada, desde o início, ao desenvolvimento do 'livro' como instrumento intrínseco à sua natureza religiosa, e, ao mesmo tempo, crucial à sua estratégia cultural que exerceram sobre a sociedade culta antiga um deslocamento da função e do uso do livro.

Para CAVALLO se pode afirmar uma aliança entre a cultura escrita e o Cristianismo. Mais ainda, com a forma 'cristã' de escrever, o rolo será em toda a Idade Média o suporte sem contrastes, até a chegada da forma que conhecemos, depois de Gutenberg no século XVI:

È solo dal secolo IV, a partire dal momento in cui il cristianesimo assurge a religione istituzionale, che il libro delle Scritture conosce una diffusione larga e inarrestabile e nel contempo una grande varietà di modelli a seconda di usi e funzioni: da esemplari a uso devozionale privato a libri per le letture comunitarie e le esigenze del culto, fino a codici di qualità assai alta riservati all'ostentazione conciliare o alle pompe liturgiche, o semplicemente posseduti come oggetti di prestigio e manifestazione di opulenza (CAVALLO, 2004: 10)¹⁶.

A própria escritura bíblica insiste nesta relação numa forma de auto-representação ou metalinguagem em diversas passagens significativas do Novo Testamento: *'fhre kai ta. Bíbli,a ma/lista ta,j membrana,j: 'traga os livros e, sobretudo os pergaminhos'*, dizia São Paulo a São Timóteo no Primeiro Século Cristão (REDALIÉ, 1994):

La frase in sé assai semplice, há implicazioni altrimenti significative, giacché segna l'inizio del rapporto strettissimo che verrà ad instaurarsi tra Cristianesimo e cultura scritta (CAVALLO, 2004: 9)¹⁷.

Esta escolha que se verifica já nos primórdios não só registra esta estreita relação entre cristianismo e escritura, mas como se sabe foi especificamente em favor do livro, em forma de código, que triunfa sobre a forma livresca do rótulo.

E mesmo reconhecendo que a sociedade (proto) medieval é analfabeta, a Igreja, com suas mediações (homilias, afrescos, catequese e lectio) superam esta barreira e isto porque, estes fiéis sabem que o ensinado, pregado ou pintado provinha da 'autoridade' do escrito, da comunicação do livro:

Perciò il biografo cristiano, mettendo da parte ogni vano desiderio di gloria mondana, sia che ponesse il próprio nome sul frontespizio della sua opera, sia che lo omettesse, doveva aspirare unicamente all'aeternum praemium che Dio gli avrebbe dispensato al termine della sua vita terrena, próprio in vista del suo conseguimento

avrebbe dovuto scegliere soltanto argomenti utili alla salvezza dei lettori, contribuendo così direttamente anche alla propria (CATALBIANO, 1996: 94)¹⁸.

Giuglia Piccaluga apontava a questão da função das tradições de textos mágico-sacrais. Enquanto fontes 'míticas' ou poéticas das origens ancestrais.

Como forma de prova da história, que, quase de modo 'ex-evento', lê o mundo transversal à sua materialidade, em busca de penetrar mais profundamente no destino, em particular a cidade de Roma. Isto é, as relações entre 'Escritura e Milagre' (PICCALUGA, 1998: 37-62).

O mesmo ocorre na obra monumental de Ernest Curtius, que através do tempo, desenha uma trajetória da concepção mágica e sacra do Livro, que atinge seu auge na Idade Média, quando a Bíblia ocupa o centro da leitura, da interpretação, da conservação e escrituração de monges e clérigos (CURTIUS, 2002: 335-385).

No caso da *kabala* hebraica, na qual o sistema de alegorismo gráfico é um dos mais aperfeiçoados e complexos que se conhece, aos elementos alfabéticos são atribuídos significados mágicos de maneira direta, pelo qual, cada elemento alfabético exprime por si mesmo (na sua iconografia e estrutura) um determinado 'valor'.

Pode-se verificar também, por outro lado, uma forma mediada, pois não se atribui rigorosamente aos sinais gráficos um sistema de símbolos mágicos, mas à escritura na sua complexidade, à página escrita, aos elementos ornamentais, ou ao próprio livro:

L'Antichità pagana nella sua fase religiosa conclusiva attribuí al libro um senso di salvezza e di sacralità. I poemi omerici erano allora divenuti 'i libri sacri del paganesimo' (...) i libri santissimi (...) (CURTIUS, 2000: 341)¹⁹.

No caso da Fundação de Roma à intervenção da Escritura é atribuído um valor mítico na aparição de uma inscrição sob o monte Capitólio:

Come già a suo tempo la grécia aveva favoleggiato dell'avvento della gráfica dal cielo, da improbabile paesi orientali, dall'inconscio domínio della natura, così Roma racconterà di come le litterae le fossero giunte dall'Arcadia primordiale e prelunare, e continuassero ad apparire, nel tempo delle origini, dalla profondità di quella zona appena aperta dall'aratro da cui spuntò Tages già bell'e pronto a dettare i libri profetici (PICCALUGA, 1998: 40)²⁰.

Mas o Cristianismo permanece incontestavelmente a civilização do Livro (STELLADORO apud CAVALLO, 2004: 27-41). E mesmo, não se esquecer, que a concepção cristã do livro, significava na Idade Média, um meio para a Salvação da alma: *'leggere per salvare l'anima'* (PARKES apud CAVALLO, 2000: 71-90).

Il libro ebbe suo riconoscimento più alto dal Cristianesimo. Il Cristianesimo fu una religione del libro sacro. L'único Dio che l'arte antica abbia raffigurato com un rotolo scritto fra le mani è Cristo. Fin dall'inizio, e poi per tutta l'epoca iniziale, il Cristianesimo produsse sempre nuovi libri sacri, documenti della fede come vangeli, lettere degli apostoli, apocalissi, atti dei martiri, vite dei santi e libri liturgici' (CURTIUS, 2000: 345.)²¹.

Retomando as distinções de Le Goff entre imaginário, representação, simbólico e ideológico, como ponto de partida, ele afirma as relações internas entre a imaginação e o imaginário: '(...) se l'immaginazione hà un ruolo essenziale nella produzione dell'immaginario é, essa é uma facoltà della mente' (LE GOFF, 1997: 40).

Conclusão

Para a leitura do 'texto cristão', por excelência, a Bíblia foi fundamental à privilegiada primavera da história da literatura, ocorrida sob os estudos da historiografia francesa e européia, em particular, nestes últimos quarentas anos.

Neste período, evoca-se o indispensável caráter de seus resultados em busca da realidade para toda a discussão historiográfica: a releitura dos *sentimentos* religiosos encarnados no Imaginário da cultura e na mentalidade cristã, européia e medieval.

Assim, o conceito de imaginário joga um papel decisivo na recepção de textos medievais, dadas às próprias circunstâncias da cultura religiosa. Sobretudo, ao pensar que a leitura medieval é eminentemente bíblica, assim como a arte, esta depende do texto sagrado, como fonte.

Os centros de cultura estavam baseados sobre a cópia e a conservação de manuscritos. As questões da interpretação permanecem nos muros dos mosteiros e ambientes eclesiásticos²³.

A ficção assim existe apenas na língua, muito embora esta existência 'impossível' conquanto "indispensável" seja constituída de um modo tal a tomar de empréstimo da língua ser caráter de realidade, para que não crie um análogo para a representabilidade daquilo que não cabe na língua (Cf. KUEHN, 1997: 332).

Em outras palavras, a emergência do Cristianismo (proto) Medieval está vinculada, desde o início, ao desenvolvimento do 'livro' como instrumento intrínseco à sua natureza religiosa, e, ao mesmo tempo, crucial à sua estratégia cultural que exerceram sobre a sociedade culta antiga um 'deslocamento' da função e do uso do livro (Petrucci, 2003).

As leituras interrompem as vidas práticas dos leitores apenas para as chamar para mais ação; porque, se a leitura constitui um passatempo que interrompe uma vida prática, constitui igualmente o primeiro momento num possível redirecionamento da

vida de alguém. Na leitura afirma Ricoeur, “o leitor perde a consciência de forma a poder, no fim, tomar consciência de si de um modo diferente” (KAELIN apud HAHN, 1999: 179-180).

Referências Bibliográficas:

ANDREI, O. **L'Esamerone Cosmico e le Chronographiae di Giuglio Africano**. In: **La Narrativa Cristiana**. In: *Studia Ephemeridis Augustonianum* 50 (1995), Roma, p. 165-183.

ASSUNTO, R. **Scrittura come figura, figura come segno**. In: *Rassegna della Istruzione Artistica*, II, 1967.

BESANÇON, Alain. **A Imagem Proibida. Uma História Intelectual da Iconoclastia**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

CATALBIANO, Matilde. **Litterum Lumen. Ambienti Culturali e Libri tra il IV e il V secolo**. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 55 (1996), Roma.

CAVALLO, Guglielmo. (org.). **Storia della Lettura. Guida e Storia**. 4ª Edição: Bari-Roma: Laterza, 2000.

_____. Diffusione e Ricezione dello Scritto nell'Antichità cristiana: Strumenti manieri mediazioni. In: **Comunicazione e Ricezione del Documento cristiano in época tardoantica**. Roma: Patristicum, 2004, p. 9-25.

CHRISTIN, Anne-Marie. Da Imagem à Escrita. In: SÜSSEKIND, Flora (org.). **A Historiografia Literária e as técnicas da Escrita**. Rio de Janeiro: Casa Rui Barbosa, 2004, p. 279-292.

CURTIUS, Ernest Robert. Il Libro come Símbolo. In: _____. **Letteratura europea e Médio Evo latino**. 2ª edição: Firenze: La Nuova Itália, 2000, p. 335-385.

DUVAL, Yves-Marie (ed.). **L’Affaire Jovinien. D’Une Crise de la Société Romaine à une Crise de la Pensée Chrétienne à la Fin du IV^e et au Debut du V^e Siècle**. Roma, 2003.

GUMBRECHT, H.U. **Modernização dos Sentidos**. São Paulo: Ed.34, 1998.

_____. **Em 1926. Vivendo no limite do tempo**. Rio de Janeiro: Record, 1999.

_____. Breve Romance Epistemológico. In: OLINTO Krieger et alii. **Novas Epistemologias, Desafios para a Universidade do Futuro**. Rio de Janeiro: PUC/Nau, 1999, p. 61-76.

_____. Produção de Presença Perpassada de Ausência sobre Música, Libreto e encenação. In: **Palavra 7** (2001), p. 10-18.

_____. **As Funções da Retórica Parlamentar na Revolução Francesa. Estudos preliminares para uma pragmática histórica do texto**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

KAELIN, Eugene F. A Estética de Paul Ricoeur: Sobre como Entender uma Metáfora. In: HAHN, Lewis Edwin. **A Filosofia de Paul Ricoeur. 16 Ensaio e Respostas de Paul Ricoeur aos seus críticos**. Lisboa: Instituto Piaget. 1999, p. 171-190.

LE GOFF, Jacques. **Para um novo conceito da Idade Média. Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente**. Lisboa: Estampa, 1980.

_____. L'Immaginario Medievale. In: CAVALLO, Guglielmo. **Lo Spazio Letterario del Medioevo. 1. Il Medioevo Latino. Vol. IV. L'Attualizzazione del testo**. Roma-Bari: Laterza, 1997, p. 2-42.

_____. **História e Memória**. 3ª edição. São Paulo: Unicamp, 2003.

_____. Du Ciel sur la Terre. La Mutation du valeurs du XII^e au XIII^e siècle dans L'Occident chrétien. In: _____. **Héros du Moyen Âge, le Saint et le Roi**. Paris: Quarto/Gallimard, 2004, p. 1263-1282.

_____. **A Civilização do ocidente Medieval**. Bauru: Edusc, 2005.

_____. **As Raízes Medievais da Europa**. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **Uma Longa Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

LE GOFF e SCHMIDT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. I-II Vols. Bauru/São Paulo: Edusc/Imprensa Oficial-SP, 2002.

MARASCO, G.(ed.) **Filostrogio. Cultura, Fede e Politica in uno storico Ecclesiastico del V secolo**. Roma, 2005.

MENOCAL, M. R. **O Ornamento do Mundo. Como muçulmanos judeus e cristãos criaram uma cultura de tolerância na Espanha Medieval.** Rio de Janeiro: Record, 2004.

PETRUCCI, Antonio. La Concezione cristiana del Libro fra il VI e VII secolo. In: CAVALLO, G. (ed.). **Libri e Lettori nel Medioevo. Guida Storica e critica.** 5ª Edição. Roma-Bari: Laterza, 2003, p. 3-26.

PARKES, M., Leggere, scrivere, interpretare il Test: pratiche Monastiche nell'alto Medioevo. In: CAVALLO, G. (org.) **Storia della Lettura.** 4ª Edição. Roma-Bari: Laterza, 2000, p. 71-90.

PICCALUGA, Guiglia. *Strutture arcaiche per una sacralità nuova: in vista di un'analisi storico-religiosa dei Vangeli Apocrifi.* In: **La Narrativa Cristiana Antica. Codici narrativi, strutture formali, Schemi retorici.** Roma: Patristicum, 1995, p. 157-168.

_____. *I Testi Mágico-sacrale,* in CAVALLO, G. (org.), **Lo spazio letterario di Roma Antica.** 2ª Edição: Vol. I. Roma: Salerno, 1998, p. 37-62.

PINHEIRO, A. V. Da Sacralidade do Pergaminho à Essência Inteligível do Papel. In: DOCTORS, M. **A Cultura do papel.** Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 1999, p. 65-80.

REDALIÉ, Y. **Paul après Paul, Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite.** Genève: Labor et Fides, 1994.

RUGGINI, C. L., Sulla Cristianizzazione della Cultura Pagana. In: **Athenaeum,** Pavia, vol. 43, n. I-II, p. 3-81, 1965.

SAENGER, Paul. Leggere nel Tardo-Medievo. In: CAVALLO, Guglielmo (ed.). **La Storia della Lettura nell'Occidente.** 3ª Edição. Roma-Bari: Laterza, 2004, p. 117-154.

STELLADORO, Maria. Il Documento cristiano fra IV e VI secolo: forme e ideologia, committenza, Testo e Immagine. Alcuni esempi. In: **Comunicazione e Ricezione del Documento cristiano in época tardoantica,** Roma: Patristicum, 2004, 27-41.

VERNANT, J.-P. Religião, Objeto de Ciência? In: _____. **Entre Mito & Política,** Edusp, 2001, p. 87-94.

As Admoestações de Ipu-Ur: Reflexões sobre a sociedade egípcia do Primeiro Período Intermediário. (1)

Maria Thereza David João⁸

"Em verdade desapareceu o que outrora se via, o país abandona-se a sua fragilidade como um trapo de linho. As pessoas perambulam desoladas. Pudesse (isso) ser o fim dos homens, sem nunca mais concepção, sem nascimento! Então o país pararia de clamar e não haveria mais tumulto". Este trecho, retirado de um texto egípcio conhecido como as "Admoestações de Ipu-Ur", relata a situação pela qual passava o Egito durante o chamado Primeiro Período Intermediário (2134-2040 a.C). Esse período representa um interlúdio entre o fim do Reino Antigo e início do Reino Médio, no qual verificaram-se crises de caráter social, político e econômico que abalaram a terra dos faraós.

As "Admoestações de Ipu-Ur" são um dos únicos relatos conhecidos do período, e fazem parte de um conjunto conhecido como "Literatura Pessimista". No texto, permeado por um grave tom de queixa, aparece uma descrição da situação, seguida da denúncia das mudanças que passaram a ser percebidas – em contraste com um passado glorioso – clamor pelo aniquilamento dos inimigos e crítica aos responsáveis pela situação, a saber, os deuses e o faraó, o qual supõe-se ser Pepi II (2).

Este tipo de literatura surgiu durante o Primeiro Período Intermediário, e faz parte das transformações produzidas em meio à situação que se apresentava. Uma nova postura diante da realidade pode ser inferida através dos contos literários que os

⁸ mestranda em História Antiga da UFF, sob orientação do Prof. Dr. Marcelo Rede.

egípcios produziram na e sobre esta época. Sobre este novo gênero literário, Rosalie David diz:

In some of these, the author questions the existing social and religious order against a historical background of troubled events, but, in other texts, an individual crisis precipitated by social upheaval is explored, or the validity of a belief in the afterlife is questioned (3).

Além das “Admoestações de Ipu-Ur”, um outro exemplo deste tipo de literatura é o chamado “Diálogo de um homem com seu *ba*” (também conhecido como “Reflexões de um Desesperado”) no qual um homem, cansado das adversidades, reflete acerca dos valores da vida e da morte, enquanto seu *BA* (4) tenta fazê-lo enxergar a vida de maneira positiva, a fim de impedir um possível suicídio. Na mesma categoria, ainda, enquadram-se as “Profecias de Neferti” e as “Lamentações de Kha-kheper-Rá-seneb”.

Sobre Ipu-Ur, não há evidências concretas sobre a sua existência. É provável que tenha sido um oficial habitante do Deltaⁱ, que viveu sob o reinado de Pepi II, mas não há outros elementos disponíveis que possam oferecer dados para traçar um perfil do autor. Araújo aponta para a existência de uma menção a seu nome, como “chefe dos cantores”, em uma tumba de Saqqara, datada da XIX dinastia - talvez a única referência concreta de sua existência.

Para este estudo, é interessante observar as contribuições da literatura para a história, como aponta, por exemplo, Georges Posener:

A literatura pode ser explorada pela história de maneira sistemática. Através de seus temas e de sua maneira de tratá-los, permite compreender melhor os problemas políticos da época, assim como os conflitos de opinião e seguir o movimento das idéias. A descoberta de uma propaganda real mediante o escrito constitui, em si, um aporte precioso para a história ...A literatura e a história se prestam, assim, serviços recíprocos e se enriquecem mutuamente (5).

Isso não significa, contudo, tratar a literatura como um espelho fiel da realidade a que ela se reporta. O egiptólogo Stephen Quirke sinaliza, nesse sentido, que a literatura serve para confirmar referências presentes em outras fontes, e que deve ser analisada levando em conta especialmente o seu caráter de narrativaⁱⁱⁱ. Partindo disso, a análise de uma fonte como o texto de Ipu-Ur deve atentar para as suas especificidades literárias, sem que isso implique, de outro lado, em entendê-lo apenas como fruto da imaginação de seu autor já que, como afirmou Umberto Eco, *"as palavras trazidas pelo autor são um conjunto um tanto embaraçoso de evidências materiais que o leitor não pode deixar passar em silêncio, nem em barulho"* (6).

Há inúmeros debates envolvendo a natureza desse documento, o que o insere dentro de uma discussão historiográfica bastante aguçada entre os egiptólogos. De um lado, há aqueles, como Miriam Lichtheim, que afirmam ser o documento uma mera criação literária destinada a apresentar a velha fórmula existente no pensamento egípcio da ordem x caos. Essa posição implica, por sua vez, no não reconhecimento de uma revolta popular que teria tomado lugar no período – expressa nas "Admoestações (...)". Posições diversas, como a do mexicano José Carlos Castañeda Reyes, remetem a escrita do texto a acontecimentos reais. A posição que parece mais acertada é a de remeter a autoria do texto ao início do Reino Médio uma vez que o tom da obra assemelha-se mais a um olhar retrospectivo dos fatos que propriamente a uma visão "profética" dos mesmos (7).

O argumento daqueles que acreditam na influência do contexto histórico – e mais ainda, na existência de uma revolta popular - na escrita das "Admoestações (...)", como Reyes, propõem questões interessantes, que acusam um conservadorismo por parte daqueles que vêem a questão de outra forma.

Además, ¿ por qué si acepta la influencia del contexto historico social del momento em la literatura egipcia en otros periodos de sua historia, se rehúsa aceptar para el Reino Antigo, en especial para el documento de Ipuwer? (...) ? Por qué fueron compuestos en un periodo tan concreto de a historia egipcia y no en outro, si hubiesen sido producto tan sólo de la imaginación de los escribas? (8)

Em sua opinião, é preciso desconstruir a idéia romantizada de que a civilização egípcia foi constante em seus mais de três mil anos de historia e, mais ainda, desconstruir a idéia do “bom egípcio”, submisso à estrutura religiosa e de poder, e sempre detentor de um “esforço dócil”, incapaz de se rebelar^{iv}.

Isto posto, julgou-se interessante analisar os elementos presentes no documento de Ipu-Ur pois, a partir dele, foi possível suscitar interessantes questões acerca do momento histórico em que foi produzido. Para tanto, a leitura isotópica foi a metodologia privilegiada, cujos resultados serão apresentados no que segue.

Foram perceptíveis, ao menos, quatro redes de leitura isotópica na análise das “Admoestações de Ipu-Ur”. A escolha por tais redes temáticas foi feita tendo em o que aponta Ciro Cardoso quando aplica tal método ao texto das campanhas do faraó Kamés, no Egito: “(...) lembremo-nos que não há método aplicado “inocentemente”. Em forma implícita ou explícita, a aplicação de um método que se escolha responde a hipóteses de trabalho (heurísticas), que a orientam” (9). Uma vez que este artigo é produto das reflexões produzidas em pesquisa de mestrado, o recorte irá atender às necessidades de comprovação das hipóteses da mesma.

A primeira rede temática tem por base o que se acredita ser o eixo central da construção do texto, que é a oposição entre a realidade, vista estritamente em termos negativos, e um passado glorioso, que seria análogo ao estado de coisas ideal que se pretende restabelecer, portanto, euforizado. A segunda rede opõe situação dos pobres *versus* situação dos ricos, criticando uma espécie de inversão de

valores e hierarquias sociais. Uma outra temática relevante é a construção que Ipu-Ur faz da figura do faraó, condenando-o pela situação de fragilidade do Egito e propondo o restabelecimento de uma monarquia centralizada, o que deu origem à terceira rede de leitura. Por fim, julgou-se relevante apresentar os elementos que se ligam de forma direta ao tema da “democratização”. Apesar de pontuais, tais elementos não podem deixar de ser considerados – pois a “democratização” é precisamente o tema desenvolvido no mestrado - daí a aplicação de uma quarta rede de leitura isotópica considerando somente esse tema.

Dos resultados obtidos com a aplicação da rede temática 1, nota-se uma grande variedade de problemas apontados por Ipu-Ur em suas admoestações. Dos elementos figurativos, é possível distinguir a natureza de muitos desses problemas, como administrativo (“ninguém está em seu posto”), econômico (“falta ouro, esgotaram-se as matérias-primas de todos os ofícios”), social (este mais claro na rede temática 2) e político (mais explícito na rede temática 3). Os estrangeiros, especialmente núbios e asiáticos, também são vistos como causa das mudanças, apontando que as fronteiras do Egito estavam mal-asseguradas e para a necessidade da presença constante de arqueiros.

Tendo em vista a comparação entre a realidade e um passado glorioso, é possível fazer algumas suposições. Em primeiro lugar, esse aspecto reforça o argumento de que o texto seria datado de um período um pouco posterior ao Primeiro Período Intermediário. Ao euforizar esse passado, euforiza-se também o governo centralizado e a monarquia que, no início do Reino Médio, foi restabelecida. Nesse período surge uma literatura destinada a fazer campanha régia, que justifica positivamente o novo estado de coisas em oposição à situação anterior, calamitosa. A presença da ideologia faraônica no texto fez-se mais evidente através da construção da rede de leitura 3.

Da mesma forma, o tipo de construção presente na obra de Ipu-Ur traz de forma explícita o elemento da *maat*, ou seja, a ordem cósmica. Para os egípcios, o ato da criação deveria ser constantemente repetido para poder ser garantido, uma vez que a voracidade das forças do caos ameaçava de forma permanente a existência do mundo perfeito. A mensagem dessa teologia era a de que a vida é sistema e ordem, mas a experiência humana demonstra, contudo, que o estado de ordem é frágil e impermanente e precisa ser constantemente reassegurado. Segundo Rosalie David, as "Admoestações (...) "

(...) certainly address issues relating to the existence of evil as a cause for social unrest, the recognition that divine and human order could be overturned, and the need for constant vigilance to ensure that order prevailed over chaos.(10)

Essa necessidade de vigilância se expressa de forma bastante clara no trecho em que Ipu-Ur usa repetidas vezes a expressão "lembra-te de (...) " a fim de reafirmar o que deveria ser feito para que a situação pudesse retornar à normalidade.

A rede temática 2 exprime, segundo Ipu-Ur, uma inconcebível inversão de valores, na qual os pobres passam a oprimir os ricos. A partir desses elementos, é possível inferir a existência de uma revolta popular que provocou consideráveis mudanças no período, conforme exposto anteriormente. A mensagem implícita é a de que a subversão das hierarquias leva ao abalo na *maat*, e faz-se premente o restabelecimento do *status quo* anterior, conforme exposto na rede temática 1.

Dessa forma, percebe-se uma importância significativa do princípio de *maat*, que seria uma espécie de unificador social, ao mesmo tempo em que servia como escopo ideológico para a perpetuação de relações de poder. O que se observa, com isso, é que *maat* traz uma visão de mundo própria da elite, com os atores sociais dispostos em hierarquias que, se subvertidas, poderiam seriamente destruir a segurança do

mundo em que viviam. Seria, pois, ao mesmo tempo **integração**, por permitir laços de solidariedade social, e também **distinção**, por implicitamente corroborar com a manutenção de uma rígida estrutura hierárquica.

A visão de Ipu-Ur condiz com aquela da elite, uma vez que lamenta a inversão de papéis. Dessa forma, é possível aliar à análise algumas das premissas do estruturalismo genético de Lucien Goldmann, e expostas por Ciro Cardoso:

Os fatos humanos são respostas de um sujeito – individual ou coletivo - a uma situação de desequilíbrio. Daí que todo comportamento humano tenha um caráter significativo, o qual nem sempre é aparente, mas que o pesquisador deverá evidenciar (11).

Tendo isto em vista, continua, ainda na esteira de Goldmann e de autores como Lukács, dizendo que *"toda obra literária tem uma função crítica, já que, ao gerar um universo rico e múltiplo de personagens e situações, é levada a representar também as posições que sua visão de mundo recusa (...)"* (12).

A rede temática 3 pode ser melhor compreendida à luz dos elementos trazidos pela rede temática 2. A relação de causa e consequência, apresentada no texto, entre um faraó frágil e a necessidade de restabelecimento da monarquia explicita a importância do monarca como mantenedor da *maat*, o que, por sua vez, denota a presença da ideologia faraônica.

O que se pode conduir da análise da rede temática 4 é que, para Ipu-Ur, a divulgação das fórmulas mágicas provocou uma certa crise de valores, o que se pode conduir através dos elementos utilizados em seu discurso, que tendem a disforizar esse alargamento ("maldito", "inefícazes"). A visão de Ipu-Ur, nesse sentido, é oposta à visão dos nobres que foram os beneficiários desse novo ganho. A

apropriação desses textos – e aqui Ipu-Ur remete aos “Textos das Pirâmides” – dava aos seus donos a possibilidade de adquirir uma imortalidade cósmica da qual somente o faraó gozava. Ipu-Ur, contudo, associa a perda da base institucional desses textos à perda de sua eficácia. Nas palavras de Jorgen Sorensen,

Deprived of their institutional basis and uprooted from the royal exclusiveness they denoted, ritual formulae become worthless. While the coffin owners were probably enthusiastic about their newly gained divine access and the approach to royal status it implied, Jpw-wr faced a process of secularization (13).

Embora o termo “secularização” não seja de todo apropriado para exprimir a realidade do Egito faraônico, uma vez que Estado e religião são indissociáveis, a idéia principal do autor é apontar para um certo desligamento das concepções funerárias da figura do faraó. No Reino Antigo, era somente através do faraó que as pessoas poderiam obter a imortalidade. Ao adquirirem os textos que possibilitavam ao monarca esta passagem, as pessoas puderam, de certa forma, dar conta de sua própria vida após a morte. Para Ipu-Ur, isso é visto em termos negativos, consequência da situação de fragilidade em que se encontravam o Egito e a monarquia, e exposta nas redes temáticas 1 e 3. A figura do faraó como sacerdote supremo é importante para Ipu-Ur, bem como os encargos religiosos a ele destinados, e essa função esvazia-se na medida em que as pessoas “não precisam” mais do rei, ocorrendo uma espécie de “banalização” da religião – uma vez que as fórmulas perdem sua eficácia quando recitadas por todos.

A “banalização” a que se reporta Ipu-Ur pode ser entendida como indício de uma individualização mais forte no Egito antigo^v. Esta individualização liga-se de forma direta às causas que levaram ao Primeiro Período Intermediário, como o aumento da importância dos altos funcionários, justamente a quem foram estendidos os benefícios da “democratização”, e a necessidade de se destacar em relação aos

demaís. Adquirir *status* régio, através da obtenção de textos outrora monopólio do faraó, seriam uma maneira de diferenciar-se. Essa situação é observada já no Reino Antigo, através dos textos autobiográficos, que apresentam, por exemplo, longas listas das funções exercidas pela pessoa. Há casos também, como o do nomarca Ankhtifi, que em sua biografia glorifica seus atos como responsável por restabelecer o equilíbrio de uma situação outrora verdadeiramente calamitosa.

Isto posto, o objetivo deste estudo foi, portanto, o de suscitar algumas hipóteses envolvendo o texto das "Admoestações de Ipu-Ur", como forma de refletir sobre aspectos da sociedade egípcia do Primeiro Período Intermediário, uma vez que este documento é rico de elementos em sua composição, e é também fruto de uma dinâmica social, cujas articulações podem ser recriadas através da correta aplicação do método.

BIBLIOGRAFIA

ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade*. A literatura no Egito faraônico. Brasília: UnB, 2000.

ASSMAN, Jan. *The mind of Egypt*. History and Meaning in the Time of the Pharaohs. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

CARDOSO, Ciro Flamarion. La révolution sociale de la Première Période Interméiaire, eut-elle lieu? *Aegyptus Antiqua*, Buenos Aires, V, 1984: 12-14.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. *Narrativa, sentido, história*. Campinas: Papyrus, 2005.

DAVID, Rosalie. *Religion and Magic in ancient Egypt*. Penguin Books: 2002.

ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

POSENER, Georges. *Littérature et politique dan L´Egypte de la XIIe dynastie.* Paris: H. Champion, 1956.

QUIRKE, Stephen. *Ancient Egyptian Religion.* Londres: British Museum Press, 1992.

REYES, José Carlos Castañeda. *Sociedad antigua y respuesta popular.* Movimentos sociais en Egipto antiguo. México: Conacyt; Universidad Autónoma Metropolitana; Plaza y Valdez, 2003.

GONÇALVES, Sinval Carlos Mello. *Na medida do impossível: o cavaleiro além da cavalaria nos romances de Chrétien de Troyes (1165-1191).* Tese de doutorado apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal Fluminense. Niterói: 2004.

SORENSEN, Jorgen Podemann. *Divine Access: the so-called democratization of egyptian funerary literature as a socio-cultural process.* In.: ENGLUND, Gertie (org). *The religion of the ancient Egyptians. Cognitive structures and popular expressions.* Uppsala: 1989.

¹ Este texto faz parte das reflexões desenvolvidas na pesquisa do mestrado, a qual intitula-se "A "democratização" da imortalidade e a emergência do indivíduo (Egipto Antigo -2134 a.C-1650 a.C).

¹ ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade.* A literatura no Egito faraônico. Brasília: UnB, 2000. p. 182.

¹ Cf. ARAÚJO, *op. cit.* p. 175.

¹ DAVID, Rosalie. *Religion and Magic in ancient Egypt.* Penguin Books: 2002. p.140.

¹ O *ba* pode ser traduzido por "princípio de mobilidade" e, juntamente com outras formas corpóreas e não corpóreas, era uma das partes que compunham o ser segundo o pensamento egípcio.

¹ Cf. DAVID, *op. cit.*

¹ POSENER, Georges. *Littérature et politique dan L´Egypte de la XIIe dynastie.* Paris: H. Champion, 1956. P.171.

¹ QUIRKE, Stephen. *Ancient Egyptian Religion.* Londres: British Museum Press, 1992.

¹ ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.p. 28.

¹ DAVID, Rosalie. *op.cit* p. 142.

¹ REYES, José Carlos Castañeda. *Sociedad antigua y respuesta popular*. Movimentos sociais en Egipto antiguo. México: Conacyt; Universidad Autónoma Metropolitana; Plaza y Valdez, 2003. p. 42.

¹ Sobre esta discussão, vide: CARDOSO, Ciro Flamarion. La révolution sociale de la Première Période Intermédiaire, eut-elle lieu? *Aegyptus antiqua*, Buenos Aires, V, 1984:12-14.

¹ CARDOSO, Ciro Flamarion S. *Narrativa, sentido, história*. Campinas: Papirus, 2005. p. 186.

¹ DAVID, *op. cit* p.142.

¹ CARDOSO, *op. cit* p.27.

¹ CARDOSO, *op. cit* p.29.

¹ SORENSEN, *op. cit* p. 114.

¹ Frise-se, apenas, que o termo não é aqui empregado tendo em vista o moderno conceito de individualismo, inaplicável à realidade do Egito antigo, mas diz respeito antes ao estabelecimento de novas formas de posicionamento do indivíduo frente ao mundo que o cerca. Conforme assinala Sinval Gonçalves, em sua tese de doutorado, "o termo designa mais uma posição – que pode ser variável – do que uma identidade. Ele designa o lugar de onde se percebe o mundo e a si mesmo (...)". (GONÇALVES, Sinval Carlos Mello. *Na medida do impossível: o cavaleiro além da cavalaria nos romances de Chrétien de Troyes (1165-1191)*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal Fluminense. Niterói: 2004).

O sentimento de alteridade no dionisismo como superação da conduta apolínea

Renato Nunes Bittencourt

Doutorando em Filosofia – PPGF – UFRJ / Bolsista do CNPq

Introdução

Neste artigo serão analisadas algumas das características do fenômeno dionisíaco na Grécia Antiga e as tensões sociais que este movimento proporcionou ao se insurgir contra o estado apolíneo, uma ordem ética e política estabelecida através do respeito pela moderação das ações, pelo equilíbrio, pela afirmação da individualidade e, mais ainda, pela formulação de um modelo de vida no qual os valores sociais masculinos predominavam sobre os aspectos femininos. As manifestações do culto dionisíaco teriam proporcionado aos gregos antigos uma enriquecedora experiência do sentimento de alteridade, a partir da interação axiológica entre as esferas do “mesmo” e do “outro”. Dessa maneira, não se afirmava mais os valores preconizados pela organização social apolínea, ou seja, a importância de uma vida pautada na prática da “justa medida”, mas a exaltação e a embriaguez como recursos que possibilitariam ao adepto do culto báquico superar seus limites individuais, através da descoberta da unidade primordial constituinte de todos os seres vivos. Mediante o êxtase, o celebrador dionisíaco se compreendia imediatamente fundido ao “outro”. O sexo feminino capitaneava essas práticas dionisíacas, solapando simbolicamente a ordenação masculina do apolinismo, do qual faremos, a partir deste momento, uma breve exposição dos seus principais aspectos.

A formação do apolinismo e as suas manifestações na cultura grega

De acordo com a tradição helenística que se desenvolveu na intelectualidade européia em decorrência do pioneirismo de Winckelmann, filólogos e filósofos denominaram por “apolinismo” uma visão de mundo concernente ao período histórico da Grécia Antiga em que surgiram as primeiras grandes organizações políticas dessa civilização. Essa perspectiva, conforme o seu nome demonstra, vincula-se ao deus Apolo, a quem os gregos antigos outorgavam uma diversidade de características primordiais, tais como a valorização do espírito de harmonia, a serenidade, a afirmação da lucidez da consciência, o patronato das artes plásticas e da adivinhação (como atesta a existência histórica do célebre oráculo de Delfos, considerado como o mais importante de toda a Grécia Antiga), assim como a resplandecência da luz solar. Conforme os teóricos helenistas, esta divindade teria sido a expressão por excelência dos valores da cultura grega tradicional, reunindo em torno de sua imagem diversas instâncias que, de antemão, certamente poderíamos considerar como discrepantes, mas que, analisadas numa perspectiva panorâmica, se complementariam: um culto religioso, uma prática ética, um estado psicológico e uma tendência estética.

O culto religioso apolíneo possibilitou a formação do panteão helênico tradicional, constituinte do célebre “mundo olímpico”, cuja soberania residia na imponente figura de Zeus, a divindade que instituiu a ordem olímpica de mundo, ao derrotar, junto com sua grei, as forças desmedidas do caos e do aniquilamento, tal como se manifestava na tenebrosa era dos Titãs. Para a compreensão da superação da visão de mundo titânica pela cultura apolínea, ver a *Teogonia* de Hesíodo, vs. 617-721, trecho no qual o poeta narra a “Titanomaquia”, o terrível conflito entre os deuses olímpicos e os Titãs.

Também é importante destacarmos que as cerimônias religiosas apolíneas preconizam a rigorosa sobriedade dos seus praticantes, tornando-se vedado

qualquer tipo de manifestação histórica ou vivências extáticas, pois que, nesses casos, o indivíduo perdia o equilíbrio de sua conduta: no descontrole histórico, o adepto apolíneo agia de maneira desarmoniosa, e no êxtase, o adepto apolíneo negava a sua própria condição individual, pois que essa experiência mística fazia-o sair de si, para contemplar a esfera do divino.

No plano da ética, o impulso apolíneo se caracteriza por preconizar a moderação da conduta do homem grego, que deveria alcançar, através da demarcação dos seus limites individuais, a sabedoria proporcionada pelo autoconhecimento. A partir da manutenção dessa estabilidade ética, o indivíduo apolíneo poderia viver em um estado de harmonia consigo mesmo e com os membros de sua comunidade, possibilitando assim o respeito pela prescrição da “justa medida”. Esta expressão de cunho ético, ao propor o equilíbrio e a supressão do excesso nas ações humanas, tinha por meta a real possibilidade de se desenvolver uma vida sadia, moderada, plácida, pautada no estrito respeito aos limites da individualidade. Tal fato se concretizava a partir da prática da justiça, que se formalizava através da distribuição dos direitos e deveres de cada indivíduo da sociedade grega e da delimitação rigorosa entre as dimensões do “mesmo” e do “outro”. Essa situação seria legitimada através da existência do “princípio de individuação”, definição metafísica pautada na existência das categorias do espaço e do tempo, que preconiza a multiplicidade e a pluralidade dos seres vivos individualizados na natureza.⁹

Numa perspectiva psicológica, o apolinismo valorizava os estados oníricos como possibilidade de se contemplar, através das belas imagens geradas nos sonhos, a harmonia primordial do mundo. Era no sonho que o grego apolíneo plasmava a sua criatividade, e aspirava a um momento de conforto diante das necessidades comuns

⁹ Ressalte-se que esse conceito seria utilizado na vigência da escolástica medieval, sendo, na modernidade, apropriado pelo filósofo alemão Arthur Schopenhauer e também por Nietzsche, que herdou esse citado conceito daquele, ao associar a idéia de princípio de individuação ao impulso apolíneo.

da vida cotidiana. (Nietzsche, 1993, § 1, p. 28-29). Neste aspecto, temos que salientar que se evidencia um estreito vínculo com a estética, posto que o impulso apolíneo se manifesta por meio da valorização da beleza nos corpos e na natureza. Afinal, o belo se vincula com a harmonia, pois tudo aquilo que pertence ao âmbito do belo deve necessariamente respeitar as rígidas regras da proporção (Nietzsche, 1993, § 4, p. 40-41). Dentre as artes plásticas, podemos citar a escultura como a representante por excelência desse ideal estético, uma vez que ela expressa as belas formas, a plasticidade dos corpos que se assemelham aos deuses na sua graça e serenidade. Todavia, podemos afirmar que o impulso apolíneo alcançaria a sua magnitude, dignidade e renome através da poesia épica, gênero representado pelas célebres epopéias atribuídas ao gênio de Homero, através do enaltecimento da beleza singular dos deuses olímpicos, a excelência dos seus heróis e a glória imortal concedida aos grandes feitos e empreendimentos extraordinários dos nobres guerreiros. Winckelmann, ao analisar a beleza intrínseca da arte grega, afirma “que a influência de um céu sereno e puro se fazia sentir desde a mais tenra idade, mas os exercícios físicos, praticados em boa hora, davam forma nobre à sua estrutura corporal” (1993, p. 41). Aliás, é de grande importância destacar que, apesar das cenas marcantes de violência descritas na épica homérica, mesmo assim elas representavam a ordem apolínea de mundo, pois que, acima de tudo, havia a necessidade olímpica de se garantir a estabilidade da existência, ainda que através do uso da força. Um exemplo que podemos conceder a essa questão reside no flagelo imposto por Apolo aos aqueus que assediavam as muralhas de Tróia, tal como descrito por Homero na *Ilíada*, I, v. 44-52.

Completando esse quadro da estética apolínea, encontramos também a figura de Hesíodo, o qual, nos seus poemas cosmogônicos, expressa a vitória da harmonia e da ordem cósmica dos deuses olímpicos sobre o estado de caos, imposto ao mundo primordial através das ações devastadoras cometidas pelos terríveis Titãs. Ao versar sobre as qualidades divinas da “Boa Éris”, Hesíodo salienta que

Esta desperta até o indolente para o trabalho:/ pois um sente desejo de trabalho tendo visto/ o outro rico apressado em plantar, semear e a/ casa beneficiar; o vizinho inveja ao vizinho apressado/ atrás de riqueza; boa Luta para os homens esta é:/ o oleiro ao oleiro cobiça, o carpinteiro ao carpinteiro/ o mendigo ao mendigo inveja e o aedo ao aedo [Os Trabalhos e os Dias, vs. 20-26).

A “Boa Éris” desperta no ser humano a noção da importância da existência de uma nobre rivalidade, que garantia, através da cordial emulação dos oponentes, a superação dos limites das forças físicas, favorecendo assim a estabilidade e manutenção saudável da cultura olímpica. Essa circunstância evitava o retorno da Hélade ao estado de violência e anarquia na qual se encontrava em sua formação primitiva, quando dominada por esse referido titanismo que impunha a destruição de todos contra todos (Nietzsche. “O Estado Grego”, In: *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos*, 1996, p. 54)

Quando se desenvolve o ideal olímpico de existência, que impunha o respeito rigoroso aos limites individuais, através da prática da justiça, além da valorização dos estados de ilusão e de sonho, como modo de se distanciar da realidade brutal, permitia-se, conseqüentemente, a manutenção de um modo de viver sereno, potencialmente capaz de impedir o declínio dessa miraculosa cultura e dos membros que constituíam a sua organização social.

A entrada do culto dionisíaco na Grécia

Em contraponto ao apolinismo, se desenvolve uma atmosfera de combate e reação ao ideal de serenidade proporcionada pelo ideal olímpico: trata-se da esfera dionisíaca, a partir da qual, por meio de sua vivência, a essência do mundo se revelaria ao ser humano em toda a sua intensidade, desvelando a sua perspectiva mais aterradora, cuja abissal sentença consiste em afirmar que o homem é um ente marcado por seu caráter efêmero. Conforme comenta Nietzsche

Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio Sileno, o companheiro de Dionísio. Quando, por fim, ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o daimon calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: ‘- Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer. (Nietzsche, 1993, § 3, p. 36)

Na vivência dionisíaca, o mecanismo psicológico de ilusão de eternidade da existência individual e da beleza plástica da aparência se desvanece. O apego ao frágil equilíbrio da individuação, proporcionado pela visão apaziguadora que preconizava a contemplação das belas formas aprazíveis para o gosto estético humano, se dissolve inapelavelmente. Aquele que adentra na dimensão dionisíaca vislumbra a sua própria dilaceração, através do seu contato imediato com o fluxo das forças da natureza que o superam absolutamente, evidenciando o seu fado inevitável marcado pela finitude da vida enquanto individualidade, e o poder inexorável da morte. Todavia, esta não é considerada, nessa concepção, como a extinção absoluta do ser, mas a possibilidade de retorno do poder da vida noutros modos de expressão e de extensão, pois que o fenômeno da morte proporciona a reconfiguração das formas de vida através do processo assimilador da natureza. Consequentemente, o dionisismo exalta todos os aspectos vitais da existência, sem depreciar, contudo, as suas tonalidades mais misteriosas e terríveis, associadas ao caráter destruidor das forças naturais. O seu culto celebra a derrocada do homem concreto, singular, posto que a anulação do rígido princípio de individuação implicaria no retorno glorioso do homem ao impulso dionisíaco, através da inevitável supressão de sua personalidade, unificando novamente o homem com a natureza (Nietzsche, 1993, § 1, p. 31).

Nessa experiência trágica, o homem se aliena de sua identidade individual através do êxtase, insuflado pelos ritos em louvor a Dionísio, descobrindo assim a essência do Uno Originário, a potência matriz geradora de toda a vida, a vontade primordial que se oculta por meio do véu de nascimento e morte dos múltiplos fenômenos

individuais (Nietzsche, 1993, § 7, p. 55) Nessa dimensão dionisíaca, cada instante que surge devora o precedente, cada nascimento preenche o vácuo deixado pela morte de um ser, numa extraordinária visão cosmológica na qual gerar, viver e morrer são uma unidade (Nietzsche, “O Estado Grego”, In: *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos*, 1996, p. 49). A potência transformadora do devir de toda a realidade expressa o caráter dionisíaco de contínua modificação das formas de vida manifestadas na natureza.

A partir dessas considerações, podemos afirmar que o dionisismo não se instala no seio da Grécia para proporcionar a fixidez e a paz interior no âmago do indivíduo, mas a transformação radical, a superação da própria ilusão da personalidade, através da negação do ideal apolíneo de conduta, que preconiza a rigorosa distinção entre o “mesmo” e o “outro”. No dionisismo se expressa a concepção de que, para além do mundo das aparências, existe a unidade primordial, da qual todos os seres, após um momento de integração, se desprendem, multiplicam e nascem individualmente, desenvolvendo-se a vida singularizada. A força dionisíaca torna a gerar novamente essa fusão primeva. Nas palavras de Nietzsche,

Sob a magia do dionisíaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem. Agora o escravo é homem livre, agora se rompem todas as rígidas e hostis delimitações que a necessidade, a arbitrariedade ou a “moda impudente” estabelecem entre os homens. Agora, graças ao evangelho da harmonia universal, cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido com o seu próximo, mas um só, como se o Véu de Maya tivesse sido rasgado e, reduzido a tiras, esvoaçasse diante do misterioso Uno-Primordial. Cantando e dançando, manifesta-se o homem como membro de uma comunidade superior: ele desaprendeu a andar e falar, e está a ponto de, dançando, sair voando pelos ares. De seus gestos fala o encantamento. Assim como agora os animais falam e a terra dá leite e mel, do interior do homem também soa algo de sobrenatural: ele se sente como um deus, ele próprio caminha tão extasiado e elevado, como vira em sonho os deuses caminharem. O homem não é mais artista, tornou-se obra de arte. A força artística de toda a natureza, para a deliciosa satisfação do Uno-Primordial, revela-se aqui sob o fenômeno da embriaguez (Nietzsche, 1993, § 1, p. 31).

O culto dionisíaco acompanha a exuberante chegada da primavera, a estação que fecunda novamente o ventre da natureza desgastada pelos rigores do inverno. Por conseguinte, esse rito preconizava a libertação dos instintos sexuais, recalcados pela ordem social estabelecida, como afirmação do ato gerador da vida e de sua constante renovação, preenchendo o grande corpo da natureza com a presença de novos seres. No seu núcleo orgiástico, a própria natureza impulsiona o homem individualizado ao ato de experimentar a instabilidade do existir, conduzindo-o inapelavelmente para o recôndito do mais poderoso reino de sua criação maravilhosa, a vida. Essa potência dionisíaca de reunião com os instintos intrínsecos da natureza faziam com que os adeptos desses cultos livres rompessem com os valores normativos estabelecidos.

Dionísio deve ser imaginado como o deus ébrio, que traz com os seus correligionários a força vulcânica do delírio, da loucura criativa que irrompe subitamente. Esse encanto que unifica o homem ao espírito da natureza era que gerava os prodígios de se fazer jorrar o leite e o vinho que brotam abundantemente da fonte originária da natureza (Eurípides, *As Bacantes*, 139-140). Acerca da figura e peculiaridades de Dionísio, é importante ressaltarmos que, de acordo com os relatos tradicionais presentes na mitologia helênica, ele é considerado um deus estrangeiro, sendo inclusive como um rei andarilho que veio estender os seus domínios sobre novas terras que ele se apresenta ao espectador nas *Bacantes* de Eurípides:

Estou aqui, chegando à terra dos tebanos, / eu, o próprio Dionísio, filho de Zeus, / que há muitos anos a filha do antigo Cadmo, / Sêmele, trouxe ao mundo graças ao fulgor / de um divino relâmpago vindo das nuvens. / Tomei a forma humana para freqüentar / as nascentes de Dirce as águas do Ismeno. / Já posso ver junto ao palácio a sepultura / de minha mãe – pobre Sêmele! – fulminada / por um raio e as ruínas de sua morada / ainda fumegantes do fogo de Zeus, / testemunho perene da vingança de Hera / e um violento insulto à minha amada mãe. / é meu dever também agradecer a Cadmo / por haver feito deste solo, inviolável / aos passos dos mortais, o altar de sua filha, / que vim cercar de videiras cheias de uvas. / Cruzei a Lídia e sua terra aurífera / e as planícies da Frígia e viajei / para os ensolarados planaltos da Pérsia, / e a Bactriana com suas muitas cidades / bem defendidas por muralhas altaneiras, / e a Média, gelada durante o inverno, / e até o extremo da Arábia Feliz, / e toda a Ásia, enfim, cujo limite / são as ondas salgadas, com suas cidades / cercadas por belas muralhas,

onde os gregos / se misturam com diversas raças bárbaras. / A primeira cidade grega que eu visito / é esta aqui. Em muitas regiões distantes / organizei meus coros, implantei meus ritos, para manifestar-me aos homens como um deus. / A minha preferida entre as cidades gregas / é Tebas, onde já se ouviram meus clamores. / As mulheres tebanas, mais fiéis a mim, / já se dispõem a vestir peles de corças, / e pus em suas mãos o tirso, este dardo / ornado com ramos de hera sempre verdes. [As Bacantes, vs. 1-38]

Inclusive, podemos considerar, de acordo com as categorias nietzschianas, que essa tragédia representa dramaticamente o difícil relacionamento entre o impulso apolíneo e o impulso dionisíaco, no momento em que este último adentra no solo grego, iniciando assim uma subversão de toda a ordem instituída sob os rígidos códigos da justa medida e da estabilidade social garantida pelo cetro masculino do poder. Mais ainda, em vista dessas explanações, devemos dizer que o culto dionisíaco era um culto essencialmente feminino, no qual eram as mulheres, subjugadas na ordem social tradicional do estado apolíneo, que comandavam as sagradas cerimônias báquicas. Uma vez que Dionísio era o deus estrangeiro, o diferente, nada mais coerente do que as mulheres, isoladas da voz de comando na vida cotidiana, que conduzissem as suas atividades sagradas.

Esses ritos, os quais na referida tragédia são celebrados por Dionísio em comunhão com as suas mônades, na sua primeira etapa de manifestação em território helênico se circunscrevia em espaços sociais nos quais a jurisdição das forças políticas gregas não se manifestava de modo efetivo, ou seja, as regiões montanhosas, as florestas distantes dos grandes centros populacionais, ou ainda as localidades mais obscuras da cidade. Todavia, neste estágio, a legislação apolínea já se sentia incomodada com a presença do poderoso intruso, e preparava artifícios para bloquear a ação dessas forças descomunais, que poderiam fazer ruir toda uma gloriosa estrutura política pautada na manutenção da ordem, na harmonia, na serenidade, assim como na adequação individual aos rígidos parâmetros de conduta que então vigoravam.

Tal nível de temor do homem apolíneo frente essas novidades certamente decorria da ausência de um fator de cunho ético, absolutamente desconhecido e sem importância para os gregos apolíneos: o sentimento de alteridade em relação ao conjunto dos seres humanos. Dionísio atua para fazer surgirem, desde esta vida e neste mundo, em torno de nós e em nós, as múltiplas figuras do Outro. Ele nos abre, nesta terra e no próprio âmbito da cidade, o caminho de uma evasão para uma desconcertante estranheza. Dionísio nos ensina ou nos obriga a tornar-nos o contrário daquilo que somos comumente (Vernant, 2006, p. 80).

A vivência da união do ser humano com a potência dionisíaca proporcionava, por meio de seus ritos, a supressão da individualidade e da consciência pessoal por meio do êxtase, experiência que, por uma determinada quantidade de tempo, retirava o ser humano da sua condição individual, tornando-o uno com as forças da natureza, com a totalidade do mundo ao seu redor e com o divino que permeava a essência das coisas. Conforme os argumentos de Vernant e Vidal-Naquet, “Tornar-se outro, oscilando no olhar do deus, ou assemelhar-se a ele, por contágio mimético, esse é o objetivo do dionisismo, que coloca o homem em contato imediato com a alteridade do divino” (1999, p. 176). Desse modo, todos os indivíduos se tornavam membros da grande e esfuziante coorte de Dionísio.

Os gregos apolíneos, por se pautarem estritamente no respeito ao modo de viver conduzido pelo princípio de individuação, consideravam qualquer experiência que viesse a comprometer a segurança dos limites da personalidade singular como uma ação bizarra, indignas dos valores serenos do tradicional espírito helênico. Manifestações do grande êxtase dionisíaco, tal como a saída do indivíduo de si mesmo, através da embriaguez, da música retumbante e dos gritos, eram consideradas como sintomas da loucura, sendo então completamente rejeitadas pelos homens que legitimavam o rígido e incondicional equilíbrio das forças corporais e dos seus respectivos limites. Certamente que um dos principais motivos

de repulsa do estado apolíneo ao se deparar com as práticas báquicas decorria da participação efetiva das mulheres nessas atividades que solapavam irresistivelmente as rígidas instituições masculinas. Era uma grande afronta ver essas mulheres conduzirem o séquito báquico diante do solo consagrado ao deus da medida e da moderação.

O culto dionisíaco, através da vivência dessas experiências interativas, representava o ideal de abolição das fronteiras corporais e sociais entre os seres humanos, considerando que, para além de toda distinção concernente ao caráter de pluralidade dos seres, existiria a unidade fundamental, o Uno-Primordial da natureza. (Nietzsche, 1993, § 4, p. 39). Desse modo, proporcionava a descoberta, entre os seus seguidores, de um vínculo essencial entre a totalidade dos seres, possibilitando a criação de uma perspectiva ética e social pautada não mais na fria distinção individual, de caráter apolíneo, mas na afirmação da idéia de similitude ontológica entre os todos os seres, derivados da mesma matriz, o seio da natureza criadora. Tal concepção decorria da compreensão da existência da citada unidade primordial de todas as expressões da natureza, cientes de que a preconizada delimitação individual apolínea consistia numa fugaz ilusão origina pelo apego aos traços racionais da percepção da realidade. A força instintiva das mulheres dionisíacas, demolindo os valores estabelecidos pela masculina cultura apolínea, demonstrava claramente que qualquer modo de relação social pautada no distanciamento esqualido entre os indivíduos e na prática de vida que exigia um rigoroso controle dos afetos e dos instintos naturais, estaria sempre fadado ao declínio.

O rito dionisíaco propunha a integração imediata entre todas as formas de vida, através da descoberta existência da relação de alteridade entre os seres humanos, fundamento esquecido no decorrer da vida cotidiana da sociedade apolínea. Eis um dos motivos pelo qual as mulheres eram as grandes líderes dos cultos báquicos,

pois que a classe feminina, subjugada pela potência do homem do estado apolíneo, se encontrava a mercê deste no âmbito social instituído pela autoridade do gênero masculino, segundo o qual a glória das mulheres era, paradoxalmente, a de não terem glória (Loraux, 1990, p. 23). Pior ainda, a mulher grega se dignificava pelo silêncio (Maffre, 1989, p. 37).

Xenofonte já celebrara que os bens entram numa casa através dos atos dos maridos, mas são gastos, em sua maioria, através das despesas feitas pelas mulheres (*Econômico*, III, 15). Em todas as instâncias sociais da Hélade a mulher se encontrava cerceada e reduzida acima de tudo ao âmbito do cuidado doméstico. O que dizer então quando os instintos femininos se aglutinaram nas experiências dionisíacas? A organização viril do apolinismo temia essa efervescência dos ritos báquicos justamente pela iminência das mulheres subverterem as bases do poder estabelecido. Como uma maneira de transformar a axiologia patriarcalista da cultura apolínea, as disposições menádicas expressadas pelo ritual dionisíaco realizam um jogo simbólico de reviravolta dos costumes cotidianos, esclerosados pela rigidez masculina. A potência de Dionísio, a mesma que liberta as bacantes dos laços sociais pela loucura, une em um mesmo universo os seres e a natureza. Deste momento primordial de irrupção do estranho, da desordem, na esfera das regras normativas, a mulher participa (Andrade, 2001, p. 75) Por motivar a dissolução da ordem tradicional, as mulheres viam na vivência dionisíaca a possibilidade de inverterem criativamente os papéis sociais previamente estabelecidos pela masculinidade e a sua força política. Para Vernant, o dionisismo é de início e por predileção religião das mulheres, excluídas da vida política (1990, p. 334).

A mulher representa o outro dentro da própria cultura, e o que se representa na *pólis* grega, com a alteridade do feminino, é a possibilidade da diferença, ou, de forma restrita, as fronteiras da cidadania (Andrade, 2001, p. 23) O dionisismo é talvez a expressão por excelência de um nível de poderio matriarcal que recolhe a

sua capacidade assimiladora de um período histórico em que a figura da mulher possuía ainda a sua força simbólica de ser vinculado ao terreno, ao órgão primordial da terra. É importante lembrar que J. J. Bachofen (2007) continuamente apresenta argumentos acerca de uma possível era da história da cultura humana em que as mulheres possuíam o poder sobre a cultura e as incipientes instituições sociais. O dionisismo seria então uma tentativa de retorno a esse estado primigênito.

Na religiosidade dionisíaca, as mulheres dissolvem as premissas dessa ordem estabelecida pela autoridade viril, proclamando assim um novo modelo de vivência, cujas bases valorativas se sustentam na louvação da força criadora da natureza, ela própria uma espécie de grande mãe cósmica, que agrega todas as manifestações de vida no seu centro agregador das múltiplas formas singularizadas do existir.

A sociedade apolínea manifestava uma poderosa valorização das virtudes heróicas do homem, tais como a força física, a coragem, a organização das tropas no campo de guerra, tal como podemos ver nas gloriosas imagens da épica homérica. Seria então um modelo de civilização em que a sociedade dos homens detinha todo o poder de decisão da ordem política, das relações econômicas, das práticas religiosas. As mulheres, subjugadas diante desta hierática sociedade patriarcal, eram somente figuras decorativas que estavam a mercê da vontade arbitrária dos homens. Entretanto, o culto dionisíaco, pelo fato de preconizar a unidade fundamental entre todos os seres humanos, não poderia valorizar essas práticas da sociedade apolínea, sob certo ponto de vista, misóginas, alçando justamente as mulheres como as adeptas por excelência de uma vivência religiosa que pretendia subverter todos os ideais da ordem estabelecida. O enaltecimento da loucura por parte das seguidoras de Dionísio, as bacantes, proporciona que estas se libertem dos laços sociais rigorosos, que submetem a raça das mulheres aos desígnios dos homens, proporcionando, ao mesmo tempo, a associação entre os seres e a totalidade da natureza (ANDRADE, 2001, p. 74)

Podemos considerar que, se porventura as celebrações dionisiacas fossem conduzidas pelos homens, o anseio dionisiaco de demolição do modo de viver da rígida civilização apolínea perderia o seu impacto transformador, pois essa experiência sagrada não proporcionaria a reviravolta radical dos valores e do modo constituinte de viver de toda a sociedade. Portanto, as mulheres, submissas historicamente ao princípio apolíneo ao poder da autoridade dos homens, seriam as figuras mais adequadas para capitanearem o movimento de exaltação dos extraordinários prodígios do deus ébrio, representando assim o poder emancipatório de um grupo social cuja situação desfavorecida no âmbito da *pólis* lutava pela capacidade de expressar somaticamente o poder libertador dionisiaco.

Uma vez que os homens gregos apolíneos demonstravam uma profunda incapacidade de perceber a unidade mística constituinte de todos os seres, as mulheres dionisiacas outorgavam para si mesmas a tarefa de divulgar esse novo ideal de existência, cujas ressonâncias incomodavam progressivamente os detentores do poder político no estado de ordem apolíneo. Resultaria, para tais homens, uma terrível humilhação a possibilidade de existir no seio da Grécia uma poderosa classe de mulheres que se contrapusesse aos seus valores arbitrários, ainda mais pelo fato de que as mulheres eram consideradas virulentamente como os seres mais abjetos e traiçoeiros do mundo grego. Nessa questão, podemos analisar o mito de Pandora, aquela que traz os infinitos desgostos para a vida humana, tal como narrado por Hesíodo em *Os Trabalhos e os Dias*, vs. 57-105.

O testamento dionisiaco de Eurípides

Nas *Bacantes*, Eurípides nos lega nitidamente uma descrição do que seria o temor do homem apolíneo em perder a sua hegemonia política e social frente ao movimento dionisiaco, através da figura de Penteu. Este personagem representaria a encarnação do severo estado apolíneo, manifestando o seu característico anseio pela manutenção da ordem estabelecida, dos ideais de civilização, do respeito ao

sereno e luminoso culto olímpico, ameaçado de extinção frente ao invasor culto rival. Penteu pretende, por essa medida intolerante e excludente, legitimar os valores tradicionais da Grécia Olímpica através da manutenção da idéia de superioridade das suas instituições em relação aos povos considerados como “bárbaros”, provando a incapacidade da sociedade grega em reconhecer a importância das civilizações vizinhas na ordenação do mundo, dando continuidade à existência de uma lógica de identidade que permeava a vida cultural dos gregos. O indivíduo apolíneo não conseguia contemplar a sua identidade através da afirmação da diferença, conforme a proposta dionisiaca de união fraterna entre todos os seres existentes.

Dionísio, rechaçado pela civilização apolínea no seu intuito de penetrar na Hélade, insere a loucura nas mentes das mulheres tebanas, avassalando toda a ordem rigorosamente estabelecida. Penteu, apesar das contínuas admoestações de seu pai Cadmo e do sábio Tirésias, de maneira alguma cede aos apelos desses homens prudentes, preferindo agir de forma insensata frente ao poder inefável de Dionísio, enunciando o antagonismo entre as esferas do humano e do divino, contraste esse que é sempre fatal para o primeiro (Eurípides, *As Bacantes*, vs. 319-331). As arbitrarias atitudes de Penteu para com Dionísio, de acordo com o seu entendimento de condutor dos seus concidadãos, se justificariam como sendo as ações de um homem inserido nos valores estabelecidos pelo respeito ao caráter de normatividade da *pólis*, em prol da conservação da vida e da segurança dos seus habitantes. Penteu se mostra indignado com a desenfreada liberalidade que acompanha os ritos sagrados de Dionísio, nos quais as mulheres, destinadas originalmente para cuidarem dos leitos domiciliares, se envolvem com tamanha devoção às danças e aos ritos omofágicos, chocando os olhares dos homens apolíneos, conservadores e patriarcais.

Dionísio é o deus frenético, e por ele dançam frenéticas as ménades. (W. F. OTTO, 2006, p. 101).¹⁰ A dança extática de Dionísio pressupõe que o seu seguidor se encontre em um estado de embriaguez, seja através da bebida ou da própria alegria intrínseca que se extravasa, gerando assim a libertação mental das amarras da consciência.¹¹ Para Penteu, Dionísio nada mais é do que um farsante forasteiro, que pretende corromper radicalmente os valores tradicionais da justiça e da moderação enraizados na imponente cidade de Tebas, tirando as mulheres de sua órbita cotidiana (Eurípides, *As Bacantes*, vs. 233).

Entretanto, Penteu, por pura ignorância, certamente motivado pela afirmação irrestrita dos princípios apolíneos que, paradoxalmente, minam o seu bom senso, desconhece o fato de que ele não está travando contato com um ser humano comum, mas sim com uma divindade, situação que, nessas circunstâncias, transforma todo o valor das suas ações, empreendidas em consideração da afirmação da justiça e da estabilidade da *pólis*, numa grande ofensa contra o poder maior da natureza. Afinal, as retaliações de Penteu ao pretense “forasteiro” são as retaliações de um reles mortal, um ente efêmero, contra a incomensurabilidade de um deus, dissimuladamente disfarçado.

Nisto consistiria o grave erro de Penteu, o qual, através da afirmação de uma atitude orgulhosa, na ânsia de fazer respeitar os moderados valores apolíneos, ainda que inconscientemente (pois ele desconhecia a natureza divina de Dionísio), pretendeu atingir o mesmo patamar dos deuses, aspiração insolente que era imputada como desmedida, *hybris*, a qual era punida com o inapelável aniquilamento do transgressor. Inclusive, sob uma determinada perspectiva, podemos considerar que Sêmele, a mortal mãe de Dionísio, também teria sido dominada pela *hybris* quando, instigada pelo ardil da ciumenta Hera, pediu a Zeus que este lhe revelasse toda a

¹⁰ Ressaltemos que Walter Burkert (1993, p. 227), também trata da idéia de uma dança frenética no dionisismo.

¹¹ Para mais detalhes dessa questão, ver Erwin Rohde, (2006, p. 220-221).

sua magnífica divindade. O desejo de Sêmele, após muita insistência, é atendido pelo pai dos deuses, motivando, no entanto, o terrível aniquilamento da mortal, fulminada por um raio (Eurípides, *As Bacantes*, vs. 2-3. 6-9) Esse evento demonstra que a interação do ser humano com a divindade geralmente não é benéfica para aquele. Penteu, todavia, tomado pelo enérgico desejo de extirpar de Tebas as práticas dionisiacas organizadas por essas mulheres ensandecidas, não acata essa determinação cósmica de se manter a devida distância em relação ao sagrado.

Quando Penteu finalmente descobre a divindade de Dionísio em todo o seu esplendor, é demasiado tarde, posto que o deus-andarilho, motivado pelas humilhações e ultrajes que lhe foram impostos pelo jovem governante de Tebas, planeja retribuir essas insolências concedendo-lhe a traiçoeira oportunidade de participar de uma das festividades em meio ao seu séquito de sátiros e mênades. Instigado pela curiosidade de conhecer a fundo as peculiaridades dos ritos, Penteu se encontra na obrigação de se disfarçar de mulher, portando o tirso e a hera, adereços por excelência das seguidoras de Dionísio. Inclusive, este fato motiva a reflexão sobre uma questão de grande relevância para a compreensão da alteridade entre os sexos na cultura grega antiga: em nome da possibilidade de constatar empiricamente aqueles ritos que imputava como ignominiosos, o obstinado Penteu se encontra na necessidade de se travestir de mulher, para se tornar uma bacante por uma noite e poder, assim, passar despercebido nas celebrações. Tal atitude certamente era vergonhosa para um homem que se propunha sempre a praticar a conduta viril do apolinismo. Todavia, em prol da possibilidade de participar efetivamente dos cultos báquicos, Penteu demonstra a subversão dos próprios valores sociais instituídos e preconizados por ele, se escondendo sob as vestes daquelas que eram consideradas apenas destinadas ao enfadonho cuidado dos lares (Eurípides, *As Bacantes*, vs. 810-840).

Para malgrado da fugaz condição humana, Dionísio, aquele que concede muitas dádivas aos homens, também é capaz de, quando contrariado por estes, realizar atos que aniquilam a frágil vida individual do homem, pois “Dionísio, sendo para o homem o mais benigno dos deuses, também é o mais terrível” (Eurípides, *As Bacantes*, vs. 859-861). Penteu é entregue por Dionísio para as bacantes, a fim de que estas possam se divertir com a nova presa, estraçalhada como um frágil objeto de sacrifício, tal como elas faziam com os animais selvagens que encontravam dispersos nas regiões montanhosas onde eram praticados os rituais menádicos. Penteu perde a sua condição de homem apolíneo para se tornar carne e sangue para o poderoso devir dionisíaco.

Esta é a paga para o indivíduo que, de alguma maneira, pretendeu contrapor os seus valores particulares ao âmbito de uma esfera divina marcada pela desmedida e pela embriaguez. A cidade de Tebas, baluarte do princípio apolíneo, cheia de orgulho por sua antiga ordem e imponência estabelecida por Cadmo, se encontra a partir de então na obrigação a assistir passivamente toda a sua estrutura social ruir perante o impacto avassalador das festividades dionisíacas. As mulheres, aquelas que sempre foram obrigadas a submeter os seus ideais existenciais aos desígnios arbitrários dos seus maridos, dos homens que lideravam a estrutura da *pólis*, ao se unirem em torno de Dionísio, o deus libertador das imposições sociais e da hierarquia rígida existente nas relações entre os seres humanos, consolidam o ideal superior de interação da totalidade no vínculo do homem com o homem, e deste com a natureza em seus mais diversos modos de expressão.

Considerações Finais

Sobre o fenômeno do dionisismo, é importante ressaltarmos que, quando o seu movimento insere a presença da classe das mulheres, figuras destinadas tão somente para a realização das tarefas domésticas, a fria procriação da prole e o conforto do leito, isso representa um duro golpe na estabilidade apolínea, pois as

devotas báquicas contestam essa ordem social, ética e política vigente no Estado Grego. Este, por preconizar o respeito incondicional aos limites da individuação, através da distinção formal entre as personalidades, não era capaz de compreender os sentimentos e aspirações das mulheres gregas, historicamente inferiorizadas por essa estrutura hierarquicamente organizada. A vivência dionisíaca possibilita ao ser humano compreender a essência do outro através do reconhecimento de sua própria essência na figura daquele. As mulheres dionisíacas, tal como o relato de Eurípides, demonstraram a viabilidade e possibilidade dessa experiência transformadora da vida individual e da axiologia social.

Bibliografia

ANDRADE, Marta Mega de. *A Cidade das Mulheres* – Cidadania e Alteridade na Atenas Clássica. Rio de Janeiro: LHIA, 2001.

BACHOFEN, J. J. *El Matriarcado* – una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según sua naturaleza religiosa y jurídica. Trad. Esp. de Maria del Mar Llinares Garcia. Madrid: Akal, 2007.

BURKERT, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Trad. de M.J. Simões Loureiro. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

EURÍPIDES. *As Bacantes*. Trad. de Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Ed. 70, 1998.

HESÍODO. *Teogonia*. Trad. de J. A. A. Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. *Os Trabalhos e os Dias*. Trad. de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2000.

HOMERO. *Ilíada*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

_____. *Odisséia*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

LORAU, Nicole. *Les Enfants d'Athéna*. Idées Athéniennes sur la Citoyenneté et la division des Sexes. Paris: Éditions La Découverte, 1990.

MAFFRE, Jean-Jacques. *A Vida na Grécia Clássica*. Trad. de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich. "O Estado Grego" In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996, p. 41-61.

_____. *O nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

OTTO, Walter Friedrich. *Dioniso*. Mito y culto. Trad. Esp. de Cristina García Ohlrich. Madrid: Ediciones Siruela, 2006.

ROHDE, Erwin. *Psique – la idea del alma y la immortalidad entre los griegos*. Trad. Esp. de Wenceslao Roces. Cidade do México: FCE, 2006

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Pensamento entre os gregos*. Trad. de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Trad. de Joana Angélica d'Ávila. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

VERNANT, Jean-Pierre & VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. Trad. de Anna Lia Amaral de Almeida Prado, Filomena Yoshie Hirata Garcia, Márcia da Conceição Ferreira Cavalcante. São Paulo: Perspectiva, 1999.

XENOFONTE. *Econômico*. Trad. de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.



NEArco – Número I - Ano II – 2009 - ISSN: 1982-8713

WINCKELMANN, J. J. *Reflexões sobre a Arte Antiga*. Trad. de Herbert Caro e Leonardo Tochtrop. Porto Alegre: Ed. Movimento, 1993.

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/leosouzbhz/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@uefj.br



Nearco

Revista Eletrônica de Antiguidade

