

# **NEA** rco

*Revista Eletrônica em Antiguidade*



**2010**

Ano III – Número I

ISSN 1982-8713

## **UERJ - UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO**

### **Reitor**

*Prof. Dr. Ricardo Vieira Alves de Castro*

## **IFCH - INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

### **Diretor**

*Prof. Dr. José Augusto Souza Rodrigues*

## **DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**

### **Chefe**

*Prof. Dr. André Campos*

## **NEA - NÚCLEO DE ESTUDOS DA ANTIGUIDADE**

### **COORDENADORA**

*Prof.<sup>as</sup>. Dr.<sup>as</sup>. Maria Regina Candido*

### **EDITORES**

- *Bacharel Carlos Eduardo da Costa Campos*
- *Prof. Ms. José Roberto de Paiva*
- *Prof. Junio Cesar Rodrigues Lima Gomes*
- *Prof.<sup>as</sup>. Dr.<sup>as</sup>. Maria Regina Candido*

### **CONSELHO EDITORIAL**

- *Prof. Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima - UFF*
- *Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa - UFRJ*
- *Prof.<sup>as</sup>. Dr.<sup>as</sup>. Maria Cecilia Colombani - Universidad Mar Del Plata*
- *Prof.<sup>as</sup>. Dr.<sup>as</sup>. Claudia Beltrão da Rosa - UNIRIO*
- *Prof. Dr. Vicente Carlos R. Alvarez Dobroruka - UnB*
- *Prof. Dr. Julio César M. Gralha - UNICAMP*
- *Prof. Dauterando Cristiano P. M. Bispo - UERJ*
- *Prof. Dr. Daniel Ogden - Exeter University London*



Capa: Equipe NEA

*Victory of Samothrace*  
artfiles.art.com

Editoração Eletrônica: Equipe NEA  
www.nea.uerj.br

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

N354 Nearco: revista eletrônica de antiguidade. - Vol. 1, n.4  
(2009) – Rio de Janeiro:UERJ/NEA, 2009-  
v.4 : il.  
Semestral.  
ISSN 1982-8713  
1. História antiga - Periódicos. I. Universidade do Estado  
do Rio de Janeiro. Núcleo de Estudos da Antiguidade.  
CDU 931(05)

## Sumário

### LOS ITINERÁRIOS DE DIONISO

*Poder, nomadismo y extranjería en la religión dionisiaca*

*Guido Fernández Parro, 5*

### MISTÉRIOS DO APÓSTOLO PAULO

*Filipe Azevedo, 15*

### HE KOINÈ DIÁLEKTOS

*Uma Abordagem Histórica. Linguística e Teológica*

*Luciene de Lima Oliveira, 32*

### OS SEIS DEFIXIONES DE SAGUNTO

*A vingança dos saguntinos através das práticas da magia*

*Bacharel: Carlos Eduardo da Costa Campos, 50*

### SOLDADO-CIDADÃO VERSUS SOLDADO-MERCENÁRIO

*Discurso e ação do poder militar na Grécia Antiga*

*Prof. Mestrando Alair Figueiredo Duarte, 77*

### O CORPO DO GUERREIRO HOMÉRICO

*O herói Patroclo no campo de batalha*

*Prof.ª. Ms. Alessandra Serra Viegas, 90*

### AS SIGNIFICAÇÕES E REPRESENTAÇÕES NA CERÂMICA GREGA RELATIVA À ODISSÉIA NA GRÉCIA DO SÉCULO V A.C. E NA CONTEMPORANEIDADE

*Mariana Albuquerque, 108*

**Resenhas, 118**

*Espaço Phília*

## LOS ITINERÁRIOS DE DIONISO

*Poder, nomadismo y extranjería en la religión dionisiaca*

*Guido Fernández Parma*

Universidad de Morón

e-mail: [fpguido@hotmail.com](mailto:fpguido@hotmail.com)

### I - Introducción

En la presente comunicación nos proponemos seguir los itinerarios de Dioniso para resaltar algunas características del ritual dionisiaco y del dios que nos parecen indicar el papel que cumplió el dionisismo en la Antigua Grecia. Em efecto, el rechazo o el no-reconocimiento Del dios puede ser leído como um ejercicio Del poder que desencadena, a su vez, respuestas que tienden a reconfigurar los espacios establecidos de las *poleis* griegas. la leyenda dionisiaca se repite una y outra vez para retornar transfigurada bajo las máscaras Del dios: de la Tebas de Cadmo, a la Tracia de Licurgo, al Orcómenos de Atamante, al Argos de Preto. El nomadismo Del dios expresado em las epifanias incesantes, revela uma dimensión política-antropológica única em La experiencia griega. Apolo había estado presente em todo El proceso de institución de La pólis griega, mientras Dioniso producía uma revuelta antropológica que, desde su desmesura, desde su desterritorializada aparición, invitaba a experimentar, em El ritual, la alteridad tanto antropológica, em la medida em que El mismo ritual permitía a los iniciados la <<aproximación>> y la <<asimilación>> con la divinidad de la que nos habla Gernet, como política, em la medida em que su ritual desplazaba las fronteras políticas desde um lugar descentrado Del poder. El nomadismo y la extranjería que representa Eel dionisismo acusa, de alguna manera, la *hybris* de aquellos líderes políticos que se olvidan de que el

poder no es solo una cuestión humana fácilmente territorializable. la experiencia dionisiaca se presenta como una experiencia que excede las fronteras de las *póleis*, situándose siempre em los márgenes y representando la alteridad y la extranjéria.

## II - La institución de La pólis

Lo que está en juego en estos enfrentamientos entre El dios y los reyes de las distintas ciudades, es La oposición de dos nociones, siempre em tensión, como las de leyes escritas y leyes no-escritas. Podemos pensar que el fondo dionisiaco de la tragédia se mantuvo en tanto esta tensión, imposible de resolver, siguió presente em toda la tragédia.

Dioniso parece alzarse frente a la legalidad humana, representando , tal vez, a esas leyes no escritas que, em su caso, tienen que ver com um telón de fondo religioso ausente em la estructura política de los nuevos gobiernos de las póleis. Podríamos decir que la religiosidad, que, como sabemos, nunca desapareció de la vida pública griega, fue capturada por um dispositivo territorial, que tiene como paradigma al Apolo más cercano a la pólis clásica. Este dispositivo territorial es aquél que permite la institución de la pólis en un território más o menos cerrado, com el centro (asty) de la pólis, la ciudad misma, y la chora que se extiende alrededor Del centro urbano; por outro lado , aparecen los dioses políadas de cada ciudad, esto es, los dioses se territorializan, aparecen em um espacio específico, recortado de la genealogia abstracta de Hesíodo; además, esta territorialización, que implica la institución de la pólis, se lleva a cabo mediante la mitología acerca de los restos de los héroes de cada ciudad, y la institución Del culto al héroe. Este proceso de territorialización, que coincide com lo que Vernant<sup>1</sup> llama <<proceso de secularización>>, tiene como expresión más acabada las reformas de Clístenes em Atenas: como nos recuerda Aristóteles<sup>2</sup>, el linaje ascendente y divino de cada

---

<sup>1</sup> Vernant, J.-P. *Los orígenes de la filosofía*.

<sup>2</sup> Aristóteles. *Constitución de los atenienses*. 21,2.

individuo es reemplazado por la pertenencia a um território. La territorialización, la secularización, es también una democratización<sup>3</sup>.

Frente a este proceso de territorialización, puntualmente, el dionisismo representa la fuerza instituyente que no se deja territorializar. Se trata de una de las fuerzas, junto con la outra fuerza desterritorializante de Apolo, que arrasa con las comunidades ya en ruínas de la Edad Oscura, cortando, dentro Del imaginário griego de los siglos VIII en adelante, los vínculos trascendentes de las comunidades y los dioses. La participación ascendente de los campesinos a la vida pública, frente al anonimato que tenían en la sociedad micénica, revoluciona las estructuras sociales desde el dionisismo.

El propio Apolo había representado una fuerza desterritorializante em el mismo período, expulsando a comerciantes, familias y etnias fuera de su órbita acostumbrada de vida. Al menos así lo ve la tradición que hace de Apolo, y de su oráculo em Delfos, el principal protagonista y agente de la colonización externa y de las migraciones internas.

Pero el destino de Apolo estaba en fundar las bases para una nueva sociedad. La trasgresión de los limites, típicas Del período instituyente, se acaba una vez que las ciudades alcanzan um grado de desarrollo em sus estructuras políticas y económicas suficientes para conformarse em una nueva sociedad. De ser el dios de la desterritorialización, Apolo se convertirá, al menos em su función política, em el dios de los limites y las fronteras: según Pausanias<sup>4</sup> hay un Apolo Horio em Hermíone, em la región de la Argólide, huella de una historia fundamental Del dios para la historia de las *poleis* griegas.

Dioniso, su compañero díspar, continuará representando para el imaginário de la Grecia Clásica esa fuerza que desborda los limites. Parece como si Dioniso no se comprometiera com las nuevas estructuras políticas, no dejara que su figura pudiera ser

---

<sup>3</sup> Vernant, J.-P. *Mito y pensamiento em la Grecia Antigua*. P.220.

<sup>4</sup> Pausanias. *Descripción de Grecia*. II, 35, 3.

reterritorializada em los límites o fronteras cerradas de una pólis. Por eso *Las Bacantes* puede ser considerada como una tragedia dionisiaca, porque dentro de un contexto en donde el propio Dioniso había sido capturado y territorializado em el templo de Delfos, y su culto estaba oficializado, compartiendo, alternativamente, períodos Del año para sus festividades, la absoluta independencia com que aparece el dios em la tragedia de Eurípides, nos habla más de esa fuerza instituyente y desterritorializante que Del mesurado Dioniso de las festividades oficiales.

De esta forma, las codificaciones de la leyes, las instituciones de las fronteras, las periodizaciones para los ritos, etc., se levantan como oposiciones al dionisismo. Una primera pista para comprender la furia de Dioniso contra Penteo y el resto e sesta violación Del principio de desterritorialización y mutación Del dios. La institución de la pólis, que no pudo haberse realizado sin el aporte Del dionisismo, se vuelve em su momento instituido, como diria Castoriadis, contrari a Dioniso y su espíritu nómada. Dioniso se presenta, em *Las Bacantes*, como un dios sin fronteras; dice aci: “Dejando atrás los campos auríferos de los lídios y los frigios, las altiplanicies de los persas asaeteada por el sol y los muros bactrianos, pasando por la tierra de crudo invierno de los médios y por la Arabia feliz, y por toda la zona del Asia que a lo largo Del salado mar se extiende com sus ciudades de hermosas torres, bien poblada por una mezcla de griegos y bárbaros, He llegado em primer lugar a esta ciudad de los griegos, trás de Haber lavado allí también mis coros y fundado mis ritos, a fin de ser un dios a los mortales”<sup>5</sup>.

### III - La hybris dionisiaca

Dioniso, el dios itinerante. Dioniso, el dios nomade. Los itinerarios de Dioniso aluden a esse vagar erráticamente, em ser el dios de los caminos, de los pasajes, de las transformaciones. Dioniso es el dios que descobra y descentra las identidades, es el dios de las mezclas. La ambigüidad Del dios, presente em los rituales, alude a esta naturaleza

---

<sup>5</sup> Eurípides. *Las Bacantes*. 10 y ss.

nomade, pasajera, itinerante: el dios se encuentra, en realidad, entre cada una de las figuras ambíguas, él es el principio Del doble. Las ménades pueden representar los ideales de comunidad con la naturaleza, de felicidad, de cierta armonía con el cosmos en su totalidad; pero también son el peligro para las leyes de la civilización, son el principio Del caos, Del desorden. Lo que hay que entender es que con las cosas, de ahí la naturaleza trágica Del dionisismo: la própria armonía es una disarmonía, la propia felicidad es una tragedia. No se trata de reparar algo que se ha desviado, de centrar algo fuera de su lugar. La venganza contra Penteo, Cadmo, Licurgo, Atamante y Preto no busca restituir un tiempo perdido.

Dentro Del marco Del ritual dionisiaco, nunca hay coincidência porque Dioniso es el dios siempre falta, que siempre está desplazado com respecto a si mismo, como la casilla vacía de *Alicia en el país de las maravillas*<sup>6</sup>. El dios va de un extremo al outro, de la felicidad a la tragedia Del desorden. No se trata de alcanzar un ordem perdido por las nuevas estructuras políticas y por las nuevas concepciones antropológicas. Dioniso quiere todavía algo más: que nunca se alcance la armonía, la identidad, los limites. Lo que él Le dice a los griegos es que nunca habrá una armonía, um orden, etc., que siempre se está entre dos puntos de un itinerário, existencia contingente que no encuentra sosiego más que en el reconocimiento de la eterna vida de Dioniso.

#### **IV - El descuartizamiento de Penteo y los simulacros de Platón: entre la filosofía y la antropología**

Si Apolo puede llegar a ser el dios de las fronteras, a pesar de los aportes que Colli hace<sup>7</sup>, es porque es el dios que se vincula a la expresión más legitima de la nueva organización política: la filosofía. Los limites a observar, las fronteras a cuidar, también

---

<sup>6</sup> Ver Deleuze, G. *Lógica Del sentido*. <<Sexta serie: Sobre la serialización>>.

<sup>7</sup> Colli, G. *Los Orígenes de la filosofía*.

son las fronteras y los límites de los conceptos que, con sus diferencias, tanto Sócrates como Platón buscaron en sus investigaciones. El propio ser será definido como algo determinado, como algo encerrado en ciertos límites: basta pensar en las Ideas como límite en Platón, o en la forma de Aristóteles<sup>8</sup>.

Dioniso mantiene su falta de límites, su *hybris*. Con él, el ser salta más allá de sus posibilidades, es poseído por una *hybris* que lo lleva constantemente fuera de sí. El éxtasis dionisiaco, que las ménades experimentaban en cada ritual, niega cualquier forma, cualquier límite. La propia identidad personal se altera y se transforma: el ser salta fuera de sí, y la representación conceptual estalla en mil fragmentos. El descuartizamiento de Penteo y los simulacros de Platón. En medio de su muerte ritual, Penteo aparece travestido: mujer y hombre al mismo tiempo, la duplicidad de la identidad alude ya a una identidad descentrada, que no coincide consigo misma.

Al salirse fuera de sí la subjetividad de los participantes de los rituales, sale de sí también la capacidad de aprehender las formas únicas del pensamiento. El descentramiento antropológico que provoca el éxtasis tiene como consecuencia un descentramiento en el conocimiento. Todo se vuelve, como dirá siglos más tarde Nietzsche, perspectiva. La mirada abarcadora desde el cielo inteligible se pierde y ya no hay diferencias entre los simulacros, las copias y las Ideas. Todo se ha vuelto máscara y todo se ha vuelto simulacro. La subjetividad descentrada acusa la raíz divina ineludible de toda existente y falsedad e injusticia que las identidades, tanto individuales como políticas, representan. Por otro lado, la sabiduría de los filósofos se vacía y la tragedia, el arte, toma protagonismo.

Entre la antropología y la filosofía, el dionisismo significó una oposición al avance de una existencia que hacía del límite la característica determinante y esencial del ser. La antropología inherente al ritual dionisiaco antes que separar los planos, y hacer de los

---

<sup>8</sup> Ver Deleuze, G. *En medio de Spinoza*. P.102 y ss.

hombres seres ontológicamente distintos, funde los planos para descubrir que detrás de cada máscara humana se encuentra la divinidad. La venganza de Dioniso, por ejemplo hacia Penteo, también puede ser pensada como una venganza por la falta imperdonable de los hombres que creen estar por encima de los dioses al imponer su orden humano a las cosas. Otra forma de desconocer el origen divino Del dios.

El acercamiento entre dioses y hombres, empero no lo es sin una pérdida o sacrificio. No se trata de un acercamiento Del tipo de Platón, o Del de los pitagóricos o Del orfismo, en donde un mismo elemento divino es el puente entre los dioses y los hombres. El reconocimiento de la propia divinidad acarrea, como dijimos, una pérdida de la identidad individual que más de una vez puede terminar en la propia muerte. Pero de vuelta, no se trata de reconciliar, en este caso el ideal de divinización con el de la vida, sino el pensar que la vida misma está más Allá de la individualidad, y, por lo tanto, la muerte personal no implica, en realidad, muerte alguna.

## **V - La política**

Como dijimos, existe una oposición entre las leyes humanas y las divinas, en este caso las de Dioniso, manifestada en clara oposición entre las fronteras de las poleis y la falta de fronteras de la vida dionisiaca. Dioniso, el dios extranjero siempre extraño, nunca coincidiendo con su tierra natal. Dice Detienne: "Epifanio itinerante, Dioniso organiza el espacio en función de su actividad deambulatória. Se lo encuentra por todas partes, no está en ninguna en su casa"<sup>9</sup>. Como dijimos más arriba, la pólis griega tiene uno de sus fundamentos en los movimientos internos y externos producidos por Apolo (colonización y migraciones) por Dioniso (Ascenso de los campesinos a la vida pública y religiosa). Ahora bien, una vez que estos procesos desdibujan la antigua sociedad de la edad oscura y comienzan a dar forma a una nueva sociedad, Apolo mismo se encarga de territorializar a

---

<sup>9</sup> Detienne, M. *Dioniso a cielo abierto*. P.21.

los hombres. El mito Del regreso de los Heraclidas es paradigmático: hay que repartir las tierras entre los principales jefes, cuadrangular el território e instituir la soberanía.

Apolo territorializa y Dioniso desterritorializa. Dicen Deleuze y Guattari: “por más que el trayecto nómada siga pistas o caminos habituales, su función no es la Del camino sedentário, que consiste *en distribuir a los hombres em um espacio cerrado*, asignado a cada parte y regulando la comunicación entre las partes. El trayecto nómada hace lo contrario, *distribuye los hombres (o animales) em um espacio abierto, indefinido, no comunicante*”<sup>10</sup>. Entonces aqui nace la oposición: Dioniso se niega a aceptar la sedentarización (por más que em la época clásica se encuentre fuertemente oficializado su culto), y Apolo la hace necesaria para fundar la pólis. De aqui, entonces, que se pueda entender la negativa de los reyes que se distribuyeron las tierras argivas, según Apolodoro<sup>11</sup>, las que se vuelven locas por la venganza divina. Y, como contrapunto, hasta podríamos pensar que la curación que realiza el adivino Melampo a las hijas de Preto, se inscribe nuevamente em una lógica de re-distribución de las tierras. Si atendemos a la tradición narrada por Pausanias<sup>12</sup>, y aceptamos que eran las mujeres viviendo bajo el reinado de Anaxágoras las que se volvieron locas, Melampo realiza su curación com el fin de repartise nuevamente las tierras entre él y su hermano Biante.

Dioniso representa, para los griegos, la dimensión bárbara y extranjera propia de todods los griegos. Esto quiere decir que los propios territórios de las poleis tienen um origen artificial y arbitrário, conquistado, más Allá de os mitos sobre héroes epónimos. Los griegos son extranjeros sus propias tierras, como la historia anterior a la polis lo demuestra.

---

<sup>10</sup> Deleuze/Guattari. *Mil Mesetas*. P.385.

<sup>11</sup> Apollodorus. *The Library*. II, 2.

<sup>12</sup> Pausanias. *Descripción de Grecia*. II, 7,8; V, 5,10; VIII, 18,7.

## VI - Conclusión

La venganza recae, entonces, hacia un modelo humano, el Del ciudadanos, de ejercer el poder, por sobre ciertos mandatos divinos, como el dionisiaco. La venganza de Dioniso es una venganza también política ante aquellos hombres que creen que pueden enseñorearse con la naturaleza y los otros hombres. Como dice Tiresias en *Las Bacantes*: “Tampoco nos hacemos los sábios ante las divinidades, criticando las tradiciones de nuestros padres, que hemos heredado desde tiempo inmemorial. Ningún argumento las derribará por los suelos, por más que lo sábio resulte invención de los ingenios más elevados”<sup>13</sup>. Tiresias y Cadmo, dirigiéndose al ritual, representan la contra-cara *arkhaikas*, es decir, fundante y originaria, de una legalidad arrogante que pierde su puesto en el cosmos. Pero nuevamente, esto no implica una reacción tradicionalista o conservadora Del dionisismo, algo así como la ilusión de volver a las antiguas monarquias perdidas. Lo que Dioniso viene a decir es que no hay, a pesar de todo, fundamento último para ninguna ley humana y el poder el fundamento es una vida em constante transformación y cambio: Dioniso mismo.

---

<sup>13</sup> Eurípides. *Las Bacantes*. 200-205.

## VII - Bibliografia

- Apollodorus. *The Library*. Ed. Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1995, London.
- Aristóteles. *La Constitución de los atenienses*. Ed. CEPC, 2000, Madrid.
- Colli, G. *Los Orígenes de la filosofía*. Ed. Tusquets, 1994, Barcelona.
- Deleuze, G.- Guattari, F. *Mil Mesetas*. Ed. Pre-Textos, 1997, Valencia.
- Deleuze, G. *Em médio de Spinoza*. Ed. Cactus, 2003, Bs. As.
- Deleuze, G. *Lógica Del sentido*. Ed. Paidós, 1994, Barcelona.
- Detienne, M. *Dioniso a cielo abierto*. Ed. Gedisa, 1986, Barcelona.
- Eurípides. *Tragedias III*. Ed. Gredos, 1998, Barcelona.
- Pausanias. *Descripción de Grecia*. Ed. Planeta DeAgostini, 1998, Barcelona.
- Vernant, J.-P. *Los Orígenes Del pensamiento griego*. Ed. EUDEBA, 1986, Bs. As.
- Vernant, J.-P. *Mito y pensamiento em la Grecia Antigua*. Ed. Ariel, 1993, Barcelona.

## MISTÉRIOS DO APÓSTOLO PAULO<sup>14</sup>

*Filipe Azevedo*

Bacharel e licenciado em História pela UERJ  
Orientado pelo Prof. Dr. Edgard Leite

### O Antigo Paradigma

Depois de Jesus Cristo, talvez seja Paulo a personalidade cristã que mais suscita debates, tanto dentro dos círculos cristãos quanto fora, nos meios laicos. Há quem diga que o apóstolo deva ser considerado o verdadeiro fundador do cristianismo, questão a qual o professor do Instituto Católico de Paris, Michel Quesnel, dedica um capítulo no seu livro “Paulo e as Origens do Cristianismo”. Trechos de suas epístolas são normalmente utilizados como poesia e até mesmo em canções, como é o caso da música “Monte Castelo” do grupo Legião Urbana.

Mas nem sempre Paulo gozou de tanta popularidade. Os Padres da Igreja do século II EC, por exemplo, sempre evitaram utilizar as idéias do apóstolo até o advento de Ireneu de Lyon. Durante muito tempo, acreditou-se que isto era devido a grupos “heréticos” dos primeiros séculos como os valentinianos e marcionitas utilizarem em larga medida os conceitos teológicos do homem de Tarso.

Mas esta opinião é em larga medida influenciada pelo conceito clássico de paulinismo, lançado em um artigo de F.C. Baur escrito em 1831, que acreditava que o apóstolo possuía um sistema teológico definido. Este antigo paradigma, no entanto, não resiste a uma análise mais profunda das epístolas paulinas, pois o que vemos nas mesmas é um Paulo multifacetado, cujas idéias mudam com o tempo, e cujas epístolas não

---

<sup>14</sup> Este artigo é uma adaptação do último capítulo da minha monografia “Este ilustre desconhecido – Paulo e a Gnose” apresentada na UERJ no segundo semestre de 2006 para a obtenção do grau de bacharel em História.

denotam uma preocupação com a construção de um sistema teológico, mas antes buscam responder a situações concretas que são a própria causa da existência das mesmas. Sem contar que a aparente falta de sistematização no pensamento de Paulo pode ser um reflexo de uma tática da sua própria pregação.

Esta última característica do apóstolo pode ser comprovada por uma conhecida passagem de 1 Cor 9 19-23:

*“Ainda que livre em relação a todos, fiz-me o servo de todos, a fim de ganhar o maior número possível. Para os judeus, fiz-me como judeu, a fim de ganhar os judeus. Para os que estão sujeitos à Lei, fiz-me como se estivesse sujeito à Lei – se bem que não esteja sujeito à Lei – , para ganhar aqueles que estão sujeitos à Lei. Para aqueles que vivem sem a Lei, fiz-me como se vivesse sem a Lei – ainda que não viva sem a Lei de Deus, pois estou sob a Lei de Cristo – , para ganhar aqueles que vivem sem a Lei. Para os fracos, fiz-me fraco, a fim de ganhar os fracos. Tornei-me tudo para todos, a fim de salvar alguns a todo custo. E isto tudo eu faço por causa do evangelho, para dele me tornar participante.”*

Embora tivesse sido comprovada a insuficiência do paulinismo, o conceito continuou a ser utilizado para designar desenvolvimentos doutrinários de determinados aspectos da teologia de Paulo realizados por autores tardios – o que incluía os autores deuteropaulinos<sup>15</sup> e os próprios valentinianos – com a exclusão dos Padres da Igreja do século II.

---

<sup>15</sup> Autores que assinavam seus escritos sob o nome do apóstolo Paulo, muitas vezes desenvolvendo temas e passagens contidos nas epístolas paulinas.

Com o tempo, todavia, também este aspecto do paulinismo foi questionado, por pesquisadores como Lindemann, por edemann, por exemplo,linos e os pro realizados por autores tardiostava lidando apenas com o aspecto teol que acreditava que o silêncio de autores proto-ortodoxos anteriores a Ireneu de Lyon em relação a Paulo, não era tão absoluto quanto se acreditava, ou então, não era devido à teologia do apóstolo ter sido utilizada por grupos “heréticos”, mas a outros fatores como gênero literário e os destinatários das epístolas.

Não obstante sua crítica, Lindemann continuou preso ao velho paradigma na medida em que estava lidando apenas com o aspecto teológico de Paulo. Não foi senão na década de 80 que esta visão tradicional começou a ser questionada em larga escala pelos historiadores do cristianismo.

### **A “Lenda” de Paulo e a prática da pseudo-epigrafia**

A questão da figura legendária de Paulo já fora entrevista por Lindemann, ao analisar a Primeira Carta de Clemente aos Coríntios, quando percebeu que embora não estivesse sendo discutido o aspecto teológico do pensamento de Paulo, o seu nome ainda carregava um grande peso nos debates eclesiológicos do final do século I E.C, sendo o homem de Tarso reconhecido tanto como pregador quanto como apóstolo.

Esta idéia foi da mesma forma anunciada por Hans-Martin Schenke em 1974, em um artigo intitulado “Das Weiterwirken des Paulus und die Pflege seines Erbes durch die Paulus-Schule”, no qual reparou que a imagem do apóstolo em Atos estava dissociada da sua atividade de escritor de epístolas. Isto não se devia a uma precaução deliberada por parte de Lucas, por causa do uso que grupos “heréticos” faziam das mesmas, mas antes porque, segundo Schenke, os “Atos dos Apóstolos” antecedem a época em que as epístolas de Paulo foram reunidas e consideradas como escritos canônicos. O que aconteceu, portanto, foi que a imagem que Lucas possuía de Paulo era a de um missionário heróico, não a de um autor de epístolas.

Portanto, os rumores que circulavam em torno do nome do apóstolo antecederiam até mesmo a reunião final de suas epístolas. Noção esta que foi finalmente reconhecida em Março de 1987 numa conferência que teve lugar na Southern Methodist University, nos Estados Unidos, e cujos trabalhos foram reunidos no volume *Paul and Legacies of Paul*, de 1990.

Recentemente, Michael Kaler, que é doutorando da *Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses*, da *Université Laval* de Québec, escreveu um artigo no qual tentou aplicar estas novas perspectivas a respeito do paulinismo ao estudo dos textos de Nag Hammadi que lidam com a figura de Paulo. Como exemplo desta aplicação, citou o texto gnóstico conhecido como “Apocalipse de Paulo”, que aproveita o relato de 2 Cor 12 2-4 para recontá-lo de forma expandida e dentro do gênero literário da apocalíptica. Além do texto de coríntios, também é feita uma alusão a Ef 4,8, com a notória diferença que a figura de Jesus é substituída pela de Paulo.

O que Kaler, termina por concluir é que o autor do “Apocalipse de Paulo” utiliza material paulino, neste caso as passagens de Coríntios e Efésios, para construir uma determinada imagem de Paulo, que é a de um herói apocalíptico. No entanto, estão excluídas deste texto, qualquer reflexão teológica a respeito da passagem de Efésios ou mesmo um desenvolvimento da mesma.

O próprio fenômeno da pseudo-epigrafia, a meu ver, pode ser encarado dentro desta nova ótica do paulinismo, que privilegia as diferentes maneiras em que foi recebida a figura de Paulo. Sendo assim, já no século I E.C., no qual são escritas as epístolas deuteropaulinas, teríamos já um exemplo destas diferentes recepções da imagem do apóstolo. Aliás, isto fica claro quando reconhecemos que existe um Paulo das pastorais e um Paulo de Efésios. O primeiro, opositor de heresias e “falsos doutores”, o segundo, professor da revelação pneumática.

Obviamente, se alguém escrevia sob o nome do apóstolo era já um indício da importância que a sua figura começava a adquirir entre os círculos cristãos. Mas isto ocorria já em plena atividade do apóstolo, como podemos comprovar em 2 Cor 10,10: *“pois as cartas, dizem, são severas e enérgicas, mas ele, uma vez presente, é um homem fraco e a sua linguagem é desprezível”*. E também por esta passagem de Gal 1,23-24: *“Apenas ouviam dizer: quem outrora nos perseguia agora evangeliza a fé que antes devastava, e por minha causa glorificavam a Deus”*.

Ambas as epístolas não levam dúvida quanto à autoria e testemunham duas formas diferentes nas quais Paulo era encarado por seus contemporâneos: o missionário e o escritor de epístolas.

### **Colocando os pingos nos “is”**

É chegado o momento de reunir os resultados apresentados nos capítulos anteriores e tentarmos responder a grande questão desta monografia: Como foi possível Paulo de Tarso ter sido considerado ao mesmo tempo como o “gnóstico” e o “antignóstico” ?

Como vimos, nem todos os escritos atribuídos ao apóstolo são paulinos. De um total de 14 epístolas, 7 ainda são consideradas duvidosas. E todas estas, que nomeadamente são as pastorais, a Epístola aos Efésios, aos Colossenses e aos Hebreus, fizeram parte do arsenal tanto dos valentinianos quanto da proto-ortodoxia.

Levando isto em consideração e comprovada a inautenticidade das epístolas mencionadas, fica sem efeito a questão de o próprio apóstolo Paulo ter sido ou não gnóstico, pois os escritos que mais se aproximam desta “heresia” são deuteropaulinos. Da mesma maneira, afirmar que Paulo era um antignóstico não faz sentido pois está fora de dúvida que as pastorais são criações tardias, realizadas após a morte do tarsense.

Talvez seja por isso que se prezou tanto a discussão em torno da correspondência de Corinto como decisiva na resposta a esta questão. Pois se estava diante de material efetivamente paulino, mas que apresentava diversas passagens “embaraçosas” para uma mente ortodoxa, como o intervalo de 1 Cor 2,6 - 3,3.

Por este motivo, historiadores como Rudolf Bultmann procuraram explicar tal fato dizendo que quando Paulo fazia isto era com o propósito de conquistar a audiência para refutá-la, conservando os termos embora esvaziando-os de seu conteúdo original, como também já havia proposto Walter Schmitals. Esta tese possui a seu favor uma conhecida passagem da Primeira Epístola aos Coríntios, citada anteriormente mas que se reproduzida agora adquirirá um novo sentido ( 1 Cor 9 19-23 ):

*“Ainda que livre em relação a todos, fiz-me o servo de todos, a fim de ganhar o maior número possível. Para os judeus, fiz-me como judeu, a fim de ganhar os judeus. Para os que estão sujeitos à Lei, fiz-me como se estivesse sujeito à Lei – se bem que não esteja sujeito à Lei – , para ganhar aqueles que estão sujeitos à Lei. Para aqueles que vivem sem a Lei, fiz-me como se vivesse sem a Lei – ainda que não viva sem a Lei de Deus, pois estou sob a Lei de Cristo – , para ganhar aqueles que vivem sem a Lei. Para os fracos, fiz-me fraco, a fim de ganhar os fracos. Tornei-me tudo para todos, a fim de salvar alguns a todo custo. E isto tudo eu faço por causa do evangelho, para dele me tornar participante.”*

Porém, seria um anacronismo discutirmos o gnosticismo dos coríntios. Não apenas porque este termo só pode ser aplicado ao II E.C., mas igualmente por ter sido posto em cheque no livro de Michael Williams, Rethinking Gnosticism. Todavia, podemos sim

falarmos de gnose em Paulo, se por isso entendermos a definição do Congresso de Messina, que é: conhecimento dos mistérios divinos reservados a uma elite.

De fato, a existência de uma gnose ortodoxa, ou verdadeira, não é negada nem pelo bispo heresiólogo Ireneu de Lyon, que nomeou sua obra magna de “Desmascaramento e Refutação da Falsa Gnose”.

Mesmo no testemunho dos evangelhos, encontram-se indicações de ensinamentos secretos por parte de Jesus aos apóstolos, como podemos ver em Mc 4, 10-12; 33-34. Também há a ocorrência de menções a mistérios tanto em Paulo, quanto na tradição deuteropaulina. E cabe neste caso reproduzirmos duas passagens exemplares.

A primeira encontra-se na 1 Cor 3,1-2:

*“Quanto a mim, irmãos, não vos pude falar como a homens espirituais, mas tão-somente como a homens carnis, como a crianças em Cristo. Dei-vos a beber leite, não alimento sólido, pois não o podíeis suportar. Mas nem mesmo agora podeis (...)”*

A segunda passagem é Ef 3, 3-5:

*“Por uma revelação me foi dado a conhecer o mistério, como atrás vos expus sumariamente: lendo-me, podeis compreender a percepção que tenho do mistério de Cristo. Às gerações e aos homens do passado ele não foi dado a conhecer, como foi agora revelado aos seus santos apóstolos e profetas, no Espírito (...)”*

Sendo assim, não é estranho que os valentinianos clamassem estar de posse de uma tradição secreta transmitida a eles desde o apóstolo Paulo, que por sua vez a teria

recebido de Jesus. Em realidade, a última passagem transcrita acima é um forte argumento para esta tese. Se bem que não podemos descartar a hipótese de Paulo estar simplesmente querendo conquistar sua audiência, como faz crer 1 Cor 9, 19-23.

Além disso, a maneira pela qual se processou a conversão de Paulo, segundo o relato dos Atos dos Apóstolos, foi uma experiência carregada de misticismo que pode ter ajudado a conectar o apóstolo com o lado mais oculto do cristianismo. Sem falar que Paulo sempre procurou espiritualizar os eventos da história judaica, alegorizando-os como podemos comprovar em 1 Cor 10, 1-4:

*“Não quero que ignoreis, irmão, que os nossos pais estiveram todos sob a nuvem, todos atravessaram o mar e, na nuvem e no mar, todos foram batizados em Moisés. Todos comeram o mesmo alimento espiritual, e todos beberam a mesma bebida espiritual, pois bebiam de uma rocha espiritual, que os acompanhava, e essa rocha era Cristo.”*

Werner Jaeger em seu livro Cristianismo Primitivo e Paidéia Grega, assim como Etienne Gilson e Philoteus Boehner, reconheceu o fato da existência de uma gnose presente no pensamento dos alexandrinos Clemente e Orígenes. Porém, esta teria sido construída como uma alternativa ortodoxa aos sistemas gnósticos clássicos, como os de Valentino e Basíledes:

*“A forte ênfase dada à gnose em Clemente e Orígenes mostra que eles tiveram de prestar atenção a este novo poder que ameaçava tornar-se um perigoso rival do Cristianismo, a par do Maniqueísmo e do Mitraísmo. O que os Alexandrinos têm a oferecer sob a designação de gnose é, evidentemente, muito diferente dos sistemas de um Basíledes ou de um Valentino. Mas a gnose cristã de Clemente ou*

*Orígenes explica-se inequivocamente como uma tentativa de satisfazer os apetites gnósticos dos seus contemporâneos de uma maneira legítima. À gnose oriental e ao seu simbolismo grosseiro opõem a sua própria gnose, que deriva em larga escala da filosofia grega (...)" 16*

Todos estes fatos ligados ao esoterismo do cristianismo primitivo foram percebidos por autores como Annie Besant, que produziu um livro intitulado “O Cristianismo Esotérico”, e Charles Guignebert que em *El Cristianismo Antiguo*, de 1921, afirmou que Paulo possuía uma gnose sincretista que teria aberto o caminho para os grandes sistemas de Basílides e Valentino.

Tudo isto, dentro da nova perspectiva dos estudos sobre Paulo, pode ser visto como uma forma de recepção do apóstolo entre os círculos cristãos que mais tarde originariam o valentinianismo. Tais círculos optaram por utilizar as epístolas, chegando inclusive a desenvolver temas teológicos contidos nas mesmas, originando assim material deuteropaulino.

No entanto, nem sempre o nome de Paulo quando aparece em Nag Hammadi está associado a algum desenvolvimento teológico, como foi notado por Michael Kaler no caso do “Apocalipse de Paulo”. Portanto, qualquer generalização é imprudente e perigosa, e sempre devemos lembrar da dificuldade que é a utilização do termo gnosticismo para classificar o material encontrado no Alto Egito.

Sendo assim, o máximo que podemos concluir do que foi exposto até aqui é que os seguidores de Valentino encontraram nas epístolas de Paulo, tanto paulinas quanto deuteropaulinas, farto material para a elaboração de sua teologia. Com a ressalva que, de acordo com Elaine Pagels, a leitura “gnóstica” que eles faziam das paulinas baseava-se no

---

<sup>16</sup> JAEGER, Werner. *Cristianismo Primitivo e Paidéia Grega*. Lisboa: Edições 70, 1991. p. 77.

desenvolvimento posterior contido nas deuteropaulinas, o que descarta a alegação valentiniana de uma ligação direta entre eles e o apóstolo Paulo.

O que parece ter de fato havido com o valentinianismo, foi um desenvolvimento agudo da gnose paulina por meio da comunidade de Éfeso – que também produziu o Evangelho de João, e o material joanino para os discípulos de Valentino possuía uma importância até maior que o paulino. Esta é a teoria de Simone Pétrement, em seu livro *Separate God*, que propõe ter o gnosticismo sido um fenômeno interno ao cristianismo, não uma contaminação pagã.

Esta autora, inclusive, aventa a hipótese de que o Mito de Sofia, tão característico do valentinianismo, foi criado a partir de Ef 3,8-12:

*“A mim, o menor de todos os santos, me foi dada esta graça de anunciar aos gentios a insondável riqueza de Cristo e de pôr em luz a dispensação do mistério oculto desde os séculos em Deus, criador de todas as coisas, para dar agora a conhecer aos Principados e às Autoridades nas regiões celestes, por meio da Igreja, a multiforme sabedoria de Deus, segundo o desígnio preestabelecido desde a eternidade e realizado em Cristo Jesus nosso Senhor, por quem ousamos chegar-nos a Deus confiantemente, pela fé.”*

A relação não é clara, mas parece que este trecho é mencionado pelo “Evangelho da Verdade”:

*“(…) das entranhas do pai eles (a totalidade) aprendam a conhecê-lo, e os éons não fiquem mais cansados de procurar pelo pai, possam repousar nele, e saber que ele é*

*repouso, pois ele supriu a falta e aniquilou o reino das aparências”.<sup>17</sup>*

O termo “séculos” que aparece em Efésios é o mesmo aquele que em grego (Éon) os valentinianos utilizavam para denominar os habitantes do pleroma, ou totalidade, se bem que em Paulo apareçam com um sentido diferente. Os principados e autoridades que abundam na literatura paulina, são os mesmos arcontes que figuram na literatura gnóstica clássica.

Resta apenas vermos como o bispo Ireneu de Lyon cita Paulo em “Contra as Heresias”. Antes de tudo, é mais do que provável que o bispo tenha se inspirado em 1 Tm 6, 20-21, para compor o título de sua obra: *“Timóteo, guarda o depósito, evita o palavreado vão e ímpio, e as contradições de uma falsa ciência (gnose)”*. Este trecho é explicitamente utilizado por Ireneu de Lyon para atacar os “gnósticos” no segundo livro de “Contra as Heresias”:

*“Estais, portanto, em contradição, chamando gnose ao desconhecimento da verdade e Paulo se expressa bem falando de ‘novidade de palavras’ e de ‘falsa sabedoria’. Verdadeiramente falsa, portanto, é a vossa gnose!”<sup>18</sup>*

A mesma epístola é utilizada pelo bispo para justificar a sua missão de refutar os hereges (1 Tm 2,4):

*“Devemos fazer isso, porque nos foi confiada esta tarefa e porque queremos que todos os homens cheguem ao conhecimento da verdade e ainda porque você mesmo nos*

---

<sup>17</sup> LAYTON, Bentley. *As Escrituras Gnósticas*. trad. Margarida Oliva, Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2002.

<sup>18</sup> IRINEU DE LYON. *Contra as Heresias*. trad. Lourenço Costa, Paulus, 1995. p. 165.

*pediu numerosas e possíveis provas para refutar estes heréticos”.<sup>19</sup>*

Não obstante, o bispo não cita apenas as pastorais, mas também apresenta as passagens paulinas utilizadas pelos “gnósticos”, como a controvertida passagem do segundo capítulo da Primeira Epístola aos Coríntios (1 Cor 2,10): *“Devemo-nos admirar bastante de como os que afirmam ter descoberto as profundezas de Deus não tenham procurado nos evangelhos quantas vezes (...)”*<sup>20</sup>

Por último, a idéia de que Ireneu de Lyon apropriou-se do Paulo das pastorais para transformá-lo em um opositor de “gnósticos” revela-se insuficiente, pois o bispo serviu-se também do oitavo (1 Cor 8,1) e do décimo terceiro capítulo da Primeira Epístola aos Coríntios (1 Cor 13, 9-12), onde são postos em comparação a caridade e o conhecimento (gnose):

*“E se alguém não chega a encontrar a explicação de tudo o que procura, lembre-se de que é homem, infinitamente inferior a Deus, que recebeu a graça de maneira limitada, que ainda não é semelhante nem igual a seu Autor e que não pode ter a experiência e o conhecimento de todas as coisas como Deus.”*<sup>21</sup>

*“É melhor e mais útil ser ignorante ou de pouca cultura e aproximar-se de Deus e aproximar-se de Deus pela caridade do que julgar-se sábio e experto e encontrar-se blasfemador contra o Senhor por ter inventado outro Deus e Pai. É por isso*

---

<sup>19</sup> IRINEU DE LYON. *Contra as Heresias*. trad. Lourenço Costa, Paulus, 1995. p. 171.

<sup>20</sup> IRINEU DE LYON. *Contra as Heresias*. trad. Lourenço Costa, Paulus, 1995. p. 193.

<sup>21</sup> IRINEU DE LYON. *Contra as Heresias*. trad. Lourenço Costa, Paulus, 1995. pp. 206-207.

*que Paulo gritou: 'A ciência infla, mas a caridade edifica!' Ele não condenava o conhecimento verdadeiro de Deus, porque se o tivesse feito seria o primeiro a se acusar, mas porque sabia que alguns, inflados de orgulho por causa da ciência (gnose) se afastariam do amor de Deus, julgar-se-iam perfeitos e o Criador imperfeito. É para lhes cortar o orgulho por esta pretensa ciência (gnose) que Paulo diz: A ciência infla, mas a caridade edifica (...)"*.<sup>22</sup>

Estes são apenas alguns exemplos, mas ao longo de “Contra as Heresias”, Ireneu sempre procura citar a Primeira Epístola aos Coríntios para exemplificar os ensinamentos dos grupos “gnósticos”<sup>23</sup>, ao mesmo tempo que utiliza outros trechos da mesma para refutá-los. Mas de uma forma geral, o bispo faz uso também do Primeiro Testamento<sup>24</sup> para embasar suas teses, e também como uma forma de mostrar a continuidade dos dois Testamentos – uma obra do bispo de Lyon –, o que talvez tenha sido uma maneira de contrapor aos marcionitas e outros grupos “gnósticos” radicais que rejeitavam o Deus do Primeiro Testamento.

Ao que parece, o bispo de Lyon estava também inaugurando uma nova forma de recepção da figura de Paulo. Desta vez a do apóstolo que combateu os “gnósticos” em Corinto. Esta foi a leitura realizada por historiadores como Bultmann e Schmitals, que de formas diferentes acabaram reproduzindo este discurso, que era o mesmo da igreja proto-ortodoxa dos primeiros séculos do cristianismo, e continua forte dentro Igreja Católica até os dias de hoje.

---

<sup>22</sup> IRINEU DE LYON. *Contra as Heresias*. trad. Lourenço Costa, Paulus, 1995. p. 207-208.

<sup>23</sup> Provavelmente valentinianos.

<sup>24</sup> Antigo Testamento.

O resultado foi que, o que era para ser considerado uma disputa teológica do século II E.C., acabou se transformando em uma batalha sobre a real identidade do apóstolo dos gentios e, mais ainda, sobre o verdadeiro caráter do cristianismo. Livros como o de Annie Besant<sup>25</sup> – “O Cristianismo Esotérico” – são o testemunho desta batalha que adentrou o século XX.

O discurso que vem sendo reproduzido desde então não é apenas o da “ortodoxia versus heresia”, mas também o da “Pureza versus Contaminação”, e até mesmo o do “Ocidente versus Oriente” – de acordo com o estudo realizado por Karen King em *What is Gnosticism ?* .

Esta assertiva fica claramente comprovada se reproduzirmos aqui um trecho do prefácio da tradução em português de “Contra as Heresias”:

*“Em boa hora este estudo de santo Ireneu é editado também em português, pois dá oportunidade a nossos teólogos e historiadores do pensamento e das religiões abrirem perspectivas científicas e teológicas para a análise de culturas e idéias religiosas contemporâneas. Ao estímulo deste Padre da Igreja – como também de outros autores (penso neste momento em santo Agostinho, com sua ‘Cidade de Deus’) –, é hora de aprofundamento sério e cristão sobre as hodiernas e crescentes questões de misticismo e esoterismo que vem ocupando inúmeros espaços vazios da cultura ocidental e religiosa, também a cristã.*

*Nos ambientes cristãos de hoje, muitos olhos estão demais fixados em seu umbigo; a hegemonia cristã se*

---

<sup>25</sup> Que não surpreende ter sucedido Helena Blavatsky no comando da Sociedade Teosófica.

*pretende como resposta exaustiva e quer manter tal posição ante as novas formas de culturas gnósticas, mediúnicas e espiritualistas. Diante de questões de seu tempo, Ireneu fez a apologia da fé cristã com os melhores objetivos. Os tempos mudaram e hoje são os cristãos intelectuais e pastores convidados a – com novos métodos e novo ardor – entrar em diálogo com as religiões e com o mundo, para conhecer seu cunho e fazer transluzir aí, de modo claro e límpido, coerente e simples, a verdade de Deus, através de seu Cristo e de sua Sabedoria, em que, garantindo a grandeza do homem, se possa evidenciar o plano salvador, de modo a beneficiar todos os homens na grandeza maior que a Igreja de Jesus pode e deve apresentar.”<sup>26</sup>*

### **Conclusão:**

Se ao estudarmos os movimentos “gnósticos” desconhecermos todas as implicações e discursos que subjazem à nossa atividade, estaremos sempre incorrendo em uma discussão infrutífera, pois o que fica de tudo isto é a conclusão de que ao lidarmos com nomes como Paulo e Jesus – no caso dos estudos sobre o Jesus Histórico – estaremos invariavelmente lidando com a forma como os mesmos eram vistos. Mesmo que no caso de Paulo, ele tenha produzido escritos de sua autoria, isto não exclui o fato de que alguém sempre escreve o que quer permitir que os outros saibam a respeito de si próprio.

Mas o fato é que, para o bem ou para o mal, a lenda de Paulo continua até hoje, chegando até mesmo ao ponto dele ser considerado o verdadeiro criador do cristianismo, e a existência de um Paulo “gnóstico” e de um “antignóstico”, no século II E.C. servem apenas para comprovar esta teoria. E não vejo nenhum problema em se aceitar a idéia de

---

<sup>26</sup> IRINEU DE LYON. *Contra as Heresias*. trad. Lourenço Costa, Paulus, 1995. p. 26.

um Paulo valentiniano – como seria mais adequado. Pois afinal, aceita-se uma construção em detrimento de outra, quando ambas são criações, não fatos.

Para concluir, gostaria de deixar registrado que o título desta monografia resume em si a conclusão da mesma: Paulo sempre será um ilustre desconhecido. E não deveríamos temer esta incapacidade de defini-lo. Incapacidade, aliás, que pode ser estendida a qualquer ato que envolva leitura, pois alguém já disse que “ler é interpretar”. E em linhas como as que Paulo de Tarso nos legou, é irresistível não nos deixarmos levar pelo seu turbilhão de sentidos e pela história da sua dramática conversão – a caminho de Damasco...

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BESANT, Annie. O Cristianismo Esotérico. São Paulo: Editora Pensamento.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Novo Testamento. São Paulo: Paulus, 2004.
- DROBNER, Hubertus R. Manual de Patrologia. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.
- GUIGNEBERT, CH. El Cristianismo Antiguo. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1997.
- HOELLER, Stephen A. Gnosticismo: Uma Nova Interpretação da Tradição Oculta para os Tempos Modernos. Rio de Janeiro: Nova Era, 2005.
- IRENEU de Lião. Contra as Heresias. São Paulo: Paulus, 1995.
- JAEGER, Werner. Cristianismo Primitivo e Paidéia Grega. Lisboa: Edições 70, 1991.
- KALER, Michael. Artigo que propõe a aplicação da nova perspectiva do paulinismo, inaugurada por Hans-Martin Schenke, aos textos de Nag Hammadi. Enviado para o autor através de correio eletrônico em [2004?].
- KING, Karen L. What is Gnosticism ? Massachusetts: Belknap Press, 2003.
- LAYTON, Bentley. As Escrituras Gnósticas. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- PAGELS, Elaine. The Gnostic Paul. Harrisburg: Trinity Press International, 1992.
- PAINCHAUD, Louis. Os Textos de Nag Hammadi. Palestra proferida na Universidade Metodista de São Paulo, em 28 de Outubro de 2003.
- PÉTREMENT, Simone. A Separate God: The Origins and Teachings of Gnosticism. New York: HarperCollins Publishers, 1990.
- QUESNEL, Michel. Paulo e as Origens do Cristianismo. São Paulo: Paulinas, 2004.
- WIKIPEDIA. Consulta ao verbete Annie Wood Besant. Disponível na Internet via [http://pt.wikipedia.org/wiki/Annie\\_Wood\\_Besant](http://pt.wikipedia.org/wiki/Annie_Wood_Besant). Arquivo consultado em 8 de Abril de 2007.
- WILLIAMS, Michael A. Rethinking Gnosticism: An Argument for Dismantling a Dubious Category. New Jersey: Princenton University Press, 1996.

## HE KOINÈ DIÁLEKTOS<sup>27</sup>

### *Uma Abordagem Histórica, Linguística e Teológica*

Luciene de Lima Oliveira<sup>28</sup>

*Embora nos seja vedado o conhecimento da verdadeira natureza da koiné falada, nas várias fases de sua existência, pela própria fluidez inerente ao uso corrente de qualquer idioma, ela foi, realmente, uma língua de civilização, de extrema importância para a cultura cristã.*

(Guida Nedda B. P. Horta)

Costuma-se datar o *Período Helenístico* a partir das conquistas do macedônio, Alexandre Magno (336 a.C.)<sup>29</sup> até o domínio romano da Grécia (146 a.C.). A propósito, Finley sublinha que foi, no *Período Helenístico*, que a civilização grega se expandiu para leste, de onde a aristocracia greco-macedônia governava grandes territórios do Próximo Oriente, sob o domínio de monarcas absolutos (FINLEY, 1963, p. 26).

A Macedônia era um dos Estados localizados nos limites do mundo grego. Atualmente, aceita-se que os povos que habitavam essas regiões seriam os últimos bandos de invasores de língua grega que haviam chegado à Península Balcânica. Assim, ao habitarem o norte da região, viviam como pastores seminômades. Porém, somente,

---

<sup>27</sup> Tradução do Título: *O Dialeto Koiné*. Sublinhe-se que o presente artigo constitui um resumo e uma adaptação de três livros da autora intitulados: “Gramática de Grego Bíblico” – *Neotestamentária* – Tomos I e II (publicados em 2008) e “Estilística Retórica & ‘Estrangeirismos’ na Koiné Neotestamentária” (ainda a ser publicado).

<sup>28</sup> Mestre em Letras Clássicas (*Modos e Tons do Discurso Grego*) pelo PPGLC da Faculdade de Letras da UFRJ e Professora Substituta de Língua e Literatura Grega do Instituto de Letras da UERJ.

<sup>29</sup> O macedônio sucedeu a seu pai, o rei Filipe II, quando esse foi assassinado em 336 a.C.

no século VII a.C., surgiu um poder centralizado, onde a realeza se transmitia de modo hereditário. Os soberanos macedônios se diziam gregos em suas origens (MOSSÉ, 2004, p. 18-19).

Convém citar Aristóteles que, ao se referir sobre as realezas contemporâneas, cita os reis dos lacedemônios, dos macedônios e dos molossos como paradigmas daquelas realezas que foram fundadas por “mérito” (ARISTÓTELES. **Política** V, 1310 b 35-40)<sup>30</sup>.

Acredita-se que o vasto império de Alexandre Magno - que teve por mestre o filósofo grego Aristóteles, adquirindo, portanto, uma cultura profundamente helênica - era superior a 9.000.000 km<sup>2</sup>. O estado maior era o dos Selêucidas, correspondendo cerca de dois terços do *Império Alexandrino*.

Assim sendo, o helenismo se espalhou por cidades variadas que não tinham origem grega, diziam-se *helenizadas* (FERGUSON, 1973, p. 43).

É bom citar ainda o historiador italiano Arnaldo Momigliano que ressalta que “*a civilização helenística permaneceu grega na língua, nos costumes e, sobretudo, na consciência de si mesma. A suposição tácita em Alexandria e Antioquia, exatamente tanto quanto em Atenas, era a superioridade da língua e dos hábitos gregos*” (MOMIGLIANO, 1991, p. 13).

---

<sup>30</sup> Digno de nota são as considerações que foram feitas por Zarkada Branco a respeito da Macedônia: Quanto à origem grega ou bárbara dos macedônios, sempre houve a discussão entre os que os apontavam como integrantes de um ramo dórico, e, portanto gregos, e os que os consideravam ilírios ou trácios, não-helenos. As descobertas de Vergina vieram reforçar a primeira tese. Os nomes, que constam das estelas encontradas, têm raízes inequivocamente gregas, e fornecem novas provas de que seu idioma era um dialeto grego. Além disso, o alto nível cultural e artístico dos objetos descobertos mostram que a Macedônia não era uma região incivilizada como quiseram afirmar no passado, mas, pelo contrário, possuía esse aspecto um desenvolvimento semelhante ao de outras partes da Grécia (BRANCO, 1985, p. 15-16).

As cidades fenícias se transformaram em grandes centros de difusão do *helenismo* no Oriente Médio. A cultura fenícia sofreu influências de diversos modelos estrangeiros como egípcios, mesopotâmicos, anatólios e egeus.

Lévêque atesta que “nem mesmo os desertos da África e da Arábia constituem obstáculos intransponíveis à penetração do helenismo, mas não será de admirar que ele seja muito mais superficial nestas regiões” (LÉVÊQUE, 1987, p. 192).

Como propõe o historiador Funari,

*A principal característica desse mundo helenístico era a convivência de inúmeros povos, com dezenas de línguas, governados por um elite de origem macedônica e que tinha na língua grega um elemento de comunicação oficial e universal. Foram fundadas diversas cidades, como Alexandria, no Egito, que viria a se destacar por uma vida intelectual intensa. A civilização helenística baseava-se na convivência de muitos povos e as trocas culturais entre os diferentes grupos intensificou-se de forma extraordinária (Funari, 2002, p. 76).*

Ora, depois da vitória dos gregos nas guerras medo-pérsicas (em torno do início do século V a.C.), Atenas já estava firmada, no que diz respeito ao poderio militar e econômico em relação às outras *póleis*, se tornando a “capital” intelectual e política da Hélade. Com isso, seu dialeto ático<sup>31</sup> se estabeleceu como língua literária e se destacou

---

<sup>31</sup> Considera-se a língua grega como parte integrante de uma grande família linguística do indo-europeu, conhecido também como *indo-germânico*. Acredita-se que, a partir do III milênio a.C., várias tribos indo-européias, que invadiram o continente europeu, são consideradas os antepassados dos gregos. Essas tribos, de acordo com alguns estudiosos, falavam uma espécie de “língua unificada”, que os linguistas denominam de “grego comum pré-histórico” (não confundir com a *koiné*), e que, com o tempo, foi se fragmentando

em relação aos demais que foram perdendo, aos poucos, sua importância. Salienta-se ainda que, somente, com as muitas conquistas territoriais do macedônio Alexandre Magno no século IV a.C., o ático tornou-se a língua de comunicação comum e internacional a vários povos helenizados pelo filho de Filipe II.

Sublinhe-se que o dialeto ático, agora, com formas jônicas e com várias expressões da linguagem corrente, denominou-se de *hē koinè diálektos*, isto é, a “língua comum” que também recebe a denominação de “*Koiné Alexandrina ou Helenística*” (OLIVEIRA, 2008a, p. 26).

*Era natural que, no século IV, a influência do ático se espalhasse e se sobrepusesse a outros dialetos; a adoção por Filipe da Macedônia fez com que Alexandre e os generais, que se tornaram seus sucessores, continuassem a empregá-lo. Estes reinos flutuantes exigiam uma linguagem comum e encontraram-na num ático modificado. Os outros dialetos não se perderam por completo, foram absolvidos, e o jônio, especialmente, teve importância na formação da koiné (FERGUSON, 1973, p. 34).*

Na verdade, a língua falada pelos macedônios era o antigo macedônio, também uma língua indo-européia. O antigo macedônio<sup>32</sup> foi, gradualmente, a partir do século IV a.C. substituído pela *koiné*, conforme a observação supracitada do pesquisador John Ferguson.

---

linguisticamente. Assim é que a língua grega arcaica se encontra dividida nos seguintes grupos dialetais: ático-jônico, dórico, eólico e árcade-cíprio com suas respectivas subdivisões (OLIVEIRA, 2008 a, p. 25).

<sup>32</sup> Aceita-se que o antigo macedônio seja um descendente do protogrego (um suposto ancestral comum a todas as variantes da língua grega). O protogrego, no fim do terceiro milênio, era falado na Península Balcânica.

É bem verdade que uma língua é passível de mudanças no decorrer dos tempos, sendo essas mudanças um processo gradual e dinâmico. Não obstante, contra a evolução da língua grega, entre os séculos I a.C. – I d.C. surgiram os “aticistas” que defendiam o “purismo ático clássico”.

A evolução da língua representa o “resultado de duas forças opostas: uma, a força conservadora, que tende a manter seu estado atual; outra inovadora, que tende a levá-la para outras direções” (MELLO, 1985, p. 93).

A língua é, de um modo geral, coletiva, todavia, cada escritor / leitor tem suas particularidades, preferências linguísticas. Não obstante, o linguista Sapir lembra que “estamos constantemente sob a impressão de ser originais e até aberrantes, quando, na realidade, estamos, apenas, repetindo um padrão social com o mais ligeiro toque de individualidade” (SAPIR, 1969, p. 65).

O *Novo Testamento* como um todo e a maioria das obras dos autores cristãos - sejam eles Apologetas ou Padres da Igreja Oriental, renomados oradores eclesiásticos ou poetas - utilizaram a *Koiné Helenística*, para que penetrassem na massa de populações a serem convertidas ou doutrinadas em uma época que se seguiu à atividade apostólica dos doze discípulos (HORTA, 1988, p. 85).

Certos livros do *Novo Testamento* grego estão num nível literário maior do que outros, assim, há livros mais bem elaborados do ponto de vista da estilística e das construções sintáticas como *Hebreus, Atos, Lucas e Tiago*, e aqueles que estão escritos num nível mais simples como o *Apocalipse* e as epístolas I, II, III de João (OLIVEIRA, 2008a, p. 27).

É bom lembrar que, de acordo com a tradição religiosa, a *Septuaginta* é a tradução das Escrituras Hebraicas para a língua grega realizada na segunda metade do século III a.C. em Alexandria, no reinado de Ptolomeu II Filadelfo. Em relação à origem dessa tradução

grega, tem-se duas versões: uma considerada lendária e a outra, histórica. Cite-se, primeiramente, a lendária que se encontra na “Carta de Aristéias a Filócrates”<sup>33</sup>. De acordo com essa carta – datada de Alexandria no ano 200 a.C. – o próprio Aristéias – que era um oficial da guarda real – escreve a seu irmão Filócrates. Nesse documento, Aristéias faz referência a uma certa embaixada que o rei egípcio, Ptolomeu II Filadelfo, enviou a Eleazar, o sumo sacerdote de Jerusalém (OLIVEIRA, 2008c, p. 115-117).

Assim é que convém destacar a origem do ponto de vista histórica que parece ser a mais aceita e plausível no momento. Nos dois últimos séculos anteriores a Cristo, os judeus constituíam cerca de 2/5 da população de um modo geral, principalmente, em Alexandria, sendo muito numerosos no Egito. Ao lado da Palestina e da Babilônia, a cidade de Alexandria se tornou um importantíssimo núcleo judeu. A propósito, muitos dos judeus estabeleceram residência em Alexandria após exílios. Sublinhe-se que, no tempo do rei do Egito Ptolomeu II Filadelfo (285-246 a.C.), os judeus receberam privilégios políticos e religiosos. Ressalte-se que o contexto histórico e social de Alexandria era favorável e propício para uma tradução das Escrituras Hebraicas para o grego. Todos admitem que a LXX foi redigida em grego popular, a *Koinè Diálektos* (OLIVEIRA, 2008c, p. 115-117).

A versão grega das Escrituras Hebraicas era muito popular entre os judeus nos primórdios do Cristianismo. Vários são os exemplos que se podem colher, citem-se, por exemplo, os capítulos 6 e 7 de *Atos dos Apóstolos*, quando Estevão, em seu discurso de defesa diante de religiosos judaicos, utiliza a tradução grega para contar fatos a respeito da história israelita (OLIVEIRA, 2008 a, p. 27).

---

<sup>33</sup> Esta Carta de Aristéias é considerada um documento “pseudo-epígrafo” para designar os livros religiosos não-canônicos. A denominação de “Carta de Aristéias a Filócrates” apareceu em um manuscrito, pela primeira vez, em Paris do século XIV: o Ms. Parisinus, 950 da Biblioteca Nacional de Paris. Apesar dessa delegação enviada à Jerusalém constituir o tema central da carta, há outros assuntos tais como: a liberdade de cem mil escravos judeus no Egito, a descrição da cidade de Jerusalém e do Templo entre outras abordagens.

O helenista Pierre Lévêque atesta ainda que existe uma diferença entre os judeus que vivem na Judéia, cuja helenização é “superficial” e os judeus da *Diáspora*, especialmente, os do Egito, da Anatólia e da Síria, onde a assimilação da cultura grega foi mais profunda (LÉVÊQUE, 1987, p. 51).

O teólogo Tognini atesta que “o helenismo voltou-se para Roma com sua cultura e fez do Império Romano um mundo greco-romano” (TOGNINI, 1983, p. 45).

Pode-se dizer que o grego era bem mais comum do que o próprio latim mesmo em Roma. A helenista Guida Horta lembra que:

*Contudo, a superioridade militar, política e econômica dos Romanos, tornados senhores do mundo, e assim continuando por vários séculos, não foi bastante para erradicar, ou mesmo suplantar, nem a influência cultural, nem a língua comum difundida entre os povos helenizados, a qual permaneceu evoluindo e afirmando-se cada vez mais, no Oriente, até tornar-se a única modalidade do grego falado e escrito, durante o subsequente período bizantino (que se estendeu do V ao XV séc. de nossa era) (HORTA, 1988, p. 83).*

Finley destaca que a parte Oriental do Império (Romano) foi ainda grega - grega helenística – até ao fim. O Cristianismo primitivo foi pregado a gregos, judeus helenizados e outros povos helenizados das províncias orientais, na língua e com as técnicas dos retóricos gregos. Não era utilizado o Antigo Testamento em língua hebraica, mas a tradução grega realizada no decorrer do segundo e terceiro séculos a.C. (FINLEY, 1963, p. 153).

Assim, o Império Romano era bilíngue, uma vez que, na Europa Ocidental, falava-se o latim e, no Oriente Helenizado e na Grécia (que havia se tornado província romana desde o II século a.C.), falava-se em *Koiné*.

A propósito, o que sobressai, na civilização helenística, é, justamente, o papel que dois grupos estrangeiros desempenham: os judeus e os romanos. Por um lado, os judeus continuaram convencidos que suas crenças eram superiores; por outro lado, os romanos agiam a partir de uma posição de força, preservando, assim, a sua identidade e superioridade. Na verdade, pagavam aos gregos, para que esses lhe ensinassem a sua cultura; não obstante, por vezes, nem pagavam, pois os gregos eram seus escravos. Os romanos ao assimilarem as convenções literárias, formas artísticas, idéias filosóficas etc. colocaram a si próprios e aos gregos em uma situação recíproca inigualável. Os romanos fizeram da própria língua um instrumento que podia rivalizar com o grego e transmitir as idéias helênicas com precisão (MOMIGLIANO, 1991, p. 16-17).

É bem verdade que o latim não constitui uma língua original bíblica, como o é o hebraico (língua original do *Antigo Testamento*, apesar de haver trechos em aramaico, sobretudo, em Esdras 4: 8 a 6: 18; 7: 12-26; Daniel 2: 4 a 7: 28; Jeremias 10: 11) e o grego (língua original do *Novo Testamento*, conforme já foi mencionado), mas influenciou o léxico do grego bíblico<sup>34</sup>.

Aliás, a língua grega também influenciou o vocabulário do latim dito cristão, assim, tem-se empréstimos linguísticos do grego *koiné* para o latim 'cristão': *apostata, apostolus, baptizo, catechumenus, diaconus, episcopus, angelus, charisma, evangelium, martyr, anathema* etc.

---

<sup>34</sup> Todavia, não se deve esquecer da existência da versão latina da Bíblia, muito famosa, – a *Vulgata* – feita por Jerônimo em 387-405 d.C. Ele traduziu o *Antigo Testamento*, diretamente, do hebraico e o *Novo Testamento*, do grego.

Pode-se considerar o latim e o grego como dois idiomas que são considerados como veículos “multisseculares da transmissão das tradições e da doutrina religiosas, constituindo-se nas duas línguas litúrgicas do Cristianismo” (HORTA, 1988, p. 82).

O historiador Funari destaca que os povos conquistados pelos romanos poderiam continuar utilizando a língua materna e seus costumes. Jesus e os seus discípulos, além de falarem o aramaico, possuíam uma religião diferente da dos romanos (FUNARI, 2002, p. 126).

Como destaca o pesquisador Ferguson,

*Os movimentos dos povos, voluntários ou forçados, atingem uma nova escala. Todos podem viajar livremente, como nunca até então, exceto os assaltantes. Roma limpa os mares de piratas e a terra de salteadores. “Graças a Roma – escreve Ireneu, bispo de Lião, do fim do século II -, mesmo os cristãos podem percorrer os caminhos sem receio, e viajar até onde quiserem”. Os governantes helenistas abriram o mundo (FERGUSON, 1973, p. 21-22).*

Ora, a observação supracitada do pesquisador helenista inglês faz ressoar a cena de Pentecostes, ocorrida em Jerusalém, onde se encontrava uma grande variedade de povos e de raças:

*5 “Judeus, homens misericordiosos de toda a nação dentre aquelas (que há) debaixo do céu habitavam em Jerusalém.*

*6 Quando um som sobreveio, a multidão se reuniu e ficou estarecida, pois cada um ouvia na própria língua, eles falando.*

*7 Se assustaram e se admiravam, dizendo: ‘Não vede (que) todos estes são falantes galileus ?.*

*8 E como nós ouvimos cada um (falar) em nossa própria língua em que somos nascidos ?.*

*9 Partos e Medos e Elamitas e aqueles que habitam a Mesopotâmia, Judéia e também Capadócia, Ponto e a Ásia,*

*10 Frígia e também Panfília, Egito e as regiões da Líbia, nos arredores de Cirene e os Romanos habitantes;*

*11 Tanto Judeus quanto prosélitos, Cretenses e Árabes, ouvimos eles falando nas nossas línguas as grandes maravilhas de Deus’.*

*12 Todos se assustaram e estavam atônitos, dizendo um ao outro: ‘O que é isto ?’.*

*13 Outros, zombando, diziam: ‘ Estão repletos de vinho’.*  
(Atos 2: 5-13)

Interessante lembrar é que, quando Jesus Cristo estava na cruz, Pilatos escreveu um título em letras gregas, hebraicas (diga-se aramaico<sup>35</sup>) e latinas, isto é, foi uma inscrição trilingue:

*19 Pilatos escreveu um titulo e colocou em cima da cruz; estava escrito: ‘Jesus Nazareno, o Rei dos Judeus’.*

---

<sup>35</sup> A propósito, pelo fato dos hebreus terem se utilizado do aramaico como uma língua, em determinadas passagens bíblicas do *Novo Testamento*, o aramaico passou a se chamar *hebraico* (Lucas 23: 38; João 5: 2; 19: 13, 17, 20; Atos 21: 40; 26: 14; Apocalipse 9: 11). Como pontua o teólogo Silva: “quando o NT menciona hebraico, trata-se, na realidade, do aramaico” (SILVA, 2001, p. 73)

*20 Muitos dentre os judeus leram este título, porque o lugar, onde Jesus fora crucificado, estava próximo da cidade. E estava escrito em hebraico, em latim e em grego.*  
(João 19: 19-20)

Assim, de acordo com os versículos supracitados, atesta-se o latim como a língua dos romanos dominadores, o grego como a língua de ‘comunicação internacional’ e o hebraico (diga-se, o aramaico palestinese) como a língua nativa da Palestina.

Salienta-se que o aramaico, durante o Império Persa, não atuou como língua internacional da mesma forma que o grego atuou no *Período Alexandrino*.

Convém ressaltar que Jesus também falava em hebraico, pois os rolos que continham as *Escrituras Sagradas* estavam em hebraico (Lucas 4: 16-20). Então, o hebraico sobrevivia como uma língua do culto divino no Templo e nas Sinagogas.

Ora, o historiador Francisco José faz uma ressalva interessante a respeito do Cristianismo:

*O cristianismo, de fato, encontrou uma multiplicidade de culturas com as quais estabeleceu complexos processos de intercâmbio. Não por acaso, ele falava aramaico nas suas origens palestinas, chegou a falar, no século VI, grego, latim, copta, siríaco, armênio, etíope, gótico, só para enumerar alguns testemunhos desse processo (GOMES, 2000, p. 169).*

Cristina Mohrmann sublinha que “a *koiné* grega foi a primeira língua ecumênica que serviu de intérprete ao pensamento cristão através do mundo antigo” (apud ELIA, 1979, p. 55), afinal, foi a língua da evangelização cristã.

Na verdade, a *Koiné* assimilou vários vocábulos estrangeiros em sua difusão pelas ‘regiões helenizadas’. Encontra-se, então, na *Koiné Neotestamentária*<sup>36</sup>, certos ‘estrangeirismos’, isto é, vocábulos que não têm sua origem no idioma helênico, mas que entraram no léxico dialetal do *Novo Testamento* por ‘empréstimos linguísticos’. Então, atesta-se, nos escritos neotestamentários, palavras e expressões de origens latinas, hebraicas, aramaicas (cf. ‘*latinismos*’, ‘*hebraísmos*’ e ‘*aramismos*’)<sup>37</sup>, egípcias, indianas, macedônias, fenícias, árabes e persas; numa espécie de ‘integração sócio-linguística-cultural’ entre gregos, romanos, hebreus, arameus, egípcios, indianos, macedônios, fenícios, árabes e persas. (OLIVEIRA, s/d, p. 169).

Denominam-se estrangeirismos a determinados vocábulos integrados em uma língua nacional. Esses estrangeirismos, sempre que necessários, são adaptados – diga-se *assimilados* – fonológica e morfologicamente à estrutura de uma língua nativa (OLIVEIRA, s/d, p. 169).

Como pontua o linguista Bloomfield, o empréstimo linguístico é “a ação de traços linguísticos diversos dos do sistema tradicional” (apud CÂMARA, 1996, p. 104).

Câmara sublinha que o condicionamento social para os empréstimos é o contato entre povos de línguas diferentes, o qual pode ser por coincidência, ou contiguidade geográfica, ou, à distância, por intercâmbio cultural em sentido lato (CÂMARA, 1996, p. 104-105).

---

<sup>36</sup> Na *Koiné Veterotestamentária* também há ‘estrangeirismos’.

<sup>37</sup> É bom lembrar que, na língua portuguesa, os estrangeirismos mais comuns são os *galicismos* (sobretudo o francês) e os *anglicismos* (inglês).

Citem-se, apenas, alguns desses estrangeirismos:

<u>Os Latinismos</u>	<u>Os Hebraísmos</u>	<u>Os Aramismos</u>
<b>assárium</b> (do latim <i>assarius</i> , -a, -um) – O <i>assário</i> corresponde a 1/10 de uma dracma (Mateus 10 : 29).	<b>hallelouia</b> (do hebraico <i>hallelû-yah</i> ) – “Louvai a Yahweh” (Salmo 111: 1; Apocalipse 19: 1).	<b>Abba</b> (do aramaico <i>’āb</i> ,) – “Pai” (Gálatas 4 : 6).
<b>denárium</b> (do latim <i>denarius</i> , -i.) – moeda romana de prata (Marcos 12: 15).	<b>amén</b> (do hebraico <i>’amen</i> ) – É uma espécie de concordância, significando “é verdade, assim seja ...” (Salmo 106: 48; Apocalipse 3 : 14).	<b>Golgothâ</b> (do aramaico <i>gulgulia’</i> ) - “Crânio” (Lucas 23: 33).
<b>kenturion</b> (do latim <i>centurio</i> , -onis.) – Oficial Militar (Marcos 15 : 39).	<b>Messias</b> (do hebraico <i>māshîah</i> ) – “Ungido”, utilizado, principalmente, no Novo Testamento, como um título para Jesus (João 1 : 41).	<b>Satanâs</b> (do aramaico <i>satan</i> ) - Significa o “adversário” (Jó, 1: 6; II Coríntios 2: 11).
<b>Kaisar</b> (do latim <i>Caesar</i> , -aris.) – “Senhor”, corresponde a <i>Kýrios</i> no grego, a <i>Kaiser</i> no alemão e a <i>Czar</i> no russo (Mateus 22 : 21).	<b>Hosanná</b> (do hebraico <i>hoshiah na’</i> ) – Por vezes, possui um tom parenético de “salve” (Mateus 21 : 9).	<b>Maranathá</b> proveniente de dois termos aramaicos <i>maràn</i> , “Senhor” e <i>athá</i> , “vem” (I Coríntios 16: 22).

O teólogo Miranda é enfático:

*Principalmente, é preciso conhecer as peculiaridades da língua hebraica, cuja influência se estende ao próprio texto grego. Pois, como já observamos, ainda quando escreviam em grego, os autores sacros, hebreus que eram, conservavam o modo de pensar dos hebreus e não raro traduziam em grego literal, expressões hebraicas ou aramaicas. A própria versão de S. Gerônimo, e muitas vezes em línguas modernas,*

por buscarem fidelidade ao texto original, não fugiram a esta influência dos hebraísmos inevitáveis (MIRANDA, 1985, p. 52).

	<u>Alguns Exemplos de Estrangeirismos Diversos</u>
<u>Egípcio</u>	<i>sínapi</i> - Costuma-se traduzir por 'cevada' ou 'grão de mostarda' (Mateus 13 : 31-33).
<u>Macedônio</u>	<i>krábbatos</i> - É um tipo de leito para repouso, cama para pessoas pobres (Marcos 2: 1-12).
<u>Fenício</u>	<i>iaspis</i> - O sárdio era a primeira pedra que o sumo sacerdote trazia no peitoral e o <i>jaspe</i> era a última pedra do peitoral do sumo sacerdote (cf. Êxodo 28: 17, 20). Ambas as pedras possuíam cores muito parecidas (Apocalipse 4: 3).
<u>Árabe</u>	<i>kinnámonon</i> - "Cinamomo" era um tipo de planta – da família das <i>meliáceas</i> - de substância, mais precisamente, semelhante à canela, tanto era utilizado em alimentos quanto em fragrâncias (Êxodo 30: 23; Apocalipse 18: 13).
<u>Persa</u>	<i>Parádeisos</i> - do persa antigo <i>pairi-daeza</i> , <i>pari-daeza</i> , <i>para-daza</i> . O historiador grego Xenofonte denotava <i>Parádeisos</i> como os parques dos reis e nobres persas (XENOFONTE. <i>Anábase</i> I, 2, 7; <i>Ciropedia</i> I, 3, 14), daí o vocábulo ter um sentido de um lugar esplendoroso, magnífico, de bem-aventurança (cf. Neemias 2: 8; Lucas 23: 43).

Na *Koiné*, há a predominância da coordenação sobre a subordinação oracional, há muitas repetições de partículas tais como *kaí* (Mateus 8: 9, 27: 40; Marcos 7: 28; Lucas 22: 37; Atos 11: 1), *dé* (Marcos 14: 51-2; Romanos 3: 22; Hebreus 5: 14, 12: 6), *íde* (Mateus 25: 20, 22, 25; João 1: 29), *idou*<sup>38</sup> (Mateus, 1: 20, 23; Lucas 17: 23) etc.

Determinadas mudanças semânticas são dignas de nota, principalmente, no grego do *Novo Testamento*, citem-se, por exemplo:

<sup>38</sup> Os dois últimos vocábulos são formas verbais utilizadas, por vezes, como interjeições.

<b>Vocábulos</b>	<b><u>Significados</u></b>
<b>agápe/ agapáo</b>	Muitas vezes, significando o “amor incondicional de Deus pelo ser humano” (João 3: 16; Romanos 5: 8).
<b>kháris</b>	A “graça, o favor imerecido de Deus” (Atos 14: 26), incluindo a misericórdia, o prazer e a alegria redentora que Deus oferece aos seus eleitos.
<b>euangélion</b>	“As Boas Novas” do Reino de Deus e da salvação através de Jesus Cristo com base em Sua morte expiatória, ressurreição e ascensão (Atos 15: 7; 20: 24).
<b>parousía</b>	Termo principal para aludir não, somente, à vinda de Cristo à terra no arrebatamento da Igreja, mas também à Sua presença com eles (I Coríntios 15: 23; I Tessalonicenses 4: 15).
<b>ekklesia</b>	Vocábulo que denota os redimidos do Senhor ao longo de toda a Era (Mateus 16: 18), a igreja que é o “Corpo de Cristo” (Efésios 1: 22, 23).
<b>Logos</b>	O Verbo Encarnado que se fez carne, em uma alusão a Jesus Cristo (João 1: 1).
<b>rhêma</b>	A Palavra de Cristo, isto é, a “Palavra de Poder” que prega a Cristo (Romanos 10: 17).
<b>koinonía</b>	Vocábulo que denota as experiências e os interesses comuns dos cristãos (Gálatas 2: 9).

A *Koiné*, pouco a pouco, foi evoluindo e se fortalecendo no Império Romano do Oriente até ser o único dialeto grego existente no decorrer do período bizantino (em torno do século V ao XV d.C.). A *Koiné* da Época Bizantina, que teve sua origem na “*Koiné Helenística*”, vai resultar no grego moderno com alterações na fonética, na morfologia e na sintaxe (OLIVEIRA, 2008 a, p. 28).

Afinal, como pontua a helenista Suzanna Mello “as línguas são instrumentos de comunicação que possuem vida, vida essa de ordem puramente intelectual, mas que cria um organismo vivo tão real como o são os organismos vegetais ou animais” (MELLO, 1985, p. 93).

## BIBLIOGRAFIA

### DOCUMENTAÇÃO TEÓRICA

- AYMARD, André e AUBOYER, Jeannine. **O Oriente e a Grécia Antiga** - Tomo I. Tradução de Pedro Moacyr Campos. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.
- BAYLLE, Anatole. **Dictionnaire Grec-Français**. Ed. Revista por L. Séchan e Chantraine. Paris: Hachette, 2000.
- BRANCO, Fofó Zarkada. Redescobrimo a Macedônia. **Calíope – Presença Clássica**. Rio de Janeiro, nº 2, p. 14-16, janeiro / junho, 1985.
- CHANTRAINE, Pierre. **Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque** – Histoire des Mots - Tome I, II, III, IV. Paris: Klincksieck, 1968-1981.
- CHARPENTIER, Etienne. **Para Uma Primeira Leitura da Bíblia**. Tradução de Padre José Raimundo Vidigal. São Paulo: Edições Paulinas, 1981.
- FERGUSON, John. **A Herança do Helenismo**. Antônio Gonçalves Mattoso. Lisboa, Portugal: Editorial Verbo, 1973.
- FINLEY, M. I. **Os Gregos Antigos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1963.
- FUNARI, Pedro Paulo. **Grécia e Roma**. São Paulo: Contexto, 2002.
- GOMES, Francisco José Silva. Crisandade. **Phoînix**. Rio de Janeiro: 7 Letras Editora, p. 178-186, 2000.
- HORTA, Guida Nedda Barata Parreiras. **Os Gregos e Seu Idioma**. Tomo II, Rio de Janeiro: di Giorgio, 1979.
- \_\_\_\_\_, Guida Nedda Barata Parreiras. Helenismo e Cristianismo. **Calíope – Presença Clássica**. Rio de Janeiro, nº 7, p. 81-93, julho / dezembro, 1988.
- JÚNIOR, Mattoso Câmara. **Princípios de Linguística Geral**. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1969.

- LÉVÊQUE, Pierre. **O Mundo Helenístico**. Tradução de Teresa Meneses. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1987.
- MCKENZIE, John L. **Dicionário Bíblico**. Edições Paulinas. São Paulo: 1983.
- MELLO, Suzanna Teixeira de. Palavras e Coisas: Um Problema Semântico. **Calíope – Presença Clássica**. Rio de Janeiro, nº 2, p. 93-98, janeiro / junho, 1985.
- MIRANDA, Antônio Afonso de. **Conversando Sobre a Bíblia**. Editora Santuário. Aparecida - São Paulo: 1985.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. **Os Limites da Helenização**. Tradução de Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- MOSSÉ, Claude. **Alexandre, o Grande**. Tradução de Anamaria Skinner. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.
- OLIVEIRA, Luciene de Lima. **Gramática de Grego Bíblico – Neotestamentária – Tomo I**. Rio de Janeiro: Edição do Autor, 2008a.
- \_\_\_\_\_, Luciene de Lima. **Gramática de Grego Bíblico – Neotestamentária – Tomo II**. Rio de Janeiro: Edição do Autor, 2008b.
- \_\_\_\_\_, Luciene de Lima. A Septuaginta – Uma Herança Alexandrina Até Os Nossos Dias. **Principia**. Rio de Janeiro, v. XVI, p. 115-122, 2008c.
- \_\_\_\_\_, Luciene de Lima. **Estilística Retórica & ‘Estrangeirismos’ na Koiné Neotestamentária**. Rio de Janeiro: Edição do Autor, s/d.
- SAPIR, Sílvio. **Linguística Como Ciência**. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1969.
- SILVA, Amós Coelho; CEOLIN, Airto Montagner. **Dicionário Latino-Português**. 1ª edição. Rio de Janeiro: Ingráfica Editorial Ltda, 2005.
- SILVA, Antônio Gilberto da. **A Bíblia Através dos Séculos**. Rio de Janeiro: CPAD, 1979.
- TOGNINI, Enéas. **Geografia da Terra Santa**. São Paulo: Edição Louvores do Coração, 1983.
- VEYNE, Paul. **A Sociedade Romana**. Tradução de Maria Gabriela de Bragança e Clara Pimentel. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1990.

VINE, W. E. **Dicionário Vine: O Significado Exegético e Expositivo das Palavras do Antigo e do Novo Testamento.** Rio de Janeiro: CPAD, 2005.

#### DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

**Antigo Testamento Poliglota: Hebraico, Grego, Português, Inglês.** São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2003.

ARISTÓTELES. **Política.** Edição Bilingue. Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

**Bíblia de Estudo de Genebra.** Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

**Novo Testamento Interlinear: Grego - Português.** Barueri, São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

XÉNOPHON. **L' Anabase.** Paris: Librairie Hachette, 1938.

\_\_\_\_\_. **Cyropédie.** Paris: Les Belles Lettres, 1972.

# OS SEIS DEFIXIONES DE SAGUNTO

*A vingança dos saguntinos através das práticas da magia*

*Bacharel: Carlos Eduardo da Costa Campos (NEA/UERJ)*

*Orientadora: Prof.<sup>ª</sup> Dr.<sup>ª</sup> Maria Regina Candido (NEA/UERJ)*

## **As definições e a matriz da magia de fazer mal ao inimigo**

O termo grego é a palavra *Katádesmos*, porém o mais usado é a terminologia latina, *tabellae defixionum / defixiones*. Segundo definição de Candido<sup>39</sup> “o termo *de/defixio* ou *kata/katademos* sugerem o movimento de ligar a alma de alguém junto aos mortos no mundo subterrâneo”. Quanto à historiografia de cunho anglo-saxão<sup>40</sup>, há preferência no uso do termo *curse tablets*, o que causaria alguns problemas, já que nem todas as placas encontradas são de maldição.

O tema sobre as lâminas de chumbo identificadas como defixiones nos remete à polis dos atenienses, região na qual foi encontrado um número significativo de tabletes, cuja datação mais remota é do século V a.C. Os defixiones de Atenas foram estudados por Daniel Ogden em *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds* (2002); por Maria Regina Candido, em *A Feitiçaria na Atenas Clássica* (2004); e por Tricia

---

<sup>39</sup> Ver obra de CANDIDO, Maria Regina. “*A Feitiçaria na Atenas Clássica.*” Rio de Janeiro: Letra Capital/FAPERJ, 2004, p. 15.

<sup>40</sup> De acordo com os termos utilizados BEARD, Mary; NORTH, John e PRICE, Simon. *Religions of Rome, volume 2- A Sourcebook*. Cambridge: University Press, 2008, p.266 e Daniel Ogden, em “*Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Sourcebook*. New York: Oxford University Press, 2002, pp. 210-212.

Magalhães Carnevale, em *Katádesmos: Magia e vingança dos atenienses através dos mortos* (2008).

Na maioria dos casos das *tabellae defixionum* analisadas, os deuses evocados possuem características ditas ctônicas. De acordo com Maria Regina Candido, os deuses evocados pelos defixiones gregos e romanos tendiam a ser dedicados a divindades ctônicas como, Hermes, Hekate, Hades, Perséfone, e as potências sobrenaturais do mundo subterrâneo, como Cérbero e Caronte.<sup>41</sup>

O pesquisador Pulleyn, na obra *Prayer In Greek Religion*<sup>42</sup>, nos aponta que esses atributos ctônicos estão relacionados aos deuses que possuem uma ligação com a terra e o mundo subterrâneo. Pulleyn destaca, em seus estudos, que as divindades eram evocadas porque a qualidade ctônica era vista como obscura e misteriosa, além de haver uma associação da justiça com a terra. O estudioso Valerie Flint, em *Witchcraft and Magic in Europe*<sup>43</sup>, apresenta uma visão divergente à de Pulleyn. Flint reflete que a qualidade ctônica tem pouca relação com as preces por justiça, sendo estes cultos geralmente direcionados à principal divindade da região, não necessariamente ligada à terra ou ao submundo.

A pesquisadora Tricia Magalhães Carnevale, em seus escritos sobre o par Hermes-Hekate, argumenta que, em Atenas, o mago poderia vir a se valer das almas de pessoas tidas como especiais no desenrolar da magia, como sendo o elo que vai ligar os solicitantes aos deuses ctônicos. Tais almas seriam de indivíduos falecidos, no que chamamos de “fora do tempo do ciclo de vida”. O ciclo seria composto das fases:

---

<sup>41</sup> CANDIDO, Maria Regina. *Magia do katádesmos: téchne do saber-fazer*. In: Revista *Hélade* nº03, 2002, pp.29.

<sup>42</sup> Ver PULLEYN, Simon ‘*Prayer In Greek Religion*.’ Oxford: Clarendon Press: 1997, p.90.

<sup>43</sup> FLINT, V.; GORDON, R.; LUCK, G.; OGDEN, D. *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*. London: The Athlone Press, 1999, passim.

nascimento, crescimento, reprodução, envelhecimento e morte.<sup>44</sup> As pessoas consideradas como mortas antes do tempo seriam mulheres falecidas no parto, crianças mortas, indivíduos assassinados e suicidas, por exemplo.

Ao dialogarmos com os escritos de Tácito (*Anais* II, 69: *carminat devociones et nomen Germanici plumbeis tabulis insculptum*), veremos que o autor destaca um caso de *feiticeira* efetuado contra o príncipe romano de Antioquia Germânico. O príncipe foi vítima de uma misteriosa doença que o levou à morte. Uma das suspeitas foi o uso de magia, por parte de seu pai adotivo Tibério, contra ele. Tácito aponta que:

No meio do entulho sinistro encontrado na divisão onde o príncipe se encontrava moribundo estavam placas de chumbo com o nome de Germânico inscrito sobre elas, misturadas com cadáveres humanos e outros objetos que geralmente se associam à sujeição de criaturas vivas aos poderes infernais (Tácito, *Anais*, II, 69).

Esse exemplo de maldição empregado contra Germânico, usando placas de chumbo, seria possivelmente um caso de *defixios*. As inscrições das lâminas ou tabletes visariam a fazer mal ao inimigo, agradecer aos deuses, suplicar as divindades e, em alguns casos, podemos observar práticas mágicas características da magia amorosa.

Podemos notar, nas práticas dos *defixiones*, uma forma de magia homeopática<sup>45</sup>, definida pelo antropólogo Sir James Frazer em *La Rama dorada: Magia y Religion*. A

---

<sup>44</sup> Conforme CARNEVALE, Tricia Magalhães. *Katádesmos: Magia e vingança dos atenienses através dos mortos*. In: *Vida Morte e Magia no Mundo Antigo*, VII Jornada de História Antiga - UERJ. Rio de Janeiro. Ed: NEA – UERJ, 2008, p.90.

<sup>45</sup> Segundo Sir James George Frazer, a magia homeopática funcionaria através da lei da semelhança, na qual se produziria algo semelhante ao que se quer atingir. O que diferiria da magia contagiosa, a qual seria baseada na lei de contato. Nesta vertente um material, cujo

*maneira de fazer* a prática homeopática seria modelar uma imagem e assim atravessá-la com objetos perfurantes, amarrá-la ou até mesmo o ato de quebrá-las<sup>46</sup>. A finalidade dessa prática mágica seria a de causar um dano a outra pessoa através de uma concretização de seu desejo na forma do objeto que será atingido. Os defixiones apresentam estas características, pois muitos, por exemplo, são perfurados para causar danos às pessoas.

O resultado de tal prática mágica não seria vista como uma simples coincidência na Antiguidade. George Luck<sup>47</sup> nos aponta que a crença em ações mágicas está baseada em que tudo que acontece em volta dos crentes seria atuação das forças sobrenaturais. Logo, nesta visão apresentada, se o indivíduo que foi alvo do defixios viesse a possuir algum problema, ele possivelmente haveria sido atingido pela magia dos tabletes de imprecação. Luck destaca que a magia pode ser vista como uma *maneira* dos indivíduos terem suas inquietações sanadas de forma rápida<sup>48</sup>.

Luck se refere ao estóico Posidonio de Apamena (135 - 50 a.C) para destacar que este foi o primeiro a enunciar o conceito de simpatia cósmica. O conceito aponta para o fato de que tudo que acontece em uma parte do universo irá afetar a outra parte desse mesmo universo<sup>49</sup>. Para esta *maneira de fazer* mágica, não importa o quão longe um indivíduo estiver do outro, pois ele será atingido da mesma forma, como no caso dos defixiones.

---

mago deteria poder que esteve junto ou fez parte de algo, mesmo distante fisicamente teria poder para atingi-lo. FRAZER, Sir James. La Rama dorada. Tercera edición en español. México: Fondo de Cultura Económica:1956, pp. 33 - 34.

<sup>46</sup> Ibidem, pp. 35 - 36.

<sup>47</sup> LUCK, George. Arcana Mundi: Magia y Ciencias Ocultas en el mundo Griego y Romano. Madrid. Ed: Gredos1995, p. 14.

<sup>48</sup> LUCK, George. Arcana Mundi: Magia y Ciencias Ocultas en el mundo Griego y Romano. Madrid. Ed: Gredos1995, p. 22.

<sup>49</sup> Ibidem, p.13.

## As práticas dos tabletes de malefício na Península Ibérica

A Antiga Ibéria poderia ser vista como uma região onde havia uma multiplicidade de culturas existentes. Cada um dos grupos que povoaram o solo ibérico deixou importantes legados culturais para a região. Segundo Josep Corell, em 1980 foram encontrados, pelos arqueólogos, resquícios da religiosidade greco-romana, na Montaña del Castillo, em Sagunto. Alguns dos objetos descobertos formam um conjunto de lâminas de chumbo, com inscrições em latim que indicavam estar voltadas para fazer mal ao inimigo, semelhante às que já foram descobertas em outras regiões romanas e em Atenas<sup>50</sup>.

Partimos do pressuposto de que o texto de malefício foi inserido em Saguntum através das interações culturais dessa região com os romanos. O epigrafista Josep Corell, em seus estudos, faz referencia ao possível fluxo romano que migrou para Sagunto<sup>51</sup>: *“Devido a sua fama e a sua excelente posição a beira do Mediterrâneo, parece que a região atraiu rápido os emigrantes de diversos povos do Império romano...”*.

Sobre a presença romana em Saguntum, Corell<sup>52</sup> argumenta que a região veio a se transformar em uma Civita Foederata de Roma em aproximadamente 56 a.C, no período que tange em Roma a desarticulação do sistema republicano. Contudo, Corell frisa que não há um consenso na historiografia sobre o ano em que Saguntum foi elevado à categoria de *Municipium Romano*. Os cidadãos de Saguntum estavam inscritos na *tribus* Galeria, o que seria uma forma de registro para os romanos, de acordo com Corell. O

---

<sup>50</sup> Ver artigos dos pesquisadores: Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> Artur Ribeiro; Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Regina Candido e Prof<sup>a</sup> Tricia Magalhães Carnevale.

<sup>51</sup> Averiguar em CORELL, Josepl. *Invocada la Intervención de Iau en una defixio de Sagunto* (Valencia). Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. Bonn, 2000, pg. 241.

<sup>52</sup> Os apontamentos de acordo com, CORELL, Josep. *Inscripcions romanes del país Valencià: (Saguntum i el seu territori)*. Vol.1. Valencia:Universidade de Valencia, 2002, pp.19-20.

autor destaca ainda que podemos perceber a hierarquia social existente na região saguntina por meio dos usos das imagens presentes no estudo numismático. As representações desta hierarquização que estão expostas nas moedas seriam de magistrados municipais, senadores, cavaleiros e sacerdotes dos estratos superiores<sup>53</sup>.

Ao refletirmos sobre a condição de Saguntum como *municipium*, nos séculos I e II d.C, podemos apontar para um processo de assimilação cultural<sup>54</sup> da religiosidade romana na região. Tal apontamento se encontra ratificado na visão de Carmen Aranegui Gascó<sup>55</sup>. Segundo a autora, no contexto da Segunda Guerra Púnica (218-202 a.C.), Roma intensificou suas relações com Sagunto enviando os cidadãos romanos para Saguntum. A presença romana teria levado a uma implantação de um modelo de organização social, religiosa e política que seria aproximado ao do romano, para assim assegurar a sua hegemonia na região Ibérica.

Dialogando com os pensamentos de Marco Tulio Cícero (106-43 a.C.), em (*De Natura Deorum*, II, 28), escrito em 45 a.C., o substantivo *religio* deriva do verbo *relegere*. Segundo Cícero, a “religião é aquilo que nos incute zelo e um sentimento de reverência por uma certa natureza de ordem superior, que chamamos divina”.<sup>56</sup> De acordo com os pensamentos de Cícero, nos é possível refletir sobre a religião como um culto, cujas regras existentes devem ser seguidas cuidadosamente. As idéias de Cícero foram fundamentadas possivelmente na visão de uma religião como a responsável pela manutenção das

---

<sup>53</sup> Ibidem, pp.24-25.

<sup>54</sup> Designa o processo que ocorre através dos contatos culturais possibilitando que os grupos adquiram um conjunto de novos traços culturais, que não são pertencentes sua matriz cultural. Conforme SILVA, Benedicto(org). Dicionário de Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1986, p.89.

<sup>55</sup> Ver obra de GASCÓ, Carmen Aranegui. Sagunto y Roma, p. 02. Artigo Capturado em: 11/04/2009. <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=12981>.

<sup>56</sup> Ver citação de Cícero, *De Inventione Rhetorica*, apud XAVIER, Marlon. O conceito de religiosidade em C. G. Jung *PSICO*, Porto Alegre, PUCRS, v. 37, n. 2, pp. 183-189, maio/ago. 2006, p.184

estruturas políticas, econômicas e sociais instituída pela Cidade-Estado, assim visando a impedir a desordem da área imperial. A religião oficial de Roma poderia ser pensada como uma *estratégia de poder*<sup>57</sup> para organizar as relações sociais tanto na Península Itálica como, posteriormente, fora dela.

A etimologia ciceroniana<sup>58</sup> para *religio* (*relegere* = 'observar escrupulosamente') denotaria como era fundamental, para a virtude de um cidadão romano, o culto da religião oficial. A magistratura de Roma estava ligada ao caráter sagrado da religião, demonstrando assim como a política e a religiosidade estavam intensamente vinculadas no pensamento dos romanos. Tal pensamento foi baseado nos escritos de Odile Wattel sobre a religiosidade em Roma. O historiador argumenta que, na religião romana, a função de maior autoridade religiosa pertencia aos magistrados. Segundo o autor, o senado “oficializava certos cultos estrangeiros, reprimia as superstições que colocavam em risco a segurança da unidade romana e consultava os Augures antes de reunir comícios ou promulgar leis.”<sup>59</sup>

A expansão imperial romana no *municipium* de Saguntum parece ter gerado um aumento das interações comerciais, do uso do latim, de ritos, mitos e crenças na localidade. Como uma expressão deste contato cultural estabelecido, o que vemos seria a presença da magia dos tabletes de impreciação em Saguntum. As práticas dos defixiones

---

<sup>57</sup> A estratégia de poder seria uma ordem social elaborada pelas instituições em seu benefício. Tal estratégia visaria à manipulação das relações de forças na sociedade. Conforme CERTEAU, Michel. *Invenção do Cotidiano: 1 Artes de fazer*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1994, p. 99.

<sup>58</sup> Verificar o segundo e terceiro parágrafos de LÓPEZ, Justo Fernández. *Etimología de la palabra latina religio*. Capturado do site: <http://culturitalia.uibk.ac.at/hispanoteca/Foro-preguntas/ARCHIVO-Foro/Religi%C3%B3n-religare-relegere.htm> Acessado em: 18/09/2009

<sup>59</sup> Verificar WATTEL, Odile. *As religiões grega e romana*. Lisboa: Europa-América: 1992, p.83

podem ser pensadas como um tipo de *tática*<sup>60</sup> dos saguntinos, para que eles obtivessem a solução para os seus desejos.

O epigrafista Artur Ribeiro nos apresentou, em seus estudos, as regiões ibéricas nas quais os treze defixiones foram encontrados. De acordo com o pesquisador, foram descobertos dois defixiones em Sagunto, um em Alcácer do Sal (antiga Salacia romana), um em Itálica, um em Emérita, um em Baelo Claudia, três defixiones na Ampurias, três na região de Córdoba e um em Barchín del Hoyo<sup>61</sup>.

Os estudos do epigrafista Josep Corell<sup>62</sup> complementam os de Artur Ribeiro. Um ponto perceptível nos escritos do pesquisador são as *práticas* mágicas dos defixiones e as *maneiras de fazer* estes artefatos na Península Ibérica. Tais análises são encontradas nas obras *Invocada la Intervención de Iau en una defixio de Sagunto (Valencia, 1994)*, *Inscripcions romanes del país Valencià. V. I: Saguntum i el seu territori (Valência, 2002)* e *Drei Defixionum Tabellae aus Sagunt (Valencia). Aus: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. No primeiro artigo citado de Josep Corell, o autor tece uma análise sobre um defixio dedicado a um deus denominado de Iau, a quem Corell identifica como sendo o deus hebreu Yahwé. O segundo título se trata de um livro no qual se realiza uma catalogação de diversas inscrições encontradas na Província de Valência. No terceiro artigo, o autor demonstra as mensagens contidas em três lâminas saguntinas, que serão

---

<sup>60</sup> De acordo com Certeau, a *tática* é uma forma de se solucionar os problemas do cotidiano de acordo com os seus interesses, assim subvertendo uma ordem social, mas sem transformá-la. CERTEAU, Michel. *Invenção do Cotidiano: 1 Artes de fazer*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1994, pp. 47 – 94 -100.

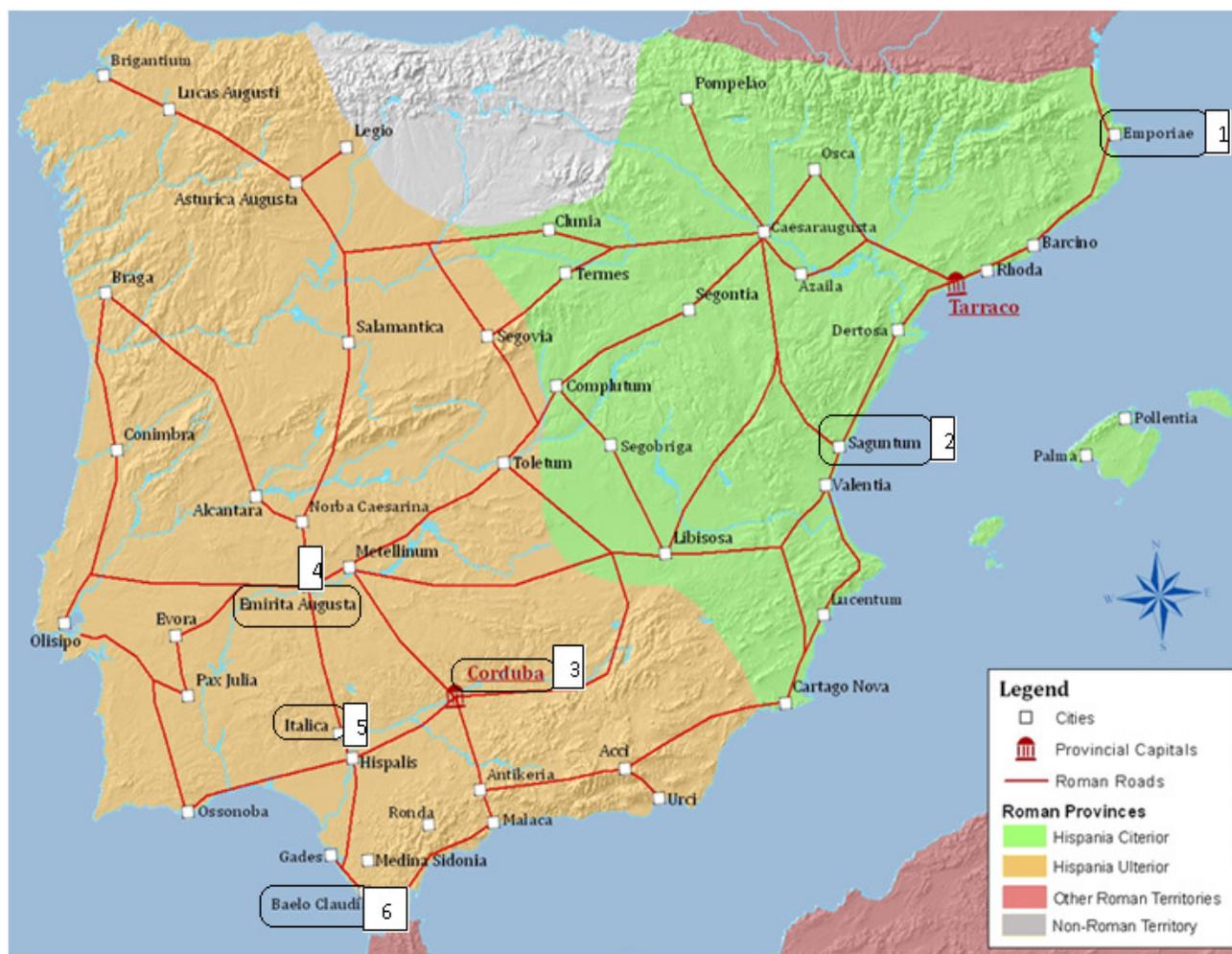
<sup>61</sup> Averiguar em RIBEIRO, Artur. *As tabellae defixionum: Características e propósito*. In *Revista Portuguesa de Arqueologia*, Lisboa, volume 9, nº02, 2006, pp.241-256

<sup>62</sup> Ver CORELL, Josep. *Invocada la Intervención de Iau en una defixio de Sagunto (Valencia)* *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Bonn, 2000, *Drei Defixionum Tabellae aus Sagunt (Valencia). Aus: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bonn, 1994 e *Inscripcions romanes del país Valencià: (Saguntum i el seu territori)*. Primeira edição. Volume I. Ed: Universitat de València. Valência: 2002.

objeto de nossa análise. Em nosso estudo acerca da magia dos tabletes de imprecação, vamos interagir com os pensamentos tanto de Josep Corell como de Artur Ribeiro.

## Os seis defixiones de Sagunto

Fig. 03 - Mapa com a localização das regiões, onde os defixiones foram encontrados.<sup>63</sup>



<sup>63</sup> Os lugares onde os defixiones foram encontrados estão circulos. 1- Ampurias, 2- Saguntum, 3- Cordoba, 4- Emerita, 5- Itálica, 6- Baelo Cláudia. A Salácia Romana e Barchín del Hoyo não constam em nosso mapa. Mapa referente ao século I d.C. Capturado do site: <http://www.exploremed.com/IberiaRom.asp?c=1> Acessado em: 17/08/2009.

Os defixiones que estamos analisando foram encontrados na Montaña del Castillo, em Sagunto, no ano de 1980<sup>64</sup>. O método usado para compreensão da mensagem contida na lâmina de chumbo é o da análise do discurso mágico, que foi desenvolvido pelo Núcleo de Estudos da Antiguidade.<sup>65</sup>

Fig. 04 - Imagem da Montaña del Castillo em Sagunto<sup>66</sup>



Artur Ribeiro catalogou dois defixiones encontrados em Sagunto, como dito anteriormente. O defixios de nº 02, sobre o roubo da túnica de Lívia, foi apresentado por Josep Corell, sendo publicado somente em 1994, na obra *Drei Defixionum Tabellae aus*

---

<sup>64</sup> Segundo a Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Carmen Aranegui Gascó, Catedrática de Arqueologia da Universidade de Valência na Espanha, não se sabe o contexto arqueológico de descoberta das lâminas, pois não foram encontradas em uma missão de escavação oficial. As lâminas estavam nas mãos de um colecionador privado e foram devolvidas este ano para o Museu de Sagunto. GUASCÓ, Carmen Aranegui. Informações sobre a descoberta dos defixiones. Circulação restrita. 2009.

<sup>65</sup> Para cada defixios apontado neste trabalho há uma grade analisando o discurso das lâminas, favor ver nos anexos deste artigo as grades.

<sup>66</sup> Imagem captura do site: [http://en.wikipedia.org/wiki/File:Castillo02\\_Sagunto.JPG](http://en.wikipedia.org/wiki/File:Castillo02_Sagunto.JPG)  
Acessada em: 17/08/2009.

*Sagunt (Valencia)*. Os cinco defixiones saguntinos apresentam uma forma de discurso mágico escrito em latim vulgar, que seria, possivelmente, um idioma usado no cotidiano de Sagunto; e a outra lâmina não apresenta nenhuma inscrição (defixios anepigráfico). Por meio da escrita e do discurso mágicos, os agentes envolvidos na elaboração da magia poderiam considerar que estavam materializando e eternizando, na memória dos deuses, os seus desejos.

A mensagem contida na superfície do tablete de imprecação foi analisada e depois situada em cada parte da grade, que se encontra nos anexos deste estudo. O método por nós aplicado visa a identificar e qualificar os elementos presentes no discurso, a verificar a situação comunicativa de súplica e imperativa, a situação sintomática e o destinatário do discurso mágico.

Podemos ressaltar que, na maioria dos casos, o solicitante da magia e o mago são elementos que não estão identificados nas lâminas. Por isso, uma hipótese é a de que estariam, assim, mantendo o sigilo sobre sua identificação. Contudo, este não é o caso dos defixios de nº 01 e 02, nos quais há a possibilidade de os nomes dos solicitantes estarem inscritos nas lâminas.

No defixios de nº 01, vemos um tipo de *imprecação contra ladrões*. Está é uma qualificação por nós adotada tomando por base as classificações de Fritz Graf<sup>67</sup>. A lâmina foi encontrada na Montaña del Castillo, no lado oeste da antiga região de Sagunto (Valência), onde possivelmente existiria um santuário, dentro da antiga fortaleza saguntina<sup>68</sup>. As medidas do tablete são: 11cm de altura por 19 cm de largura, e uma espessura de 0,15cm. A letra é cursiva e a inscrição foi feita em latim.

---

<sup>67</sup> Ver a obra de GRAF, Fritz. *La Magie Dans L'Antiquité Gréco-Romaine*". Ed: Les Belles Lettres. Paris: 1994, pp. 141- 142.

<sup>68</sup> CORELL, Josep. *Inscripcions romanes del país Valencià: (Saguntum i el seu territori)*. Primeira edição. Volume I. Ed: Universitat de València. Valência: 2002, pp. 67- 70.

Fig. 05 - Lâmina de número 01, que está dedicada ao deus Iau<sup>69</sup>.



• Cryse ligo auri po[...]II/	Cryse, dou ... libras de ouro/
• Rogat et a Iau dat pecunia quae a /	Roga e faz uma doação a Iau com a/
• me accepti Heracla conservus meus/	com a pecúnia que me subtraiu Heracla companheiro de servidão/
• ut insttetur uius senus, o[c]elus et/	para que fique afetado no peito e nos olhos/
• v]ires qicumqui sunt aride/	e que todas as suas forças fiquem atrofiadas/
• [...]m do pecuniam onori sacri/cola.	Dou também pecúnia ao mago pelo seu serviço.

O texto aponta para uma situação comunicativa de súplica composta por características expressas no texto, como o termo *roga e faz*, o que diverge do padrão grego imperativo. O discurso tradicional presente nas lâminas de imprecação gregas e romanas possui a sua *maneira de fazer* pautada na ação imperativa do mago com as

<sup>69</sup> A imagem do defixio foi extraída das seguintes obras : AE, **L' Année Epigraphique**, Paris, 2000. p. 795, HE P, **Hispania Epigraphica**, Madrid, 2004. p. 622, Artur Ribeiro. **As tabellae defixionum: Características e propósito**. In Revista Portuguesa de Arqueologia, volume 9, nº 02, 2006, pg.241.

divindades. Os termos geralmente presentes nas lâminas helênicas e romanas seriam: enterro, prendo, amarro, impreco, amaldiço<sup>70</sup>.

Na *maneira de fazer* o defixios de nº 01 saguntino, o indivíduo roga a ação do deus em seu benefício, contra o ladrão. O solicitante oferece pecúnia ao deus Iau em troca do seu auxílio, para se vingar daquilo que lhe foi subtraído. Contudo, devemos reforçar que a posição do solicitante é de suplicante. Os verbos de enunciação pessoal empregados na primeira pessoa do singular deixam transparecer a participação do solicitante na prática mágica e os verbos de enunciação de súplica indicam que os desejos do solicitante estão sendo vinculados ao ritual realizado através do feiticeiro. A situação sintomática expressa sentimentos do solicitante, como ódio, raiva, rancor e vingança.

O epigrafista Josep Corell argumenta, em seus estudos, que o defixios de nº 01, da região de Sagunto, foi a inscrição na qual, pela primeira vez, se notou um culto ao deus Iau, na Península Ibérica. Estabelecendo um estudo lingüístico com o nome de Iau, o que podemos destacar seria que, ao ser passado do latim para o grego, o nome correspondente seria *Iaú*<sup>71</sup>. Na península, a divindade poderia ter sido chamada também de *Iáw*. O autor Corell relata que esses nomes poderiam vir a ser abreviações do nome do deus pertencente à cultura judaica, Yahwé. O autor levanta a hipótese de formação de comunidades judaicas na Ibéria desde o Alto Império Romano<sup>72</sup>. No entanto, devemos

---

<sup>70</sup> Ver os defixiones analisados por Maria Regina Candido, em “*A Feitiçaria na Atenas Clássica*”, Rio de Janeiro: Letra Capital/FAPERJ, 2004, pp.107-113 ou Daniel Ogden, em “*Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Sourcebook*. New York: Oxford University Press, 2002, pp. 246-251.

<sup>71</sup> F.Gascó, J. Alvar, D. Plácido, B. Nieto y M. Carrilero, *Noticia de una inscripción griega inédita*, Gerión 11, 1993, 327–335.

<sup>72</sup> Conforme CORELL, Josepl. *Invocada la Intervención de Iau en una defixio de Sagunto* (Valencia). Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. Bonn, 2000, p.245.

salientar que há uma escassez de dados concretos sobre a presença das comunidades judaicas em Saguntum nos séculos I e II d.C, como o autor apontou em seus escritos<sup>73</sup>.

Dialogando com os estudos de Ginzburg sobre Manzoni, na obra *A Micro História e Outros Ensaios*, almejamos preencher as lacunas em torno do deus Iau, a partir de um ponto de vista alternativo sobre esta divindade. O autor aborda o tema das provas e possibilidades realizado por Natalie Zemon Daivis<sup>74</sup> e nos possibilita refletir que o historiador enriquece os seus estudos ao interagir as documentações com as possibilidades históricas. Ginzburg faz inferência aos escritos de Manzoni no que diz respeito a “*Não deixa de vir a propósito observar que também do verossímil a história se pode algumas vezes se servir, porque o faz segundo a boa maneira...*” Ainda interagindo com os pensamentos de Manzoni<sup>75</sup>: “*Faz parte da pobreza do homem o não poder conhecer mais do que fragmentos daquilo que já passou(...); e faz parte da sua nobreza e da sua força conjecturar para além daquilo do que se pode saber*”. Após o diálogo estabelecido com os autores acima, almejamos apontar para uma possibilidade histórica sobre a presença de Iau no território saguntino.

Segundo José María Blázquez Martínez, em seu artigo *Panorama general de la presencia Fenicia y Púnica en España*<sup>76</sup>, “a chegada de elementos fenícios, que vieram ao sul da Península Ibérica remonta a 1100 a.C. pelo que apontam unanimemente todas as fontes antigas sobre o que seria a data certa” (*Mela 3, 46; Plin., [-17-] NH 16, 216; Str. 1, 3, 6; Vell. 1, 2, 3*)”. As presenças dos deuses e mitos fenícios em solo Ibérico deixam

---

<sup>73</sup> Ibidem, pp.246-247.

<sup>74</sup> Ver o capítulo VI de GUINZBURG, Carlo (org). *A Micro – História e Outros Ensaios*. Tradução: António Narino. Ed: Difel. Lisboa, 1991, pp. 179 – 202.

<sup>75</sup> GUINZBURG, Carlo (org). *A Micro – História e Outros Ensaios*. Tradução: António Narino. Ed: Difel. Lisboa, 1991, pp. 197 – 198.

<sup>76</sup> Ver em: MARTÍNEZ, José María Blázquez. *Panorama general de la presencia Fenicia y Púnica en España*. Artigo publicado na Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Alicante, 2004. Acessado em: 03/03/2009. Site:

<http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=13250&portal=33>

transparecer que os contatos culturais entre os fenícios e os ibéricos são muito antigos. Martínez, na obra *La religión de los pueblos de la Hispania Prerromana*, nos indica o culto à deusa fenícia Astarté, na região do Carambolo<sup>77</sup>, entre uma outra pluralidade de deuses fenícios que foram inseridos na Hispania.

A região de Saguntum provavelmente manteve contatos comerciais e culturais com diversas regiões do mediterrâneo, e assim poderia ter absorvido deuses não somente romanos. Josep Corell corrobora com esta idéia ao mencionar que<sup>78</sup>: “...*uma sociedade diversificada, como era a saguntina, deveria venerar também a outras divindades mais ou menos toleradas por Roma, ainda que não fizessem parte do seu panteão oficial.*” Uma divindade oriental cultuada em Saguntum foi a deusa egípcia Isis Pelagia, por exemplo.<sup>79</sup>

Ao pensarmos sobre como a cultura religiosa fenícia teria se difundido pela Ibéria, se faz necessário o estabelecimento do dialogo com a Geografia Cultural. Segundo Zeny Rosendahl<sup>80</sup>, a difusão da fé e das crenças seria um processo que ocorreria através dos fluxos migratórios dos indivíduos. Através dos contatos culturais, os grupos que migraram de um lugar estariam levando, para as regiões em que iram se estabelecer, as suas práticas mágico-religiosas, e tal encontro poderia transcorrer de modo conflituoso ou não. Sobre o movimento migratório fenício e púnico realizado para a Hispania, podemos pensar que uma divindade como Yaw poderia ter sido inserida na cultura regional ibérica. A Enciclopédia “Nation Master”<sup>81</sup> nos chama a atenção para o fato de que o nome de

---

<sup>77</sup> Região pertencente à província de Sevilla na Espanha.

<sup>78</sup> Confrontar a citação em CORELL, Josep. *Invocada la Intervención de Iau en una defixio de Sagunto* (Valencia). *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Bonn, 2000, p. 241.

<sup>79</sup> Sobre a Isis Pelagia, Corell faz inferência a F. Arasa i Gil, na obra: *Inscripción de Isis Pelagia*, en AA. VV., *Saguntum y el mar*, Valencia 1991, pp.35–36.

<sup>80</sup> Cf.: ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e Religião: Uma abordagem geográfica*. Edição: 2ª. Rio de Janeiro: EdUERJ/NEPEC. 2002, 50 - 53.

<sup>81</sup> Capturado do Site: [http://www.nationmaster.com/encyclopedia/Yaw-\(god\)](http://www.nationmaster.com/encyclopedia/Yaw-(god)). Acessado em 02/03/2009

Yaw se aproximaria de **Yam** e **Yamm**. Refletindo sobre as idéias de S. H. Hooke, na obra “*Middle Eastern Mythology*”, assim como nos pensamentos de K. van der Toorn, Bob Becking e Pieter Willem van der Horst em seu livro “*Dictionary of Deities and Demons in the Bible DDD*”, Yaw assumiria os atributos de deus do mar indomável, dos rios e do caos.

Na narrativa mítica do Épico de Baal<sup>82</sup>, podemos observar que o deus rivalizou com Yaw, por este último tentar usurpar-lhe o trono. Yaw, que havia sido adotado pelo deus El, acabou por se transformar em um tirano, oprimindo aos deuses. Na luta de Baal para libertar os seus irmãos e a sua mãe (deusa Asherah), acaba vencendo e assegurando o seu trono junto aos deuses. As características de Yaw como deus do caos, da destruição e a sua ligação com o mundo dos mortos se assemelham às características ctônicas<sup>83</sup> das divindades gregas evocadas na magia dos defixiones. Pulleyn<sup>84</sup>, em seu artigo “*What the defixiones tell us of the ancient world*”, destaca que as divindades eram evocadas porque a qualidade ctônica era vista como obscura e misteriosa.

Desta forma, através da relação entre a magia e o mito, podemos compreender a motivação do emprego de uma divindade fenícia na lâmina de chumbo. Apontamos para uma nova possibilidade de análise histórica da divindade, podendo ser Yaw o deus citado pelo defixio, tanto pela proximidade sonora e filológica do nome da divindade (Yaw - Ιαύ – Jaó - Iau), como pelos atributos que esta divindade possuía ao ser evocado em um defixio. Além destes fatores, temos as consideráveis migrações de fenícios desde 1100 a.C., que

---

<sup>82</sup> NIDITCH, Susan. War in the Hebrew Bible: a study in the ethics of violence. Oxford University Press US, 1995, pp. 38 – 39. Ou nos sites:

<http://www.geocities.com/SoHo/Lofts/2938/baaliam.html#14> ou no Site:

[http://www.nationmaster.com/encyclopedia/Yaw-\(god\)](http://www.nationmaster.com/encyclopedia/Yaw-(god)). Ambos acessados em: 28/02/2009.

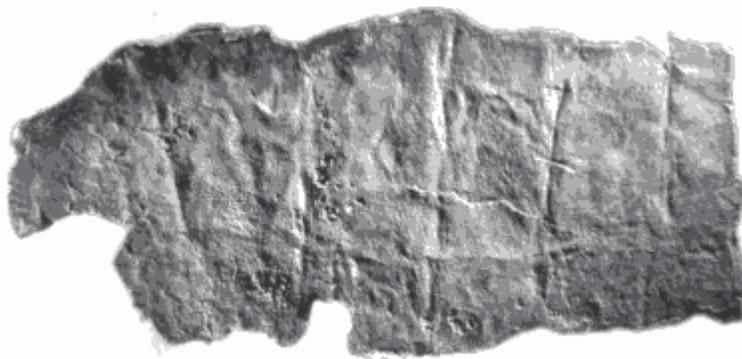
<sup>83</sup> O termo ctônico está relacionado com divindades subterrâneas que transportavam e/ou acompanhavam as almas até o mundo dos mortos.

<sup>84</sup> *Learning from curse tablets: what the defixiones tell us of the ancient world*. Acessado em: 27/02/2009. Site: <http://www.pinkink3.250x.com/essays/tablets.htm>.

acabaram por levar uma pluralidade de deuses a serem englobados à cultura religiosa fenícia para a Hispania<sup>85</sup>.

No que tange ao defixios de número 02<sup>86</sup>, percebemos que se trata de uma imprecação contra um possível adversário. Contudo, a motivação para a solicitação da magia não está presente no discurso da lâmina. A divindade evocada seria o deus Iau, o mesmo que aparece no defixios de nº 01<sup>87</sup>. O artefato arqueológico se encontra em coleção particular e a sua datação, segundo Corell, seria de aproximadamente final do séc. I e início do séc. II d.C. O tablete foi encontrado no mesmo sítio arqueológico que a primeira lâmina.

Fig. 06 - Lâmina de número 02, que está dedicada ao deus Iau<sup>88</sup>



<sup>85</sup> Sobre a presença fenícia na Hispania ver os estudos de MARTÍNEZ, José María Blazquez. El impacto de la religion semita, fenícia y cartagineses en la religion iberica. In: Mitos, Dioses, héroes, en el Mediterráneo antiguo. Madrid: Real Academia de História, 1999, pp. 241 – 304 ou CARRASCO, José Luis Escacena. Fenícios a Las Puertas de Tartessos. Complutum, nº: 12, 2001, pp. 73 – 96.

<sup>86</sup> O defixios de número 02 possui uma grade de análise de seu discurso mágico. Ver anexos 2, na monografia de conclusão de curso de graduação de Carlos Eduardo da Costa Campos, a qual foi intitulada: *As Tabellae Defixionum de Sagunto: As práticas da magia e as interações culturais na Península Ibérica (séc. I e II d.C.)*.

Capturada do site:

<http://www.nea.uerj.br/publica/monografias/MonografiaCarlosEduardodaCostaCampos.pdf>

<sup>87</sup> Quanto à divindade evocada ver as pp. 60 a 65, deste artigo.

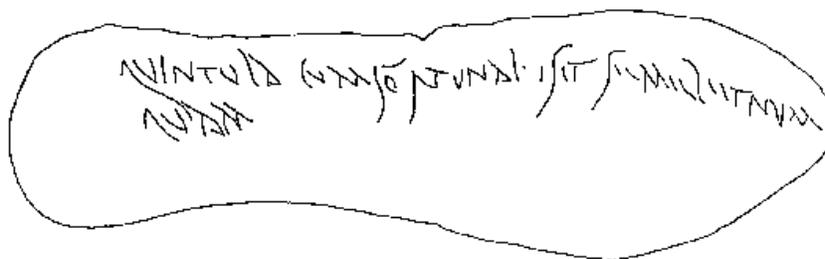
<sup>88</sup> CORELL, Josep. Inscripciones romanes del país Valencià: (Saguntum i el seu territori). Primeira edição. Volume I. Ed: Universitat de València. Valência: 2002, p. 71.

<b>Face A:</b>	
- lao (?) (ad marginem sinistrum) Rogat uti manudatum/	<b>lao o rogo fervorosamente/</b>
- qe[ que m]enta a tibi commendo/	<b>O confio cada um dos membros/</b>
- ani[ma] vul[tus] venter Eterionis Au- lia[ni?] fili/	<b>O anima, a cara, o ventre de Eterionis filho de Aulia./</b>
- in omni ira da dis infe- [ris]	<b>Entrega aos deuses infernais com toda cólera/</b>
- rog[at ora]t et querit ut pecus [-c.12-]qures qu[o]d [-c.5-] [- c.13-] ita [- c. 9 -]	<b>Solicito, rogo e imploro. Como este animal... ... do mesmo jeito que...</b>
<b>Face B:</b>	
- Fulvilla rogat quod	<b>Fulvilla roga que a boca</b>
Os, manus, digitus, autres, Vox	<b>As mãos, os dedos, as orelhas, a voz,...</b>

A lâmina apresenta em suas medidas: 7,5 x 16,5 x 0,2 cm. As letras medem 0,5 cm; em letra cursiva e texto em latim, com diversos pontos em que a inscrição aparece apagada devido ao desgaste do defixios pela ação do tempo. A solicitante da magia possivelmente estaria na face B do tablete, devido ao nome de Fulvilla ser citado, como rogando ao deus. Quanto ao nome da vítima, ele fica mencionado na face A da inscrição, sendo denominado de Eterionis, o filho de Aulia. O corpo do alvo da magia poderia ser pensado como o objeto no qual o encantamento pretenderia atuar. As partes do corpo que o solicitante da magia pretenderia atingir na vítima da imprecisão são: o anima, o rosto, o ventre, as mãos, os dedos, as orelhas e a voz. Logo, podemos supor que, atingido os pontos vitais do alvo da imprecisão, a solicitante almejaría levar o seu adversário à morte. A situação sintomática que teria levado Fulvilla a solicitar a magia seria o ódio contra Eterionis, como vemos na quarta linha da lâmina.

Ao analisarmos o defixios de nº 03<sup>89</sup>, podemos constatar a utilização da magia das *tabellae defixionum* para intervir numa possível relação amorosa<sup>90</sup>. A lâmina apresenta em suas medidas: 6,5 x 17,7 x? cm. As letras medem 0,5 cm; em letra cursiva e texto em latim. O defixios seria datado de, aproximadamente, séc. I d.C. Artur Ribeiro salienta que esse defixios é referente a uma competição amorosa. A prática dos tabletes imprecatórios visaria a influenciar, por meios sobrenaturais, as pessoas ou os atos de outros contra as suas próprias vontades – no caso, o acontecimento de uma separação<sup>91</sup>.

Fig. 07 - Lâmina de número 03, que seria um defixios amoroso<sup>92</sup>



<i>Quintula cum Fortunali</i>	“Que Quintula e Fortunalis
<i>sit semel et num-quam</i>	nunca se encontrem!”

A historiadora Maria Regina Candido<sup>93</sup> tece um estudo sobre os defixiones amorosos, em sua obra *A Feitiçaria na Atenas Clássica*. Candido precisa que esta

<sup>89</sup> O defixios de número 03 possui uma análise de seu discurso mágico, Op. Cit nota 86, ver anexo 3.

<sup>90</sup> O defixios de nº 03 pode ser encontrado em: CORELL, Op. cit, nota 88, pp. 75-76.

<sup>91</sup> Conforme RIBEIRO, Artur. *As tabellae defixionum: Características e propósito*. In Revista Portuguesa de Arqueologia, Lisboa, volume 9, nº02, 2006, p.252.

<sup>92</sup> CORELL, Josep. *Inscripcions romanes del país Valencià: (Saguntum i el seu territori)*. Primeira edição. Volume I. Ed: Universitat de València. Valência: 2002, p. 75.

modalidade imprecatória visa a manter ou reaver o objeto de desejo. Assim, o indivíduo busca o apoio do mago para que ele, na *maneira de fazer* o tablete de imprecção ou de outros encantamentos, o ajude.

Segundo Josep Corell, Quintula é um cognome que aparece na Espanha somente neste defixios. O autor aponta que Quintula era um cognome conhecido nas regiões africanas; e Fortunalis seria um cognome conhecido na Península Ibérica. Dialogando com o autor, vemos a presença de cinco referências a este nome. Para Josep Corell, o cognome Fortunalis presente na lâmina se referiria a um indivíduo do sexo masculino<sup>94</sup>.

Corell salienta também que foram encontradas moedas dentro do defixio que estava dobrado, o que poderia significar algum tipo de pagamento prévio à divindade<sup>95</sup>. O objeto da ação mágica seria a própria relação de Fortunalis e Quintula. O solicitante buscou no mago uma *maneira de fazer* o possível casal se afastar, através das práticas mágicas.

O filólogo Fritz Graf, ao esquematizar os tipos de defixiones, faz uma breve observação sobre o defixios amoroso. Segundo o autor, o tablete imprecatório poderia não somente separar um casal no caso de uma competição amorosa, como também despertar um amor recíproco na pessoa desejada<sup>96</sup>.

---

<sup>93</sup> Ver obra de CANDIDO, Maria Regina. A Feitiçaria na Atenas Clássica. Rio de Janeiro: Letra Capital/FAPERJ, 2004, p. 82.

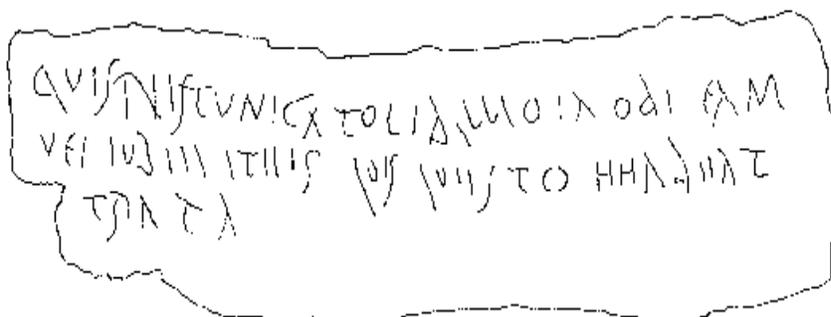
<sup>94</sup> Segundo CORELL, Josep. Drei Defixionum Tabellae aus Sagunt (Valencia). aus: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik n° 101,1994, p. 281.

<sup>95</sup> Averiguar em CORELL, Josep. Drei Defixionum Tabellae aus Sagunt (Valencia). aus: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik n° 101,1994, p. 282.

<sup>96</sup> Ver GRAF, Fritz. “La Magie Dans L’Antiquité Gréco-Romaine”. Ed:Les Belles Lettres. Paris:1994, p. 213.

No defixios de número 04<sup>97</sup>, por nós estudado, veremos a utilização da prática do *Katádesmos* devido a um roubo sofrido por Lívia. Não existe uma certeza de que, neste defixios, o solicitante seja a própria Lívia citada no defixios ou outra pessoa realizando a magia para vingá-la<sup>98</sup>. Josep Corell precisa que a lâmina é muito fina. Possuía 5 cm de altura e 17,5 cm de largura. As letras contidas no texto são de aproximadamente 0,5 centímetros de altura e as inscrições apresentariam a sua mensagem em latim. O texto haveria sido escrito em três linhas e depois a lâmina teria sido dobrada nove vezes<sup>99</sup>.

Fig. 08 - Lâmina de número 04, que seria um defixios contra roubo<sup>100</sup>



<i>Quis res túnica tulid e Livia (?), obi eam /</i>	<b><i>"Àquele(a) que as coisas e a túnica de Lívia roubou, persiga/</i></b>
<i>vel ium, ite is quis questo {h}habeat / trata</i>	<b><i>e também aos que disso tiraram benefício."</i></b>

<sup>97</sup> O defixios de número 04 possui uma grade de análise de seu discurso mágico, Op. Cit nota 86, ver anexo 04.

<sup>98</sup> Quanto a localização do tablete de nº 04 verificar em : CORELL, Josep. *Drei Defixionum Tabellae aus Sagunt (Valencia)*. Aus: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bonn, 1994, p. 283.

<sup>99</sup> Pesquisar informação em CORELL, Op. cit., nota 96, pp. 282-283.

<sup>100</sup> CORELL, Josep. *Drei Defixionum Tabellae aus Sagunt (Valencia)*. aus: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* nº 101, 1994, p. 283.

Visando a uma melhor compreensão da mensagem deste defixios, foi realizada, pelo classicista Gabriel Soares<sup>101</sup>, uma análise mais aprofundada sobre a inscrição. O referido professor fez um estudo sobre o texto da lâmina apontando para vários problemas. O primeiro ponto seria a linguagem informal utilizada, pois há mais de dez desvios gramaticais, como Soares atestou ao traduzir o defixios. O tradutor, através da leitura do texto, corrobora a visão de Corell de que o defixios tenha sido produzido ao final do séc. I d.C ou no séc. II d.C. Para Soares, a tradução que está expressa nesta página seria a mais próxima do sentido original. Houve, nela, uma eliminação dos possíveis erros gramaticais, sendo mantidas, contudo, as características (de não dizer se é homem ou mulher a pessoa que efetuou o roubo, etc.).

O nome do mago não é dito na lâmina. O feiticeiro poderia, através da ação mágica dos defixiones, evocar uma divindade ou um espírito, para que eles pudessem perseguir a pessoa que roubou a solicitante e aquelas que se apropriaram dos pertences roubados. O objeto-alvo da magia seria o produto do roubo de Livia, para que quem o possuísse fosse atingido pela maldição. O tom da comunicação do mago com a divindade difere do defixios nº 01 e 02, por nós analisados. A situação comunicativa com a divindade ou espírito não seria a de súplica, mas sim a imperativa, exigindo que se perseguisse o autor do roubo. O defixios de nº 04 se aproxima do modelo grego de imprecação, ao ordenar as potências sobrenaturais que realizem o desejo do solicitante.

O nome Livia, presente na lâmina, nos lembra do contato entre romanos e iberos na região ibérica, pois Livia é um nome de origem romana. Na Península Ibérica, veremos

---

<sup>101</sup> SOARES, Gabriel S. Tradução do defixio de nº: 04. Rio de Janeiro: circulação restrita, 2009

uma importante família com este nome, na Bética<sup>102</sup>. M. Morales Cara criou uma tabela indicando as principais famílias da Península Ibérica nos séculos II, I a.C e I d.C. e, por meio dela, mostra que, na cidade de Astigi, a família Livia possuiria grande prestígio e poder<sup>103</sup>.

O defixios de nº 04 possui uma similaridade com o de nº 01, pois ambos tratam de imprecações devido aos roubos de que as vítimas foram alvo. Um ponto interessante é a ausência do nome da divindade evocada. Contudo, mesmo não havendo o nome da potência sobrenatural citada na lâmina, podemos inferir que o mago possuía uma convicção de que a divindade iria atender os seus comandos. Segundo Candido<sup>104</sup>, isto aconteceria possivelmente pelo fato de os praticantes da *mageia* possuírem um saber e um poder a eles conferido por uma divindade. Assim, sua ação possuía um sentido e uma técnica que produziram a confiança na eficácia da magia.

O historiador George Luck, em *Arcana Mundi*, afirma que o domínio do mago sobre as divindades aconteceria por ele ser o detentor de um conhecimento, como o nome real de uma divindade ou de uma fórmula que estabelece o contato com uma deidade – assim compreendemos a sua convicção na eficácia de suas práticas<sup>105</sup>.

Na *tabellae defixionum* de número 05, o que veremos será apenas a menção de nomes na lâmina<sup>106</sup>. A sua procedência seria do declive meridional da Montaña del Castillo, entre a Praça das Armas e o Cemitério de Sagunto, na Espanha. O local de

---

<sup>102</sup> CARA, Manuel Moralez. *La esclavitud en las colonias romanas de Andalucia*. Granada, 2005, p. 701. Acessado em 26/04/2009. Capturado do site: <http://hera.ugr.es/tesisugr/15434928.pdf>

<sup>103</sup> Ibidem, p. 709.

<sup>104</sup> CANDIDO, Maria Regina *Magia do katádesmos: téchne do saber-fazer*. In: Revista *Hélade* nº03, 2002, p. 28.

<sup>105</sup> LUCK, George. *Arcana Mundi: Magia y Ciencias Ocultas en el mundo Griego y Romano*. Madrid. Ed: Gredos1995, pp. 11-14 - 15.

<sup>106</sup> Averiguar a grade de análise 05, Op. Cit nota 86, ver anexo 5.

descoberta seria próximo ao lugar onde a lâmina 03 havia sido encontrada, de acordo com os relatos de Josep Corell<sup>107</sup>.

A motivação para a realização da imprecação não se faz presente no discurso da lâmina. A sua datação seria de, aproximadamente, século. I d.C. Como todas as outras lâminas, o artefato se encontra em propriedade privada. As medidas do defixios são: 17 x 18 x 0,15 cm. As letras medem 0,35cm; em letra cursiva, utilizando a escrita em latim. O defixios apresenta, em sua inscrição, somente os nomes: Tropae, Argus e Sym?/perusa.

Fig.09 - Lâmina de número 05, somente com nomes inscritos<sup>108</sup>



- [---] Tropae (!)	<b>... Trope, ...</b>
- Argus * Pa-	<b>Argus, Pa-...</b>
-----? - [--- Sym?/perusa	<b>Simferusa (?) ---</b>

<sup>107</sup> CORELL, Josep. Inscricions romanes del país Valencià: (Saguntum i el seu territori). Primeira edição. Volume I. Ed: Universitat de València. València: 2002, pp. 77- 78.

<sup>108</sup> CORELL, Josep. Inscricions romanes del país Valencià: (Saguntum i el seu territori). Primeira edição. Volume I. Ed: Universitat de València. València: 2002, p. 77.

No que se refere ao último defixios, catalogado por nós como de número 06, o que podemos destacar é sua peculiaridade. A lâmina apresenta a característica de ser anepigráfica e sua procedência é a mesma do tablete de número 01. A *tabellae defixionum* se encontra datada como pertencente ao século I ou II d.C. e suas medidas são: 4,6 x 17,7 x 0,1 cm. No catálogo de Jose Corell, não há imagem do tablete.

Após o estudo dos defixiones, percebemos que as práticas mágicas ibéricas podem ser analisadas como compostas por uma multiplicidade de elementos culturais, desde os nativos da região até as relacionadas aos gregos, romanos, fenícios e egípcios. Os grupos acima mencionados contribuíram, com seus saberes mágico-religiosos, direta ou indiretamente para a produção de diversas modalidades de práticas de magia, como as *tabellae defixionum* e os cultos de mistérios, na Antiga Península Ibérica.

Diante destas considerações realizadas sobre a magia dos defixiones, vemos que a *tática* usada envolveria, na sua *maneira de fazer*, o contato com as divindades ou com os mortos, potências sobrenaturais sobre as quais o mago deteria certo tipo de conhecimento. Os indivíduos estariam subvertendo a *estratégia*<sup>109</sup> romana de ordem social, de dentro dela, e sem com isso modificá-la ou rompê-la. A *maneira de fazer* as *tabellae defixionum* de Saguntum seria uma *bricolagem*<sup>110</sup>, que aconteceria por meio da apropriação de elementos pertencentes à cultura religiosa fenícia e do uso do latim na escrita mágica. Em suma, os saguntinos poderiam modificar uma situação desvantajosa

---

<sup>109</sup> A estratégia de poder seria uma ordem social elaborada pelas instituições em seu benefício. Tal estratégia visaria à manipulação das relações de forças na sociedade. Conforme CERTEAU, Michel. *Invenção do Cotidiano: 1 Artes de fazer*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1994, p. 99.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p.40. A bricolagem para Michel de Certeau seria caracterizada por ser o produto da apropriação por um grupo, de elementos pertencentes a culturas alheias, de acordo com os seus interesses.



para eles através da *maneira de usar*<sup>111</sup> os defixiones, para solucionar os seus problemas cotidianos.

---

<sup>111</sup> A maneira de usar são as formas que determinadas práticas como a magia são empregadas no cotidiano da sociedade.  
CERTEAU, Michel. Invenção do Cotidiano: 1 Artes de fazer. Petrópolis: Ed. Vozes, 1994, p. 39.

## Referências Bibliográficas:

BEARD, Mary; NORTH, John e PRICE, Simon. *Religions of Rome, volume 2- A Sourcebook*. Cambridge: University Press, 2008.

CANDIDO, Maria Regina. *Magia do katádesmos: téchne do saber-fazer*. In: Revista *Hélade* nº03, 2002.

\_\_\_\_\_. *A Feitiçaria na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: Letra Capital/FAPERJ, 2004.

CARNEVALE, Tricia Magalhães. *Katádesmos: Magia e vingança dos atenienses através dos mortos*. In: *Vida Morte e Magia no Mundo Antigo, VII Jornada de História Antiga - UERJ*. Rio de Janeiro. Ed: NEA – UERJ, 2008.

CORELL, Josep. *Invocada la Intervención de Iau en una defixio de Sagunto* (Valencia). *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Bonn, 2000.

\_\_\_\_\_. *Inscripciones romanes del país Valencià: (Saguntum i el seu territori)*. Vol.1. Valencia:Universidad de Valencia, 2002.

CERTEAU, Michel. *Invenção do Cotidiano: 1 Artes de fazer*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1994.

FLINT, V.; GORDON, R.; LUCK,G.; OGDEN, D. *Withcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*. London: The Athlone Press, 1999.

FRAZER, Sir James. *La Rama dorada*. Tercera edición en español. México: Fondo de Cultura Economica:1956.

LUCK, George. *Arcana Mundi: Magia y Ciencias Ocultas en el mundo Griego y Romano*. Madrid. Ed: Gredos1995.

OGDEN, Daniel. *“Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Sourcebook*. New York: Oxford University Press, 2002.

PULLEYN. Simon *‘Prayer In Greek Religion.’* Oxford: Clarendon Press: 1997.

# SOLDADO-CIDADÃO VERSUS SOLDADO-MERCENÁRIO

## *Discurso e ação do poder militar na Grécia Antiga*

*Prof. Mestrando Alair Figueiredo Duarte (PPGHC/UFRJ-NEA/UERJ)*

### **Introdução**

Com este trabalho, pretendemos demonstrar como nem sempre o discurso que se intitula democrático (poder do povo e das massas, ou, o governo de muitos), representa a ação do *Poder Político Legítimo*. No intuito de viabilizar tal projeto, faremos uma breve análise da conceituação de *Poder* segundo os preceitos políticos filosóficos de Norberto Bobbio cotejado a análise de modelos de democracia debatidos por Ellen Meiksins Wood em: *Democracia Contra Capitalismo: a renovação do materialismo histórico*.

Neste sentido a análise da ação de *Soldados-Mercenários* na polis dos Atenienses do período Clássico e o exercício político democrático de *Soldados-Cidadãos* na mesma região e período poderão contribuir de maneira singular para fomentar tal debate.

Através de uma análise destas duas personalidades históricas, acreditamos ser possível demonstrar substancialmente o que vem a ser um *Poder Político Legítimo*, e como age o poder que desafia a ordem estabelecida, mas não possui pretensões de tornar-se o centro de emanação<sup>112</sup> do poder.

---

<sup>112</sup> A emanação é um processo no qual o superior produz o inferior pela sua própria superabundância sem que o primeiro perca nada nesse processo. MORA, Ferrater José. *Dicionário de Filosofia*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1978, p. 79. Neste sentido, se aplicarmos a conceituação a uma perspectiva teórica-política, podemos declarar que o criador é capaz de controlar a criatura, ressaltando as proporções devidas. Assim, o Estado pode ser controlado pelos homens que o criaram, mas, por uma questão de manutenção do bem comum e da ordem, os interesses do Estado tornam-se superiores aos dos homens

## O Poder Político Legítimo

Dentre as reflexões que fomentam o debate em prol do poder e sua legitimação, não há como deixar de tangenciar as relações comunitárias humanas. O exercício político, ou seja, a ação teórica e prática que visa o bem comunitário, representa um *Poder Político Legítimo* por que é o “*poder ultimo, soberano e supremo de uma comunidade sobre um determinado território*”<sup>113</sup>. Embora a vida comunitária não seja um privilégio exclusivamente humano, é somente nas relações sociais humanas que o poder não é apenas capaz de ser exercido, mas também legitimado.

Entre os pensadores políticos, é quase uma unanimidade de que o poder se estabelece definitivamente através da violência física<sup>114</sup>. Isto porque nas articulações políticas, ela é a instância decisiva que determina quem é capaz de ditar as regras e através dela (a violência física) até mesmo se tornar o *Poder Político*<sup>115</sup>. Contudo, nem sempre quem estabelece regras dominando através da força física detém o *Poder Político Legítimo*. Vemos que o poder torna-se ilegítimo, quando quem o exerce não têm a autoridade reconhecida por quem sofreu o exercício deste poder. Neste sentido o poder não pode estar restrito ao uso da violência. Para que ele seja de fato legítimo é necessário

---

isoladamente, criando uma verticalização do que deve ser prioritário para a sua perpetuação.

<sup>113</sup> BOBBIO, Norberto. *Teoria Geral da Política: a Filosofia Política e as Lições dos Clássicos*. RJ: Editora Campus, 2000, p.216.

<sup>114</sup> ARENDT, Hannah. *On Violence*. New York : Harcourt, Brace & World, 1970, p. 15.

<sup>115</sup> Segundo o filósofo Norberto Bobbio o *Poder Político* é aquele que detém o exclusivo direito de usar a Força (violência respaldada por um sistema legislativo ou normativo), e caracteriza-se como um signo que representa a ordem-social estabelecida; são os mecanismos que se utiliza o Estado para manter suas instituições e controlar seus cidadãos. BOBBIO, Norberto. *Teoria Geral da Política: a Filosofia Política e as Lições dos Clássicos*. RJ: Editora Campus, 2000, pp. 217-221.

que seu centro emanador, seja capaz de “condicionar, influenciar e determinar o comportamento de outros sujeitos ou de grupos”<sup>116</sup>.”

## Cidadania e Democracia

Embora o poder não tenha a exclusiva peculiaridade de se estabelecer de maneira verticalizada e hierárquica<sup>117</sup>; vemos que o Estado ou administração política, para manter sua estrutura e obter excelência, não pode prescindir desta peculiaridade<sup>118</sup>. Dentro desta estrutura o *Poder Econômico* desempenha um papel importante; por exemplo, quando Solon em seu *árkontado* estabeleceu a distribuição censitária em Atenas no fim do século VI, tomou como base a riqueza agrícola<sup>119</sup>. Desta maneira, mesmo com a solidificação da democracia no século V onde a cidadania era isonômica, perdurava uma desigualdade social em que cidadãos mais providos de recursos acabavam obtendo privilégios sobre os menos abastados. Tais prerrogativas podem ser percebidas em comédias do período, como *Eirené* (A Paz), apresentada por Aristófanes em 421 a.C. no Teatro de Atenas durante a *Guerra do Peloponeso*<sup>120</sup>.

Neste período a cidadania não se tratava de uma mera referencia capaz de determinar direitos e deveres, mas também uma fronteira entre aquilo que era considerado bárbaro e o que era civilizado. Tucídides no livro primeiro da sua obra descreve como os povos helenos deixaram de ser “bárbaros”. Platão também nos deixa

---

<sup>116</sup> Conceituação de Poder segundo a Filosofia Política de N. Bobbio. Ibidem, 2000, p.216.

<sup>117</sup> WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: UNB, 2004, pp.187-188.

<sup>118</sup> Em conformidade ao modelo aristotélico onde uma arte é mais excelente a outra. Ver: ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*, 1094a.

<sup>119</sup> Ver JONES, Peter. *O Mundo de Atenas: uma introdução a cultura Clássica ateniense*. SP: Martins Fontes, 1997, p.7.

<sup>120</sup> ARISTÓFANES. *A Paz*, passim.

esta apreensão quando na República, determina aqueles que deveriam ser excluídos de cidadania ficando fora da polis ideal; já Aristóteles na Política ao citar o discurso dos poetas, acaba apontando a voz corrente entre os helenos de que os gregos devem por natureza, governar os “bárbaros”<sup>121</sup>.

Ellen M. Wood aponta dois pontos fundamentais que transformaram a visão de democracia e conseqüentemente a noção de cidadania na História ocidental: o primeiro seria as reformas instituídas por Solon onde todos os cidadãos atenienses passaram a ser iguais; e a segunda após o decreto da *Carta Magna* na era *Pré-Moderna* a qual nas concepções da autora, foi o passo inicial para a epopéia do capitalismo<sup>122</sup>. Em ambas, é possível encontrar a relação comum terra e capital.

### **Armas e Cidadania**

De fato não podemos prescindir do potencial que detêm o *Poder Econômico* na estruturação do corpo comunitário. Contudo não devemos deixar a parte, a tipologia de poder mais comum: o uso da força, exercido de maneira mais veemente com o uso das armas. Vemos que a ação desta ultima manifestação de poder, também contribuiu substancialmente para determinar a visão de cidadania e o modelo de democracia.

Quando se iniciou o surgimento de comunidades póliades no século VIII a.C., por uma necessidade de defesa de território, pequenos proprietários de terras, agricultores, adquiriram armas e através disso aumentaram seu prestígio social e força política. Assim, ser um cidadão, ou seja, participar das decisões comunitárias e possuir valor social ficaria submetido à condição econômica de poder se armar quando necessário para participar da

---

<sup>121</sup> TUCIDIDES. *A História da Guerra do Peloponeso*, I, passim. PLATÃO. *A República*, passim. Aristóteles. *A Política*, 1252b.

<sup>122</sup> WOOD, Ellen M. *Democracia e capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. SP: Ed. Boitempo Editorial, 2003, pp. 177-180.

guerra<sup>123</sup>. Estas relações envolvendo a ordem militar e econômica - e que devemos destacar, se tratavam de fatores predominantes no quadro político na Hélade Antiga - possibilitaram em meados do século VII o surgimento de um novo segmento de combatentes, os *Soldados-Cidadãos* (Hoplitas)<sup>124</sup>.

O modo hoplita de combater: formação homogênea, compacta e organizada, exigia a união tanto em treinamentos quanto em campanhas militares. Tais peculiaridades incentivavam a camaradagem e a consciência nas participações cívicas, despertando a potencialidade política que podem obter homens politicamente conscientes e armados<sup>125</sup>. Enxergamos tais prerrogativas, como fundamentais para consolidação da democracia e estruturação da cidadania.

Assim, temos de concordar com Ellen Wood de que as medidas tomadas por Solon foram um marco na História Ocidental. Mas, aproveitamos a oportunidade e complementamos a observação, de que tais realizações políticas executadas pelo árconte ateniense foi parte de um processo que envolveu diferentes tipologias do poder onde a articulação política foi determinante. Também nos permite apontar a razão pela qual o poder no período democrático ateniense, pode ser considerado um *Poder Político Legítimo*.

---

<sup>123</sup> GARLAN, Yvon. *O homem e a Guerra*. In: VERNANT, Jean Pierre. *O Homem Grego*. Lisboa: Editora Presença 1993, cap. II, p. 57.

<sup>124</sup> Componentes da infantaria pesada, homens que combatiam perfiladamente organizados em *Falanges*, munidos de escudo circular medindo 90cm de diâmetro pesando aproximadamente 8,5kg; lança de 2,5m; couraça de linho revestida com placas metálicas para proteger o tórax; grevas que desempenhavam o mesmo papel em seus braços e pernas; além de um elmo de bronze sobre suas cabeças.

<sup>125</sup> JONES, Peter. *O Mundo de Atenas: uma introdução a cultura Clássica ateniense*. SP: Martins Fontes, 1997, p. 5.

## As modalidades de democracia

Na Antiguidade Clássica, a democracia era participativa e o cidadão era diretamente dono dos seus poderes e interesses políticos. Como nos aponta Wood, isto é uma antítese à Modernidade quando a democracia passa a ser representativa e há uma perda de poderes políticos por parte do cidadão. Segundo a pesquisadora, aos olhos dos cidadãos de pouco recursos este fator passa a ser uma vantagem na Modernidade, pois fica a falsa impressão de menor desigualdade social. Afinal seu valor dentro da sociedade passa a ser visto não pelas posses, mais sim, pela sua capacidade de gerar capital<sup>126</sup>.

O interessante na observação da pesquisadora reside na potencialidade que encontramos para observar como a mentalidade pode ser alterada através do *Poder Ideológico*<sup>127</sup>, chegando transformar um *Poder Político Legítimo* onde o governo era exercido por muitos - como na democracia ateniense - em um governo de poucos sobre multidões, problemas vivido pela sociedade ateniense ao final do século V a.C.

## A nova ordem social

Já tivemos a oportunidade de mencionar como as armas nas mãos de pequenos proprietários de terras, camponeses, contribuíram para estruturar um *Poder Político*

---

<sup>126</sup> WOOD, Ellen M. *Democracia e capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. SP: Ed. Boitempo Editorial, 2003, pp. 177-180.

<sup>127</sup> O ideológico é uma ação da Ideologia, conceito que para N. Bobbio implica um elemento de falsa consciência. O único critério no qual podemos julgar uma Ideologia é o de sua eficácia prática e não o caráter de sua verdade. BOBBIO, Norberto. *Teoria Geral da Política: a Filosofia Política e as Lições dos Clássicos*. RJ: Editora Campus, 2000, pp. 418-650.

*Legítimo*. Agora iremos mencionar como estas mesmas armas serviram de instrumento para transformar o governo de muitos em um governo de poucos.

Com o surgimento da *Falange Hoplita* a História Militar Ocidental sofrera uma das suas maiores transformações. Após este acontecimento, o mundo começava a combater de maneira de maneira violenta e disciplinada, focando uma batalha decisiva com fins a destruir o centro gravitacional do poder político e militar do inimigo<sup>128</sup>.

O sistema militar helênico tinha a estrutura de milícia. Ou seja, após receber o treinamento básico - que em Atenas durava dois anos – os cidadãos adquiriam seus armamentos com próprios recursos, guardavam-nos em sua residência e em caso de necessidade se mobilizavam. Esta peculiaridade, do ponto de vista social, tratava-se de um problema para os cidadãos de poucos recursos. Para eles, dispor de um armamento adequado e participar ativamente da guerra exercendo a plenitude de seus deveres cívicos tornava-se mais difícil.

No século VI a.C. ocorre outro fato importante para a História Militar Ocidental, o surgimento do *Trirreme*<sup>129</sup>. Com as *Guerras Greco-Persicas*, a polis dos atenienses investiram em uma frota de guerra. Como todo equipamento necessário ao funcionamento do Trirreme era financiado por cidadãos de posses e pelo governo da polis

---

<sup>128</sup> HANSON, Victor Davis. *The Western Way of War: infantry battle in classical Greece*. Berkely and Los Angeles: University of Califórnia Press, 1989, passim.

<sup>129</sup> Embarcação de guerra com mais de 30m de comprimento por 4,5m de largura, confeccionada de madeira e armada com um aríete de ferro ou bronze na ponta. O Trirreme era impulsionado por 170 remadores em três fileiras sobrepostas. Sua lotação poderia chegar a até 300 homens incluindo-se a tripulação. Segundo J. Taillardat, apesar das discussões sobre o período exato em que surgira o Trirreme, fica sem sombra de duvidas que a embarcação é um invento do século VI a.C. TAILLARDAT, J. *La triere athénienne et La guerre sur mer aux V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles*. In: VERNANT, Jean Pierre. *Problèmes de La guerre em Grèce ancienne*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1968, pp. 242-272.

através das Liturgias ou *esphorai*<sup>130</sup>; tal prerrogativa permitiu aos cidadãos que não tinham recursos para dispor de um armamento, a desejada participação ativa na guerra como marinheiros da maior armada do mundo helênico.

O século V a.C. pode ser visto como um século de conflitos, tanto as *Guerras Greco-Persicas* quanto a do *Peloponeso* foram guerras longas; a primeira durou mais de dez anos (490-479 a.C) e a segunda, vinte e sete anos (431-404 a.C.). Como nos aponta Yvon Garlan a polis dos atenienses de 490 a 338 a.C., guerreou mais de dois em cada três anos<sup>131</sup>. Ao final do século V, muitos veteranos que não possuíam terras juntamente com aqueles que as tinham perdido, viram nas guerras um meio de adquirir recursos pecuniários, combatendo como mercenários. Alexandre, O Grande, chegou a empregar cerca de 50 mil *Mercenários-Gregos* em 329 a.C.<sup>132</sup>.

### **O Soldado-Mercenário, um marco histórico**

Se o surgimento do *Soldado-Cidadão* com a *Falange Hoplita* representou um marco na História Militar e as medidas de Solon foram fundamentais para mudar o conceito de Cidadania e permitir a democracia, vemos a emergência à ação dos *Soldados-Mercenários* atenienses um terceiro marco histórico. Ele aponta como o elo capaz de centrar o debate envolvendo armas, cidadania, democracia e liberdade. Pois como

---

<sup>130</sup> Segundo Peter Jones: *Liturgíai* (liturgia) trata-se de um serviço voluntário para a comunidade, mas, na democracia ateniense as liturgias eram compulsórias para aqueles que possuíssem muitos recursos. Já a *Eisphorai*, trata-se de um imposto de emergência de guerra. Estima-se que tal tributação pública, tenha sido estabelecida pela primeira vez ao início da Guerra do Peloponeso. JONES, Peter. *O Mundo de Atenas: uma introdução a cultural clássica ateniense*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, cap. 5, pp. 234-235.

<sup>131</sup> GARLAN, Yvon. *Guerra e economia na Grécia Antiga*. SP: Ed. Papyrus, 1991, p.12.

<sup>132</sup> KEEGAN, John. *Uma História da Guerra*. SP: Companhia das Letras, 1995, pp. 245-246.

defende Marcel Detienne, para compreendermos as mudanças - no que o objeto se transformou – muitas vezes temos que recorrer àquilo que é oposto e proporcional<sup>133</sup>.

Assim, embora *Soldados-Cidadãos* fossem detentores do *Poder Político Legítimo* através de uma democracia participativa direta, sendo ele a figura do próprio Estado; para atenuar as diferenças sociais manifestada na forma de *Violência Estrutural*<sup>134</sup>, a melhor opção para *Soldados-Cidadãos* foi tornaram-se *Soldados-Mercenários*. Esta nova raça de combatente personificou o *Poder Constituinte*<sup>135</sup>, uma força de sublevação contra a ordem estabelecida, que age sem ter a plena consciência que estavam alterando o *Poder Político*.

A partir da ação dos *Soldados-Mercenários* no fim do século V a.C., vemos a mudança na concepção de *Democracia*. O soldado distinguia-se do cidadão e não poderia mais ser concebido como o próprio Estado. Neste período iniciava a especialização dos homens que deveriam cuidar estritamente da guerra e daqueles que deveriam cuidar da política. “Os estrategos que se elegiam eram técnicos de guerra, diferente dos “demagogos” que tomavam a palavra nas assembléias. Oradores e estrategos passaram a

---

<sup>133</sup> DETIENNE, Marcel. *Comparar o Incomparável*. SP: Idéias e Letras, 2004, pp. 76-91.

<sup>134</sup> A violência que as instituições de domínio exercem sobre o sujeito, incluindo-se nela as injustiças sociais, as desigualdades entre ricos e pobres, poderosos e não poderosos, a exploração em diversas ramificações, além do imperialismo e do despotismo. BOBBIO, Norberto. *Teoria Geral da Política: a Filosofia Política e as Lições dos Clássicos*. RJ: Editora Campus, 2000, p. 176.

<sup>135</sup> Poder Constituinte, em linhas gerais pode ser compreendido como a modalidade de poder que, segundo o filósofo Antônio Negri, representa a possibilidade de sublevação contra o Poder Constituído. NEGRI, Antônio. *O Poder Constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. RJ: DP&A Editora, 2002, passim.

agir em conjunto, no seio de corriolas mais ou menos estruturadas e representativas de diferentes correntes<sup>136</sup>

## O Poder Ideológico

Contudo, o discurso envolvendo liberdade e democracia perdurava na ação do *Poder Ideológico*. Durante a *Guerra do Peloponeso*, oligarcas ganham proeminência, Cléon que era um rico oligarca do setor de curtume, se tornou o primeiro orador da assembléia à frente do *Partido Democrático* ateniense após a morte de Péricles. Em fim, aos poucos a oligarquia tomava o lugar da democracia sem abrir mão de se declarar o poder, ou, o governo do povo.

Como menciona Victor Davis Hanson, embora nenhum dos *Soldados-Mercenários* tenha votado em Alexandre, O Grande, para ser seu rei; antes da *Batalha de Gaugamela* o monarca discursa à tropa para lembrar-lhes que eles eram homens livres, ao contrário dos soldados persas que eram meros escravos<sup>137</sup>.

Nestas perspectivas, a alienação produzida pelo *Poder Político* transformar o *Poder Político Legítimo* (a democracia participativa) em um novo modelo democrático, onde poucos decidirão o destino de muitos. Uma sistematização capaz de levar *ferreiros e artesãos, a serem representados por seus patrões*<sup>138</sup>.

---

<sup>136</sup> GARLAN, Yvon. *Guerra e Economia na Grécia Antiga*. SP: Papirus, 1991, p. 140.

<sup>137</sup> HANSON, Victor Davis. *Por que o Ocidente venceu: massacre e cultura – da Grécia Antiga ao Vietnã*. RJ: Ed. Ediouro, 2002, p. 121.

<sup>138</sup> WOOD, Ellen M. *Democracia e capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. SP: Ed. Boitempo Editorial, 2003, pp. 184-188.

## Conclusões

Diante das exposições apresentadas finalizaremos este trabalho ratificando a importância das relações entre armas, cidadania e liberdade nos debates envolvendo o discurso e ação do *Poder*. Reiteramos as declarações de Ellen Wood de que nas relações comunitárias e privilégios não são problemas, a problemática reside na participação política<sup>139</sup>, ou seja, quem deverá exercê-la. Ela é o único elemento capaz de tornar o *Poder Político* em um *Poder Político Legítimo*.

---

<sup>139</sup> WOOD, Ellen M. *Democracia e capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. SP: Ed. Boitempo Editorial, 2003, pp. 205-208.

## Documentação:

ARISTÓFANES. *A Paz*. Versão do grego; Maria de Fátima de Souza e Silva. Coimbra: Edição Instituto Nacional de Investigação Científica, 1984.

ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução e notas de Antônio Campelo Amaral e Carlos carvalho Gomes. Lisboa: Editora Veja, 1998.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômacos*. Tradução de Mario da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 1985.

PLATÃO. *A República*. Tradução: Tradução introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Editora, Fundação Calouste Gulbkien, 1980.

TUCIDIDES. *A História da Guerra do Peloponeso*. Tradução do Grego: Mario da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 1986.

## Bibliografia

ARENDT, Hannah. *On Violence*. New York : Harcourt, Brace & World, 1970.

BOBBIO, Norberto. *Teoria Geral da Política: a filosofia Política e as Lições dos Clássicos*. Tradução: Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2000.

DETIENNE, Marcel. *Comparar o Incomparável*. Tradução de Ivo Stomiolo. SP: Editora Idéias e Letras, 2004.

GARLAN, Yvon. *Guerra e Economia na Grécia Antiga*. Tradução de Cláudio Cesar Santoro. Campinas: Ed. Papyrus, 1989.

HANSON, Victor Davis. *The Western Way of War: infantry battle in classical Greece*. Berkely and Los Angeles: University of Califórnia Press, 1989.

---

*Por que o Ocidente Venceu: massacre e cultura - da Grécia Antiga ao Vietinã.* Traução de Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: Editora Ediouro, 2002.

JONES, Peter V. *O Mundo de Atenas: uma introdução a cultura Clássica ateniense.* Tradução; Ana Lia de Almeida. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1997.

KEEGAN, John. *Uma História da Guerra.* Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NEGRI, Antônio. *O Poder Constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade.* RJ: DP&A Editora, 2002.

TRUNDLE, Matthew. *Greek mercenary from the Late Archaic Age to Alexander the Great.* London and New York: Routledge, 2004.

VERNANT, Jean Pierre. *Problèmes de La Guerre em Grèce ancienne.* Paris: Ed. École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1999.

---

*O Homem Grego.* Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo, Lisboa: Editorial Presença, 1993.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva.* Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

WOOD, Ellen Meiksins. *Democracia e capitalismo: a renovação do materialismo histórico.* Tradução de Paulo Cezar Castanheira. SP: Ed. Boitempo Editorial, 2003.

# O CORPO DO GUERREIRO HOMÉRICO

## *O herói Patroclo no campo de batalha*

Prof.<sup>ca</sup>. Ms. Alessandra Serra Viegas

### Introdução

A beleza do corpo do guerreiro homérico, tanto na *Iliada* quanto na *Odisséia*, constitui-se como elemento fundamental para a construção narrativa de atributos dos personagens heróicos. O belo corpo desses heróis mostra-se como elemento *identitário* do segmento social dos bem nascidos – os *kaloí* - dos períodos arcaico e clássico, e é imprescindível para a representação do “corpo” social aristocrático.

Chama-nos a atenção como este *belo* corpo do herói, na *Iliada*, tendo como exemplo paradigmático Pátroclo – está ligado semanticamente ao conceito de *Bela morte*<sup>140</sup>, isto é, ao *belo corpo morto*. Pátroclo é possuidor de um funeral completo no discurso narrativo da *Iliada*, pois seu combate acaba por tornar-se uma entrega de sua vida no campo de batalha (VERNANT, 2002, p.410).

### Homero e suas obras

Deste modo, a pesquisa se insere na problemática da *Questão Homérica*<sup>141</sup>, formulada a partir da seguinte inquietação: quem é o autor da *Iliada* e da *Odisséia* e como

---

<sup>140</sup> Conceito criado e proposto por Jean-Pierre Vernant.

<sup>141</sup> O conceito de “Questão Homérica” começa a ser discutido no período alexandrino, e é retomado pelos modernos, presente na obra *Prolegomena ad Homerum* de F. A. Wolf, em 1795. Um trabalho analítico anterior foi escrito em 1664, e publicado em 1715, com o título de *Conjectures académiques ou dissertation sur l'Iliade*, por F.R. D'AUBIGNAC (LESKY, 1995, p.50-51). No século XX, K. Lachman afirma que Homero é apenas um nome coletivo, já que nos poemas não se verifica unidade nem de plano, nem de autor. Ao contrário, G. Hermann defende uma unidade intencional ou ampliação progressiva dos

essas obras chegaram ao texto final? Diógenes de Laércio (I, 57) já fala de interpolações realizadas por Pisístrato<sup>142</sup> no texto homérico. Quanto ao autor das obras, as respostas são variadas, reduzindo-se todas elas a três teses principais: a *unitarista* (um só é o autor principal dos poemas homéricos), a *dualista* (dois poetas diferentes trabalhando na mesma tradição<sup>143</sup>) e a *pluralista* (são vários os autores de cada um dos poemas<sup>144</sup>). Quanto à redação dos textos, as correntes de crítica textual dos modernos (século XIX) dividem-se em *Teoria da Ampliação* (considera-se uma *Iliada* primitiva, de pequena extensão, a qual cresceu com o decorrer do tempo até alcançar as proporções tradicionais da obra), defendida por G. HERMANN, *Teoria dos Cantos* (a *Iliada* continha cerca de dezesseis cantos individuais, divididos por K. LACHMANN), e a *Teoria da Compilação* (tanto a *Iliada* quanto a *Odisséia* não eram cantos, e sim pequenas epopéias de diversas proporções e valor também diverso), desenvolvida a partir da análise de A.

---

poemas: um núcleo primordial foi concebido e composto por um poeta e desenvolvido posteriormente por outros. Atualmente, predomina a tese da unidade temática e estrutural da *Iliada* e da *Odisséia*, apesar de certas inconsistências de várias ordens. Esta unidade teria sido guardada pela tradição oral de *aedos* ou cantores, que celebram em versos a gesta heróica. Tudo leva a crer, pois, que à sua composição definitiva, entre 700 e 550 a.C., segundo Eric Havelock, tenha compilado ou composto a maior parte dos poemas um, ou mais provavelmente, dois grandes poetas (HAVELOCK, 1996). Dadas as diferenças do meio e da estrutura social, a diferença de tema e as diferenças vocabulares e estilísticas da *Iliada* e da *Odisséia*, parece legítimo concluir que os dois poemas foram compostos por diferentes poetas em tempos e lugares distintos. O tema é discutido entre historiadores, literatos e linguistas, tais como G.S. KIRK (1965), R. AUBRETON (1956), D. SCHÜLER (1972), M. FINLEY (1981), W. BURKERT (1993), A. LESKY (1995) e todos os que vêm o valor da obra homérica para a própria construção e fixação de valores tais como ética, preceitos morais e princípios guerreiros, como a defesa da honra e, ainda, o conceito de *belo corpo*, junto à sociedade ocidental.

<sup>142</sup> Um texto de Cícero (*De oratore*, III, 34) afirma que no tempo de Pisístrato (VI séc. a.C.) a *Iliada* foi posta em ordem (apud. VIDAL-NAQUET, 1993, p.35).

<sup>143</sup> Essa é a posição defendida por FINLEY, M. Veja, por exemplo, *Grécia Primitiva: Idade do Bronze e Idade Arcaica*. São Paulo: Martins Fontes, 1990. p. 89.

<sup>144</sup> Os maiores expoentes desta posição são P. MAZON, K. REINHARDT e M. PARRY.

KIRCHHOFF (LESKY, 1995, p.51-52), problema que tem preocupado especialistas, desde os gregos eruditos do período helenístico – os primeiros a cogitar a questão – até os nossos dias, ainda que para alguns autores a principal questão não é pensar *quem* foi Homero e *quando* as obras foram convertidas da tradição oral e compiladas na tradição escrita, e, sim, *o que* foi Homero<sup>145</sup>.

### O corpo como caráter identitário do herói

Cremos ser relevante para a pesquisa apontar o que se tem debatido e escrito sobre o tema da morte em oposição à vida, e como essa questão é parte integrante do pensamento humano<sup>146</sup>. O mesmo é válido para o modo como o corpo tem sido abordado, e como os estudos sobre o corpo têm tomado “corpo” (o pleonasma é estritamente necessário!) nas últimas décadas desde os estudos de Marcel Mauss, os

---

<sup>145</sup> Quando dizemos “o que foi Homero”, referimo-nos ao modo de narrar do autor que ressalta as questões humanísticas subjacentes ao texto, ao, por exemplo, mostrar, em lugar de um acontecimento como o da Guerra de Tróia, a cólera de Aquiles, um detalhe na guerra, ou no pós-guerra, os sofrimentos de Odisseu, em sua busca desenfreada para salvar a vida e voltar a casa. Esta é posição de H.D.F. KITTO (1980), R. AUBRETON (1956), B. SNELL (2005), W. BURKERT (1993) e M.I. FINLEY (1981, 1986).

<sup>146</sup> Um trabalho importante que queremos aqui citar e que contribui em muito para nossa pesquisa é a dissertação de Adriana Magdaleno – *Thánatos e Psyché: entre a morte do herói e do hoplita (séc.VIII a.C. – VI a.C.)*, na qual a autora faz uma análise bastante significativa a respeito da morte através de documentação textual e de vasos ao longo do período arcaico e clássico. No Capítulo I, ao mostrar as leituras da morte grega, A. Magdaleno se utiliza principalmente da *Ilíada* de Homero e das abordagens de Vernant quanto à análise da ligação vida-morte na epopéia. Tal ligação é interpretada por ela como uma “*continuidade das almas como uma imagem refletida no espelho, uma sombra-pessoa que geme e em alguns momentos pode lembrar o que fora em sua existência*”. Assim, ela mostra a importância da estirpe à qual pertence o ser quando está vivo e quando estiver morto, mas vivo na memória coletiva de sua comunidade. A autora também nos auxilia quanto ao nosso crucial questionamento, recortando a morte em Homero como uma faca de dois gumes, um momento de dor e de perda, um “manto de trevas que cobria os olhos e o nariz” dos guerreiros dos campos de batalha na *Ilíada*, um implacável destino reservado a todos – a *moira*. A mesma morte, já conceituada como a *bela morte (kalòs thánatos)* garante a glória ao guerreiro caído, é o ápice da sua virtude, da sua *areté*.

quais, unindo Antropologia e Sociologia, demonstram que o corpo, inserido na sociedade, e participante ativo dela, é “o primeiro e mais natural instrumento e/ ou meio técnico do homem” (MAUSS, 2003, p.407) para lidar com o outro nessa sociedade. O antropólogo José Carlos Rodrigues traz o corpo para o centro da cena em seus estudos, mostrando-o como sendo muito mais do que um dado biológico, mas o objeto de uma reflexão da índole sociológica e simbólica sobre o mesmo. Assim, afirma que “o corpo é sempre uma representação da sociedade” e “como parte do comportamento social humano, o corpo é um fato social” (RODRIGUES, 2006, p.117).

Deste modo, para desenvolver o tema ao qual nos propusemos, partimos do *belo corpo* como elemento *identitário* do herói-guerreiro em Homero, seja através do corpo do herói Pátroclo, que entrega sua vida em combate (VERNANT, 2002, p.409-410; CAMPOS, 2003, p.12), para matar e ser morto<sup>147</sup> na *Ilíada*<sup>148</sup>, seja por meio do corpo do guerreiro Odisseu, que, na *Odisséia*, luta, a todo custo, por manter-se vivo (VERNANT, 1989, p.88)<sup>149</sup>. Associado ao estudo, tomamos por base teórica o conceito de “*lugar antropológico*” de Marc Augé (2004), que nos possibilita efetuar a comparação a partir da singularidade dos lugares onde transitam o *corpo morto* e o *corpo vivo* dos heróis nos textos, respectivamente.

---

<sup>147</sup> Essa é a posição defendida por Vernant, em *A Bela Morte de Aquiles*, texto em que trata especificamente do conceito que ele mesmo criara, conhecido como *Bela Morte*, no qual trabalha com a interligação desta aos valores da *timé* (*honra*) e da *kléos aphthitón* (*glória imperecível*) na imagem que Homero constrói para o herói-guerreiro da *Ilíada*. Com esta concorda Haroldo de Campos, no estudo introdutório que realiza em sua tradução da obra para a língua portuguesa.

<sup>148</sup> Canto IX, 321-322.

<sup>149</sup> Posição também de Vernant, em *Mort grecque mort à deux faces*, ao designar Odisseu, no contexto literário da *Odisséia*, como “o herói da fidelidade à vida”, diametralmente oposto a Aquiles, considerando-se sua posição no discurso narrativo da *Ilíada*.

O *lugar antropológico* aponta para a construção ao mesmo tempo concreta e simbólica de algo que ocupa o espaço, servindo de referência para todos aqueles que são destinados por esse lugar a uma posição no sistema dos valores, da hierarquia, do poder (AUGÉ, 2004, p.53). Assim, podemos conceber o corpo do herói e do guerreiro como símbolo de poder ligado aos melhores “através da beleza das formas, que se mostra na própria representação da sua posição social. Aqui, podemos inferir o pensamento de Mauss e Durkheim, os quais defendiam a representação do corpo do indivíduo como “corpo social”, pensamento do qual compartilha José Carlos Rodrigues ao afirmar que a maneira como vemos o corpo é construída socialmente.

### **A ação do corpo como a identidade do herói homérico**

*A ira canta, ó Deusa, do filho de Peleu, Aquiles... (Ilíada I, 1).*

Entretanto, a verdadeira ira de Aquiles e a sua desenvoltura como guerreiro dar-se-ão através do herói Pátroclo, seu companheiro. Desta forma, iniciar com tal título é a maneira encontrada para tratarmos do herói-guerreiro sem desvencilharmos sua figura daquela do melhor entre os Aqueus, Aquiles, e ao mesmo tempo, apresentarmos a importância de Pátroclo como personagem que provoca realmente a retomada das peripécias da ação narrativa da *Ilíada* a partir de sua efetiva participação (CARLIER, 2008, p.86). É ele que acrescenta uma dupla perfeição ao poema, pois, por sua morte, Pátroclo motiva a reconciliação de Aquiles com Agamêmnon, provocando os feitos heróicos de Aquiles e, ainda, permite-nos descobrir a alma deste herói-guerreiro (AUBRETON, 1968, p.163).

A profunda antropologia na qual Homero nos faz mergulhar é consenso entre alguns helenistas<sup>150</sup>. O poeta faz um estudo das almas de suas personagens e aí se revela apontando a complexidade do ser. Os heróis homéricos são profundamente humanos e só

---

<sup>150</sup> Como Aubreton (1968), Romilly (1979), Vernant (2002), Carlier (2008), Detienne (2008).

a assistência divina os torna capazes de ações extraordinárias (AUBRETON, 1968, p.156-157). É o que ocorre também com Pátroclo.

Pátroclo é, na *Ilíada*, uma espécie de duplo de Aquiles. Ele é, segundo a fala deste, o seu igual, já que, no início de suas lamentações pelo amigo, transmite-nos tal equiparação:

“... se perdi o meu companheiro querido,  
Pátroclo, o melhor de todos os meus parceiros,  
o meu cabeça igual...”

(*Ilíada*, XVIII, 80-82)

Tal síntese de Pátroclo pela boca de Aquiles conduz o ouvinte-leitor da epopéia a ver Pátroclo como a personagem totalmente atrelada ao melhor dos guerreiros aqueus, fato que se comprova no início do Canto XVI, quando o herói pede a Aquiles a armadura deste a fim de que os troianos, tomando-o por Aquiles, fujam e haja um descanso na guerra.

Outro fato que merece destaque é Pátroclo ser uma personagem que cresce a partir da iminência de sua morte, já que a questão apontada acima – pedir a armadura de Aquiles para ir à batalha, que seria fatidicamente a última batalha de Pátroclo – é confirmada pelo narrador como sendo a sua cegueira, já nos preparando para a morte do guerreiro, cujo desenvolvimento é o que discutiremos neste capítulo, discorrendo sobre a importância dessa iminência da morte para os subterrâneos do discurso narrativo no qual se processa toda a ação desta primeira obra de Homero. É o corpo morto de Pátroclo que está por trás da ação narrativa ao longo da *Ilíada* desde o fim do Canto XVI até o final da obra, no Canto XXIV. Assim, o ambiente das batalhas com o corpo vivo e morto do herói, bem como seu funeral acabam por tornar-se *o lugar antropológico* deste herói, segundo os pressupostos de Marc Augé (AUGÉ, 2004).

Nesse ínterim, isto é, a morte de Pátroclo, discutiremos o que Jean-Pierre Vernant cunhou como a Bela Morte do guerreiro (VERNANT, 2002, p.408-412) em relações de contraposição e complementaridade com Nicole Loraux, que desvincula a abstração de uma “bela morte” do corpo e propõe que um “belo morto” em sua concretude, mostra-se mais adequado e coerente com a sociedade apontada por Homero (LORAUX, 1994, p.12). Fato é que as implicações de uma “bela morte” como o fechamento e o ápice de uma bela vida do guerreiro, heróica (ASSUNÇÃO, 1995, p.54), aponta-nos e até mesmo abre-nos para uma sociedade que prima pela força das armas, pela superioridade física nas batalhas. Segundo os estudos em Análise do Discurso de Eni Orlandi, dos quais nos utilizamos como metodologia para a pesquisa, é no discurso que constatamos o modo social de produção da linguagem (ORLANDI, 1988, p.17); neste caso, da épica homérica, para determinarmos o contexto social de produção da *Ilíada*, isto é, de uma sociedade em que os valores guerreiros de força e virilidade sobrepõem quaisquer outros.

O *locus* da *Ilíada* é o campo de batalha, propício para que a morte seja iminente. A descrição detalhada da morte de cada guerreiro acende-nos uma luz para refletirmos: por que é tão importante que a sociedade homérica na *Ilíada* seja apresentada como aquela que é composta de tantas batalhas e de tantas mortes? E por que os relatos de morte, principalmente o de Sarpédon, morto por Pátroclo (*Ilíada*, XVI, 419-520) possuem uma descrição tão bela e demonstram que, por um momento, faz-se mister que a cena seja mais lenta e até mesmo dê-nos a impressão de estar havendo um *close* para que nós, leitores, sejamos chamados à atenção para tal momento? A própria morte de Pátroclo é emblemática como uma *Bela Morte*, já que o herói recebe todas as honras possíveis através de um funeral completo, que vai desde o cuidado para que seu corpo permaneça belo antes mesmo de ser preparado para os ritos até a abertura dos jogos em sua homenagem, os quais sempre remetem à bela vida que o herói possuía e ao seu exemplo de um guerreiro completo.

## As virtudes de Patróclo como guerreiro-herói

Patóclo é quem cuida, doma e guia os cavalos imortais Xanto e Bálio, presenteados por Posídon a Peleu, pai de Aquiles, e repassados ao herói. Voltando à tese de Romilly, é a doçura do herói que permite tal feito (ROMILLY, 1979, p.18) a ponto de os cavalos chorarem copiosamente a morte de seu domador ao receberem a notícia (XXIII, 279-284). A partir do canto XVI, o espaço do herói começa a alargar-se a partir de sua descrição e sua fala que o encerram como um chefe corajoso e de palavras firmes e a narrativa passa a ser focada nele, tendo-o como personagem principal. Antes disso, o herói possui algumas referências anteriores como cuidador dos guerreiros feridos e portador de boas palavras (XI, 806-848), embora permaneça mudo dos Cantos I ao IX e tenha sua primeira fala em XI, 606, perguntando a Aquiles porque este o chama (MALTA, 2006, p.214). O herói que vislumbramos a partir do Canto XVI já é apresentado de outra forma. Patróclo ganha corpo e forma a partir do momento em que mostra quem realmente ele é: um guerreiro cuja personalidade e motivação para a batalha são totalmente discrepantes das de Aquiles. Patróclo é um guerreiro que luta pela coletividade, por patriotismo, porque seus “irmãos” estão feridos e outros mortos, e é necessária ajuda urgente no campo de batalha (XVI, 1-46). Ao mesmo tempo em que é vigoroso, é também comedido, sábio em conselhos, amigo, e, portanto, devido a tais características, um homem mais velho.

No transfundo histórico da *Ilíada* é possível entrever algo sobre a essência das grandes linhas que pautavam a organização dos Estados Palacianos micênicos. A decifração das tabuinhas em linear B permite a reconstrução do quadro social encontrado na corte e no palácio micênicos.

Quanto aos *basileis* (*pa-si-reu*), para Claude Mossé, são vistos como membros de uma aristocracia militar, a qual viveria no palácio, na órbita da figura do rei (MOSSÉ, 2006, p.26). Na obra homérica, cada um dos chefes é um *basileus* que se incumbe de cuidar do

bem-estar dos guerreiros sobre os quais exerce poder e incitar-lhes coragem para o enfrentamento das batalhas. Veja-se como exemplo Pátroclo, em lugar de Aquiles, assumindo esta posição e animando os mirmidões com grande voz, encorajando seus ânimos para aquele que seria seu último combate (XVI, 269-275). Já para Jean-Pierre Vernant, o *basileus* é um tipo de senhor feudal, dono de uma propriedade rural e vassalo do *anax*, cujo laço de vassalagem assume a forma de uma responsabilidade administrativa: o *basileus* vigia a distribuição dos fornecimentos em bronze destinados aos ferreiros que, no seu território, trabalham para o palácio. Junto ao *basileus*, um conselho de anciãos, a *gerousia* (*ke-ro-si-ja*) confirma essa relativa autonomia da comunidade rural (VERNANT, 1987, p.34).

Outro metal – o ferro – leva-nos a apontar o valor de um outro epíteto de Pátroclo ligado ao *guerreiro que luta utilizando cavalos*. Podemos pressupor tal fato como dado importante a partir do momento em que tanto os carros de cavalos quanto as armaduras dos guerreiros, suas lanças e escudos têm como matéria-prima o elemento metalúrgico. Nos jogos fúnebres em homenagem a Pátroclo, Aquiles oferece como prêmio do arremesso uma quantidade de ferro bruto, a qual durará aproximadamente cinco anos para ser utilizada nos campos férteis do ganhador (XXIII, 832-835). O modo de Hefestos trabalhar o escudo de Aquiles, forjando-o, como se fosse de ferro, fazendo-lhe incrustações de ouro e de prata, à maneira micênica, é fato que deve pôr-nos de sobreaviso de que o ouvinte-leitor da *Ilíada* conhece tais práticas. Por outro lado, a insistência do texto ao referir-se às armas dos guerreiros sendo de bronze explica-se como um processo de criar distanciamento entre a época em que o poema é escrito e a do tempo dos heróis cujos feitos evocam (PEREIRA, 2006, p.65-66). Para estabelecer uma cronologia aproximada, no século IX se pode verificar a passagem efetiva da Idade do Bronze à Idade do Ferro, que traz em seu bojo importantes processos de transformação, como

*“uma aceleração de práticas guerreiras, uma militarização da sociedade, um reforço do domínio dos chefes de guerra (os nobres), em ligação com as novas técnicas de guerra devidas à substituição do anterior armamento em bronze por armas de ferro mais percucientes” (LÉVÊQUE, 1996, p. 166).*

### **O corpo e a bela morte que torna o herói imortal**

Pátroclo possui papel essencial no desenvolvimento psicológico do poema. Sem a *Patroclia*, não teríamos as peripécias dessa épica, nem um retrato profundo do próprio comportamento de Aquiles para a conclusão da trama narrativa (AUBRETON, 1968, p.162). Além disso, pudemos perceber através de seus epítetos a determinação de um contexto social de produção próximo ou laudatório do passado do(s) herói(s). O público que ouvia a *Ilíada* sabia que certos costumes da ‘idade heróica’ diferia dos hábitos da sua época. Também os *aedos* acautelavam-se para não cometer um anacronismo flagrante, pois não podiam abstrair-se totalmente da civilização material que lhes era familiar e precisavam referi-la para serem perfeitamente compreendidos (CARLIER, 2008, p.239).

Como uma sociedade completa e independente vislumbrada pelo ouvinte-leitor de Homero, a história dos acontecimentos que ocorrem com os olímpicos repousa em um mesmo sistema de comportamentos e representações, pois eles obedecem a regras e seguem os mesmos costumes dos mortais (SISSA; DETIENNE, 1990, p.31-32). É como se Homero criasse um *“humanismo divino”* como marca de sua poesia, em uma obra através da qual o homem entalha e concebe os deuses à sua imagem e semelhança. Além do mais, os deuses que perpassam os poemas homéricos não são a totalidade dos deuses e sua religião também não abarca toda a religião. O que se tem são deuses e religião cuja projeção é a de uma sociedade heróica e aristocrática e cuja poesia é destinada a homens voltados para as armas e para o mar, isto é, uma aristocracia política e uma militar (BRANDÃO, 2007, p.121-123). O antropomorfismo dos deuses e suas intervenções no

plano humano, principalmente para proteger seus queridos ou para entrar nos combates do campo de batalha a todo tempo ocorrem na *Ilíada*. No tocante ao corpo dos deuses, um acontecimento é interessante: o corte em Afrodite pelas mãos de Diomedes<sup>151</sup>, que fere o belo corpo da deusa, não sem antes censurá-la por estar na batalha protegendo Enéas, apresenta-nos dois fatos importantes: o estabelecimento de limites entre deuses e homens, e a abertura das portas do Olimpo, desvendando as relações entre os deuses e informando-nos sobre seu corpo vulnerável, seu sangue e suas lágrimas (SISSA; DETIENNE, 1990, p.40):

*“No alto feriu a mão fraca [da deusa] lançando-se contra ela  
com a aguda lança.”*

*(Ilíada, V, 336-337)*

Tanto este exemplo, em que uma deusa, mesmo fora de seu ambiente de atuação (a guerra não é lugar de Afrodite!) apresenta-se para combater, quanto a *Teomaquia*<sup>152</sup> principalmente entre Atena e Ares são mais dois marcos que nos apontam que valores estão em voga na sociedade em tela, isto é, os valores heróicos e guerreiros, vividos no campo de batalha, que não estarão presentes na *Odisséia*. Mais um momento de *teomaquia* restrito ao próprio Pátroclo, é aquele que prefigura sua morte, através da luta com Heitor, na qual é vencido não somente por este, mas com a clara intervenção de Apolo, que o poeta faz questão de demonstrar:

*“...então o fim tu vislumbraste, Pátroclo  
Em meio ao torvelinho, Apolo vem-lhe ao encontro,  
temível; Pátroclo não o vê, rompendo em meio à turba,*

---

<sup>151</sup> Como analisamos em outro momento, Diomedes também fere Ares, que é tratado por Peon, o médico do Olimpo.

<sup>152</sup> Literalmente, a guerra dos deuses.

*se eclipsara o deus em névoa espessa...”* (XVI, 787-790)

Mais uma vez, Pátroclo torna-se emblemático, porque seu corpo jaz morto enquanto os guerreiros lutam e disputam o corpo do herói em um dia que perpassa os Cantos XVI (o herói morre no fim deste canto), XVII e XVIII. Quanto ao cuidado com o corpo do herói morto que jaz em meio aos combates é importante notar a preocupação dos aqueus (e também a dos troianos, em outros momentos) em cuidar do corpo de seu(s) companheiro(s) morto(s) para que não seja(m) mutilado(s) nem tomado(s) pelo inimigo. Entre os guerreiros, tal atitude é questão de honra. Nas ações dos combates o corpo morto de Pátroclo está presente como elemento principal do cenário. A extensão do episódio sublinha a importância do herói e também é possível que o poeta da *Ilíada* tenha procurado rivalizar com outros poemas evocando combates em torno de mortos ilustres (CARLIER, 2008, p.122).

O belo corpo morto do herói são o corolário e a culminância de sua bela vida: assim como, nessa sociedade de confronto na qual, para ser reconhecido, é preciso derrotar os rivais em uma competição incessante pela glória (VERNANT, 2002, p.407), a morte guerreira unifica no mesmo conjunto os múltiplos aspectos da proeminência social e do valor pessoal (MAGDALENO, 1995, p.14), pois é ela que propiciará a honra devida ao herói e, mais tarde, o seu culto. O corpo de Pátroclo, personagem que temos analisado, não pode de modo algum ser capturado ou mutilado pelos troianos, a fim de que sua memória e sua imagem permaneçam belas diante de todos que com ele conviveram, enquanto vivo.

A *Ilíada* tem seu prólogo e seu epílogo marcados pela morte, pois a temática dos funerais perpassa toda a obra. Em seu início, encontra-se a presença da morte antes mesmo da ação. Apolo está irado e uma terrível cena se dá: “os mulos e os cães são feridos, respectivamente, e suas [de Apolo] setas pontiagudas miram os homens, e ardem incessantemente as piras fúnebres” (I, 49-52). Em seu término, temos a trégua e os

detalhes do que o último verso nos fala: “as exéquias de honra que são dadas a Heitor, o domador de cavalos” (XXIV, 804). Não só Heitor recebe tais exéquias de honra, mas o relato aponta para um costume propício aos heróis por sua vida exemplar como guerreiro, pois ele sofreu uma morte em combate, prematura e, como ganho, recebe a glória imperecível.

## **Bibliografia**

### **Documentação textual:**

CAMPOS, Haroldo de. **Ilíada de Homero**. v. I e II. 4.ed. São Paulo: Arx, 2003. (edição bilíngüe – grego/português)

HOMER. **Homeri opera**. Oxford: Oxford University Press, 1992, v. I, II, III e IV.

HOMER. **The Odyssey**. Transl. A.T. Murray. Cambridge: Harvard University Press & London: William Heinemann LTD, 1976, v. I e II.

HOMÈRE. **Iliade**. Trad. Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, Tome I (1987), Tome II (1992), Tome III (1994), Tome IV (1982).

HOMÈRE. **L'Odysée: Poésie Homérique**. Trad. Victor Bérard. Paris: Les Belles Lettres, Tomos I, II, III, IV (1953).

HOMERO. **Odisséia**. v. I, II, III. Trad. Donaldo Schüler. São Paulo: L&PM, 2007. (Edição bilíngüe grego-português)

\_\_\_\_\_. **Odisséia**. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Editora Três, 1974.

\_\_\_\_\_. **Odyssey**. Trad. Samuel Butler. New York: Barnes & Noble Books, 1996.

PLATON. **Oeuvres completes: La République**. Tome VI. livres I-III. Paris: Les Belles Lettres, 1932.

PLATON. **Oeuvres completes: Le Banquet**. Tome IV – 2e part. Paris: Les Belles Lettres, 1958.

### **Bibliografia Geral e Específica:**

AUBRETON, Robert. **Introdução a Homero**. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Difusão Européia do livro, USP, 1968.

AUGÉ, Marc. **O sentido dos outros**. Tradução de Francisco Manoel da Rocha Filho  
Petrópolis: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. **Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade**.  
Tradução de Maria Lucia Pereira. 4.ed. Campinas: Papirus, 2004.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. 16.ed. v.II. Petrópolis: Vozes, 2007.

CARLIER, Pierre. **Homero**. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Publicações Europa-  
América, 2008.

DETIENNE, Marcel. **Comparar o incomparável**. Tradução de I. Stormiolo. São Paulo: Idéias  
e Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **Os mestres da verdade na Grécia Arcaica**. Tradução de Andrea  
Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

\_\_\_\_\_. **A escrita de Orfeu**. Tradução de Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro:  
Zahar, 1991.

\_\_\_\_\_. **Os gregos e nós – uma antropologia comparada da Grécia Antiga**.  
Tradução de Mariana P. Sérvulo da Cunha. São Paulo: Loyola, 2008.

DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. **Métis – as astúcias da inteligência**. Tradução  
de Filomena Hirata. São Paulo: Odysseus, 2008.

FINLEY, Moses I. **Le monde d' Ulysse**. Paris: Editions La Découverte, 1986.

\_\_\_\_\_. **O legado da Grécia: uma nova avaliação**. Tradução de Ivete V.P. de  
Almeida. Brasília: UnB, 1998.

\_\_\_\_\_. **Grécia Primitiva: Idade do Bronze e Idade Arcaica**. Tradução de  
Wilson R. Vaccari. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

FRONTISI-DUCROUX, Françoise. **Dédale: Mythologie de l'artisan en Grèce Ancienne.**

Paris: François Maspero, 1975.

HAVELOCK, Eric. **A revolução da escrita na Grécia e suas conseqüências culturais.**

Tradução de Ordep José Serra. São Paulo: UNESP, 1996.

KITTO, H. D. F. **Os gregos.** Tradução de José Manuel Coutinho e Castro. Coimbra: Armênio

Amado Editor, 1980.

LESKY, Albin. **Historia da Literatura Grega.** Tradução de Manoel Losa. Lisboa: Calouste

Gulbekian, 1995.

LÉVÊQUE, Pierre. **Animais, deuses e homens – o imaginário das primeiras religiões.**

Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1996.

LORAUX, Nicole. **Invenção de Atenas.** Tradução de Lílian Valle. Rio de Janeiro: Editora 34,

1994.

MALTA, André. **A selvagem perdição: erro e ruína na Ilíada.** São Paulo: Odysseus Editora,

2006.

MAGDALENO, Adriana Soares. **Thánatos e Psyché: entre a morte do herói e do hoplita**

**(séc.VIII a.C. – VI a.C.).** UFRJ – IFCS: Rio de Janeiro, 1999. Dissertação de Mestrado.

CANDIDO, Maria Regina. A morte como espetáculo nas tragédias gregas. In: **Phoînix /**

**UFRJ. Laboratório de História Antiga.** Ano XI – 2005. Rio de Janeiro: Mauad, 2005.

MAGDALENO, Adriana Soares. As representações sociais da morte na Grécia Arcaica. In:

**Phoînix / UFRJ. Laboratório de História Antiga.** Rio de Janeiro: Sette Letras, 1995.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia.** Tradução de Lamberto Puccinelli e Mauro W.

B. de Almeida. São Paulo: Cosacnaif, 2003.

MOSSÉ, Claude. **A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo.** Tradução de Emanuel Lourenço

Godinho. Lisboa: Edições 70, 2006.

ORLANDI, Eni Pucinelli. **Discurso e leitura**. São Paulo: Cortez/Campinas/Edunicamp, 1988.

\_\_\_\_\_. **Terra à vista; discurso do confronto: Velho e Novo Mundo**.  
São Paulo: Cortez/Campinas/Edunicamp, 1990.

\_\_\_\_\_. **A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso**. 4.ed.  
São Paulo: Pontes, 1996.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Estudos de História da cultura clássica: Cultura grega**.  
Lisboa: Calouste Gulbekian, 2006. v.1.

RODRIGUES, José Carlos. **O Corpo na História**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999.

\_\_\_\_\_. **Tabu do Corpo**. 7.ed. rev. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.

\_\_\_\_\_. **Tabu da Morte**. 2.ed. rev. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.

ROMILLY, Jacqueline de. **La douceur dans la pensée grecque**. Paris: Les Belles Lettres,  
1979.

SISSA, Giulia & DETIENNE, Marcel. **Os deuses gregos (a vida cotidiana)**. Tradução de Rosa  
Maria Boaventura. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SNELL, Bruno. **A cultura grega e as origens do pensamento europeu**. Tradução de Pérola  
de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2005.

VERNANT, Jean-Pierre. **Origens do pensamento grego**. Tradução de Manuela Torres.  
Lisboa: Teorema, 1987.

VERNANT, Jean-Pierre. **L'individu, la mort, l'amour: Soi-même et l'autre en Grèce  
ancienne**. Paris: Éditions Gallimard, 1989.

\_\_\_\_\_. **Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia  
histórica**. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.



\_\_\_\_\_. **Entre mito e política.** Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: EdUSP, 2002.

VIDAL-NAQUET, Pierre. **A democracia grega: ensaios de historiografia antiga e moderna.** Tradução de Luís de Barros. Lisboa: Dom Quixote, 1993.

\_\_\_\_\_. **O mundo de Homero.** Tradução de Jonatas Batista Neto. São Paulo: Cia. da Letras, 2002.

# AS SIGNIFICAÇÕES E REPRESENTAÇÕES NA CERÂMICA GREGA RELATIVA À *ODISSÉIA* NA GRÉCIA DO SÉCULO V A.C. E NA CONTEMPORANEIDADE

*Mariana Albuquerque (NEA/UERJ)*

*Orientadora: Prof.<sup>as</sup> Dr.<sup>as</sup> Maria Regina Candido (NEA/UERJ)*

Este trabalho foi desenvolvido a partir das aulas ministradas pela Professora Maria Regina Candido na disciplina Laboratório de História I, do curso de História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Apresentamos um breve estudo sobre algumas representações e significações da *Odisséia* na cerâmica grega do século V a.C. e na contemporaneidade. Para o desenvolvimento do trabalho foi escolhido como objeto de análise o vaso de cerâmica de figuras vermelhas grego com a representação de uma passagem da *Odisséia*, “Ulisses e o Canto das Sereias”. O vaso selecionado é um *stamnos* definido como pote de cerâmica, cuja função é armazenar água e misturar líquido, datado do século V a.C. A cerâmica é procedente da região Ática, na Grécia e inventário de *Vase E440, Old Catalogue 785*. Entretanto, não podemos analisar o vaso sem entender um pouco da obra de Homero, o que nos leva a relacionar o vaso ao texto da Odisseia e a História.

A escolha do tema foi devido ao fato da relação entre a epopéia homérica com a narrativa histórica, tema substancial, tratado por uma infinidade de autores, que nos

possibilita estabelecer um paralelo entre dois tempos históricos, Grécia Antiga e o tempo presente. Através do objeto, do texto homérico e das observações acerca da relação com a História, podemos apontar para diversos temas, dentre os quais, a relação entre a oralidade e a escrita, o valor da figura do *aedos*, o papel dos mitos relacionado à questão da memória. Na nossa abordagem, nos deteremos no simbolismo da passagem pelas sereias e o significado do javali para a epopéia homérica e os gregos.

A Odisséia define-se como uma narrativa mítica do gênero epopéia, que originalmente fazia parte da cultura oral, embora posteriormente tenha sido perpetuado pela narrativa escrita, fato que levou a preservação da obra. A narrativa conta a história do retorno do herói aqueu Ulisses para sua terra Ítaca depois da longa guerra de Tróia que teve a duração de dez anos. Entretanto, durante o caminho de volta para o lar, que durou cerca de uma década, o herói Ulisses enfrenta vários obstáculos que o distanciam de sua casa, mas com esforço e astúcia, o herói regressa à Ítaca. Segundo Hartog, “desde a abertura da Odisséia, situamo-nos depois, na memória do acontecimento e na lembrança do luto e dos sofrimentos padecidos, isto é, dez anos após esse acontecimento maior”<sup>153</sup>.

Em continuidade a nossa análise, temos que estabelecer a relação entre oralidade e escrita no poema homérico. Conforme Havelock não devemos pensar a composição oral dos gregos como improvisado ou meramente estilística, e sim entender que ela era uma composição rítmica, poética, inclusive. Não obstante, os termos “poético” e “poesia” equivalem ao “letrado” e a “arte da escrita”. A invenção do alfabeto, que converteu a língua grega em artefato, introduziu um novo *estado mental*, o de uso do alfabético. Vale ressaltar que o aparecimento do signo alfabético e, por conseguinte, da escrita fonética foi uma das inovações que contribuíram para a formação da *pólis* ateniense.

Segundo a historiadora Neyde Theml, em seu livro “O público e o privado na Grécia”, a apropriação da escrita na *pólis* se fez, primeiramente, na modalidade de comunicação oral, pois a escrita era pública, portanto era para ser vista, lida e ouvida.

---

<sup>153</sup> HARTOG, François. *Os antigos, o passado e o presente*. Brasília: Ed. UnB, 1973, p. 17.

Apesar da emergência da escrita, a tradição oral não se desestruturou ambas coexistiram por isso os primeiros textos possuíam marcas de oralidade. Conforme Havelock, podemos observar na transcrição alfabética dos textos homéricos, mesmo sendo construções complexas, essa característica de parceria entre o oral e escrito.

Segundo Havelock, a escrita, ao se tornar um artefato visível, podia ser preservado sem recurso à memória. O registro histórico anterior a ela era poético e, posteriormente, a história ganha corpo e subsiste como artefato escrito, no qual a prosa é o meio adequado para este fim. Em geral, é usada como linguagem de instrução e de informação, prezada em termos de conteúdo. Se no registro “pós-escrita” temos a figura do historiador, na preservação da memória dos antigos, há a figura do *aedos*. Ao contrário da autoridade do *histor* que era conferida por ele ser uma testemunha que viu (*autopsia*) e investigador que ouviu, a autoridade do *aedo* consistia na inspiração advinda das *Musas*.

Conforme o historiador Jean-Pierre Vernant, em “Mito e pensamento entre os gregos”, o *aedos* possuía uma visão dos acontecimentos passados, quando inspirado pelas *Musas* que viam tudo o que acontecia. O poeta conhece o passado, pois ele tem o poder de estar presente no passado. “Presença direta no passado, revelação imediata, dom divino, todos esses traços, que definem a inspiração pelas *Musas*”<sup>154</sup>. A relação do *aedos* com a memória era estabelecida através da última, uma vez que a memória transporta o poeta para os acontecimentos de outrora e a organização temporal da sua narrativa reproduz tais acontecimentos, os quais ele assiste na ordem em que ocorreram.

Entretanto, a rememoração do passado tem como requisito necessário o esquecimento do tempo presente. Podemos perceber essa característica ao analisarmos a figura do *aedos*, que apesar de conseguir visualizar o passado e coisas que ele jamais presenciou quando inspirado pelas *Musas*, preservando o passado através da memória, não lhe era possível ver o presente, pois era cego. Não obstante, a figura do *aedos* e o seu

---

<sup>154</sup> VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. São Paulo: DIFEL / EDUSP, 1973, p. 74.

canto eram importantes para os gregos, pois instituíam o resguardo da memória, não só dos heróis, mas da própria *polis* e dos próprios gregos, dessa forma, para Vernant, memória pode ser vista como uma fonte de imortalidade.

Memória também se faz presente na própria epopéia. Durante toda *Odisséia*, a memória está presente, não só através do *aedos*, como já discutido, mas tanto na figura de Ulisses quanto daqueles que retornaram da Guerra, como Menelau, ou dos que ainda aguardam o herói em casa, como seu filho Telêmaco e, principalmente, sua esposa Penélope. Para o historiador François Hartog, Ulisses é apresentado como aquele que, diferente de seus companheiros, não quer esquecer, nem seu retorno, nem de Ítaca, nem de Penélope, nem de quem ele próprio é, inclusive porque todas essas lembranças o fazem ser Ulisses de Ítaca.

Segundo Hartog, “epopéia do retorno, mas retorno doloroso (*lygrós*), a *Odisséia* é habitada pela ausência e construída em torno da memória”<sup>155</sup>. Quando Telêmaco procura notícias do pai junto a Menelau, notamos que este foi tomado por um *póthos*, ausência, em decorrência de todos aqueles que, diferente dele não regressaram da Guerra, especialmente de Ulisses. Instaura-se, então, uma angústia em todos os que estão presente no banquete oferecido por Menelau. Para que diminuam os lamentos e a dor, Helena coloca no vinho um *phármakon* que tem o efeito de um “antiluto”, *nepenthés*, convidando todos a serem levados pelo prazer, *térpsis*, das histórias. Então, nesse momento, o *phármakon* transforma o *póthos*, a ausência, em passado.

Conforme Hartog, “se os funerais, como instituição forjada para aculturar a morte, marcam de fato ‘a passagem da reminiscência patética do *póthos* a uma memorização mais distanciada e objetiva, a uma memória institucionalizada conforme o código social de uma cultura heróica’, o canto épico vem coroar o processo, transformando ‘um indivíduo

---

<sup>155</sup> HARTOG, François. *Os antigos, o passado e o presente*. Brasília: Ed. UnB, 2003, p. 19.

*que perdeu a vida na figura de um morto, cuja presença como morto está definitivamente inscrita na memória do grupo”<sup>156</sup>.*

Por outro lado, na passagem de Ulisses pelas sereias, representada no pote de cerâmica grega de figuras vermelhas, procedente da região da Ática, do século V a.C., temos um Ulisses que não é só o homem da memória, como também é aquele que quer conhecer, saber até mesmo o que não deve conhecer. Segundo o mitólogo, Junito de Souza Brandão, há uma versão em que as sereias eram jovens muito belas que participavam do cortejo de Perséfone e quando Hades a raptou pediram aos deuses que lhes dessem asas para que pudessem procurá-la na terra, no céu e no mar.

Por não terem impedido o rapto de sua filha, Deméter as transformou em monstros. Sereias, então, atraíam os homens para suas mortes sem *kleos*, glória. Há versões em que elas, sentindo-se despeitadas por terem sido vencidas, se atiraram ao mar. Uma tradição tardia descreve as sereias como criaturas metade mulher, metade peixe, descrição que perdura até a contemporaneidade. A etimologia nos mostra que sereia, *seirén*, vem de *seirá*, que significa nó, laço, cadeia, ou seja, uma prisão que sentenciava os homens ao esquecimento.

Na passagem da epopéia, o que as sereias dizem a Ulisses é o que irá se disser dele quando estiver morto, o Ulisses que será cantado com glória pelos *aedos*. As sereias cantam como se já estivesse morto, porém, ele ainda está vivo. Elas o atraem para a morte, que consagrará a sua glória, pois somente a morte pode dar aos humanos a fama que não perecerá, entretanto as sereias possibilitam, na verdade, uma morte com falsa glória. Segundo Brandão, hábeis na música e cantoras, Ligia toca flauta, Partênope dedilha a lira e Leucósia canta, “as sereias simbolizam a sedução mortal.

Cortejando-se a vida com uma viagem, as sereias traduzem as emboscadas, provenientes dos desejos e das paixões (...) configuram criações do inconsciente, dos sonhos alucinantes e aterradores em que se projetam as pulsões obscuras e primitivas do

---

<sup>156</sup> Ibid, p. 20.

ser humano”<sup>157</sup>. Como, então encantado ao passar por esses seres, Ulisses não sucumbiria? Brandão também nos elucida essa questão ao disser que “foi necessário, por isso mesmo, que Ulisses se agarrasse à dura realidade do mastro, que é o centro do navio e o eixo vital do espírito, para escapar das ilusões da paixão”<sup>158</sup>.

Ainda na cerâmica podemos identificar outra representação importante, é a figura do javali na proa da embarcação. Esse animal é relacionado ao próprio Ulisses, pois quando jovem, entorno dos quinze anos, fora à casa do avô materno para passar por sua iniciação de *koûros*, ou seja, passar da criança ao adulto. Tratava-se de enfrentar um javali, armado com uma lança, e derrotá-lo, o que Ulisses fez, mas, não a tempo de evitar que o javali lhe abrisse a coxa na altura do joelho e lhe desse a cicatriz, através da qual será reconhecido por sua ama Euricléia quando retorna disfarçado à Ítaca, essa cicatriz é a assinatura de Ulisses.

Não obstante, podemos relacionar a esta observação outra significação do javali, pois além de ser o animal que marcou Ulisses, representa a aristocracia grega, da qual Ulisses fazia parte, uma vez que só aqueles que fossem da aristocracia possuíam condições para a caça de javali. Quanto à cerâmica, podemos deduzir que pertenceu a algum *aristhos*, pois só quem tivesse recursos poderia possuí-la, uma vez que a cerâmica na Grécia antiga era um objeto de alto custo pertencia à aristocracia.

Dessa forma, com base na análise do objeto e dos textos utilizados, podemos perceber a relação do objeto, assim como da epopéia e da História, com a memória. O primeiro guarda as características do período em que foi feito, século V a.C., e os significados que estão incutidos nele, seu pertencimento as elites e o resguardo da memória, tanto da época da epopéia quanto da época em que foi feito. A epopéia guarda as características de uma época anterior ao século do vaso, especulasse que seja do século VIII a.C., embora também preserve esse objetivo de perduração da memória. Assim como

---

<sup>157</sup> BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Vol. III. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002, p. 311.

<sup>158</sup> *Ibid*, p. 311.

a História, que apesar de ganhar corpo e subsistir como um artefato escrito, visível que podia ser preservado sem recurso à memória, conserva o objetivo de resguardar a memória.

Nesse trabalho, foi utilizado como historiografia a História Cultural. Assim como Jacob Burckhardt, fez em sua obra “A cultura do Renascimento na Itália”, esse trabalho procura, igualmente, não ocupar-se da esfera do geral. Esse viés baseado na diversificação da cultura vai à oposição à homogeneização, por isso a preocupação com uma massificação.

Por isso, com a base da História Cultural, que incorporando metodologias e conceitos de outras disciplinas valorizando grupos particulares, em locais e períodos específicos possibilita diversas interpretações da experiência histórica, este trabalho foi desenvolvido. O objeto abrange um período, século V a.C., uma cultura, a grega, e suas diferentes representações, significações e relações, não só para sua época, como também para as anteriores, assim como para as posteriores.

## Semiótica da Imagem

### DOCUMENTAÇÃO ICONOGRAFICA

Objeto: *Stamnos* – Tipo de pote de cerâmica.  
Função Social: Armazenar água e misturar líquidos.  
Data: Século V a.C.  
Localização: *The British Museum* – Londres, Inglaterra.  
Inventário: 1843,1103.31. *Vase E440, Old Catalogue 785*. Departamento *Greek & Roman Antiquities*, localização G69/25.  
Procedência: Região da Ática, Grécia.  
Forma: Arredondada, de pescoço largo e curto e duas alças, com a figura de um barco com focinho de javali, em que estão quatro remadores, um timoneiro, Ulisses, de rosto voltado para cima, amarrado ao mastro, há duas sereias (metade mulher, metade pássaro) em cima de pedras e outra mergulhando no ar.  
Estilo: Cerâmica grega de figuras vermelhas.  
Altura: 35,5 cm.  
Bibliografia: <http://www.britishmuseum.org>.



Semiotica da Imagem baseado no  
PEIRCE, Charles Sander. **Semiotic and significs**. Indiana Univ.Press, 1977.

Ícone	Símbolo	Interpretante
	Pote de cerâmica	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Stamnos</i> grego utilizado para armazenar água e misturar líquidos</li> <li>• Tipo: terracota</li> </ul>
	Passagem de Ulisses pelas Sereias	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Passagem da Odisséia, poema de Homero.</li> <li>• Ulisses é prevenido pela deusa Circe sobre o encanto das sereias.</li> </ul>
	Barco com focinho de javali	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Animal que deu cicatriz a Ulisses, a qual possibilitaria o reconhecimento daquele.</li> <li>• O javali é relacionado à aristocracia.</li> </ul>
	Quatro remadores	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Quatro homens remando, um olhando por trás de seu ombro.</li> </ul>
	Timoneiro guiando o barco, com a boca aberta	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Guiando o barco através das cordas de boca aberta.</li> <li>• Poderíamos sugerir que ele estivesse incentivando os remadores?</li> </ul>
	Ulisses voltado com o rosto para cima, amarrado ao mastro, olhando para as sereias.	<ul style="list-style-type: none"> <li>• O herói é aquele que quer saber, até mesmo o que ele não deve conhecer.</li> </ul>

	<p>Sereia mergulhando no ar.</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Na antigüidade, sereias são seres, metade mulher, metade pássaro.</li> </ul>
---	----------------------------------	---

## Bibliografia

BARROS, José D'Assunção. *O Campo da História: especialidades e abordagens*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2004.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002. Vol. III, 12ª edição.

HARTOG, François. *Os antigos, o passado e o presente*. Brasília: Ed. UnB, 2003.

HAVELOCK, Eric A. *A revolução da escrita na Grécia e suas conseqüências culturais*. São Paulo: Ed. UNESP / Paz e Terra, 1996.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. São Paulo: DIFEL / EDUSP, 1973.

\_\_\_\_\_. *O universo, os deuses, os homens*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

## Resenhas

BRIZZI, Giovanni. ***O Guerreiro, O Soldado e o Legionário: Os Exércitos no Mundo Antigo.*** São Paulo: Madras, 2003.

Prof. Ronald Wilson Marques Rosa

Nesta obra o autor Giovanni Brizzi - professor de História Romana na Faculdade de Letras e Filosofia da Universidade de Bolonha – analisa através de uma escrita clara e didática, os exércitos no mundo clássico através da formação e o desenvolvimento de uma unidade que, segundo o autor, dominou o ambiente tático-militar do séc. VII a.C. até o III d.C., a Infantaria.

Brizzi, que num primeiro momento idealizou um manual de história militar romana, seguiu uma tendência iniciada por John Keegan em 1976 com a obra *The Face Of Battle*, a qual rejeita as convenções da antiga história militar do séc. XIX, convenções essas que priorizam o factual, as batalhas, as táticas e os generais. Keegan se concentra em um personagem até então pouco pesquisado: o soldado individual, como ele interagia com o corpo do exército, como ele combatia, qual era a sua origem, analisando-o através de relatos pessoais de batalhas do séc. XIX.

Trilhando por este caminho, Giovanni Brizzi analisa o soldado na antiguidade, desde os tempos homéricos destacando a forma de combate aristocrática individual, passando pela formação da falange hoplítica que liga ao surgimento da polis grega e ao seu desenvolvimento e a revolução formada pelo surgimento da falange macedônica criada por Felipe da Macedônia pai de Alexandre o Grande. Ele segue da falange

macedônica a formação das Legiões romanas que, segundo o autor, são herdeiras da falange hoplítica.

O autor mostra que os primórdios da Legião romana esta intrinsecamente atada à formação da sociedade romana, no que tange a formação do soldado cidadão. E também que o desenvolvimento natural da legião romana esta ligada ao desenrolar dos acontecimentos políticos, econômicos e sociais do Império romano, desde as guerras civis, que provocaram a especialização do soldado romano, até o processo de romanização das tribos germânicas, durante o período do principado, que provocou na assimilação de uma nova forma de guerrear que vai, segundo o autor, relegar a infantaria a um segundo plano em relação à cavalaria, principalmente a partir do Séc. III d.C.

Portanto, Giovanni Brizzi, propõe uma nova forma de se pensar à guerra na Antiguidade, não deixando de lado as batalhas e as táticas, mas sim, associando-as ao contexto político, social, cultural e econômico de seu corte temporal, utilizando como ferramenta de análise o guerreiro, o soldado, o hoplita e o legionário.

#### **Bibliografia Complementar:**

GOLDSWORTHY, Adrian Keith. **The roman army at war: 100 BC – AD 200**. Nova Iorque: Oxford University Press, 1998

Article de revue de l'auteur Junito de Souza Brandão

***Helena, o eterno feminino (Hélène, l'éternel féminin), Petrópolis: Vozes, 1999***

Carlos Eduardo da Costa Campos<sup>1</sup>

L'étude sur le féminin dans la Grèce Antique est un sujet assez complexe. Ce que l'on connaît comme Hellade serait un vaste territoire tellement hétérogène en concernant à ses pratiques sociales et qui présentait des façons distinctes au traitement des femmes, selon chaque région. Tel intégration seulement pourrait être pensée sur le gouvernement d'Alexandre, le Grand et puis sur la tutelle de la République Romaine. Dans cet article, on demande analyser le féminin dans la Grèce Antique, à travers l'oeuvre *Helena, o eterno feminino (Hélène, l'éternel féminin)* du professeur Junito de Souza Brandão.

Les spécificités des femmes dans la Grèce Antique ont été présentées dans de nombreuses œuvres classiques. Le professeur Junito de Souza Brandão soutiens que dans les poèmes homériques, l'Iliade et l'Odyssée, la figure de la femme a son valeur, bien que peu significative. Tel acte a dû être ainsi à cause des liaisons avec la culture crète-myscene, dans laquelle les femmes partageraient les mêmes droits des hommes. Les vertus féminines tels que la fermeté, le respect, la douceur, la bonté, la fidélité et la patience sont citées dans les textes homériques, d'après Brandão (p.13). Néanmoins l'auteur montre aussi les violences aux femmes dans son livre. Les agressions viendraient du sacrifice d'Iphigénie, la lapidation de Hécube jusqu'aux ordres de Télémaque par sa mère Pénélope (p. 13). La violation du corps de la femme après la victoire d'une bataille a été décrite dans l'Iliade. Nestor disait à ses guerriers de ne pas retourner avant d'avoir se couché avec une épouse de Troie, comme une forme de récompense pour la guerre promue pour l'enlèvement d'Hélène (Iliade, II, vv. 355 – 356).

Dans les écrits du poète hellénique Hésiode (VIII a.C.), les femmes ne mériteraient pas l'appréciation qui Homère leur ai donnée. Dans la poesie du paysan d'Ascra, elles

seraient les responsables pour tous les problèmes que l'humanité souffre et l'expression maximale de ce groupe serait Pandore. Le professeur Junito de S. Brandão décrit que Hésiode aurait une préoccupation exagérée, beaucoup d'impatience et méfiance avec les « descendantes de Pandore » (pp.14-5). Brandão met en évidence dans l'oeuvre *Théogonie* les vers 585-592 pour illustrer la pensée de Hésiode sur les femmes. À la fin de la citation, l'antipathie est évidente, lorsque le poète écrit que les femmes seraient le fléau des hommes et les appelle de maudite espèce (p.15).

Junito Brandão attire l'attention au fait de que, dans le siècle VII a.C., connu comme Âge Lyrique, la femme est devenue cible d'attention dans les poèmes. Brandão a divisé les poètes lyriques selon les références qu'ils font aux femmes. Le premier groupe ne donnait pas beaucoup d'attention au genre féminin tels que Tyrtée, Solon, Focilides, Baquilides, Pindare. Le deuxième groupe avait Théognis de Mégare, qui parlait un peu sur elles, en outre de Sémonide d'Amorgos et Hipponax, lesquels ont critiqué sévèrement les « descendantes de Pandore ». Le troisième groupe était composé par les poètes qui appréciaient les femmes tels qu'Alcée, Anacréon et Safo (p.16).

On peut percevoir la misogynie dans les poèmes de Sémonide d'Amorgos et Hipponax. Selon Brandão, Sémonides aurait dix types de femmes, cependant neuf d'elles seraient indésirables et seul la dixième serait désirable pour être honnête et parce qu'elle aurait comme modèle l'abeille. Dans les écrits de Hipponax, la critique aux descendantes de Pandore devient plus agressive lorsqu'il dit que les deux plus grands plaisirs d'un homme seraient le jour du mariage et le jour de la mort de son épouse (BRANDÃO:1989,p.17).

Dans la poésie de Safo, on perçoit une spécificité en concernant aux femmes. Lesbos était une région située à l'Égée, laquelle a été commandée par les éoliens qui maintenaient un fort contact avec l'Égypte. Tel contact a permis le développement en Lesbos d'une société différente du reste de l'Hellade, puisque les éoliens se sont reflétés dans la culture égyptienne qui glorifiait la valeur du féminin. La femme grecque de

Mytilène (capitale de Lesbos) était singulière. La liberté féminine, aperçue dans la poésie de Saffos, est la marque de telle singularité et la *Maison des disciples des Muses*, en tant qu'une école de musique, des arts et de prévenance physique pour les femmes a été l'expression de l'espace que le féminin a réussi dans le siècle VII a.C., toutefois cela se limite au territoire de Lesbos.

Dans les poèmes d'Eschyle, on perçoit que, dans les autres régions de l'Hellade, la figure de la femme reste inférieure. Dans la trilogie *Orestie*, le poète raconte la défaite du matriarcat, en faveur du patriarcat représenté par les dieux Apollon et Athéna. Le professeur Junito Brandão met en évidence qu'avoir une fille à Athènes était indésirable, une fois qu'elle ne produisait que des coûts comme la dot à payer au moment du mariage. Les filles de familles nombreuses étaient souvent abandonnées et étaient parfois prises pour servir en tant qu'esclaves ou prostituées (p.27). Après avoir grandi, la femme athénienne avait son mariage réglé par un accord fait par son père. La femme restait toujours un enfant, d'abord dans les mains de son père, puis le mariage, dans les mains de son mari, et quand veuve, dans les mains de ses fils ou de quelque relatif masculin. Bien que la femme à Athènes était considérée comme inférieure à l'homme, elle avait un certain degré d'importance dans certaines fêtes religieuses. Les cérémonies étaient les *Anthestéries*, les *mystères d'Éleusis* et *Tésmofories* qui servaient à demander aux dieux la fertilité des sols et de ses propres femmes. (p. 40).

Les femmes spartiates, ainsi comme la femme athénienne, a été victime des traditions sociales du patriarcat. Le mariage dedans un même groupe - décidé selon les convenances du père, l'homme âgé entre trente ans et trente et cinq ans et la femme âgée entre vingt ans et vingt cinq ans, fait à travers le rit d'enlèvement - a été une marque de la soumission de la femme (BRANDÃO:1989, pp.45-50). Selon Brandão, les jeunes spartiates n'aimaient pas beaucoup les études et, partant, elles se sont destinées plus au sport. Les exercices physiques variaient de la lutte au lancement du disque. Telle liberté féminine s'expliquait parce qu'il y avait une préoccupation avec la production des enfants

qui devaient être en bonne santé et guerriers parfaits. En citant Brandão, les femmes spartiates ont été « victimes d'une cynique machine génétique », laquelle avait comme fonctionnalité procréer enfants parfaits pour le service militaire de la Laconie (BRANDÃO:1989, pp.54-5).

Il faut mettre en évidence la héroïne de Sparte, une déesse, une femme qui a été responsable pour le triste destin de plusieurs hommes. On a déjà beaucoup pensé et on pense encore sur la narration mythique d'Hélène. Junito Brandão raconte que d'abord Hélène était une divinité lumineuse et soeur des dieux Dioscures, Castor et Pollux. La demi-déesse spartiate est survenue comme un mécanisme de punition par les olympus pour les actes déraisonnables de l'humanité. Achille et Hélène anima et animus ont été les héros de l'Iliade. Il y a plusieurs narratives qui racontent l'événement de la naissance d'Hélène. Une raconte qu'elle serait la fille de la déesse Némésis, qui, méthamorfosée en oie, a copulé avec Zeus, celui-ci en forme de cygne. La déesse a caché l'oeuf dans la forêt, lequel a été trouvé et donné à la reine Léda. L'autre narrative raconte que Léda était l'oie et que l'oeuf né d'elle serait Hélène. Dans une autre narrative, Léda aurait produit deux oeufs : de l'un, Hélène et Pollux seraient venus comme immortels, de l'autre Castor et Clytemnestre seraient venus comme mortels (BRANDÃO:1989, p.71).

Ce que l'on doit mettre en évidence sur le mythe c'est qu'Hélène a servi comme un mécanisme de punition crée par les dieux comme Pandore l'avait été autrefois. Hélène surgit en tant que l'incarnation de Némésis, capable de faire l'Europe et l'Asie se heurter. Sa beauté est exaltée comme celle des déesses immortelles (BRANDÃO:1989, p.73) et pour cette raison les habitants de l'Hellade et les troyens se sont disputés pendant beaucoup d'années. Le différend parmi Héra, Aphrodite et Athéna, généré par Éris, en ayant comme arbitre Pâris; les noces de Téthys et Pélée ; et la naissance d'Hélène, tout cela a été un processus intégré au cadre divin et a culminé l'enlèvement d'Hélène pour engendrer la Guerre de Troie et pour conduire à l'équilibre démographique (BRANDÃO : 1989, p.75).

L'Hélène homérique a été réfléchié comme une héroïne, digne de l'apothéose. Cela arrive dans le contexte d'influence crète-myscène, qui mettait en évidence le rôle de la femme. Chez Euripide, son image serait vue comme d'une femme adultère, en la comparant à Phryné. À Laconie, on voit les vestiges de temples consacrés à la déesse de la fécondité Hélène. Grâce aux changements socio-culturels, dans la région de Laconie, peut-être son culte de Grande-Mère s'est changé, en l'abaissant au titre de héroïne et puis à une femme ordinaire. La représentation d'Hélène dans le Monde Classique paraît avoir variée selon le période et la région (BRANDÃO:1989, p.77). L'enlèvement, son culte en fontaines et l'étymologie de son nom la consacrent d'attributs pareils à celles des déesses d'Olympe. D'après la poésie homérique, on peut dire que ni l'adultère d'Hélène ni la Guerre de Troie n'auraient pas été sa faute, car les responsables pour tel destin seraient les dieux, principalement la déesse Aphrodite (BRANDÃO:1989, p.79).

Chez les autres poètes helléniques, on perçoit une variété de points de vue sur Hélène. Chez Hésiode, la reine spartiate serait une femme adultère et culpable de la guerre. La poète lyrique Sappho attribue à Aphrodite l'amour entre Hélène et Pâris. Eschyle dans la trilogie *Orestie* dit qu'Hélène est née pour causer la destruction des hommes et qu'elle a trahi son mari. Dans les poèmes d'Euripide, on voit la suite des analyses péjoratives sur l'épouse de Ménélas, comme une femme qui souvent change de mari, garce traîtresse, dépravée, mais qu'à la fin conquiert l'apothéose à travers la détermination du dieu Apollon (BRANDÃO:1989, pp.90-104).

En somme, ainsi que la femme grecque ne peut pas être pensée d'une seule et unique façon, aussi les réflexions sur les représentations d'Hélène ne doivent pas être faites selon chaque période et poète. De déesse de la végétation à une femme adultère et ordinaire, la figure de la reine spartiate a resté vive par tout le monde antique et son mythe reste jusqu'aujourd'hui. Le mythe d'Hélène pourrait être pensé comme une expérience de la fatalité humaine pour son destin tracé par les dieux pour provoquer la destruction des grecs et asiatiques, à cause de la déraison des mortels.

**Bibliographie:**

BRANDÃO, Junito de Souza. *Helena, o eterno feminino*. Petrópolis: Vozes, 1989.

LESSA, Fábio de Souza. *O Feminino em Atenas*. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.

MELLO, Maria Martha Pimentel. *A Mulher em Homero*. In: Revista Phoênix. Laboratório de História Antiga – UFRJ. Rio de Janeiro, nº02, 1996.

---

<sup>1</sup> Carlos Eduardo da Costa Campos é licenciando em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro e pesquisador PIBIC/CNPQ do Núcleo de Estudos da Antiguidade – UERJ, sendo orientado pela Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Regina Candido NEA/PPGH/UERJ. O referido investigador atua na linha de pesquisa Religião, Mito e Magia no Mediterrâneo Antigo. Tradução para o francês: Lorenzo Baroni Fontana.