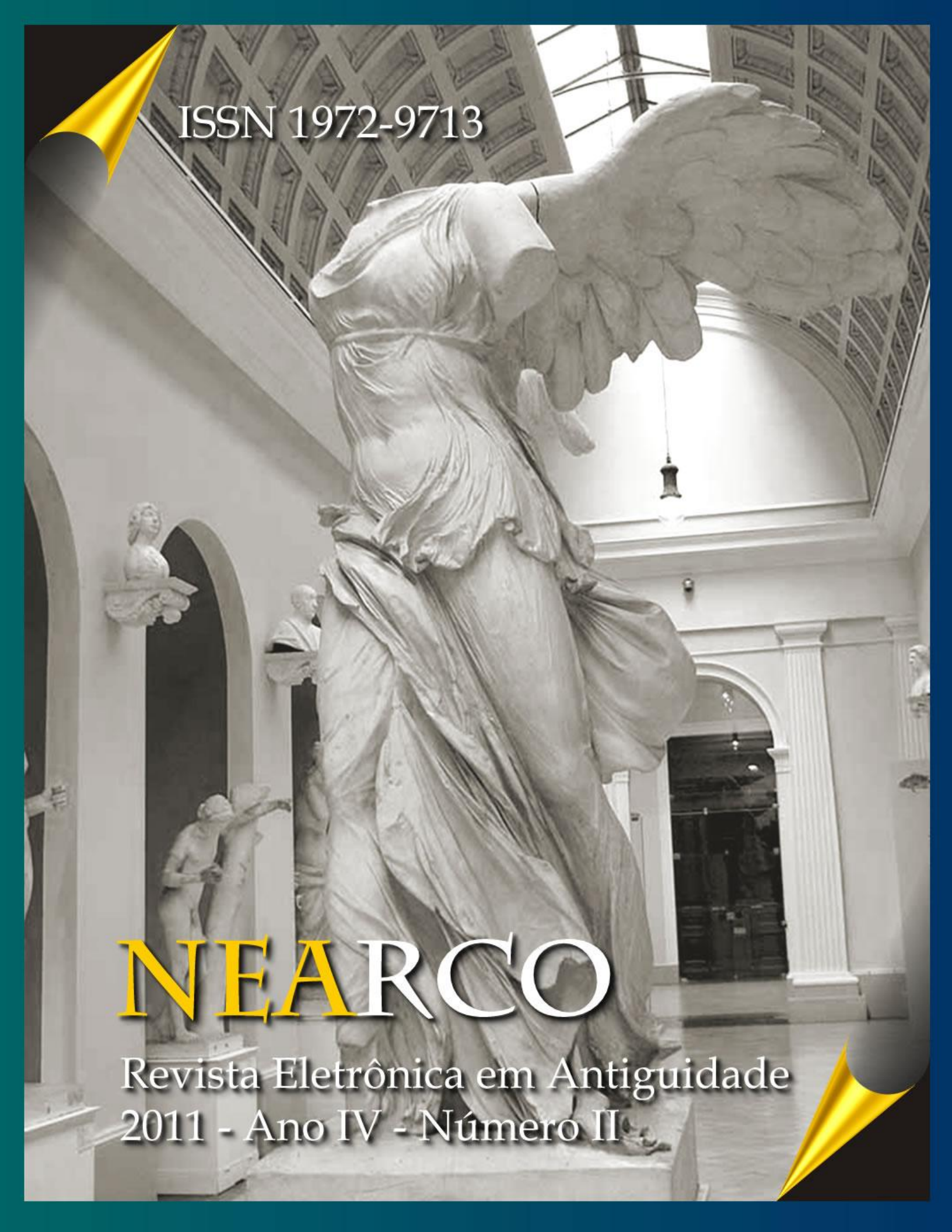




ISSN 1972-9713

NEARCO

Revista Eletrônica em Antiguidade
2011 - Ano IV - Número II

UERJ - UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Reitor

Prof. Dr. Ricardo Vieiralves 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^{as}. Dr^{as}. Maria Regina Candido

EDITORES

- *Prof. Mestrando Carlos Eduardo da Costa Campos*
- *Prof. Doutorando José Roberto de Paiva*
- *Prof. Mestrando Junio Cesar Rodrigues Lima*
- *Prof^{as}. Dr^{as}. Maria Regina Candido*

CONSELHO EDITORIAL

- *Prof. Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima - UFF*
- *Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa - UFRJ*
- *Prof^{as}. Dr^{as}. Maria Cecilia Colombani - Universidad Mar Del Plata*
- *Prof^{as}. Dr^{as}. Claudia Beltrão da Rosa - UNIRIO*
- *Prof. Dr. Vicente Carlos R. Alvarez Dobroruka - UnB*
- *Prof. Dr. Daniel Ogden - Exeter University London*



Capa: Junio Cesar Rodrigues Lima

Victoria-Samotracia-Villanueva-Torre

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

Idexado em Sumários.org

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

N354 Nearco: revista eletrônica de antiguidade. - Vol. 1, Ano IV, n.2
(2011) – Rio de Janeiro:UERJ/NEA, 2011 - v.4 : il.
Semestral.

ISSN 1982-8713

1. Historia antiga - Periodicos. I. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Nucleo de Estudos da Antiguidade.

CDU 931(05)

Sumário

Editorial

A HONRA DE EBÚCIO: HISTÓRIA, GÊNERO E SEXUALIDADE

José Maria Gomes de Souza Neto, 6

Dossiê

1 - A VIOLÊNCIA CONTRA O INOCENTE: A SABEDORIA PRÁTICA NA NARRATIVA DE HÉCUBA, DE EURÍPIDES

Brian Kibuka, 11

2 - O CORPO IDEAL: UM ESTUDO SOBRE O FEMININO NA ARTE RÉGIA DO REINO NOVO (cc. 1550-1070 a.C.)

Gregory da Silva Balthazar, 31

3 - AMOR, SEXO E CASAMENTO NO JUDAÍSMO

Jane Bichmacher de Glasman, 50

4 - A SEXUALIDADE DAS CATIVAS NA ILÍADA

Lilian Amadei Sais, 72

5 - A SAÚDE DA MULHER E A CONTINUIDADE DA FAMÍLIA: CONCEPÇÃO E CONTRACEPÇÃO NO PAPIRO MÉDICO DE KAHUN

Liliane Cristina Coelho, 81

6 - VÊNUS E MARTE: AMOR E SEXUALIDADE EM CONFLITO NA HISTÓRIA ANTIGA

Pérola de Paula Sanfelice, 99

Artigos

1 - RITO E CURA NO CULTO DE ASCLÉPIO NO FINAL DO PERÍODO CLÁSSICO

João Vinícius Gondim Feitosa, 124

2 - SOBRE A PROPOSTA HISTORIOGRÁFICA DE IBN KHALDUN: A RESPONSABILIDADE DO HISTORIADOR NO TRATAMENTO DE DADOS NUMÉRICOS

Elaine Cristina Senko, 138

3 - MOEDAS GREGAS NA COLEÇÃO DO MUSEU HISTÓRICO NACIONAL DO RIO DE JANEIRO (MHN) E AS PRIMEIRAS AMOEDAÇÕES DA ÁSIA MENOR.

Marici Martins Magalhães, 147

4 - HERÓDOTO DE HALICARNASSO: SPHRAGÍS, HISTORÍÊ E A ABDICAÇÃO DO CARÁTER DIVINO NA PRODUÇÃO DAS HISTÓRIAS

Tiago da Costa Guterres, 160

Ensaios

1 - A RENOVAÇÃO DA HISTÓRIA POLÍTICA ATRAVÉS DE XAVIER GIL PUJOL

Carlos Eduardo da Costa Campos, 174

2 - ROGER CHARTIER, O UNIVERSO SIMBÓLICO E A ESCRITA DA HISTÓRIA

Junio Cesar Rodrigues Lima, 181

3 - OS ESTUDOS DE ROBERT NYE SOBRE A SEXUALIDADE

Luís Filipe Bantim de Assunção, 190

4 - CULTURA POLÍTICA

Ricardo A. S. Mendes, 196

Resenhas

1 - A SYLLOGE NUMMORUM GRAECORUM, DO MUSEU HISTÓRICO NACIONAL DO BRASIL

Alair Figueiredo Duarte, 201

2 - O MUNDO DE ATENAS: O INÍCIO DA GUERRA DO PELOPONESO

Thiago Tolfo, 205

NORMAS DE PUBLICAÇÃO, 208

Editorial

A HONRA DE EBÚCIO: HISTÓRIA, GÊNERO E SEXUALIDADE

José Maria Gomes de Souza Neto¹

RESUMO

No exemplo liviano que dá início a esse texto, diversos locais de produção da história são inscritos no corpo dos seus personagens, “sede do desejo, ele fundamenta a expressão desse desejo. Toda palavra é desejo, toda palavra vem do corpo”. A mãe que, apaixonada, permite-se agir contra o próprio filho em prol do companheiro; a amante que, mais uma vez movida pelo desejo, revela ao jovem Ebúcio os horrores do culto báquico (e o faz rompendo o voto de silêncio imposto a todos os participantes).

O texto do historiógrafo romano Tito Lívio, *Ab Urbe Condita*, é conhecido por sua extensão e pelo detalhismo de sua narrativa, a qual descreve em minúcias as batalhas lutadas pelos fundadores da cidade de Roma e pelos seus cônsules.

No livro XXXIX, contudo, percebe-se uma mudança de tema. Não que os detalhes tenham diminuídos – eles estão lá, presentes, ajudando a compor o enredo de seu autor. Todavia, sem fugir à sua pretensão de narrar a história pátria, Lívio quase compôs um suspense que prende a atenção do seu leitor até seu desenlace final.

Tito Lívio escrevia sobre a década de 180 AEC, plena fase de expansão militar que levaria a dominação latina a circundar todo o Mediterrâneo, e nos introduz ao contexto daquela sociedade: decaída por causa da ostentação importada. “*O luxo das nações estrangeiras penetrou em Roma na esteira do exército da Ásia: foi ele quem introduziu na cidade os leitos adornados de bronze, os tapetes preciosos, os véus e os tecidos*

¹ Professor de História Antiga de Universidade de Pernambuco.

delicados"². Junto com os tapetes e tecidos finos, chegaram do Oriente bens imateriais, como novas religiões, uma das quais apresentou ao cônsul seu problema quando bateu em sua porta um rapaz chamado Públio Ebúcio, *"filho de um cavaleiro romano, tendo perdido o pai e, em seguida, os tutores, fora educado pela mãe, Durônia, e pelo segundo marido desta, Tito Semprônio Rútilo (...) que desempenhara a tutela de modo a não poder de forma alguma prestar contas, procurava desfazer-se do pupilo ou mantê-lo sob sua dependência por meio de um laço suficientemente forte. A única forma de corrompê-lo seria iniciá-lo nas bacanais"*³.

Em conluio com o marido, a mãe do jovem Ebúcio pediu-lhe que se mantivesse casto por alguns dias, para que pudesse iniciá-lo nos cultos báquicos em resposta a uma promessa feita, levantando suspeitas numa outra personagem, Híspala, *"uma cortesã famosa, liberta (...) muito acima do ofício que desempenhara quando escrava e no qual, após sua manumissão, persistira por necessidade"*⁴. Esta ex-escrava, vizinha do jovem, era sua amante, teve um acesso histérico quando soube dos planos de Durônia e relatou o que vira, quando jovem, numa dessas cerimônias de iniciação: festins orgiásticos com toda sorte de obscenidades, inclusive o estupro de jovens rapazes, cujos gritos eram abafados pelos sons de instrumentos musicais.

Tivesse o jovem acedido ao desejo materno e participado de tais rituais, estaria desonrado para o resto da vida e não poderia livrar-se da influência do padrasto – não se concebia um cidadão romano que tivesse representado, já adulto, o papel passivo numa relação sexual.

Vários são os primas através dos quais o historiador pode abordar este trecho do *Ab Urbe Condita* – o econômico (a disputa pelos bens de um herdeiro endinheirado); o jurídico (os direitos de tutela, por exemplo, estabelecidos já na Lei das XII Tábuas); da

² LÍVIO, Tito. *Ab Urbe Condita Libri*, vol. V, livro XXXIX, cap. 6. São Paulo: Paumape, 1990, , p. 284, 285.

³ LÍVIO, Tito. *Ab Urbe Condita Libri*, vol. V, livro XXXIX, cap. 9. São Paulo: Paumape, 1990, p. 287.

⁴ LÍVIO, Tito. *Ab Urbe Condita Libri*, vol. V, livro XXXIX, cap. 9. São Paulo: Paumape, 1990, p. 288.

política (o cônsul e seu papel na administração da cidade) ou da cultura (a inserção de práticas helenísticas no contexto romano). A todos estes, porém, podemos acrescentar pelo menos mais um: a história do corpo. Nas palavras de Peter Gay:

“O historiador profissional tem sido sempre um psicólogo (...) ele opera com uma teoria sobre a natureza humana; atribui motivos, estuda paixões, analisa irracionalidades e constrói o seu trabalho a partir da convicção tácita de que os seres humanos exibem algumas características estáveis e discerníveis, alguns modos predizíveis, ou pelo menos decifráveis, de lidar com as suas experiências. (...) No início da década de 40, Marc Bloch assinalou a obrigação do historiador de explorar o que chamou de ‘as necessidades secretas do coração’ dos homens”⁵.

O corpo e suas interpretações sociais: eis o campo onde os estudos transdisciplinares vêm inserindo o conhecimento históricos nas últimas décadas. O corpo, *“o ausente da linguagem, o local do desejo e da infelicidade (...) e os historiadores, renovando os votos de Michelet, partiram para a pesquisa da própria vida (...), a ‘carne e o sangue da história’”*⁶

O corpo, e como consequência as relações entre os seres humanos, foi desnaturalizado. Não é um dado inquestionável. É, antes, o local primeiro da escrita da história, pois as percepções de gênero são *“desenvolvidas e alimentadas por diversos mecanismos do meio social”*⁷, e tais locais são, claramente, objeto do olhar historiográfico.

No exemplo liviano que dá início a esse texto, diversos locais de produção da história são inscritos no corpo dos seus personagens, *“sede do desejo, ele fundamenta a expressão desse desejo. Toda palavra é desejo, toda palavra vem do corpo”*⁸. A mãe que, apaixonada, permite-se agir contra o próprio filho em prol do companheiro; a amante

⁵ GAY, Peter. *Freud para historiadores*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, p. 25, 26.

⁶ REVEL, Jacques; PETER, Jean-Pierre. *O Corpo*. IN LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *Novos objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976, p.141.

⁷ SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. São Paulo: Contexto, 2005, p. 168.

⁸ REVEL, Jacques; PETER, Jean-Pierre. *O Corpo*. IN LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *Novos objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976, p.145

que, mais uma vez movida pelo desejo, revela ao jovem Ebúcio os horrores do culto báquico (e o faz rompendo o voto de silêncio imposto a todos os participantes).

A honra de Ebúcio, e sua manutenção o permitiria assumir em breve a herança legada pelo pai, é o foco central dessa narrativa. Sim, o jovem mantinha relações com uma cortesã; todavia, ressalta Lívio: *“a vizinhança ensejara relações (...) que não prejudicavam a reputação do jovem”*⁹; o verdadeiro risco residia na perspectiva de representar o papel passivo numa relação homossexual: *“terríveis bramidos, ruídos de instrumentos, sons de címbalos e tímpanos afogavam os gritos do pudor ultrajado (...) de início suportaria todas as infâmias e depois as exerceria contra outros”*¹⁰. Tais situações requerem *“respostas inovadoras”* daquele que a elas se achega para produzir História, e neste sentido *“não só o gênero é visto como uma construção cultural, mas também o sexo”*¹¹. Ou nas palavras de Olwen Hufton, *“uma gender history que se interessa pelo processo de definição tanto do masculino como do feminino”*¹².

O debate sobre diferentes papéis sociais é questão central, não apenas da academia, mas da sociedade como um todo, e o conhecimento histórico não poderia abster-se de tal debate. Para Jonathan Ned Katz¹³, é tema essencial e bastante debatido nas relações humanas, enquanto Michel de Certeau¹⁴, ao abordar o lugar da História e do historiador na sociedade, afirma que não se pode isolar os pensadores do espaço em que vivem; antes, eles devem imiscuir-se no meio social sentir as preocupações e opressões de seu

⁹ LÍVIO, Tito. *Ab Urbe Condita Libri*, vol. V, livro XXXIX, cap. 10, p. 288. São Paulo: Paumape, 1990.

¹⁰ LÍVIO, Tito. *Ab Urbe Condita Libri*, vol. V, livro XXXIX, cap. 10, p. 289. São Paulo: Paumape, 1990.

¹¹ SILVA, Andreia Cristina Lopes Frazão da. *Aproximações historiográficas ao medievo: teorias, métodos e técnicas da História das mulheres e dos estudos de gênero*. In ZIERER, Adriana; XIMENDES, Carlos Alberto. *História Antiga e Medieval: cultura e ensino*. São Luís: Editora UEMA, 2009, p. 99.

¹² HUFTON, Olwen. *Mulheres/Homens: uma questão subversiva*. In BOUTIER, Jean; JULIA, Dominique. *Passados recompostos: campos e canteiros da História*. Rio de Janeiro: UFRJ, FGV, 1998, p. 247.

¹³ KATZ, Jonathan Ned. *A invenção da heterossexualidade*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

¹⁴ CERTEAU, Michel de. *A operação histórica*. In LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre. *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976, p. 17-48.

tempo, e produzir trabalhos que representem a sociedade na qual estão inseridos, numa epistemologia da história comprometida com o contexto social que a gerou.

Dossiê

1 - A VIOLÊNCIA CONTRA O INOCENTE: A SABEDORIA PRÁTICA NA NARRATIVA DE *HÉCUBA*, DE EURÍPIDES

Brian Kibuka¹⁵

RESUMO

A premissa fundamental que pauta este trabalho tem por base a necessidade, quando da análise dos dramas, de se elucidar a questão da relação entre as tragédias e o seu contexto sociocultural mais amplo, estabelecendo criteriosamente os limites de tal relação. As tragédias, encenadas preponderantemente em um festejo cívico – as Grandes Dionisiacas – eram compreendidas como instrumentos por meio dos quais o tragediógrafo, educador da *pólis*, interferia nas questões de interesse dos cidadãos, os quais eram estimulados até mesmo financeiramente a frequentarem o teatro para a celebração religioso-cívica.

O presente artigo tem o objetivo de analisar a questão da violência na tragédia *Hécuba* de Eurípides, a partir da premissa de que o mito nela contido, imbuído de sabedoria prática, permite a discussão dos temas que estão vinculados ao drama em questão, a saber, a justiça e a retribuição. Limita-se, porém, o presente trabalho, na análise da fala de Polidoro, que na primeira cena do prólogo enuncia o enredo da tragédia e descortina para o espectador o enredo e as significações primárias que conduzirão à compreensão do sentido do *mythos* e, por isso, por esta razão, das questões relacionadas à apropriação do bem-viver. O *corpus* teórico adotado, que permitirá tal leitura, é um conjunto de obras de Paul Ricoeur a respeito do mito, da sabedoria prática e da justiça.

¹⁵ Professor Substituto da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Membro de Grupo de Pesquisa da Universidade de Coimbra, Membro de Grupo de Pesquisa da Universidade Federal Fluminense e Colaborador da Sociedade Psicanalítica de Orientação Contemporânea Brasileira.

A premissa fundamental que pauta este trabalho tem por base a necessidade, quando da análise dos dramas, de se elucidar a questão da relação entre as tragédias e o seu contexto sociocultural mais amplo, estabelecendo criteriosamente os limites de tal relação. As tragédias, encenadas preponderantemente em um festejo cívico – as Grandes Dionisiacas – eram compreendidas como instrumentos por meio dos quais o tragediógrafo, educador da *pólis*, interferia nas questões de interesse dos cidadãos, os quais eram estimulados até mesmo financeiramente a frequentarem o teatro para a celebração religioso-cívica. Ou seja, os dramas trágicos não são textos neutros em relação às suas referências e alusões ao contexto de enunciação e *performance*, mas estão inseridos em uma situação na qual o espaço e o tempo eram demarcados de forma a constituir o momento oportuno de exercício da civilidade, construção da ideologia do Império e o fortalecimento da identidade e dos códigos de pertença à *pólis*.

Segundo Goldhill, “a tragédia é encenada no território do outro – outros lugares, outros tempos, outros povos”.¹⁶ Sendo assim, ela pertence, em um primeiro momento, ao domínio do distinto, do dessemelhante, ao colocar em cena aspectos típicos da realidade distanciada pelo tempo ou pela cultura.¹⁷ Disso surge o primeiro problema da pesquisa, relacionado à viabilidade histórica da consideração das tragédias como fontes para uma história social.

A tragédia não serve, na sociedade ateniense, como mero espetáculo com vistas a entreter as populações com a representação dos mitos do passado. Há um elemento reflexivo fundamental nas tragédias, colocado em destaque devido à força da

¹⁶ GOLDHILL, Simon. Amor, Sexo e Tragédia: Como gregos e romanos influenciam nossas vidas até hoje. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

¹⁷ Cabe afirmar aqui que, via de regra, as tragédias dizem respeito aos mitos homéricos, seja da *Ilíada*, *Odisseia* ou dos Ciclos Épicos. Porém, cabe afirmar que eventualmente eram encenados temas contemporâneos, como Ésquilo com a peça *Os Persas*. Nesse caso, porém, continua o regime de alteridade por ser a história narrada a partir de atores que interpretam a guerra a partir dos personagens persas.

dramatização sobre a sociedade que afluía para assistir aos espetáculos.¹⁸ Tal força torna o poeta que compõe um personagem social dotado de importância, alguém que pela elocução trágica assume um papel social que o eleva ao *status* de educador da *pólis*.¹⁹ Logo, passa-se em seguida a tratar das relações entre o contexto e o drama euripídiano, visto que tais relações descortinam tanto a situação de enunciação e *performance*, quanto às peculiaridades do poeta e o caráter artístico de sua produção.

O material mais frequente das encenações do drama grego, inclusive de Eurípides, é de natureza mítica, através do qual a moralidade, conduta, os deveres e valores sociais eram impingidos, com destaque aos perigos da desmedida e ao necessário exercício da virtude. Conforme afirma Finley:

"O mito era o grande mestre dos gregos em todas as questões do espírito. Com ele, aprendiam moralidade e conduta: as virtudes da nobreza e o inestimável significado ou ameaça da *hybris*; e ainda sobre a raça, cultura e, até mesmo, política."²⁰

Até mesmo a compreensão dos elementos que diferenciavam os atenienses e espartanos era entendida nos termos da liberdade de educar dada aos tragediógrafos de emitirem, através dos mitos encenados, sua reflexão quanto aos destinos da cidade-Estado. Segundo Tucídides, Péricles afirma ser Atenas distinta de Esparta devido à liberdade, dada aos cidadãos, de "conhecer ou ver qualquer coisa... a não ser que isso constitua uma ajuda ao inimigo."²¹ Sendo assim, a liberdade, compreendida por Péricles,

¹⁸ SEGAL, C. "O ouvinte e o espectador". IN: VERNANT, J-P. O Homem Grego. Lisboa: Presença, 1994. p. 195.

¹⁹ Por exemplo, o O discurso fúnebre de Péricles louva o teatro-educação da *pólis*, afirmando a sua importância para a formação dos cidadãos. Ver: SEGAL, C. *ibidem*, p. 186).

²⁰ FINLEY. Moses. (org) Mito memória e História. In: *Uso e abuso da História*. São Paulo: Martins Fontes, 1989. p. 06.

²¹ TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Brasília: UnB, 1986. II,39.1

consistia na existência de um espaço público de educação cívica de forma tal “que toda a pólis fosse um exemplo de educação para a Grécia.”²²

O papel do teatro na sociedade grega, mais especificamente das tragédias, torna-as fontes importantes de interação social. E isto porque nas tragédias o contexto social que as compreende não se encontra em sua margem, nem está justaposto ao texto, e nem ao menos é subjacente ao que é encenado, pois, como afirma Vernant, a tragédia é:

“[...] instituição social que, pela fundação dos concursos trágicos, a cidade coloca ao lado de seus órgãos políticos e judiciários. Instaurando sob a autoridade do arconte epônimo, no mesmo espaço urbano e segundo as mesmas normas institucionais que regem assembleias ou os tribunais populares, em espetáculo aberto a todos os cidadãos, dirigido, desempenhado e julgado por representantes qualificados das diversas tribos, a cidade se faz teatro.”²³

Logo, a tragédia torna-se um documento privilegiado para análise da sociedade ateniense, torna-se uma fonte histórica importante. O texto das tragédias, mesmo que despojados de grande parte dos elementos próprios da sua encenação ou dos dados mais específicos da sua recepção pelos espectadores, é um testemunho dos conflitos internos da pólis, extrato significativo de onde pode ser inferida não apenas as representações feitas pelo artista dos dados abstratos do passado mítico, mas aspectos da realidade histórica, submetida de modo por vezes sutil a “debates, contradições e questionamentos que surgem desses autores pela abstração que fazem”.²⁴ Então, a voz do que cria tragédias é também agente polífono da realidade histórica, voz que ressoa a transmutação de tal realidade sob os olhos da plateia, permitindo que os valores sociais sejam afirmados, negados e/ou questionados “entre o lugar e o não-lugar, uma localização parasitária, que vive da própria impossibilidade de se estabilizar”.²⁵ Tal lugar é

²² *Idem, ibidem*, II,44.1.

²³ VERNANT, J-P. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 1999. p. 10.

²⁴ WILLIAMS, Raymond. *Tragédia moderna*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 36.

²⁵ MAINGUENEAU, D. *O contexto da obra literária*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 28.

artístico, mas também político. A tragédia não é, portanto, mera expressão do real circundante, mas é a evidência significativa de tal real, lugar de investigação das mais variadas vivências sociais e, consequentemente, históricas.

Outra questão do contexto que tangencia a tragédia *Hécuba* de Eurípides está ligada ao imaginário grego consoante à guerra no período dos conflitos entre Atenas e Esparta. O drama euripidiano no período da Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.) é destacado na aqui por proporcionar significativo material, através do qual é possível observar a guerra e principalmente as suas implicações como temas fundamentais na encenação das peças. Tal se dá pelos códigos culturais comuns, imbuídos de relevância cívica e religiosa, existentes entre poeta, encenador, coreutas, juízes, espectadores; entre os cidadãos atenienses e os estrangeiros que compareciam ao teatro no período das festividades.²⁶ Mais especificamente, é estreita a relação entre as questões relacionadas à guerra e a maior parte das dezoito peças disponíveis do drama euripidiano. Sete peças de Eurípides podem consideradas como pertencentes a esse período, podendo também ser datadas com maior exatidão: *Medeia* (431 a.C.); *Hipólito* (428 a.C.); *Troianas* (415 a.C.), *Helena* (412 a.C.); *Orestes* (408 a.C.); *Bacantes* (405 a.C.) e *Ifigênia em Áulis* (405 a.C.).²⁷

Das peças supracitadas, *Troianas* é a que trata diretamente do contexto da guerra para vencedores e vencidos ao retratar os sofrimentos das mulheres dos troianos derrotados, e dos vencedores aqueus. Também correspondem ao período delimitado as peças cuja datação é duvidosa, mas têm por tema central a guerra: *Hécuba*, encenada por

²⁶ As representações teatrais eram encenadas nas festas a Dioniso, sendo parte dos muitos festejos cívico-religiosos que mobilizavam Atenas. As festas eram cinco: as Osofórias, que ocorriam na segunda quinzena de outubro; as Dionisiacas rurais, que eram realizadas entre os meses de dezembro e janeiro; as Leneias, que eram realizadas entre os meses de janeiro e fevereiro; as Antestérias, que eram realizadas entre os meses de fevereiro e março; e as Dionisiacas urbanas, que eram realizadas entre os meses de março e abril. E a importância da tragédia nessas festas, que ocupavam a cidade durante a metade do ano, estava em constituir-se um espaço de interação social, de debate e de entretenimento. Ver: SOMMESTEIN, *Greek Drama and Dramatists*. New York: Routledge, 2002. p. 6-7.

²⁷ MCLEISH, Kenneth. *A Guide to Greek Theatre and Drama*. London: Methuen, 2003. p. 106.

volta de 424 a.C., abordando tema semelhante ao da peça *Troianas*: as angústias de Hécuba, rainha tornada escrava por causa da derrota dos troianos na guerra; e *Suplicantes* (424 a 420 a.C.), que tem por tema a guerra entre Atenas, governada pelo rei mítico Teseu, e Tebas.

A peça que faz parte desta investigação, *Hécuba*, é pertencente ao primeiro período da guerra, que se inicia em 431 a. C. e termina na Paz de Nícias (421 a.C.). No segundo período da guerra, iniciado na expedição à Sicília em 415 a. C, Eurípides apresenta ao público a peça *Troianas*. Nessas duas peças relacionadas à temática da guerra, é marcante a utilização de personagens femininas, geralmente acometidas por desastres pessoais em decorrência do estender-se de conflitos que já não se sabe mais por que começaram. Nisso se dá a grande distinção de Eurípides em relação aos tragediógrafos que o precederam: ele parece ter escolhido histórias particulares considerados mitos menores de regiões remotas, ou partes menos destacadas de mitos mais conhecidos, para ter uma oportunidade de mostrar os personagens fortes em suas mulheres, a fim de discutir os dilemas políticos, morais e éticos. Com exceção de Rhesus e Ciclope, suas peças não tratam das histórias que serviram de base para o enredo. Elas, na verdade, usam o mito para discutir acerca do caráter humano das divindades,²⁸ do heroísmo,²⁹ do amor humano³⁰ e da guerra.³¹

Em *Hécuba*, o que se apresenta é uma peça sobre o tema da guerra e de seus desdobramentos, com menções de conflitos relacionados com os problemas da *pólis*. Tais conflitos sofreram oposição no drama euripidiano mediante o recurso à encenação da situação das mulheres escravizadas devido aos males decorrentes dos conflitos, os quais

²⁸ *Bacantes, Héracles, Íon e Medeia*.

²⁹ *Helena, Os Filhos de Héracles, Medeia e Suplicantes*.

³⁰ *Alceste, Electra, Helena, Os Filhos de Héracles, Hipólito e As Fenícias*.

³¹ *Hécuba, Fenícias, Suplicantes e Troianas*.

perduram após o seu término, tanto para vencidos, quanto para vencedores. O patético entranha-se com as questões políticas, formando um conjunto que exprime o objetivo do poeta: revelar que a desmedida é despertada devido à ausência de reflexão quanto às consequências dos atos cometidos em uma situação de conflito entre gregos.³²

Além dos aspectos relacionados ao contexto mais próximo, urge destacar também que é evidente que os códigos culturais estão presentes nas caracterizações, no vestuário, no gestual, na composição das máscaras, na língua e na linguagem adotada na tragédia grega – mas também é preciso ressaltar que tais códigos também permeiam os temas, os motivos, os discursos, os agônes e outros elementos que configuram o drama trágico. Porém, por outro lado, as tragédias também são, em maior ou menor grau e, via de regra, principalmente, produções artísticas, cujas particularidades refletem uma dinâmica interna e outros condicionamentos relacionados ao autor e aos próprios modos, formas e critérios temáticos do gênero, ao mesmo tempo em que tais dramas contêm particularidades que as caracterizam como obras de autores distintos, cuja criação é diversificada em relação às peças escritas pelo mesmo autor, porém ainda mais quando comparados autores distintos.

Os critérios temáticos empregados em sua feitura e *performance* também não são aleatórios, tornando mais difícil ainda a tarefa de articular em um mesmo texto trágico as referências ao contexto – o qual permite a apropriação do texto trágico pelo pesquisador para que tal sirva de documentação textual, que informa indiretamente a respeito da Atenas Clássica. O mesmo se diz a respeito do caráter artístico do drama grego, o qual se torna preponderante quando o texto trágico é observado a partir de sua natureza composicional e são inferidos neste os aspectos de sua *performance* – ou seja, são aferidos os aspectos relacionados à possibilidade de se destacar de forma suficientemente criteriosa os materiais de filiações diversas, os quais estão imbricados no texto trágico. É

³² Em *Andrômaca*, por exemplo, cita-se a dor causada pela guerra até para os vencedores (vv. 650 ss).

tal o problema que é o ponto de investigação que motiva este trabalho, em nosso afã de relacionar o texto dramático, cultura e sociedade ateniense.

Quando observada a produção do tragediógrafo Eurípides, as questões aprofundam-se por conta das peculiaridades da produção dramática euripidiana. “Mais trágico dos trágicos”, nas palavras de Aristóteles, Eurípides opta por se apropriar, como era praxe na tradição das tragédias, de *mythoi* dos ciclos épicos troiano e tebano para servirem de base para os seus próprios enredos. Porém, distintamente de Ésquilo e Sófocles, Eurípides colocou em cena personagens cuja condição desprivilegiada e frágil trazia a lume o patético de sua própria condição, a qual se via cada vez mais sujeita aos reveses que a conduzem à ação trágica. A comparação com os demais trágicos revela ser Eurípides um autor que conhecia a tradição dos que o antecederam, mas acima de tudo conhecia a disposição em romper propositalmente com tal tradição. Porém, o tratamento das inovações euripidianas ao teatro não tangencia o cerne da questão que interessa ao presente trabalho: a possibilidade de tornar o texto euripidiano fonte e ponto de observação para a reconstituição do contexto mais amplo de sua enunciação. Para tanto, um caminho viável é o reconhecimento das matérias míticas do drama euripidiano, a constatação das inovações e mudanças de tons em tais mitos e a recepção da matéria própria de Eurípides, ou mesmo a matéria de Eurípides em que os códigos linguísticos, culturais e sociais correspondem, em matéria de recepção, às questões que provocam nos espectadores vinculações e permitem inferências.

Para tal reconhecimento, a observação dos grupos textuais de naturezas diversas e o reconhecimento das aproximações e distanciamentos entre os tais servem ao propósito de constatar entre os tais um número considerável de matérias comuns, as quais serviam de base para a atestação de temas, motivos e questões prementes na *pólis* ateniense que provocam em vários gêneros distintos, certa uniformidade no tratamento das questões. Sendo assim, as fontes pertencentes a um contexto mais amplo contêm códigos que as

aproximam dos temas e questões da cidade não apenas a partir de sua visão particular dos mesmos ou dos dados do enredo. Portanto, este trabalho visa, a partir de um episódio da tragédia *Hécuba* – a fala de Polidoro-, tratar da temática do sofrimento na guerra e da justiça. A tragédias em questão tem seu enredo ligado aos sofrimentos decorrentes dos conflitos, os quais, ainda que finalizados, perduram em seus efeitos sobre vencedores e vencidos, tornando-se assim perenes. A escravização, o excesso e a barbarização une vencedores e vencidos, porém com grande prejuízo às escravas mulheres, no caso da tragédia *Hécuba*.

Segundo Ricoeur, a discussão a respeito do ser e, por extensão, das questões humanas, passa necessariamente por “comprender mejor al hombre y el vínculo entre el ser del hombre y el ser de todos los entes.”³³ Sendo assim, interpretar a realidade existencial é um ato necessário à convivência coletiva. Porém tal convivência já se dá em nível prático, e as relações e correlações entre os entes são reassumidos pelo homem no trabalho, na arte, na narrativa. Sendo assim, a interpretação de tais narrativas, através do que Ricoeur denomina “distanciamento fundamental”,³⁴ permite explicar e acessar soluções para os dilemas e demandas da trajetória vivencial. Portanto, a memória do ser humano relacionada às representações, idealidades e normas utilizadas para movê-lo em um mundo ao mesmo tempo dado e interpretado, deixa seu registro experiencial na narrativa, que deve ser devidamente explicada e compreendida para então servir ao propósito de pensar não apenas o ser,³⁵ mas as relações entre seres. Logo, o enfoque está

³³ Paul Ricoeur, ‘La simbólica de mal’, p.330

³⁴ TA, 110.

³⁵ « Dès que nous commençons à penser, nous découvrons que nous vivons déjà dans et par le moyen de « mondes » de représentations, d'idéalités, de normes. En ce sens nous nous mouvons dans deux mondes *le* monde prédonné, qui est la limite et le sol de l'autre, et *un* monde de symboles et de règles, dans la grille duquel le monde a déjà été interprété quand nous commençons à penser » [“Desde que nós começamos a pensar, nós descobrimos que nós vivemos já no meio de um “mundo” de representações, de idealidades, de normas. Neste sentido nós nos movemos em dois mundos, o mundo de antemão dado, que é o limite e a

na apropriação das narrativas e explicação das mesmas, já que “explicar mais é compreender melhor.”³⁶

Para Ricoeur, “o texto é o paradigma da distância na comunicação,”³⁷ distanciamento este que permite que as narrativas escritas sejam apropriadas pelo leitor, considerado por Ricoeur um “um intérprete de um texto, que é uma preposição do mundo, o projeto de um mundo que eu posso habitar e onde eu posso projetar minhas possibilidades mais próprias.”³⁸

No caso da análise da tragédia em questão, urge verificar que Eurípides se apropria, em um dado período, de narrativas míticas, e as modifica para adaptá-las ao contexto da enunciação, o que gerará a opacidade que, no pensamento de Ricoeur, longe de ocultar os códigos culturais, torna possível a sua produção.³⁹

Mesmo que o drama euripidiano seja alusivo a um mundo ficcional – e de fato o é – há imbricadas nas mensagens e dinâmicas performativas do texto trágico de *Hécuba* que faz o que Ricoeur chama de “laboratório de formas”,⁴⁰ lugar onde, em um estado de não-

base do outro, e um mundo de símbolos e de regras, no limite daquele mundo que já é interpretado quando nós começamos a pensar.”] (*AP*, 295).

³⁶ « Expliquer plus, c'est comprendre mieux » (*TA*, 22).

³⁷ « Le texte est le paradigme de la distanciation dans la communication » (*TA*, 114).

³⁸ Et cette distanciation justement permet une appropriation par le lecteur : « Ce qui est à interpréter dans un texte, c'est une proposition de monde, le projet d'un monde que je pourrais habiter et où je pourrais projeter mes possibles les plus propres } (*TA*, 115).

³⁹ ...] Or il paraît bien que la non-transparence de nos codes culturels soit une condition de la production de messages sociaux” [“Parece certo que a não-transparência dos nossos códigos culturais são uma condição da produção de mensagens sociais”.]. RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité 1, L'homme faillible*, Aubier, 1960. p.309.

⁴⁰ “Le monde de la fiction est un laboratoire de formes dans lequel nous essayons des configurations possibles de l'action pour en éprouver la consistance et la plausibilité. Cette expérimentation avec les paradigmes relève de ce que nous appelions plus haut l'imagination productrice.” [“O mundo da ficção é um laboratório de formas nas quais nossas tentativas de configurações possíveis da ação para por à prova a consistência e a plausibilidade”] RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité 1, L'homme faillible*, Aubier, 1960. p. 17.

engajamento, o leitor experimenta “ideias novas, valores novos, maneiras novas de ser no mundo”.⁴¹

A questão de partida do texto da *Hécuba* de Eurípides é o conflito. A peça apresenta o conflito de Polidoro com Polimestor, seu hospedeiro; de Aquiles com os guerreiros aqueus; de Hécuba com Ulisses; de Hécuba com Agamêmnon; e, por fim, de Hécuba com Polimestor. Tal tema é tratado por Paul Ricoeur, que o chama de “desproporção”, sendo “o conflito... a constituição mais originária do homem”, de onde se traduz a dualidade, ou melhor, a “desproporção” interna – aquela de um ser se faz de uma vez por todas “maior e menor que si mesmo”.⁴² Tal desproporção é que permite surgir na tragédia o tema da justiça, entendida num sentido semelhante ao de Ricoeur: vista como virtude válida, cumpre o papel de “orientar a ação humana em direção a um cumprimento, uma perfeição, na qual a noção popular de bondade dá uma ideia bem próxima”.⁴³ Ou, nas palavras de Hécuba, a protagonista da peça, é aquilo que submete até as divindades, pois é fundamentado no que é o certo a se fazer, conformando e igualando servos, senhores e deuses.⁴⁴ E Eurípides faz do seu drama uma construção em torno de discursos a respeito do que é justo e das rupturas da justiça, tornando seu texto um testemunho de densidade metafórica, onde tudo o que se diz “libera o poder de certas ficções de redescrever a realidade”,⁴⁵ ao mesmo tempo em que foca no problema do mal,

⁴¹ “un libre jeu avec des possibilités, dans un état de non-engagement à l'égard du monde de la perception ou de l'action. C'est dans cet état de non-engagement que nous essayons des idées nouvelles, des valeurs nouvelles, des manières nouvelles d'être au monde.” RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité 1, L'homme faillible*, Aubier, 1960. p. 220.

⁴² « Le conflit tient à la constitution la plus originaire de l'homme », dont il traduit la dualité ou, mieux, la « disproportion » interne - celle d'un être à la fois « plus grand et plus petit que lui-même » (HF, 148, 22).

⁴³ “tenir la justice pour une vertu [...] c'est admettre qu'elle contribue à orienter l'action humaine vers un accomplissement, une perfection, dont la notion populaire de bonheur donne une idée approchée” (LI, 178)

⁴⁴ Eur., *Hec.*, 798-806.

⁴⁵ « la métaphore est le processus rhétorique par lequel le discours libère le pouvoir de certaines fictions de redécrire la réalité » (MV, 11).

inerente aos assassinios envolvendo motivos torpes que permeiam toda a peça. Assim sendo, é o mal o assunto articulador fundamental, que exige uma reflexão mais apropriada do que seja preciso mudar mediante o recurso ao mito – pois é ao mito que Eurípides recorre para romper com ele e com o mal inerente ao lugar de exposição. E então, a mola trágica apenas se tensiona quando se observa que, consciente e inconscientemente, “o mal é o lugar de nascimento do problema hermenêutico”.⁴⁶

A peça *Hécuba*, portanto, ao tratar dos casos de violação – da hospitalidade, do direito à vida, da condição mínima até mesmo para os escravos – quando assim o faz, a tragédia está tratando do mal, daquilo que, nas palavras de Ricoeur, “é o que é e não o que deveria ser, contudo nós não poderíamos dizer por que ela é”.⁴⁷ Então, o sofrimento de *Hécuba*, protagonista, o suplício de seus filhos e a sua condição vexatória, destituída de marido, filhos homens e filhas mulheres casadas aguça na plateia o senso de justiça. O fato de a tragédia ser encenada em um período de conflito bélico, em que os excessos foram constantemente cometidos contra aquilo que se imaginava razoável, manifesta que “o senso de injustiça não é nada mais que somente mais pungente, mais perspicaz que o senso da justiça, porque a justiça é mais frequente que a falha e a injustiça que reina, e os homens tem uma visão mais clara que deficiente sobre as relações humanas que da maneira correta de organizar”.⁴⁸

O desfecho da tragédia é a opção da protagonista pela vingança contra o assassino de seu filho Polidoro, que é o interlocutor no prólogo. A condição de escrava e a perda de toda e qualquer possibilidade de felicidade culminou na vingança extrema de Hécuba, cuja

⁴⁶ « le mal est le lieu de naissance du problème herméneutique » (CI, 313).

⁴⁷ “Le mal, c'est ce qui est et ne devrait pas être, mais dont nous ne pouvons pas dire pourquoi cela est” (<< Le scandale du mal », *Esprit*, nO 140-141, 1988, p. 62).

⁴⁸ “le sens de l'injustice n'est pas seulement plus poignant, mais plus perspicace que le sens de la justice; car la justice est plus souvent ce qui manque et l'injustice ce qui règne, et les hommes ont une vision plus claire de ce qui manque aux relations humaines que de la manière droite de les organiser.” RICOEUR, Paul. *Lectures 1, Autour du politique*, Seuil, 1991. p. 177.

dimensão é de irracionalidade, mas é um fenômeno humano recorrente, já que, segundo Ricoeur, também é típico do humano e, portanto, das narrativas, “situações de estresse, onde a escolha não está mais entre o bem e o mal, mas entre o mal e o pior.”⁴⁹ E a questão central em *Hécuba* é a escolha do mal que se faz eventualmente o pior, chocando a plateia deste drama que, na verdade, é uma grande metáfora da violência cometida pelos próprios expectadores no âmbito da Guerra do Peloponeso. Hécuba escolhe, em retribuição à morte da sua filha Políxena e de seu filho Polidoro - supliciados por causa de honrarias vis e por causa do dinheiro, respectivamente, matar os dois filhos de Polimestor e fixar para sempre tal ato em sua memória cegando-o imediatamente após ver seus filhos sendo assassinados. Em uma narrativa que, como foi demonstrado acima, o autor escreve um enredo “destinado a fundar todas as formas de ação e de pensamento pelos quais o homem compreende a si mesmo em seu mundo”,⁵⁰ é necessário entender que mundo é esse, em que se concebe a escalada da violência. Eurípides mostra não só a violência, mas aponta qual é aquela justificável. Porém, entre Eurípides e Ricoeur, um hiato se estabelece: este último, ao contrário daquele, se não é optante da perspectiva mais realista, estabelece um caminho e um alvo para que se busque “opor-se a violência e o dom”, que permite formular a “equação final do reconhecimento e da gratidão”.⁵¹

ANEXO – TRADUÇÃO DA PRIMEIRA CENA

ΠΟΛΥΔΩΡΟΥ ΕΙΔΩΛΟΝ		Fantasma de Polidoro
Verso	Texto Grego	Tradução

⁴⁹ «situations de détresse, où le choix n'est pas entre le bon et le mauvais, mais entre le mauvais et le pire}} (RF, 81).

⁵⁰ “destiné à fonder toutes les formes d'action et de pensée par lesquelles l'homme se comprend lui-même dans son monde” RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité 2, La symbolique du mal*, Aubier, 1960. p. 168-169).

⁵¹ On peut opposer cependant, aux violences allumées par la lutte pour la reconnaissance, l'exception généreuse du don. Elle permet de formuler « l'équation finale de la reconnaissance et de la gratitude » (PR, 11).

1.	Ἦκω νεκρῶν κευθμῶνα καὶ σκοῦτον πύλας	Chego, depois de deixar a região subterrânea dos mortos e as portas da escuridão,
2.	λιπών, ἴν' Ἄιδης χωρὶς ᾧκισται θεῶν,	onde Hades habita em separado dos deuses,
3.	Πολύδωρος, Ἑκάβης παῖς γεγώς τῆς Κισσέως	Polidoro, filho nascido de Hécuba de Kisseus
4.	Πριάμου τε πατρός, ὅς μ', ἐπεὶ Φρυγῶν πόλιν	e de meu pai Príamo, o qual a mim, quando houve o perigo de que a cidade dos frígios
5.	κίνδυνος ἔσχε δορὶ πεσεῖν Ἑλληνικῶι,	caísse pela lança Helena,
6.	δείσας ὑπεξέπεμψε Τρωϊκῆς χθονὸς	ao temer isso, enviou sob sigilo da terra troiana
7.	Πολυμήστορος πρὸς δῶμα Θρηικίου ξένου,	para a casa de Polimestor, hóspede trácio,
8.	ὅς τήνδ' ἀρίστην Χερσονησίαν πλάκα	que esta excelente planície queronesa
9.	σπείρει, φίλιππον λαὸν εὐθύνων δορί.	semeia, governando o povo amigo de cavalos através da lança.
10.	πολὺν δὲ σὺν ἑμοὶ χρυσὸν ἐκπέμπει λάθραι	Secretamente envia muito ouro comigo
11.	πατήρ, ἴν' εἴ ποτ' Ἰλίου τείχη πέσοι,	o pai, para que, se por uma razão qualquer de Troia o muro possa cair,
12.	τοῖς ζῶσιν εἴη παισὶ μὴ σπάνις βίου.	não houvesse carência de sustento para os filhos que estão vivos.
13.	νεώτατος δ' ἦ Πριαμιδῶν, ὃ καί με γῆς	[Eu] era o mais jovem dentre os priamidas, pelo que da terra me
14.	ὑπεξέπεμψεν: οὐτε γὰρ φέρειν ὄπλα	retirou secretamente: pois nem o carregar dos cascos dos cavalos
15.	οὐτ' ἔγχος οἶός τ' ἦ νέωι βραχίονι.	nem a lança [eu] era capaz por causa do jovem braço.
16.	ἕως μὲν οὖν γῆς ὄρθ' ἔκειθ' ὀρίσματα	Enquanto então da terra firmes permaneciam os muros
17.	πύργοι τ' ἄθραυστοι Τρωϊκῆς ἦσαν χθονὸς	e estavam intactas as defesas de Troia
18.	Ἑκτωρ τ' ἀδελφὸς οὐμός εὐτύχει δορί,	e Heitor, meu irmão, prosperava por meio da lança

19.	καλῶς παρ' ἀνδρὶ Θρηκὶ πατρῴϊοι ξένωι	favoravelmente junto ao homem trácios, hóspede fraterno,
20.	τροφαῖσιν ὥς τις πτόρθος ἠὺξόμην τάλας:	por causa dos alimentos, como um ramo eu me desenvolvia, desgraçado:
21.	ἐπεὶ δὲ Τροία θ' Ἑκτορὸς τ' ἀπόλλυται	quando Troia e Heitor pereceram,
22.	ψυχὴ πατρώια θ' ἐστία κατεσκάφη	e o lar paterno minou-se,
23.	αὐτὸς τε βωμῶι πρὸς θεοδμήτῳ πίτνει	e ele caiu junto a um altar consagrado
24.	σφαγεῖς Ἀχιλλέως παιδὸς ἐκ μυαιφόνου,	após ter sido morto pelo homicida filho de Aquiles,
25.	κτείνει με χρυσοῦ τὸν ταλαίπωρον χάριν	assassina-me por causa do ouro o desgraçado
26.	ξένος πατρώιος καὶ κτανὼν ἐς οἶδμ' ἄλως	hospede paterno e matando-me, na onda do mar
27.	μεθῆχ', ἵν' αὐτὸς χρυσὸν ἐν δόμοις ἔχη.	lançou-me, a fim de que possuísse o ouro nas moradas.
28.	κεῖμαι δ' ἐπ' ἀκταῖς, ἄλλοτ' ἐν πόντου σάλωι,	Jazo sobre as margens, outra vez no agito do mar,
29.	πολλοῖς διαύλοις κυμάτων φορούμενος,	sendo levado para lá e para cá pelas muitas idas e vindas das ondas,
30.	ἄκλαυτος ἄταφος: νῦν δ' ὑπὲρ μητρὸς φίλης	sem choro fúnebre, insepulto: agora por isso sobre a mãe querida
31.	Ἑκάβης αἰσσω, σῶμ' ἐρημώσας ἐμόν,	Hécuba, movo-me, após ter deixado meu corpo,
32.	τριταῖον ἤδη φέγγος αἰωρούμενος,	há dois dias mantenho-me suspenso
33.	ὅσονπερ ἐν γῇ τῇδε Χερσονησίαι	por tanto tempo quanto, nesta tão grande terra queronesa,
34.	μήτηρ ἐμὴ δύστηνος ἐκ Τροίας πάρα.	minha mãe miserável de Tróia chega.
35.	πάντες δ' Ἀχαιοὶ ναῦς ἔχοντες ἥσυχαι	Os calmos aqueus, estando retidas todas as naus,
36.	θάσσουσ' ἐπ' ἀκταῖς τῇδε Θρηκίας χθονός.	estavam sentados na fronteira da patria trácia.
37.	ὁ Πηλέως γὰρ παῖς ὑπὲρ τύμβου φανεῖς	Pois o filho de Peleu, sobre a tumba aparecido,

38.	κατέσχ' Ἀχιλλεὺς πᾶν στράτευμ' Ἑλληνικόν,	Aquiles, reteve todo o exército grego
39.	πρὸς οἶκον εὐθύνοντας ἐναλίαν πλάτην:	o qual dirigia para a casa o marítimo navio:
40.	αἰτεῖ δ' ἀδελφὴν τὴν ἐμὴν Πολυξένην	[ele] pede à minha irmã Polixena
41.	τύμβωι φίλον πρόσφαγμα καὶ γέρας λαβεῖν.	que aceite o sacrifício amigável e o presente sobre a tumba.
42.	καὶ τεύξεται τοῦδ' οὐδ' ἀδώρητος φίλων	E se fará desta maneira, o sacrifício amigável
43.	ἔσται πρὸς ἀνδρῶν: ἡ πεπρωμένη δ' ἄγει	será pelos homens: a que marca pelo destino, vai
44.	θανεῖν ἀδελφὴν τῷδ' ἐμὴν ἐν ἡματι.	matar a minha irmã nesse dia.
45.	δυοῖν δὲ παῖδοιν δύο νεκρῶ κατόψεται	A mãe contemplará dois cadáveres de dois filhos,
46.	μήτηρ, ἐμοῦ τε τῆς τε δυστήνου κόρης.	Do meu e da miserável jovem.
47.	φανήσομαι γάρ, ὥς τάφου τλήμων τύχω,	Pois aparecerei, para que obtenha resoluto a sepultura,
48.	δούλης ποδῶν πάροιθεν ἐν κλυδωνίῳ.	por parte dos pés da escrava.
49.	τοὺς γὰρ κάτω σθένοντας ἐξηιτησάμην	Pois eu reclamei aos que dominam nos infernos
50.	τύμβου κυρῆσαι κᾶς χέρας μητρὸς πεσεῖν.	túmulo receber e às mãos da mãe cair.
51.	τοῦμὸν μὲν οὖν ὅσονπερ ἤθελον τυχεῖν	Portanto, tudo o que desejava obter
52.	ἔσται: γεραιᾷ δ' ἐκποδὼν χωρήσομαι	o que me concerne terá: para longe da anciã Hécuba retirar-me-ei:
53.	Ἐκάβη: περᾷ γὰρ ἥδ' ὑπὸ σκηνῆς πόδα	pois esta passa sob a cabana
54.	Ἀγαμέμνωνος, φάντασμα δειμαίνουσ' ἐμόν. φεῦ:	de Agamênôm, temendo o meu fantasma. Ai:
55.	ὦ μήτερ, ἦτις ἐκ τυραννικῶν δόμων	ó mãe, de uma casa tirânica
56.	δούλειον ἡμᾶρ εἶδες, ὥς πράσσεις κακῶς	o dia vê da servidão, como sofres tão grande mal

57.	ὅσον περ εἶ ποτ' ἀντισηκώσας δέ σε	conforme a fortuna anterior condenando-te
58.	φθείρει θεῶν τις τῆς πάροιθ' εὐπραξίας.	destrói-te algum dos deuses da pregressa felicidade.

REFERÊNCIAS

- RICOEUR, Paul. *A Autrement, lecture d'Autrement qu'être d'Emmanuel Lévinas*, PUF, 1997.
- _____. *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, 1986.
- _____. *Amour et Justice*, Tübingen, Mohr, 1990.
- _____. *De l'interprétation, essai sur Freud*, Seuil, 1966.
- _____. *Du texte à l'action*, Seuil, 1986.
- _____. *Essence et substance chez Platon et Aristote*, polycopié de cours repris par Sedes, 1954, 1982.
- _____. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers, philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Seuil, 1948.
- _____. *Histoire et Vérité*, Seuil, 1955, 1964.
- _____. *Idées directrices pour une phénoménologie*, E. Husserl, traduction et présentation, Gallimard, 1950.
- _____. *Idéologie et Utopie* (reprise d'un ouvrage paru en anglais en 1986), Seuil-poche, 1997.
- _____. *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (avec M. Dufrenne), Seuil, 1947.
- _____. *La critique et la conviction* (entretiens), Calmann-Levy, 1995.
- _____. *La métaphore vive*, Seuil, 1975.
- _____. *La nature et la règle, ce qui nous fait penser* (avec J.-P. Changeux), O. Jacob, 1998.
- _____. *Le conflit des interprétations*, Seuil, 1969.

- _____. *Le juste 2*, Esprit, 2001.
- _____. *Le juste*, Esprit, 1995.
- _____. *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986.
- _____. *Lecture 3, Aux frontières de la philosophie*, Seuil, 1994.
- _____. *Lectures 1, Autour du politique*, Seuil, 1991.
- _____. *Lectures 2, La contrée des philosophes*, Seuil, 1992.
- _____. *Mémoire, Histoire, Oubli*, Seuil, 2000.
- _____. *Parcours de la reconnaissance*, Seuil, 2004. -90
- _____. *Penser la Bible* (avec A. LaCocque), Seuil, 1998.
- _____. *Philosophie de la volonté 1, Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, 1950.
- _____. *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité 1, L'homme faillible*, Aubier, 1960.
- _____. *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité 2, La symbolique du mal*, Aubier, 1960.
- _____. *Réflexion faite*, Esprit, 1995.
- _____. *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.
- _____. *Temps et Récit*, t.1, L'intrigue et le récit historique, Seuil, 1983.
- _____. *Temps et Récit*, t.2, La configuration du temps dans le récit de fiction, Seuil, 1985.
- _____. *Temps et Récit*, t.3, Le temps raconté, Seuil, 1985.

REFERÊNCIAS SOBRE A HÉCUBA DE EURÍPIDES

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAILLY, A. *Dictionnaire Grec Français*. Éd. revue par L. Séchan et P. Chantraine. Paris: Hachette, 26^e éd., 1963.

- BOWRA, C. M. *La literatura griega*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1933 (1958). p. 88.
- EASTERLING, E. A. Form and Performance. In: EASTERLING, E. A. *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997 (2005). p. 151-177.
- FINLEY, Moses. (org) Mito memória e História. In: *Uso e abuso da História*. São Paulo: Martins Fontes, 1989. p. 06.
- GOLDHILL, Simon. Amor, Sexo e Tragédia: Como gregos e romanos influenciam nossas vidas até hoje. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.
- GOODWIN, W.W. *A Greek Grammar*. London: MacMillan, 1894.
- GREGORY, Justina. *Hecuba: introduction, text, and commentary*. Atlanta: American Philological Association, 1999.
- PAGE, T. E.; CAPP, D. E.; ROSE, W. H. D. (eds.). Eurípides. v. III. New York: Putnam Son's, 1929.
- GRUBE, G. M. A. *The Drama of Euripides*. Londres: Methuen & Co., 1941. p. 68-69.
- HORTA, G.N.B.P. *Os gregos e seu idioma*, 2 v. Rio de Janeiro: Di Giorgio, 1983 (1º tomo, 3ª ed.) e 1979 (2º tomo).
- LIDDEL, H.G. & SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon* Revised and augmented by H.S. Jones and R. McKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1940.
- MAINGUENEAU, D. *O contexto da obra literária*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 28.
- MCLEISH, Kenneth. *A Guide to Greek Theatre and Drama*. London: Methuen, 2003. p. 106.
- SANTOS, Fernando Brandão dos. Alceste, de Eurípides: o prólogo (1-76). *Humanitas*, v. LX, 2008. p.92.
- SEAFORD, Problematic Reciprocity in Greek Tragedy. In: GILL, Christopher; POSTLETHWAITE, Norman; SEAFORD, Richard. *Reciprocity in Ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press, 1998. p. 53.

- SEAFORD, Problematic Reciprocity in Greek Tragedy. In: GILL, Christopher; POSTLETHWAITE, Norman; SEAFORD, Richard. *Reciprocity in Ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press, 1998. p. 53.
- SEGAL, C. "O ouvinte e o espectador". IN: VERNANT, J-P. *O Homem Grego*. Lisboa: Presença, 1994. p. 195.
- SOMMESTEIN, *Greek Drama and Dramatists*. New York: Routledge, 2002. p. 6-7.
- TODOROV, Tzvetan. As categorias da narrativa literária. In: BARTHES, Roland *et al. Análise estrutural da narrativa*. Petrópolis: Vozes, 1973. p. 212-218; 233-235.
- TODOROV, Tzvetan. Os fantasmas de Henry James. In: TODOROV, Tzvetan. *As estruturas narrativas*. São Paulo: Perspectiva, 2006. p. 191.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Brasília: UnB, 1986. II,39.1
- VERNANT, J-P. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 1999. p. 10.
- WILLIAMS, Raymond. *Tragédia moderna*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 36.

2 - O CORPO IDEAL: UM ESTUDO SOBRE O FEMININO NA ARTE RÉGIA DO REINO NOVO (cc. 1550-1070 a.C.)

*Gregory da Silva Balthazar**

RESUMO

O corpo, por muito tempo, foi entendido como marca distintiva e incontestável de uma identidade de gênero. Os corpos, entretanto, não são tão evidentes como usualmente se pensa, nem mesmo as identidades são suas consequências. Isto é, o corpo possui uma historicidade, são inconstantes e, por meio de distintos processos, se inscrevem neles marcas de identidades e, consequentemente, de diferenciação de gênero. Nesse sentido, objetiva-se, por meio do estudo da arte régia do Reino Novo, perceber como os antigos egípcios buscaram significar um discurso modelar de feminino por meio de representações idealizadas dos corpos das rainhas egípcia.

INTRODUÇÃO

O Reino Novo⁵² pode ser considerado o período de ouro da civilização egípcia. Seus domínios se estenderam muito além de suas fronteiras, alcançando áreas da Síria-Palestina ao Norte e da Núbia ao Sul. Nessa premissa, o resultado de tamanha prosperidade, que fez do Egito um dos mais ricos reinos da época, foi uma cultura florescente, onde as mulheres da realeza “ganham maior reconhecimento estatutário publicamente, tanto na vida religiosa e pública, do que jamais tiveram antes” (LESKO L., 1989, p. 101).

* Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, sob orientação da Profa. Dra. Renata Senna Garraffoni. Atualmente desenvolve, com o apoio do CNPq, o projeto de dissertação intitulado “Do Feminino em Plutarco: Gênero e Subversão na Política de Cleópatra VII”. Pesquisador adjunto do CEJHA/PUCRS. E-mail: gsbalthazar@gmail.com

⁵² O período do Reino Novo, tradicionalmente datado entre 1550-1070 a.C., corresponde as seguintes dinastias egípcia: XVIII (1550-1307 a.C.), XIX (1307-1196 a.C.) e XX (1196-1070 a.C.), a cronologia segue conforme Gay Robins (1995, p. 2).

Deve-se, antes de tudo, entender que não se pode falar de uma *mulher* egípcia, mas de mulheres socialmente inseridas em uma estrutura altamente hierarquizada.⁵³ Acima da estrutura social terrena encontramos a esfera divina, esta era, também, rigidamente estruturada e encontrava-se acima da esfera humana. No topo, da sociedade humana, encontra-se o rei, que se mantinha como um mediador entre a esfera divina e a humana. A família real, por partilhar da posição social do faraó, formava um grupo coeso no topo da pirâmide social. Em seguida, encontram-se os membros do aparato burocrático do Estado, formado por uma elite de escribas que, juntamente com suas famílias, constituíam a elite da sociedade egípcia. Este grupo de burocratas era liderado por um vizir, que respondia diretamente ao rei. Logo em seguida estavam os artistas, artesões e outras profissões menores, uma pequena parte dessas pessoas poderia ser letrada. A vasta maioria da população era formada por camponeses não-letrados responsáveis pela produção agrícola, que é a base econômica do Egito (ROBINS, 1995, p 4).

A partir dessa definição, como explicitado acima, na concepção dos egípcios, a pirâmide social da humanidade culmina no rei, que está mais próximo dos deuses e pertence de fato ao seu mundo e não é separável dele. Em casos particulares, apresenta-se aos homens como um deus, o que o torna um objeto de veneração cultural, mas, em primeiro lugar, ele é o administrador do culto divino e representante da humanidade perante os deuses, o que relegava ao rei a manutenção da *maat* – a ordem universal (HOURNUNG, 1994, p. 239). Nesse sentido, a posição ocupada pelas rainhas no Egito, em conexão com a figura do faraó, era determinada pela mitologia e pelo poder divino, ou

⁵³ O uso da categoria *mulher* esteve ligado aos primeiros questionamentos dos estudos feministas, ou seja, pensada em contraposição à palavra *homem*, as mulheres colocavam em debate a universalidade de nossa sociedade, o *homem*, reivindicando uma identidade *mulher*, pois não se sentiam incluídas quando eram nomeadas pelo masculino. Contudo, principalmente no contexto norte-americano, mulheres negras, índias, mestiças, pobres, trabalhadoras, muitas delas feministas, reivindicavam uma diferença dentro da diferença, fomentaram-se debates que culminou no uso do termo *mulheres*, respeitando-se então o pressuposto das múltiplas diferenças que se observam dentro da diferença (PEDRO, 2005, 80-82)

seja, “(...) a mulher que ocupava a posição de rainha era humana, elas eram, por extensão, removidas da esfera mortal e dotadas de aspectos divinos. A noção de realeza feminina era complementar ao rei, e a conexão entre os dois significava que um não poderia existir sem o outro” (ROBINS, 1996, p. 42).⁵⁴

Dessa forma, as rainhas não deveriam ocupar lugares nas esferas de atuação masculina, como o governo e a campanha militar, por serem consideradas áreas de atuação masculina. De fato, a importância social da mulher na realeza, desde o início da instituição monárquica,⁵⁵ esteve intimamente ligado ao seu consorte, o faraó. A saber, esta noção de complementariedade de gênero, na realeza egípcia, pode ser entendido por meio do estudo de titulaturas femininas como *mãe do rei*, *esposa do rei*, *irmã do rei* e outras, que demonstram que mesmo as mulheres da realeza eram identificadas, em suas representação, em sua relação direta com o marido ou o filho.

Portanto, em um mundo dominado por homens, os faraós, é de alguma maneira difícil compreender completamente o papel exercido pelas rainhas egípcias, principalmente pelo fato de que o massivo material disponível como fonte (arqueológicas, iconográficas e textuais), para reconstituir a história destas mulheres, foi produzido pela elite masculina egípcia (ASHTON, 2008).

⁵⁴ Dentro dessa noção de complementariedade dos gêneros, algumas estudiosas defendem que esse princípio feminino é uma forma de legitimar a monarquia egípcia. Barbara Watterson (1988, p. 23-24), por exemplo, defende que “(...) um rei herdava o trono através do casamento com uma herdeira da realeza, a filha mais velha da rainha; por causa disso alguns deles casavam com todas as herdeiras, independentemente da consangüinidade. A tradição da matrilinearidade também explica o porquê, apesar dos reis egípcios aceitarem princesas estrangeiras como esposas, princesas egípcias não serem usadas para realizar alianças políticas pelo casamento – isso servia para impedir que governantes estrangeiros reclamassem o trono egípcio”. Contudo, algumas egiptólogas refutam tal ideia. Sobre essa questão, ver: BALTHAZAR, Gregory da Silva. O Feminismo e a Igualdade de Gênero no Antigo Egito: Uma Utopia da Emancipação Feminista. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História da ANPUH**, no prelo.

⁵⁵ Barbara Lesko (1996, p. 7-9), por exemplo, aponta para o fato de que as mulheres desempenharam, já durante o Reino Antigo, um papel politicamente importante na sociedade egípcia.

Assim entendido, o objetivo desse trabalho, então, é perceber como as representações do corpo feminino na arte egípcia trazem uma mensagem de ideal de comportamento para os gêneros, para tanto utilizaremos no presente estudo a iconografia das rainhas do Reino Novo.

ARTE CANÔNICA EGÍPCIA: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

As manifestações artísticas⁵⁶ no antigo Egito foram de diversas ordens, a saber, arquitetura, pintura, escultura e artes menores. Além da arquitetura, como templos e tumbas, que sofreram grandes mudanças até sua estabilidade no Reino Novo, desde o Reino Antigo os padrões e cânones artísticos pouco mudaram ao longo do período faraônico, mantendo assim suas características fundamentais (CARDOSO, 1992, p. 99). Nesse sentido, a arte tinha como foco principal os deuses, o rei e a elite abastada que poderia arcar com seus custos, ou seja, quando se fala em arte canônica se está referindo à ideia que estas classes tinham da sociedade a sua volta. Para Ciro Cardoso (1992, p. 99), o fato de o faraó concentrar maior riqueza e a mão de obra necessária, fazia deste o maior consumidor de objetos de arte, logo, seu principal construtor.

Para compreender a arte canônica, mesmo que de maneira básica, tendo em vista os limites deste trabalho, deve-se entender que no antigo Egito a arte era produzida com uma finalidade específica, frequentemente para preencher funções particulares nos cultos domésticos, funerários ou divinos (ROBINS, 1995, p. 5). Haydée Oliveira (2005, p. 43), cotejando o pensamento de Ciro Flamarion Cardoso, exemplifica que:

Os princípios de tal sistema são tais que as figuras e objetos podem ser definidos como se fossem diagramas daquilo que representam. Como se pretendia que fosse de compreensão imediata e sem ambiguidade, aspirava-se a que comunicasse uma verdade objetiva, na independência do espaço (tal como percebido na visão) e do tempo. As coisas eram mostradas sem as distorções da perspectiva, numa arte mais conceitual do que baseada na percepção sensorial.

⁵⁶ É importante destacar que, apesar de se abordar no presente texto apenas a arte canônica ou oficial, existe uma “arte popular”. Tal arte é muito pouco conhecida, uma vez que raramente era feita em material durável, como a pedra (CARDOSO, s/d, p. 1).

Dessa forma, como ainda demonstra a autora, as figuras e objetos produzidos dentro desse sistema podem ser definidos como esquemas conceituais daquilo que representam, mostrando-se seus aspectos considerados convencionalmente como mais característicos ou mais satisfatórios (OLIVEIRA, 2005, p. 43). Sendo assim, entende-se uma das características do sistema canônico⁵⁷, a de evitar o uso da perspectiva ou de profundidade, ou seja, para os egípcios as imagens deveriam representar os seres e objetos tais como são e, para tanto, nenhuma parte do que está sendo representado poderia ser encoberto por outra figura (CARDOSO, s/d, 2).

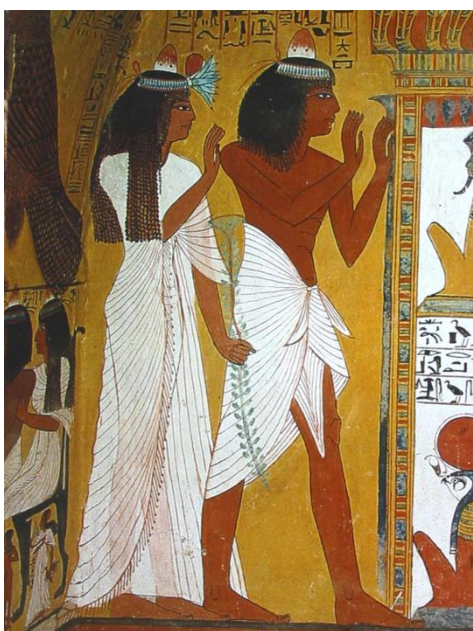


Figura 01 – Tumba de Sennedjem, localizada no cemitério da vila de Deir el-Medina.

Fonte: www.fanreal.com/tese/galeria/tt001_07_4875.jpg

Na imagem extraída da tumba de um homem (ver figura 01), proveniente da vila de trabalhadores de Deir el-Medina, provavelmente fundada pelo faraó Amenhotep I (1525-1504 a.C.), observa-se o morto, Sennedjem, e sua esposa adorando os guardiões dos portões (OLIVEIRA, 2005, p. 181). O fato dos dois estarem praticando a mesma ação, a adoração, possibilita o entendimento de que ambos

⁵⁷ Como já expressado, devido aos limites deste trabalho, tratar-se-á da arte egípcia de maneira generalizante, mas que não comprometerá de forma alguma o trabalho. Concorde-se, portanto, com Gay Robins (1994, p. 39), que as regras pode-se identificar, tanto nas imagens bidimensional (relevos e desenhos) como nas tridimensionais (estátuas), certas regras de decoro.

estariam lado a lado. Contudo, conforme a característica acima apresentada, eles são representados um atrás do outro, uma vez que se usasse o princípio de perspectiva um ficaria encoberto pelo outro.⁵⁸

A maneira como os egípcios representavam o corpo humano também esta intimamente ligada a este aspecto, mas que se pode nominar de princípio da associação (Ver Figura 01). Assim, ao tentarem mostrar o máximo de traços daquilo que se ilustra, os egípcios preferiam representar o rosto das pessoas em perfil; os olhos e a boca eram considerados como melhor vistos de frente, para tanto, no rosto em perfil, eram colocados um olho inteiro e metade da boca de frente; os ombros também eram representados de frente, enquanto o tórax e os seios femininos de perfil; já o ventre e o quadril eram colocados em três quartos, para que se pudesse representar o umbigo; as pernas e os pés, por sua vez, apareciam em perfil; e, quando entendido como necessário, as mãos são eram desenhadas de maneira igual, ou melhor, duas mãos direitas ou esquerdas, com o objetivo de que a posição do polegar ficasse bem clara (CARDOSO, s/d, p. 7).⁵⁹

⁵⁸ Deve-se ter em mente que a não adoção dos princípios da perspectiva está inserida nas escolhas conscientes que deram origem ao cânone artístico no antigo Egito. Observa-se, portanto, que durante o reinado do faraó Akhenaton, no século XIX a.C., quando os limites da arte oficial não estavam tão marcados, encontram-se exemplos de representações que utilizam profundidade e espaço nas cenas, como um fragmento de um relevo que mostra a mão de Akhenaton oferecendo um ramo de oliveiras ao deus Aton. Esse relevo, hoje no Museu Egípcio de Berlin, traz a mão do faraó representada de maneira mais realística, onde o polegar é mostrado em sua relação com o ramo e os demais dedos aparecem em um aspecto próximo ao que hoje entendemos como profundidade.

⁵⁹ A partir do IIº milênio a.C., tornou-se comum usar um quadriculado para a construção das imagens, o que auxiliava em um melhor estabelecimento das proporções e, também, estabelecer um padrão na representações das imagens. O uso do quadriculado pode ser percebido em imagens inacabadas, já que quando eram finalizadas as linhas eram apagadas (CARDOSO, s/d, p. 8).



Figura 02 – Tumba de Sennefer, localizada Sheikh Abd el-Qurnah.

Fonte: www.osirisnet.net/tombes/nobles/sennefer

Algumas características da arte canônica eram utilizadas pelos artesões para diferenciação de gênero (ROBINS, 1989, p. 108). Na imagem retirada da tumba de Sennefer (Ver Figura 02), localizada em um cemitério para nobres próximo ao vale dos Reis, em Luxor-Tebas, datada do reinado de Amenhotep II (1439-1413 B.C.), provavelmente irmão ou primo do dono da tumba, encontra-se o morto, Sennefer, sentado com sua esposa, Meryt, em pé a sua frente.

É possível observar, na cena da tumba de Sennefer (Ver Figura 02), outro princípio da arte canônica: o sistema de escala. Esta característica, variação do tamanho das figuras, é utilizada para indicar hierarquia na imagem (CARDOSO, s/d, p.2), seja de gênero, de classe, entre outros. Assim sendo, pelo fato da mulher ocupar um papel secundário na sociedade egípcia, logo são representadas com frequência em menor escala de tamanho que seu esposo e, na maioria das vezes, colocadas atrás de seu marido nas imagens (TYLDESLEY, 1994, p. 20).

Outro ponto básico da arte canônica é o sistema de cores, quando estas estão presentes. Nas sociedades antigas, a esfera de ocupação feminina não se encontra na rua, como para os homens, mas dentro de casa com ocupações domésticas (ROBINS, 1989, p. 108). De fato, ao se observar a arte egípcia, constata-se uma diferenciação da cor da pele dada aos dois sexos: os homens são mostrados com uma coloração de tom marrom-vermelho escuro, o que pode ser um indicativo de que os homens passavam mais tempo expostos ao sol; as mulheres são mostradas com uma coloração de tom marrom-

amarelado claro, possivelmente como sinal de que suas vidas ocorriam dentro de casa e longe do sol (ROBINS, 1989, p. 108).

Figura 03 – Estátua de Ramsés II representado como criança.
Fonte: <http://liberallifestyles.com>

Por fim, o fato de a escrita hieroglífica ter se configurado como um conjunto de figuras e desenhos pautados na natureza e da arte ter sido constituída desde seu início por um sistema canônico de estrito controle da elite, fez com que existisse, no Egito, uma unidade radical entre escrita e arte (CARDOS, 1998, p. 97). Portanto, arte e escrita estiveram estritamente sob o domínio daqueles que tinham conhecimento da escrita, o escriba. Dessa forma, uma imagem poderia ser utilizada como parte constituinte de um texto ou uma figura por si só poderia ser “lida” como uma mensagem (COELHO, 2009, p. 125).



A estátua de Ramsés II (Ver Figura 03) é um exemplo do princípio de unidade entre arte e escrita, pois como escultura (arte) ela se constitui como mensagem a ser “lida” (texto). Nela, o faraó Ramsés aparece como uma criança com a mão direita na boca, segurando na mão esquerda um determinado tipo de caniço e com um disco solar ornando a cabeça. Em egípcio, o sol se lê “Ra”, a criança com a mão na boca “mês” e o caniço “su”; logo, ao mesmo tempo em que representa o rei a estatua escreve seu nome, Ramessu (CARDOSO, s/d, p. 4).

Ainda sobre arte, os antigos egípcios não tinham uma palavra que corresponda à noção que se tem hoje de arte. Assim, Liliane Coelho, por meio do trabalho de Richard Wilkison, adverte que se deve levar em consideração que, apesar de considerarmos sua arte como “obras de arte”, os egípcios não a consideravam assim. Portanto, não se deve

observar as obras como “arte pela arte”, pois elas tinham um objetivo institucional específico e não simplesmente o prazer visual daqueles que as apreciam (COELHO, 2009, p. 125). O sistema canônico, portanto, era uma escolha social, ou seja, uma instituição ligada à realeza e à elite.

O CORPO E O IDEAL FEMININO NA ARTE RÉGIA DO EGITO

Como visto, os antigos egípcios acreditavam que as representações pictóricas possuíam um poder especial, uma vez que criar uma imagem era, de certa maneira, trazê-la à vida. Desta maneira, a arte canônica tendia a observar um conjunto de convenções de estilo, para com isso manter a ordem e o controle sobre o mundo (ROBINS, 1995, p. 5). “Nem os homens ou as mulheres da elite não eram retratados como indivíduos únicos com características distintas na arte formal egípcia, mas eram representados de acordo com ideais específicos” (ROBINS, 1995, p. 5). Assim entendido, por meio do estudo de algumas representações das mulheres da realeza egípcia do Reino Novo, tentar-se-á demonstrar como o corpo feminino, tão vigiado e controlado ao longo da história, se mostra como foco de preocupação para os antigos egípcios.

Desde a antiguidade, a natureza feminina é foco de preocupação dos homens e, por muitos séculos, a mulher foi definida pelo seu corpo (MARTINS, 1996, p. 95). A diferença sexual, então, foi frequentemente evocada como uma questão referente a diferenças corporais; porém, o sexo, enquanto categoria, logo como uma norma, é parte de uma prática regulatória que produz os corpos que governa, isto é, toda força regulatória manifesta-se como uma espécie de poder produtivo, o poder que produz – demarcar, fazer, circular, diferenciar – os corpos que ela controla (BUTLER, 2010, p. 153-4). Logo, os corpos são significados pela cultura, o que o torna mutável e não tão óbvios como geralmente se pensa.

O silêncio, por muito tempo, foi parte constitutiva do feminino e, portanto, se tornou algo que significa o corpo da mulher. No caso do Egito, o silêncio recai sobre as

particularidades dos corpos singulares que são ignoradas em pró de um modelo impessoal de feminilidade. Vejam-se os seguintes exemplos:

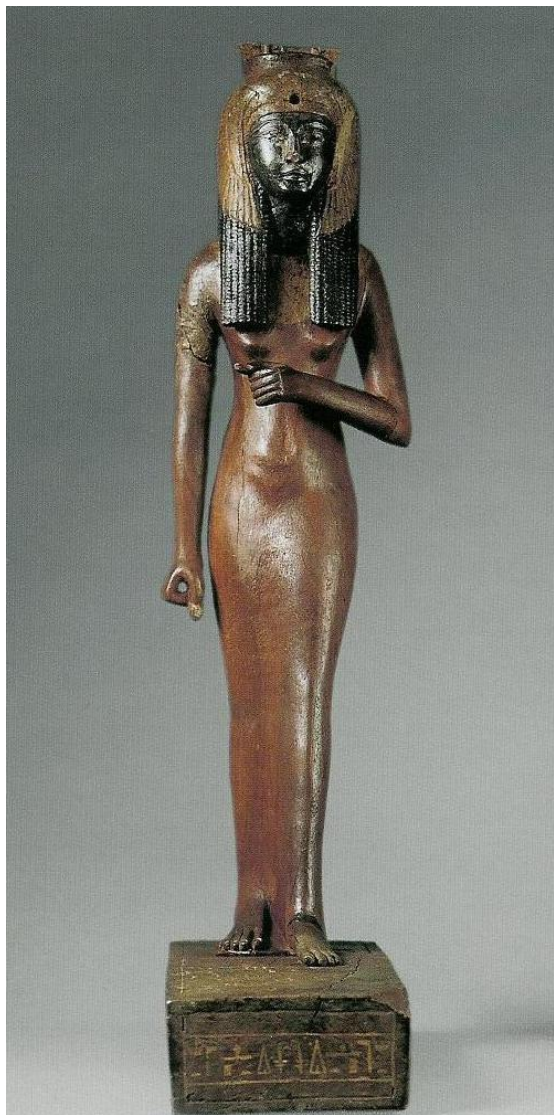


Figura 04 – Estátua da Rainha Ahmose-Nefertari
Museu de Turin



Figura 05 - Estátua da Rainha Tuya
Museu do Vaticano

A rainha Ahmose-Nefertari (Ver Figura 04), foi a esposa-irmã e co-regente de Ahmose I (1550-1525 a.C.), o fundador da XVIII Dinastia e primeiro rei do Reino Novo (ROBINS, 1996, p. 43). Em uma estátua de madeira (Figura 04), Ahmose-Nefertari é

representada vestida com um típico vestido longo e justo, seus ombros são cobertos por uma espécie de xale. Ela usa o ornamento da deusa abutre sobre uma peruca tripartida e uma coroa plana com uma *uraeus*. Encontra-se, também na cabeça da estátua, um orifício que provavelmente abrigava a cabeça da deusa urubu. Seu braço esquerdo encontra-se junto ao abdômen e a mão está com os dedos cerrados, possivelmente poderia estar segurando algum objeto. O braço direito colocado ao lado do corpo, também com os dedos da mão cerrados. Seu pé esquerdo está em uma posição de avanço, algo típico da estatuária masculina do Reino Antigo. Seu corpo bem cinturado e com seios firmes são símbolos de beleza e juventude, atributos necessários a uma esposa, que tinha por função primeira a geração de filhos.

Essas mesmas características são encontradas na estatua da rainha Tuya (Ver Figura 05), que foi a esposa principal de Sety I (1306-1290), segundo rei da XIX Dinastia, e mãe de Ramsés II. A estátua em questão é feita de granito e usa uma peruca como um envelope. A coroa, também plana, possui uma *uraeus*. O braço direito encontra-se sobre o abdômen e nas mãos carrega um objeto. A mão esquerda repousa sobre o lado do corpo. Seu pé direito encontra-se mais a frente. Como sua antecessora, Ahmose-Nefertari, que governou cerca de duzentos anos antes, Tuya tem o corpo jovem, cinturado e com seios firmes, bem marcados sobre um vestido longo e justo.

**Figura 06 – Estatua de Thutmose VI e sua mãe, Tiaa.
Museu Egípcio do Cairo**



A maternidade, na sociedade egípcia, é a principal função social da mulher e, portanto, muito celebrada pela arte e pela literatura. Como “mãe do rei” (*mwt-nisw*), as mulheres da realeza tinham a possibilidade de desempenhar uma forte influência política e, por vezes, exercer uma regência no lugar de seu filho infante.

Por exemplo, a rainha Tiaa (Ver Figura 06) foi a esposa de Amenhotep II (1427-1401 a.C.), segundo rei da XVIII Dinastia, e mãe de Thutmose IV (1401-1391 a.C.). Na imagem, Tiaa usa uma peruca tripartida, um ornamento de cabeça da deusa abutre e uma *uraeus*. Usa um vestido justo demarcando um vestido justo, que demonstra uma juventude idealizada, uma vez que a rainha já estaria com uma idade avançada e sem sinais de ter gestado filhos. A estátua se difere da maioria, pois Tiaa e Thutmose IV não se encontram sentados um ao lado do outro, mas abraçados demonstrando um apoio mútuo entre mãe e filho (TYLSDRESLEY, 2006, p. 112). Apesar da importância dada à maternidade, a mulher ocupava um lugar socialmente inferior ao do homem e, dessa maneira, Tiaa é mostrada com proporções um pouco inferiores ao filho, o que demonstra seu lugar secundário na representação. Outra questão, conforme aponta Gay Robins (1994, p. 39), demonstra que, diferentemente das representações bidimensionais, durante o Novo Reino encontra-se certo número de estátuas abraçadas e ressalta que normalmente o braço masculino se encontra representado à frente do braço feminino, o que demonstra uma posição de hierarquia na imagem.

O lugar reservado ao feminino na arte estava, então, ligado a uma ideia de performatividade, que visa estabelecer o que foi retratado em uma realidade alternativa, como o mundo dos deuses ou o outro mundo (SWEENEY, 2004, p. 67). Dessa forma, as rainhas, aqui utilizadas como exemplo, foram retratadas no auge de sua energia e beleza, ou seja, utilizando as palavras de Patricia Sweeney (2004, p. 67) seu corpo deveria estar atraente e representar, assim, a eterna regeneração e renascimento do mundo.

Apesar da noção de complementariedade do masculino e do feminino, princípio fundamental para a manutenção da *maat*, as rainhas ocupavam um papel secundário ao do rei e, como já foi dito, não poderiam ocupar o lugar político-religioso reservado a figura do faraó. Contudo, o poder feminino floresceu junto com a prosperidade do Reino Novo, o que permitiu a poucas mulheres ocupar um lugar social de igualdade ao do rei ou mesmo substituindo-o. Para registrar tais situações, os escribas e artesões tiveram que romper com os modelos e formas de representar o feminino e seu corpo.



Figura 07 – A Rainha-Faraó Hatshepsut
Museu Metropolitano de Arte

A rainha Hatshepsut (1473-1458 a.C.), por exemplo, que foi esposa de seu meio irmão Thutmés II, com que teve uma filha Neferura, assumiu a regência do Egito em nome de seu sobrinho-enteadado, Thutmés III, então infante, após a morte de seu marido.

No sétimo ano de regência, a rainha Hatshepsut assume o trono do Egito como faraó (SOUSA, 2010, p. 59). Aline Sousa (2010, p. 142), ao trabalhar com as imagens da rainha Hatshepsut, apontou para o fato de que progressivamente há, nas imagens de seu reinado, uma gradual transferência de representações com fortes características atribuídas ao gênero feminino para imagens

completamente masculinizadas da soberana, com vistas a legitimá-la como soberana principal das Duas Terras. Em uma estátua (Ver Figura 07), Hatshepsut é representada como faraó e, para tanto, traz traços simbólicos e corporais masculinos. No vestuário,

destacam-se o saíote, vestimenta tradicional masculina, e o toucado *nemes* com uma *uraeus*, um símbolo do poder faraônico. O corpo, assim como a roupa, toma feições masculinas, como a não demarcação da cintura, os membros e o tórax se mostram mais esguios (SOUSA, 2010, p. 105) e os seios, muito discretos, podem ser vistos como um peitoral de homem. Dessa forma, para se legitimar no trono como um verdadeiro faraó, Hatshepsut abandonou uma imagem feminina em nome de representações que a mostrassem como um rei no auge do poder.

Durante o período da reforma político-religiosa de Amarna, que em termos básicos consiste na retirada do aos deuses egípcios e a exaltação de Aton como deus único e criador de tudo, a arte sofreu mudanças tendo em vista que Akhenaton (1353-1335 a.C.) transformou não só a ele, mas toda a família real em elementos divinos mediadores entre o deus celeste e o mundo terreno. Dessa forma, Akhenaton apresenta a si e a Nefertiti como filhos diretos do demiurgo, o que acentua no culto egípcio o caráter divino do faraó e da rainha (SOUZA, 2003, p. 57-58). Portanto, não se pode entender a reforma como monoteísta, uma vez que Aton, ao possuir os princípios de feminino e masculino, se desmembrava no monarca e na rainha e, nesse sentido, Akhenaton e Nefertiti também tinham funções divinas (GRALHA, 2002, p. 143).



Figura 08 – Estela de Akhenaton e Nefertiti
Museu Egípcio de Berlin

A androginia passou, então, a ser parte constituinte da arte amarniana, tendo como propósito identificar os corpos do casal real com a androginia funcional do deus primordial, Aton. Akhenaton teria se utilizado deste elemento de maneira exagerada, como uma forma de aproximação entre toda a família real e o demiurgo, como se todos fossem, também, hipóstases do criador (SOUZA, 2003, p. 55). Veja-se, por exemplo, uma estela proveniente de Amarna (Ver Figura 08) que apresenta uma cena de intimidade da família real. À direita, Nefertiti segura uma de suas filhas no colo enquanto a outra se aninha em seu ombro. Traja um vestido plissado e porta a coroa azul. À esquerda, Akhenaton ergue sua filha e a beija em um gesto de carinho. Acima o Aton estende seus braços e oferece o *ankh*, símbolo da vida, à divina família. As três figuras principais da cena, Akhenaton, Nefertiti e o Aton, usam o *ureus*, símbolo de poder. (SOUZA, 2003, p. 111).

Embora a arte de Amarna seja considerada mais naturalista e livre que a arte tradicional, como é o caso de demonstração de afetos entre a família real, ela ainda está presa às mesmas convenções básicas, como o sistema de escala. As filhas do casal, por exemplo, se encontram em tamanho muito inferior aos pais e a rainha um pouco menor que o marido. Contudo, o que chama atenção é a pouca diferenciação do corpo masculino e feminino, que, como destacado, provavelmente tem como objetivo demonstrar a equivalência entre Aton, o demiurgo funcionalmente andrógino, e a família real. Assim, os seios pronunciados e quadril largo, na figura de Akhenaton, parecem refletir as qualidades masculinas e femininas duais encarnadas no deus criador ligando-o à figura do faraó; em Nefertiti, a androginia se caracterizou como uma forma de aumentar seu status político, muitas vezes em igualdade com o marido (SOUZA, 2003, p. 93).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na arte egípcia, tanto os homens como mulheres eram altamente idealizados. O corpo feminino, foco deste estudo, é caracterizado por uma eterna beleza e juventude, mesmo que as mulheres provavelmente tenham passado seus anos adultos carregando filhos. Suas representações trazem uma cintura fina e sem sinais de idade ou gravidez. O que acaba indo ao encontro do pensamento de Michelle Perrot (2003, p. 14) de que o corpo privado da mulher deve permanecer oculto; o público é exibido, apropriado e carregado de significação. Assim, a arte egípcia representa o corpo público feminino e lhe dá seu significado social: a beleza e juventude necessárias à maternidade e a submissão social ao homem, como apresentados nas representações de Ahmose-Nefertari, Tuya e Tiaa.

De fato, a elite masculina egípcia, ao controlar a produção artística, teve a possibilidade de representar a si mesmos, mas também de representar os outros, neste caso o feminino. Então, ao ocuparem um papel central nas relações de gênero, esta elite significou-a na arte e, assim, além de poderem falar de si, falaram sobre este outro

feminino, apresentando padrões de “normalidade” a partir de sua experiência de gênero. Portanto, a arte egípcia torna-se, enquanto instituição política e masculina, uma reiteração de normas de gênero que dão significado a materialidade do corpo feminino e, consequentemente, ao seu lugar na sociedade.

Para Judith Butler (2010, p. 154), o fato de que a reiteração de normas seja necessária é um sinal de que a materialização nunca é totalmente completa, que os corpos não se conformam completamente às normas pelas quais sua materialização é imposta. De fato, no caso do Egito, como visto, algumas mulheres, como Hatshepsut e Nefertiti, ocuparam um lugar de igualdade aos homens e, ao romperem com as normas estabelecidas ao seu gênero, foi preciso um repensar das formas como a instituição canônica apresentava o corpo feminino na arte, pois era necessário igualá-las à posições políticas masculinas e, para tanto, fizeram uso da androginia. Contudo, tamanhas foram as instabilidades abertas por estas mulheres, como por exemplo as novas possibilidades de materialização corporal feminina, que acabaram colocando em xeque a estabilidade de uma hegemonia de gênero e, por consequência, suas imagens foram sistematicamente apagadas. Isso ocorreu, por diversas razões políticas, mas a que aqui interessa era o perigoso precedente de mulheres ocupando o trono egípcio.

Percebe-se, por este estudo, como o gênero significa historicamente o corpo feminino e como suas representações se constituem como manifestações sintéticas de valores culturais de um grupo hegemônico. Assim, pretendeu-se mostrar como a arte egípcia percebeu a alteridade feminina e sua força de determinação social e culturais na manutenção de estereótipos de gênero, bem como suas consequentes transformações devido às mudanças sociais e culturais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASHTON, Sally-Ann. **The Last Queens of Egypt**. London: Pearson Longman, 2003.

BALTHAZAR, Gregory da Silva. O Feminismo e a Igualdade de Gênero no Antigo Egito: Uma Utopia da Emancipação Feminista. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História da ANPUH**, no prelo.

BUTLER, Judith. Corpos que Pensam: Sobre os Limites Discursivos do Sexo. In: LOURO, Gacira Lopes. **O Corpo Educado: Pedagogias da Sexualidade**. Autêntica: Belo Horizonte, 2010, pp. 152-172.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Arte Canônica Egípcia: Regras Básicas para Relevos e Desenhos**. Texto inédito, s/d.

_____. Escrita, Sistema Canônico e Literatura no Antigo Egito. In: BAKOS, Margaret Marchiori; POZZER, Katia Maria Paim. **III Jornada de Estudos do Oriente Antigo: Línguas, Escritas e Imaginários**. Porto Alegre: Edipucrs, 1998, pp. 95-144.

_____. **O Egito Antigo**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

COELHO, Liliâne Cristina. **Vida Pública e Vida Privada no Egito do Reino Médio (cc. 2040-1640 a.C.)**. Niterói: UFF, 2009 (Dissertação de Mestrado).

GRALHA, Julio. **Deuses, Faraós e o Poder: legitimidade e imagem do deus dinástico e do monarca no Antigo Egito**. Rio de Janeiro: Barroso Produções Editoriais, 2002.

LESKO, Barbara. **The Remarkable Women of Ancient Egypt**. Providence: Scribe, 1996.

LESKO, Leonard. The Egyptian New Kingdom. In: LESKO, Barbara. **Women in Earliest Records: From Ancient Egypt and Western Asia**. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1989, pp. 101-103.

LOURO, Guacira Lopes. Pedagogias da Sexualidade. In: LOURO, Gacira Lopes. **O Corpo Educado: Pedagogias da Sexualidade**. Autêntica: Belo Horizonte, 2010, pp. 07-34.

MARTINS, Ana Paula Vosne. Imagens do Corpo Feminino na Medicina e na Pintura no Final do Século XX. **História. Questões & Debates**, Curitiba, v. 13, n. 25, 1996, pp. 82-116.

OLIVEIRA, Haydée. **Mãe, Filha, Esposa Irmã: Um Estudo Iconográfico acerca da condição da Mulher no Antigo Egito Durante a XIX Dinastia (1307-1196 a.C.)**. O Caso de Deir el-Medina. Niterói: UFF, 2005. (Tese de Doutorado)

PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o Debate: O Uso da Categoria Gênero na Pesquisa Histórica. **História**, São Paulo, v. 24, n. 1, pp. 77-98, 2005.

PERROT, Michelle. Os Silêncios do Corpo da Mulher. In: MATOS, Maria Izilda; SOIET, Rachel. **O Corpo Feminino em Debate**. São Paulo: Editora da Unesp, 2003, pp. 13-28.

ROBINS, Gay. Some Images of Women in New Kingdom Art and Literature. In: LESKO, Barbara. **Women in Earliest Records: From Ancient Egypt and Western Asia**. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1989, pp. 105-116.

_____. Some Principles of Compositional Dominance and Gender Hierarchy in Egyptian Art. . **Journal of the American Research Center in Egypt**, Vol. 31 (1994), pp. 33-40.

_____. **Reflections of Women in the New Kingdom: Ancient Egyptian Art from the British Museum**. San Antonio: Siclen Books, 1995.

_____. **Women in Ancient Egypt**. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

SOUSA, Aline Fernandes. **A Mulher-Faraó: Representações da Rainha Hatshepsut com Instrumento de Legitimação (Egito Antigo – Século XV a.C.)**. Niterói: UFF, 2010. (Dissertação de Mestrado)

SOUZA, Anna Cristina. **Nefertiti: Sacerdotisa, Deusa e Faraó. Androginia e Poder nas Imagens de Amarna**. Niterói: UFF, 2003. (Dissertação de Mestrado)

SWEENEY, Deborah. Forever Young? The Representation of Older and Ageing Women in Ancient Egyptian Art. **Journal of the American Research Center in Egypt**, Vol. 41 (2004), pp. 67-84.

TYLDESLEY, Joyce. **Daughters of Isis: Women of Ancient Egypt**. London/New York: Books/Viking, 1994.

WATTERSOM, Barbara. **Women in Ancient Egypt**. London: Wrens Park, 1998.

3 - AMOR, SEXO E CASAMENTO NO JUDAÍSMO

Jane Bichmacher de Glasman⁶⁰

RESUMO

DAVIDSON (1985) escreveu que a civilização ocidental se rebelou contra a doutrina imperante que as expressões físicas do amor são “profanas” e defendeu, em seu lugar, o “amor livre”. A ideologia da Torá, que é radicalmente distinta de ambos os extremos revela a espiritualidade do amor físico. De uma maneira geral, os judeus de tempos antigos eram puritanos, mas não pudicos. Tinham uma aceitação realística do sexo, mas não no sentido hedonístico dos gregos e dos romanos, que o tinham como um fim prazenteiro em si mesmo.

INTRODUÇÃO

Em um artigo de SHAKED (1999), com o sugestivo título de “Existe algo como amor judaico ou israelense?”, ele começa citando Bialik: “Dizem que há amor no mundo, o que é amor?”, e prossegue levantando a hipótese se a grande questão não seria se o amor judaico difere dos outros⁶¹.

DAVIDSON (1985) escreveu que a civilização ocidental se rebelou contra a doutrina imperante que as expressões físicas do amor são “profanas” e defendeu, em seu lugar, o “amor livre”. A ideologia da Torá, que é radicalmente distinta de ambos os extremos revela a espiritualidade do amor físico.

SCHALLMAN (1963) questiona se no Antigo Testamento há amor propriamente dito, entendido como paixão, desejo e atração. E responde, conforme PITTALUGA (1946), que há, sim, um Eros distinto do grego, um Eros metafísico que sopra como um furacão

⁶⁰ Doutora em Língua Hebraica, Literaturas e Cultura Judaica (USP), Professora Adjunta, fundou e coordenou o Setor de Hebraico e o Programa de Estudos Judaicos da UERJ, Professora e Coordenadora do Setor de Hebraico da UFRJ (aposentada).

⁶¹ Como uma introdução a uma série de artigos sobre amor na literatura Israelense.

sobre a alma humana e arrasta no vendaval as pessoas, embora, no seu entender, não é o amor o inspirador do povo judeu e da mulher judia, mas a sua fortaleza: mulher forte, jardim trancado, torre de marfim, alta muralha, como é referida no texto bíblico. Para ele, o amor constituiu poderosa força moral entre os judeus, por exemplo, na transcendência do “Cântico dos Cânticos”, onde vê a exaltação do homem e da mulher num mesmo plano de igualdade social e espiritual, da igualdade de ambos os sexos ante a majestade do amor.

De uma maneira geral, os judeus de tempos antigos eram puritanos, mas não pudicos. Tinham uma aceitação realística do sexo, mas não no sentido hedonístico dos gregos e dos romanos, que o tinham como um fim prazenteiro em si mesmo.

Os judeus desenvolveram uma filosofia de vida que tinha um caráter unificado como parte de um sistema moral completo. Não criaram um dualismo entre os mistérios do céu e as realidades da terra; acreditavam que uma grandiosa unidade cósmica reinava no universo. No tradicional credo judaico (excetuando o dos místicos) não existia uma separação real entre o corpo e a alma. "A alma é Tua, e o corpo também é Tua criação", entoavam os devotos em orações⁶². Portanto, o poder da procriação era venerado como o instrumento sagrado com que Deus havia dotado todas as suas criaturas com o propósito único de continuar e "colaborar" com ele em seu trabalho de infundável Criação (GLASMAN, 2001).

No texto místico medieval *Igeret HaKodesh*, da autoria de Nachmânides⁶³, a perspectiva judaica está claramente expressa: "Nós que somos descendentes daqueles

⁶² Ao acordar, um judeu deve pronunciar duas bênçãos: Mode Ani (agradecendo a Deus por nos ter devolvido nossa alma ao despertar) e Asher Iatsár (agradecendo pelo corpo humano): “Bendito sejas tu, Eterno, nosso Deus, Rei do Universo, que formaste o homem com sabedoria e criaste nele órgãos com orifícios. Revelado e sabido é perante o Teu glorioso trono que, se um órgão aberto se fechar ou um órgão fechado se abrir, o ser humano não sobreviverá nem uma hora”.

⁶³ Um dos principais autores da literatura talmúdica da Idade Média, cabalista, filósofo e escritor renomado. Mais conhecido por seus comentários místicos do Pentateuco, destacou-se no campo da lei rabínica além de

que receberam a Torá, cremos que Deus criou tudo que Sua sabedoria ditou, e Ele não criou nada que contivesse obscenidade ou fealdade. Se disséssemos que as relações sexuais são obscenas, deduzir-se-ia que os próprios órgãos sexuais são obscenos. E como poderia Deus ter criado algo impuro e imoral?"

Uma aceitação menos repressiva da natureza psicosssexual do ser humano levou os rabinos do Talmud a instituírem regulamentos que não só alargaram como modificaram os bíblicos - que esclareciam o que era permitido na intimidade, os direitos e deveres de marido e esposa, como orientação para maior compatibilidade e felicidade doméstica.

Para AUSUBEL (1967), uma determinante da origem da moralidade sexual entre os judeus dos tempos antigos, indicada na Torá, era a necessidade de isolar a vida judaica da imoralidade dos povos vizinhos representada primeiramente pelos cultos orgíacos de *Baal* e *Astarté* entre os canaanitas, e mais tarde pelas obscenidades dos mistérios gregos e da Saturnália romana. Por isso, as relações entre os sexos eram sancionadas pelo judaísmo de forma a alcançarem uma relativa "santidade", um alto grau de responsabilidade social. Esse padrão de moralidade sexual ficou fixado, em seus traços essenciais, para as gerações posteriores; houve, naturalmente, as influências do ambiente não judaico às quais os judeus dispersos estiveram expostos em várias regiões e em períodos culturais.

ADULTÉRIO

A prática do adultério na antiga sociedade judaica era condenada e vista como uma ameaça à integridade moral do indivíduo e à preservação de Israel como uma "nação sagrada". A proibição taxativa do 7º mandamento do Decálogo: "Não cometerás adultério" era reforçada pela advertência do décimo: "Não cobiçarás a mulher do próximo." (Êxodo 20:2-17 e Deuteronômio 5:6-21)

ser um poeta litúrgico de grande expressão. Rabi Moisés Ben-Nachman, o Ramban, mais conhecido como Nachmânides nasceu em Gerona, na Espanha, em 1194, (passando a ter o sobrenome de Gerondi) e morreu em Haifa, Eretz Israel, em 1270.

Sob as leis rabínicas, o desenvolvimento dos preceitos bíblicos, o adúltero, fosse homem ou mulher, era julgado um rebelde contra a lei de Deus no mundo e era denegrido como um violador das forças sexuais da vida que os rabis consideravam sagradas e invioláveis, acrescentando até que: "Não é considerado adúltero só aquele que peca com seu corpo, mas também aquele que peca com seus olhos".

A prescrição bíblica de castigo para homem ou mulher culpado de adultério denota dureza: "ambos devem morrer". Esse castigo em meio ao clima mais humano e ético da sociedade judaica na era talmúdica era tido como chocante e excessivo. Os rabinos começaram, sistematicamente, a apor à lei bíblica toda a sorte de ressalvas legais e de apelos de exceção a fim de contornar a pena de morte. Por exemplo, uma lei rabínica introduziu a condição de que a mulher adúltera não poderia ser condenada à morte a não ser que fosse provado, de maneira concludente, que antes da relação pecaminosa, ela estava inteiramente ciente do mandamento das Escrituras contra o adultério.

A execução dos adúlteros cessou e a lei que a ditava tornou-se obsoleta ao final do período do Segundo Templo, depois que os conquistadores romanos da Judéia aboliram o Sinédrio, e tirou das cortes judaicas o instrumento judicial da pena capital. O marido traído podia obter imediatamente o divórcio de sua infiel esposa.

SOLTEIROS

No hebraico bíblico não havia palavra correspondente a "solteiro". A não existência da palavra prova, *ipso facto*, que não havia necessidade dela. Obviamente, a simples idéia de não se casar era inaceitável para o judeu de então. Mais tarde, o *Talmud* dizia que "um homem solteiro vive sem nada de bom, sem ajuda, sem alegria, sem bênção e, finalmente, sem expiação". Durante o período talmúdico, sob a influência dos hábitos greco-romanos, existiram pessoas inclinadas a permanecerem solteiras, as quais, na opinião dos rabinos, deviam ser estimuladas ao matrimônio (GLASMAN, 2000).

A lei moral da religião judaica exigia a completa abstinência sexual dos solteiros de ambos os sexos. Assim que os meninos e meninas se tornavam conscientes de sua sexualidade, eram treinados no exercício do controle de suas paixões. A masturbação e até mesmo os "pensamentos lúbricos" estavam incluídos entre as transgressões sexuais proibidas. Maimônides, o rabino, filósofo e médico do século XII, aconselhava, no Guia dos Perplexos, um stratagema para se readquirir a calma: "Devemos voltar nossas mentes para outros pensamentos". Para a preservação da castidade entre jovens era costume fazê-los casar-se com pouca idade para não caírem em tentação. O Talmud define o marido e pai ideal como o que "orienta seus filhos e filhas no caminho certo e providencia para que se casem logo depois da puberdade". A idade usual para o casamento era de 16, 18 anos para o rapaz, e em torno de 12, 13 para a moça.

A dizimação devastadora causada pelos massacres da população judaica na Europa Ocidental e Central na Idade Média tornava a preservação do povo judeu ainda mais premente do que antes, apesar do casamento prematuro causar novos problemas, de econômicos a psicológicos. Apenas com o fim do isolamento do gueto em meados do século XIX o costume de casamentos prematuros foi abandonado.

Embora o jovem judeu de tempos antigos fosse mais casto do que o de outros povos, a incidência da sedução e de lapsos morais era frequente o suficiente para que as autoridades rabínicas procurassem regulá-los; mesmo os casais comprometidos eram aconselhados a não terem qualquer intimidade sexual até depois do casamento. Até o século XVIII, abraços e beijos eram proibidos para noivos. Com a tentação presente, por força da proximidade, o rabino do século III da Babilônia, *Rav*⁶⁴ (*Aba Arika*), proibiu o noivo de morar na casa do futuro sogro.

⁶⁴ Aba Arika (175-247) (aramaico talmúdico: אַבִּיכָא אַבָּא; nascido: Aba bar Aybo, hebraico : אֲבִיבִּי בֶר אֲבָא רַבִּי) era um judeu talmudista que viveu na Babilônia, conhecido como um amora (comentarista da Lei Oral) do século III, que estabeleceu em Sura, o estudo sistemático das tradições rabínicas, que, usando o Mishnah como texto, levou à compilação do Talmud. Com ele começou o longo período de ascensão das grandes

SAÚDE E GRAVIDEZ

Ser estéril era considerado uma calamidade, porque em torno da procriação girava a instituição judaica do casamento. Era permitido o divórcio de um casal em que a mulher não houvesse concebido nos dez primeiros anos de vida conjugal. Porém os problemas decorrentes da fertilidade descontrolada também causavam preocupação. Rabinos possuíam apreciáveis conhecimentos de Medicina e Higiene, e estavam alertas para os perigos físicos, morais e sociais advindos de certos tipos de gravidez.

Sendo o problema do controle de natalidade e dos abortos em tanta controvérsia em nossa cultura atual, surpreende que, há quase 2000 anos, os rabinos houvessem sancionado a interrupção de casos de gravidez por razões claramente especificadas no Talmud além de prescreverem técnicas anticoncepcionais: "Há três classes de mulheres que devem usar um absorvente (anticoncepcional, cuja consistência não é explicada): a menor, a mulher grávida e a mulher que está amamentando. A menor para que a gravidez não seja fatal; a mulher grávida para que não ocorra um aborto (involuntário); e a mulher que amamenta, para que não engravide novamente e seja forçada a desmamar (prematuramente) a seu filho e este venha a morrer."(GLASMAN, 2001)

PROSTITUIÇÃO

Em época alguma a prostituição foi tolerada no seio do judaísmo, como dizia a proibição bíblica (Deuteronômio 23: 18): "Não haverá prostitutas entre as filhas de Israel". Maimônides explicava que essa interdição fora feita por medo que a prática tolerada por todos os povos do Crescente Fértil, "destruísse os sentimentos de amor e devoção que prevaleciam na família judaica e restringir a luxúria excessiva e contínua que aumenta com a variedade de objetos."

academias da Babilônia, por volta do ano 220. Ele é conhecido simplesmente como Rav (ou Rab, hebraico : רב).

Na religião judaica o oposto do matrimônio é a prostituição, e uma das palavras que significa prostituta é *Kadeshah* – literalmente, uma mulher que corrompeu a sua santidade, indicando o outro lado da mesma, que é a perversão (Talmud Babilônico, *Sanhedrin*, 82). Um dos motivos pelo qual o sexo é tão sagrado é porque ele tem a capacidade de conseguir algo que está além do poder de todas as outras funções humanas – isto é, trazer uma alma para o mundo, e produzir um ser humano. Segundo o Talmud (TB⁶⁵, *Tiferet Israel*), isto explica o pacto de D'us com Abraão que envolvia a circuncisão – uma marca indelével sobre o órgão reprodutor. Como patriarca do povo judeu, ele e seus filhos agora seriam capazes de usar este órgão para trazer as almas mais sagradas ao mundo.

POLIGAMIA

Havia estipulações legais cujo objetivo era o de desencorajar o casamento múltiplo. A regra rabínica do Sábio Ami, do século III, era obviamente destinada à proteção das mulheres, desamparadas numa sociedade dominada pelo homem: "Se, depois que o marido casa com uma esposa adicional, a primeira esposa pede o divórcio, ele deve conceder-lhe".

A medida tomada por *Rabenu Gershom*⁶⁶, "A Luz do Exílio" (Alemanha, 960-1040), ao exarar um decreto contra o casamento múltiplo, foi puramente acadêmica; com exceção de alguns judeus ricos de países árabes, a poligamia era inexistente entre os judeus a partir do ano 1000.

⁶⁵ A partir daqui citaremos o Talmud Babilônico como TB, seguido do nome em hebraico dos tratados citados.

⁶⁶ Rabeinu Gérshon - Conhecido como "Meor Hagola" (Luz da Diáspora). Nascido em Metz, França, em 968 e morreu em Mainz em 1040. Foi discípulo de Rab Hay Gaon. Suas decisões e regulamentações têm perdurado ao longo dos séculos em todos os campos da vida judaica, a mais famosa sendo a obrigação da monogamia para os judeus ocidentais. Foi pioneiro no estudo de Talmud na Europa Ocidental, bem como no estabelecimento de yeshivas na França e na Alemanha. Escreveu um comentário sobre o Talmud e foi autor de numerosos poemas e orações.

FILHOS

No testamento ético para seu filho, Rabi Eleazar "o Grande" de Worms⁶⁷ (c. 1050) resumiu o objetivo principal dos pais judeus: "Meu filho! É teu dever ter filhos e criá-los para o estudo da Torá. Por eles serás considerado digno da vida eterna."

Esse relacionamento entre a educação de filhos dignos, o estudo da Torá (no entender dos devotos, essa era a estrada principal para a virtude), e a recompensa final da vida eterna, formaram uma venerada tradição da religião judaica. A missão universal dos judeus, como instrumento da vontade de Deus, no sentido de conduzir todas as nações irmanadas ao Monte Sion através da Torá, exigia a preservação da continuidade biológica deles. Além do mais, ela exigia dos pais judeus, geração após geração, que preparassem seus filhos para tão elevada incumbência.

Para aumentar a força moral desse dever supremo, os Sábios ensinaram ao povo que na "criação" de cada criança havia três sócios: seu pai, a sua mãe, e Deus. De fato, Deus era considerado o sócio principal, embora "silencioso", na criação de todas as crianças, tendo os pais como seus associados ativos. No entanto, eram eles, e não Deus, inteiramente responsáveis pelo produto "final" um produto que desejavam que fosse digno do Criador a cuja divina imagem se acreditava que houvesse sido feito.

⁶⁷ Grande autoridade tanto em halachá como na mística judaica. Rabi Eleazar (1160-1230) aborda em suas obras temas como a Criação, o poder do alfabeto hebraico, os anjos, o Trono Divino e a Carruagem Celestial, além de ter composto *pyutim*, poemas litúrgicos. Eleazar sofreu grandes sofrimentos durante as Cruzadas. Eleazar desenvolveu uma atividade vigorosa em muitas direções. Por um lado, ele era um talmudista de vasta erudição, um talentoso liturgista com um estilo claro e fácil, e um astrônomo, e era bem versado nas ciências aberto para os judeus da Alemanha naquela época. Por outro lado, ele era um cabalista seduzido por alucinações, ele viu legiões de anjos e demônios, e esforçou-se para espalhar sistemas cabalísticos, que foi muito além das concepções dos autores da cabala. Em suas obras cabalísticas ele desenvolveu e deu um novo impulso ao misticismo associado com as letras do alfabeto.

Em tempos antigos era hábito armar a *hupá*⁶⁸ a céu aberto. Assim se fazia a fim de cumprir simbolicamente o verso das Escrituras que detalha a promessa de Deus ao patriarca Abraão: "Assim serão os teus filhos, como as estrelas do céu".

A necessidade de uma fertilidade tão extraordinária podia ser justificada pragmaticamente pelas circunstâncias difíceis em que os judeus do período bíblico tiveram que sustentar sua existência nacional na Terra de Israel por mais de mil anos, fazendo do aumento da população uma questão de autopreservação. A população era constantemente dizimada por invasões, guerras, incursões e deportações, pela incidência de pestes, pelo fracasso das colheitas e por migrações para outras terras, em busca de pastos mais verdes.

Durante a Idade Média, quando os judeus dispersos, começaram a sentir o peso da perseguição, um número incontável deles sucumbiu em massacres, sob torturas, em prisões e, muitas vezes, nas estradas, na fuga para inexistentes portos de segurança alhures. Essas perdas eram ainda aumentadas pela conversão, sob pressão, de muitos milhares de judeus, ao cristianismo e ao islamismo. Assim, em todas as épocas, sempre houve uma premência sentida pelos judeus de recomporem sua decrescente população, e o nascimento de uma criança trazia alegria não só a seus pais como a toda a comunidade judaica, que via nela uma reafirmação da imortalidade de Israel.

CASAMENTO

O próprio Deus designa os parceiros do casamento, e quarenta dias antes de uma criança ser formada uma voz celestial (*bat kol*) determina quem será seu cônjuge. Antes de começar a cerimônia do casamento, o noivo (em hebraico, *hatan*) vai à câmara nupcial para ver a noiva (*kalá*), antes de cobrir seu rosto com o véu. Este costume baseia-se num incidente relatado na Bíblia, quando o patriarca Jacó desposou a mulher errada porque ela

⁶⁸ Dossel nupcial sob o qual o casal permanece como representação do primeiro lar, durante a cerimônia de casamento judaica.

já tinha o rosto coberto com o véu. A cerimônia de casamento é conduzida pelo rabino e pelo *hazan* (cantor litúrgico) da sinagoga. Em algumas comunidades a noiva faz sete *hakafot* (voltas) em volta do noivo. São recitadas bênçãos sobre uma taça de vinho, que é entregue aos pais do casal para que a passem a seus respectivos filhos. O noivo coloca então o anel no dedo de sua noiva, diante de duas testemunhas, estando o casal sob o pódio nupcial, a *hupá*. A *ketubá* (contrato nupcial) é lida, bênçãos são recitadas sobre uma segunda taça de vinho. A cerimônia termina com o noivo quebrando um copo, para lembrar a todos a tristeza sentida quando da destruição de Jerusalém, de acordo com o Salmo 137. Leva-se então o casal para que passe alguns momentos a sós (*i'hud*). (GLASMAN, 1999)

Antigamente, era nesse momento que o casamento se consumava, embora hoje tenha apenas um significado simbólico. Como o casamento é uma ligação santificada, só pode ser dissolvido por um divórcio religioso ou pela morte. Depois do casamento o casal é considerado como tendo nascido de novo, e todos os seus pecados anteriores são perdoados.

Isto tem relação com a cunhagem, no início da era rabínica, da palavra hebraica *kidushim* (santidades) para designar a cerimônia de casamento, tornando claro que os judeus, que viviam em meio à civilização greco-romana, encaravam o matrimônio como uma união sagrada, versus a atitude dos romanos, que faziam referências depreciadoras ao "jugo matrimonial", vendo marido e mulher como que "julgados" um ao outro em *conjugium*. Já a noiva judia era "consagrada" ao seu noivo, responsável pelo tratamento que desse a ela, perante Deus e a comunidade.

A posição dos membros de seitas ascéticas da Judéia, como os essênios e os primitivos cristãos judeus, era muito diferente. Segundo AUSUBEL (1967), Paulo de Tarso, que era judeu e intencionalmente celibatário, sentia repugnância pelo casamento: "Os filhos do mundo casam e são escolhidos para casar, mas aqueles que serão considerados

dignos de ganhar o outro mundo e a ressurreição, eles não receberão em casamento, nem se deixarão entregar em casamento".

Não obstante, ao tempo de Paulo, a grande maioria de seus irmãos judeus emprestava ao casamento um valor moral que o equiparava às aspirações mais altas da Humanidade. Essa concepção idealizada, compartilhada pelo pensamento e pela prática dos cristãos de épocas subsequentes, é bem representada nos ritos judaicos de casamento. Enquanto o noivo e a noiva estão sob a *hupá*, as sétima e oitava bênçãos são enunciadas, repetindo a antiga afirmação de que a vida é prazerosa: "Abençoado sejas tu, ó Senhor nosso Deus, Rei do Universo, que criaste a alegria e o júbilo, noivo e noiva, regozijo e exaltação, prazer e delícia, amor, fraternidade, paz e solidariedade".

Nos tempos pós-bíblicos, cabia aos pais a tarefa de selecionar o cônjuge para seus filhos e filhas. A decisão final, porém, era dos próprios jovens. Em particular, o poder do veto era dado à noiva.

A lei rabínica tornava obrigatória a aprovação prévia da moça que estava por se casar, ao marido que o pai havia escolhido para ela. "Um homem não deve casar sua filha enquanto ela for menor" prevenia *Rav*, autoridade religiosa da Babilônia, no século III⁶⁹. Nenhum pai tinha o direito de agir precipitadamente nesse assunto. Não deveriam, também, exercer qualquer pressão sobre ela no sentido de uma decisão. "Ele deve aguardar até que ela atinja a maioridade", quando se podia esperar que ela estivesse mais capaz de um julgamento maduro. E seu pai deveria perguntar-lhe de maneira direta, se ela estava pronta a casar-se, de livre e espontânea vontade, com o homem que ele havia escolhido para ela. Se ela dissesse que não, o compromisso estava desfeito. Se ela dissesse sim, deveria ser explícita: "Esse é o homem que amo".

⁶⁹ Ver nota 4.

Os sábios se revoltavam contra os que se casavam por frio cálculo. "Aquele que se casar por dinheiro terá crianças malvadas", afirma o *Talmud* com franqueza brutal, com profunda percepção psicológica. Num lar fundamentado em interesses mercenários, não pode haver amor - só um conflito contínuo. As crianças crescem ali, geralmente, com distúrbios de personalidade e uma visão deformada da vida.

*Akiva*⁷⁰, o *Tana* do século II, foi ainda mais longe na defesa do casamento por amor. Ele próprio tinha vivido um idílio de amor profundo. Ao tempo em que servia como pastor do mais rico homem da Judéia, *Kalba Sabua*, apaixonara-se pela filha do patrão. Embora fosse ignorante na época e não tivesse qualquer importância aos olhos do mundo, ela retribuiu o seu amor e deixou a casa de seu pai para partilhar com ele de uma vida de privações e lutas. No consenso legendário do povo, foi o seu amor desprendido e seu encorajamento que fizeram do pastor *Akiva* a coroa e a glória do estudo da Torá. Por consequência, ao mencionar o amor conjugal, é compreensível que *Akiva* se expressasse com ênfase especial: "O homem que se casa com uma mulher que não ama, viola cinco mandamentos sagrados: Não matarás. Não buscarás a vingança. Não serás rancoroso. Amarás a teu próximo como a ti mesmo e que o teu irmão possa viver contigo", explicando: "Se um homem odeia sua mulher, ele deseja que ela esteja morta", sendo, portanto, dizia *Akiva*, moralmente, um assassino! Pois na filosofia moral do judeu, havia uma margem muito estreita de diferença entre o pensamento malévolos, em si, e o ato a que ele podia conduzir.

⁷⁰ Akiva ben Yossef ou Rabi Akiva (ca. 50 - ca. 135) Importante tanaíta da província da Judéia em fins do primeiro século e durante a primeira metade do segundo século (3ª geração dos tanaítas). Grande autoridade em assuntos da tradição judaica e um dos principais centrais contribuidores à Mishná e ao Midrash Halachá. Akiva é citado no Talmud como "Rosh la-Chachamim" (Guia para os Sábios).

Por sua precoce contribuição à Mishná, Rabi Akiva é considerado um dos fundadores do judaísmo rabínico. Akiva era descendente de prosélitos, assim como muitos sábios do período, a exemplo de Rabi Meir, Avtalión e Shemaíá, Ben Bag Bag, Ben He He, Onkelos, entre outros.

O ideal do casamento por amor, "consagrado... segundo as leis de Moisés e de Israel", tornou-se o tema de muitos poetas medievais hebreus.

A preocupação com os casamentos por amor diminuiu perceptivelmente com a intensificação do sofrimento dos judeus na Idade Média. Na opinião dos contemporâneos, permitir que os jovens seguissem livremente as inclinações de seu coração era um luxo que aqueles tempos incertos não admitiam. A dura realidade exigia casamentos práticos, não sentimentais. A necessidade mais sentida dos judeus era a da sobrevivência e preservação física como povo. Assim, o *shad'han* (casamenteiro) adquiriu maior proeminência, ao arranjar os casamentos sem demoras.

Casamentos precoces (na puberdade) para as moças, embora fossem comuns em todos os povos orientais, só se tinham tornado prática geral entre os judeus na Idade Média. Um das razões desse fato era a proteção moral que deles advinha para suas filhas pequenas numa época de atrocidades generalizadas contra os judeus.

CASAMENTO, AMOR E SEXO⁷¹

A Torá diz que o homem deve unir-se com a sua esposa e vai mais longe: "O homem deixará seu pai e sua mãe e unir-se-á à sua mulher, tornando-se uma só carne" (TB, Sanhedrin, 90. Gênesis 2 : 25).

Uma "Ordem" ⁷² inteira do Talmud (mais de um sexto do compêndio!), é dedicada a assuntos como casamento, divórcio e direitos da mulher. Todas as facetas da vida conjugal estão discutidas no Talmud. Os aspectos sexuais do casamento são de essencial importância para o Talmud, que lhes devota um tratado inteiro, denominado Nidah, além de longas passagens em outras áreas.

⁷¹ Convém ler RISMAN, Arnaldo. A sexualidade no Judaísmo: uma pesquisa bibliográfica. Monografia Pós-Graduação Lato Sensu em Sexualidade Humana. Rio de Janeiro: UGF, 1994.

⁷² *Talmud Babilônico, Tratados Ketubot, Guitin, Sotá, Shabat; além disto, 1/4 do Shulcan Aruch – Seção Even Haezer e partes extensas de seção do Iore Dea são dedicados a isto.*

O Talmud (TB, *Sotá*) considera a combinação de pessoas tão difícil quanto a divisão das águas do Mar Vermelho, isto é, o milagre não foi tanto a separação das águas e sim mantê-las separadas de modo que o povo judeu pudesse passar com sucesso. Assim também é a união do homem e da mulher.

Segundo o Talmud (TB, *Nidah* 31b), para o casamento ser bem sucedido, a atração entre marido e mulher do período inicial do casamento deve ser preservada e até ampliada. E a abstinência sexual recomendada pela pureza familiar ajuda a manter aquela atração, estimulando a renovação do desejo.

Segundo a Cabalá, a obrigação de dar prazer à esposa é uma obrigação da Torá (Êxodo 21:9), que também proíbe o homem de se recusar a ter relação sexual com sua esposa para causar-lhe frustração, pois ela irá sofrer e o homem não estará cumprindo o mandamento de satisfazê-la (*Shulchan Aruch, Even Haezer*, 76:11). O objetivo principal é tornar a esposa feliz (TB, *Shabat*, 63a).

Para o Talmud (TB, *Nedarim*, 20a) a forma como o casal se une afeta também o caráter da criança que possa ser gerada dessa união. Quanto mais elevadas são as intenções originais, mais elevados serão os filhos, no sentido físico e espiritual.

Segundo RISMAN (1994), o prazer e a alegria da esposa são conceitos muito importantes no Judaísmo. O Talmud (TB, *Pessachim*, 72a) diz que se deve cumprir o desejo e a vontade dos céus e o desejo de sua esposa. Ao analisar essa questão, apresenta uma divergência. Rabi Eliezer diz: “Ele deve seduzir no momento do ato”. E Rabi Yehuda diz: “Ele deve alegrá-la com a *Mitzvá*”. Para o *Shulchan Aruch*⁷³ (*Orach Chaim*, 240), a discussão não é o que fazer, pois ambos estão falando sobre a mesma coisa, e sim como

⁷³ O *Shulchan Aruch* (em hebraico : , literalmente: "Mesa Posta") também conhecido como o Código da Lei Judaica, é a maior autoridade em código legal do judaísmo. Foi criado em Safed, Palestina, por Yosef Karo em 1563 e publicado em Veneza, dois anos depois. Junto com seus comentários, é a compilação mais amplamente aceita de lei judaica jamais escrita.

cada um dá uma ênfase a outro aspecto específico deste assunto. Segundo Rabi Eliezer, o desejo da esposa seria aquilo que a alegra, ou seja, o carinho, o abraço, os beijos, etc., tudo aquilo que faz com que ela se sinta feliz durante, isto é, a preparação antes do ato. Por outro lado, de acordo com o Rabi Yehuda, o desejo da esposa seria alegrá-la no momento em que ela deseja ter relações. Ambos estão certos segundo a Lei Judaica.

Segundo o *Shulchan Aruch* (*Op. cit.*), muitas vezes para a mulher a preparação que antecede o ato é mais importante que o próprio ato. É por isso que o homem deve se preparar antes do momento do ato de tal maneira que ele institua dentro do seu coração um amor único pela esposa de modo que a inspire, envolva com palavras, beijos e muito carinho.

A *Guemara* (TB, *Berachot*, 62a) traz uma história que conta que um grande rabino, conhecido pelo cuidado que tinha em dizer algo; era um pouco lacônico, pois falava pouco e só palavras da Torá. Mas soube-se que no momento em que estava com sua esposa ele falava e muito. Segundo os sábios do Talmud essa história demonstrava que falar durante a relação sexual é uma *Mitzvá* - palavras que alegrem a esposa - por isso o rabino não poupava palavras onde pudesse provar o carinho para a sua esposa.

Sobre preliminares, existe outro comentário do Talmud: “Dizia *Rabi Yohanan*: se a Torá não fosse entregue, poderíamos aprender modéstia e recato com os gatos; a preocupação com a propriedade alheia com as formigas; fidelidade no lar das pombas e até mesmo o cortejo com o galo” (TB, *Eruvim*, 100b). Ele explica que o galo nunca parte diretamente para o ato. Primeiro parece seduzir a galinha com movimentos de asa. Depois ele abaixa a crista como se estivesse agradecendo e vai embora.

O Talmud (TB, *Pessachim*, 49b) menciona que para cortejar a esposa é necessário, entre outras coisas, que o homem reconheça as qualidades visíveis e potenciais dela. Sendo assim estará cumprindo o mandamento de “Amar o próximo com a si mesmo”

(Levítico 19:18), pois quem tem relação com a sua esposa e não a corteja, demonstra uma falta de amor ao próximo.

Segundo o Talmud (TB, *Shabat*, 140b), a mulher deve participar dos preparativos que antecedem o ato de maneira sutil, discreta e romântica. Esta sutileza e discrição envolvem a roupa, pintura, comida, gestos e não ir “direto ao assunto”, pois uma das diferenças entre o homem e mulher, é que “ela pede com o coração e ele com a boca” (TB, *Eruvim*, 100b). No mesmo Tratado existe uma colocação que ambos devem participar juntos no ato, isto é, o homem deve se preocupar em dar a sua esposa prazer e vice-versa. Quando ambos estão ligados entre si a relação se torna completa.

A “*Igueret Kedusha*” (=“Portal da Santidade”), mencionada na introdução, fala a respeito do que deve acontecer durante o ato. Nesta obra Nachmânides coloca que para haver excitação, ereção, sêmen, enfim o ato em si é necessário o estímulo da mente do homem; o que acontece durante a relação depende da intenção.

O Talmud diz que o homem tem a obrigação de dar prazer a sua esposa durante o ato (TB, *Nedarim*, 20a).

FAMÍLIA - TRATAMENTO DA ESPOSA

A vida familiar dos judeus sempre foi exaltada no mundo por três motivos: pelas características de solidariedade de que se reveste, pelos afetivos e calorosos laços que unem os membros da família e pelo alto nível de sua moralidade.

A preocupação da religião judaica com o estabelecimento a família pode ser observada no fato de que o Talmud dedica cinco tratados a opiniões e regulamentações dos sábios rabínicos sobre as relações entre marido e mulher. Seu objetivo principal era o de assegurar uma felicidade conjugal duradoura. Tinham, porém, outras finalidades, tão prementes quanto. Uma era a melhoria do bem comum. "A felicidade do lar se propaga para o mundo exterior... Aquele que estabelece a paz em sua própria família é como se a

estivesse estabelecendo para todo Israel" declaravam os sábios, acrescentando que a felicidade e a paz familiares só poderiam ser alcançadas por um meio: pelo poder do amor entre marido e mulher.

Antecipando-se ao pensamento dos modernos psicólogos infantis a respeito do assunto, os educadores rabínicos, há 18 séculos, estabeleceram como princípio fundamental para a felicidade familiar: "Aquele que ama a sua esposa como a si mesmo e a honra mais do que a si mesmo, orientará a seus filhos no caminho certo". E como os conselheiros matrimoniais de hoje, eles perceberam que em lares em dissidência pelas discórdias entre os pais, os filhos sofrem danos psíquicos irreparáveis. O Talmud advertia: "A discórdia no lar é como a podridão da fruta. Um lar em que impera a discórdia será desfeito".

Recapitulando essa tradição talmúdica, a obra cabalística medieval Zohar apresentava uma fórmula definitiva para se conseguir a paz familiar: "A esposa que recebe amor de seu marido dá-lhe amor em troca. E se ele lhe dá ódio - ela lhe devolve ódio." Consequentemente, no dar e receber da união marital, o marido e a esposa eram comparados pelos rabinos a duas velas, uma sendo acesa pela chama da outra: Por essa razão, exortava *Hai Gaon* (na. 1038), o último dos brilhantes acadêmicos rabinos do judaísmo da Babilônia: "Ama por toda a vida a amada de tua juventude, e implanta teu amor por ela bem fundo no coração."

Como muitos dos mestres religiosos do povo judeu fossem realistas sóbrios, eles demonstravam uma solicitude piedosa para com a esposa em sua situação de inferioridade social e relativa privação de direitos num mundo de homens. A despeito do fato de que os maridos judeus geralmente tratavam as esposas com maior humanidade e suavidade do que os não judeus da mesma época, os rabinos dirigiam os ensinamentos e as admoestações de fundo moral principalmente para os maridos, e não para as esposas. Alguns dos princípios morais fundamentais e as regras básicas elaboradas pelos Sábios

estabeleceram o padrão clássico da conduta marital judaica seguido há quase dois mil anos

Os Sábios dos tempos do helenismo acentuavam que era do máximo interesse dos maridos tratarem com justiça e gentileza as esposas. "Se um homem é feliz, é por causa de sua esposa. Todas as bênçãos que caem sobre seu lar derivam dela."

Numa época que foi caracterizada, entre os não judeus, por um grande cinismo e desrespeito pelas mulheres, o Rabi Eliezer de Mogúncia (m. 1357) insistia: "As esposas devem respeitar os maridos e sempre ser amáveis com eles. De sua parte, os maridos devem honrar as suas esposas mais do que a si próprios. Devem tratá-las com ternura e consideração." Agir de outra forma, nas palavras do enciclopédico sábio humanista, o Rabi *Iehudá Ibn Tibon* (século XII, Provença), "é a forma usada por homens desprezíveis".

O marido recebia, repetidamente, admoestações contra o exercício de uma autoridade severa demais sobre a sua esposa. E a crueldade, mesmo que só verbal, era estritamente proibida. O Talmud adverte: "Cuida-te quando fazes uma Mulher chorar, pois Deus conta as suas lágrimas. A Mulher foi feita da costela do Homem, não dos pés para ser pisada, nem da cabeça para ser superior, mas sim do lado para ser igual, debaixo do braço para ser protegida e do lado do coração para ser amada". (*Baba Metzia* 59)

O cuidado carinhoso que a maioria dos maridos judeus tinha pelas esposas refletia-se na rigorosa proibição rabínica do castigo corporal aplicado à mulher. Isto na mesma época em que, entre os cristãos e os muçulmanos, a agressão periódica à esposa era encarada como corretivo bastante respeitável e uma prática legítima do chefe da casa, que lhe permitia manter a autoridade indiscutível. O Rabi Meir de Rothenburg⁷⁴ (Renânia,

⁷⁴ Meir de Rothenburg (c. 1215 - 2 de Maio 1293) foi um alemão rabino e poeta, autor principal das Tosafot ao comentário de Rashi sobre o Talmud. Ele também é conhecido como Meir ben Baruch, o Maharam de Rothenburg. Ele não escreveu uma única grande obra, mas muitas notas, comentários, exposições, e poemas - bem como 1.500 *responsa*.

1220-93) apenas repetia um fato bem conhecido na época ao observar: "Os judeus não seguem o costume em voga de bater nas esposas."

O sábio e autoridade rabínica da Babilônia do século X, *Saadia Gaon*⁷⁵, era de opinião que "o homem não deve ter desejo sexual a não ser por sua esposa, para que ele a ame e ela a ele". O amor no casamento tinha para o judeu devoto o caráter de um sacramento, pois o objetivo religioso-social de constituir uma família perpetuaria o povo de Israel, cumprindo a vontade de Deus. A coabitação era não só um direito do marido como também um dever religioso em relação ao qual, com todas as sanções rabínicas, a esposa tinha privilégios iguais aos do marido.

CONCLUSÃO

Causa surpresa a muitos observadores que os padrões tradicionais de moralidade e de comportamento marital entre os judeus tenham sobrevivido com seus traços mais característicos até os nossos dias. Essa sobrevivência tem-se dado apesar das assimilações culturais dos judeus e a desintegração dos valores morais na sociedade moderna. Para essa preservação, um fator decisivo foi o longo condicionamento histórico dos judeus à fidelidade conjugal, mesmo os pouco religiosos ou secularistas.

No *Tractatus adversus Judaeos*, Agostinho faz a seguinte acusação contra "os judeus": "Considerai o Israel segundo a carne (1 Cor 10,18). Este nós sabemos que é o Israel carnal; mas os judeus não compreendem este significado e, assim, tornam-se indiscutivelmente carnis". (VII, 9)

⁷⁵ Ben Josef al Fayyum, ou ainda, Saadia Gaon (גאון סעדיה - o chefe), nascido em Dijaz, Fayyum, Egito em 892 d.C. e morto em 943 d.C. (outros dizem 884-944, ou ainda 942) foi um filósofo de origem judaica, tornou-se em 928, chefe (Gaon) da Escola de Sora (ou Sura), por iniciativa das autoridades judaicas superiores de Babilônia. Ideologicamente contrário ao rigor e tradicionalismo do Caraísmo, defendeu uma interpretação da lei judaica segundo a forma humanizante dos talmudistas. Em virtude de suas reflexões sobre as relações entre a religião e a filosofia, é considerado o primeiro filósofo do Judaísmo.

Agostinho sabia do que estava falando. Havia uma diferença entre judeus e cristãos que tinha a ver com o corpo⁷⁶. Ao se utilizar de um paradoxo delicado para argumentar que o Israel segundo a carne (os judeus), pela sua própria insistência no fato de ser o verdadeiro Israel, mostra não compreender que existe um sentido carnal e outro espiritual para a escritura⁷⁷.

Apesar de várias obras atuais homogeneizarem as divergências entre os discursos "judaico" e "cristão" a respeito da sexualidade numa hipotética tradição judaico-cristã, Peter BROWN (1987, 266-67), um dos grandes intérpretes modernos dos Padres da Igreja, acredita que a diferença fundamental entre o cristianismo e o judaísmo está na maneira como o corpo e o sexo são encarados pelas duas culturas. Para ele, a divisão entre cristianismo e judaísmo era mais forte neste ponto. Na interpretação adotada pelos rabis, a sexualidade era um adjunto permanente da personalidade. Apesar de ser potencialmente turbulenta, era possível moderá-la. No caso dos cristãos, ocorreu o contrário: a sexualidade tornou-se um marcador de alta carga simbólica, justamente porque se acreditava que pudesse ser extirpada do indivíduo que assumisse certos compromissos, como um sinal das qualidades necessárias para liderar a comunidade religiosa. A remoção da sexualidade ou o afastamento do indivíduo do âmbito da sexualidade simbolizava a total disponibilidade para Deus e os outros seres humanos, que está associado ao ideal da pessoa inteiramente devotada.

⁷⁶ Ele parte de um comentário hermenêutico feito por Paulo na Epístola aos Coríntios, a respeito de um versículo da Bíblia Hebraica que fala de "Israel". Paulo afirma que o versículo se refere a Israel "segundo a carne", isto é, "Israel" em seu sentido literal. Trata-se de uma alusão à doutrina platônica de que a realidade externa - os objetos concretos - são uma fachada que possui um significado espiritual. Isso se aplica tanto às palavras do texto quanto às coisas do mundo. Assim como há um Israel segundo a carne, há também um "Israel segundo o espírito": os gentios (e os judeus) que acreditavam em Cristo.

⁷⁷ Ao se ater a esta interpretação, este povo está para sempre condenado a manter um caráter indiscutivelmente carnal, e não espiritual. Esta leitura concreta de Israel o confina definitivamente ao domínio da carne. Ou seja, as práticas hermenêuticas dos judeus rabínicos, sua existência corporal enquanto povo e a importância que davam ao sexo e à reprodução são estigmatizados pelo Padre como elementos "carnais". Esta acusação contra os judeus - a de que eram indiscutivelmente carnis - foi o topos de gran-de parte dos escritos cristãos no final da Antiguidade.

No Judaísmo o sexo e o amor unem-se indissolúvelmente. O termo hebraico "ahavá" é empregado tanto para os aspectos físicos do amor, como para os espirituais. Os teólogos cristãos utilizam duas palavras gregas distintas para o amor: "eros", o amor carnal, e "agape", amor espiritual. O Judaísmo insiste que o amor a Deus, a amor ao próximo, e o amor entre homem e mulher, são todos iguais: *ahavá*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUSUBEL, Nathan. Conhecimento judaico. Biblioteca de Cultura Judaica. Rio de Janeiro: Tradição, 1967. v. 5.

BRANDEN, Nathaniel. A psicologia do amor romântico. RJ: Imago, 1982.

BROWN, Peter. "Late Antiquity". In *A History of Private Life*, ed. Phillipe Ariés e Georges Duby. Vol. 1, *From Pagan Rome to Byzantium*. Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1987.

DAVIDSON, Grace. *La relación entre el hombre y la mujer: el judaísmo frente a la cultura occidental* In *La Mujer - Hoy, Neshei Ubnot Jabad*, coletânea, Argentina, Buenos Aires, Jabad Lubavitch, 1985.

FRIDLIN, Jairo. Sidur da Semana. São Paulo, Ed. Press Grafic, 1989.

GLASMAN, Jane Bichmacher de. "A Luz da Menorá: introdução à cultura judaica", Rio de Janeiro: Sttampa, Ed. da autora, 1999.

_____. "A mulher judia e a pioneira", Rio de Janeiro: Revista Eletrônica Rio Total. On-line: www.riototal.com.br/comunidade-judaica/(Cultura), setembro de 2000.

_____. "De Rachel a Rachel: Mulher, Amor e Morte". Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2001.

MATZLIAH, Meir. A Torá: A Lei de Moisés. Rio de Janeiro, Ed. Danúbio S.A., 1962.

PITTALUGA, Gustavo. Grandeza y Servidumbre de la Mujer. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1946.

RISMAN, Arnaldo. A sexualidade no Judaísmo: uma pesquisa bibliográfica. Monografia realizada em cumprimento às exigências acadêmicas do Departamento de Psicologia da Universidade Gama Filho como requisito para conclusão do curso de Pós-Graduação Lato Sensu em Sexualidade Humana. Rio de Janeiro: UGF, 1994.

SCHALLMAN, Lázaro. Amor y Pasión entre los Judios. Argentina, Buenos Aires, Editorial Candelabro, 1963.

STEINSALTZ, Adin. Talmud Essencial. Rio de Janeiro, Ed. A Koogan, 1989.

4 - A SEXUALIDADE DAS CATIVAS NA ILÍADA

Lilian Amadei Sais⁷⁸

RESUMO

Se a Guerra de Troia justifica-se pelo rapto de Helena, uma mulher, a *Ilíada* é o poema que se propõe a cantar a ira de Aquiles, ira essa que se dá pelo fato de ele, Aquiles, ver seu espólio de guerra tomado por Agamêmnon, comandante dos aqueus. O espólio tomado por Agamêmnon é a sacerdotisa de Brises, Briseida, por ter se visto, ele mesmo, obrigado a devolver a sacerdotisa de Apolo e filha de Crises, portanto denominada Criseida, para salvar os aqueus da peste que sobre eles caía; são, portanto, duas mulheres cativas (e o que elas representam) que servem de estopim para o assunto da *Ilíada*.

Qual é o espaço que um poema bélico (portanto voltado para aquilo que é masculino) como a *Ilíada* reserva para as mulheres que servem como espólio das façanhas guerreiras bem-sucedidas? Seriam elas escravas concubinas, servindo apenas como objeto sexual dos vencedores?

Se a Guerra de Troia justifica-se pelo rapto de Helena, uma mulher, a *Ilíada* é o poema que se propõe a cantar a ira de Aquiles, ira essa que se dá pelo fato de ele, Aquiles, ver seu espólio de guerra tomado por Agamêmnon, comandante dos aqueus. O espólio tomado por Agamêmnon é a sacerdotisa de Brises, Briseida, por ter se visto, ele mesmo, obrigado a devolver a sacerdotisa de Apolo e filha de Crises, portanto denominada Criseida, para salvar os aqueus da peste que sobre eles caía; são, portanto, duas mulheres cativas (e o que elas representam) que servem de estopim para o assunto da *Ilíada*: a cólera de Aquiles e suas conseqüências - que desde o princípio já sabemos que são negativas, posto que a adjetivação dada, no primeiro verso do proêmio, à *mênin* (ira), é

⁷⁸ Mestre em Letras Clássicas pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, atualmente iniciando o projeto de doutorado com o tema "As figuras femininas em Homero". E-mail: lilian.sais@usp.br

ouloménen, destruidora, funesta. No presente artigo, nos propomos a analisar um pouco mais de perto qual era a condição social, por assim dizer, das mulheres cativas do poema de Homero, no que diz respeito a assuntos como o feminino, o sexo e o casamento.

A peste que recai sobre os aqueus é causada pelo ultraje que Agamêmnon impôs a Crises, o sacerdote de Apolo, recusando sua súplica e o resgate de inúmeras riquezas que ele oferece para reaver Criseida. A resposta de Agamêmnon à súplica de Crises contém a primeira menção dele feita à Criseida (*Ilíada* I, vv. 26-32)⁷⁹:

“Que eu não te encontre, ó ancião, junto às côncavas [naus,
demorando-te agora ou voltando nos tempos próximos,
pois de nada te servirá o ceptro e a fita do deus!
Não libertarei a tua filha. Antes disso a terá atingido a [velhice
em minha casa, em Argos, longe da sua pátria,
enquanto se afadiga ao tear e dorme na minha cama.
Vai-te agora. Não me encolerizes: partirás mais salvo”.

Agora, após a recusa, o adivinho Calcas explica, em uma assembléia, a pedido de Aquiles, por que motivo, durante dez dias, o deus Apolo manifesta a sua ira perante os Aqueus, e explica que a única forma de livrar as tropas gregas do castigo do deus é devolver Criseida ao pai, sem receber nada em troca, e votar-lhe uma sagrada hecatombe. Agamêmnon, em sua resposta contra a profecia de Calcas, volta a mencionar Criseida (*Il.* I, vv. 109-120):

“(...) Agora estás a vaticinar no meio dos Dânaos,
dizendo que é por causa disto que o deus lhes traz [desgraças,
porque pela donzela Criseida eu não quis aceitar o [glorioso
resgate, visto que decidi em vez disso ficar com ela
em minha casa. Prefiro-a a Clitemnestra, minha esposa
legítima, pois em nada lhe é inferior, nem de corpo,
nem de estatura, nem na inteligência, nem nos labores.
Mas apesar disso restituí-la-ei, se for isso a coisa melhor.
Quero que o povo seja salvo, de preferência a que [pereça.
Mas preparai para mim outro prêmio, para que não seja [só eu
entre os Argivos que fico sem prêmio, pois tal seria [indecoroso.
Pois vedes todos vós como o meu prêmio vai para outra [parte.”

⁷⁹ As traduções utilizadas ao longo deste artigo são as de LOURENÇO, 2005.

Agamêmnon compara Criseida, sua cativa, espólio de guerra, a sua *kouridiês alókhou*, esposa legítima, Clitemnestra, e diz que aquela em nada é inferior a esta. Segundo Vernant (1999: 55),

Freqüentemente observa-se que, tanto no mundo de Homero como no da lenda heróica, a oposição entre a esposa legítima e a concubina aparece muito mais marcada que na era clássica. Os fatos de vocabulário e os usos matrimoniais atestados nas grandes famílias do passado lendário são igualmente significativos nesse aspecto. A esposa, *álochos* ou *kouridíe álochos*, é aquela que o homem conduz à sua casa para que partilhe de seu leito.

Os termos utilizados por Agamêmnon para definir a sua esposa, Clitemnestra, são aqueles que dão à mulher o estatuto, de fato, de mulheres legitimamente casadas. Essa legitimidade é obtida de duas formas: ou através da entrega dos *hédna*, uma espécie de dote geralmente composto por cabeças de gado, ou através da realização de uma grande façanha. Quando Agamêmnon compara Criseida a sua esposa legítima, Clitemnestra, e diz que prefere a cativa a esta, está honrando Criseida e colocando-a no patamar de esposa legítima, ou seja, manifestando seu interesse em, justamente, conduzi-la a sua casa para que ela compartilhe com ele o leito. Seu direito de fazê-lo está justamente na sua conquista heróica, na qual ele obteve Criseida como espólio. A afirmação do desejo do Atrida de compartilhar o leito com Criseida já havia sido feita no verso 31 do poema, quando ele declara a Crises que ela envelhecerá antes de ser resgatada e que compartilhará com ele o seu leito (verbo *antiáô*, ir até, encontrar, visitar, usado com acusativo de relação, *emón*, no sentido de partilhar, dividir, compartilhar).

Sabemos, no entanto, que tanto no período arcaico quanto na Atenas clássica, os pré-requisitos para o casamento não são suficientes para garantir que o mesmo ocorra; ou seja, para que uma mulher seja esposa legítima de determinado varão não basta que ele entregue os *hédna* ou que realize uma façanha; embora essas sejam condições necessárias para que a mulher seja considerada esposa e não concubina, é preciso que o

casamento efetivamente ocorra, como um estado de fato – portanto, é preciso que ambos, homem e mulher, habitem justos a mesma casa por tempo considerável.

Assim, é de extrema importância, para que a mulher alcance o *status* de esposa legítima, que o homem a conduza a casa dele. Isso, claro, é impossível no momento que é narrada a *Ilíada*, já que a trama se passa no cerco à Troia. De fato, não há nenhuma esposa legítima entre os aqueus; poderíamos então dizer que Criseida possui, nesse momento, o *status* de concubina?

Também aqui estamos em um terreno complicado, pois o fato de ela ter sido obtida em uma façanha guerreira anula qualquer noção de esboço de vontade que possa eventualmente haver da parte dela, de se unir a um homem independentemente; anula, também, a possibilidade de que haja uma interferência de seu *oîkos*, sua casa, família. O que seu pai, estando ainda vivo, pode fazer é suplicar aos vencedores, os aqueus, que lhe seja restituída a filha, mas a sua súplica não garante que o mesmo ocorra. Sua posição é de inferioridade, e na *Ilíada* as súplicas, via de regra, não são aceitas.

Criseida, portanto, não podendo ser classificada nem como esposa legítima nem como concubina, na sua condição de mulher cativa e espólio de guerra, possui uma condição social intermediária, à qual Vernant (1999: 56) denomina “escrava concubina”; sem poder de ação, ela depende da forma como é tratada pelo seu dominador para que seu estatuto seja estabelecido. Conforme Vernant destaca (1999: 56),

Entre as mulheres assim obtidas há certamente diferenças de estatuto; mas tanto quanto ao próprio processo do casamento, elas dão importância ao modo como as companheiras, na casa do marido, são tratadas e ‘honradas’ por aqueles cujos leitos partilham.

Agamêmnon a honra através de suas palavras ao usar termos que fazem parte do casamento legítimo para referir-se à sua relação com ela, mas isso não significa que o estatuto de esposa já lhe seja conferido, nem que o casamento seja um estado de fato: não há como afirmar que eles vivem juntos, pois o símbolo da casa do marido não existe

em um acampamento, nem que a união tenha sido consumada: não há nenhuma referência a que já tenha havido uma relação sexual entre ambos.

O mesmo ocorre no caso de Briseida: estando na mesma condição de cativa, escrava, Aquiles declara sobre ela, em // IX, vv. 334-345:

“Alguns despojos ele [Agamêmnon] deu como prêmios a [nobres e reis, que ficaram com eles, incólumes; mas dentre os Aqueus só a mim tirou o prêmio e ficou com a mulher que me [agradava. Que durma com ela e tire o seu prazer. Mas por que [razão têm os Aqueus de combater os Troianos? Por que reuniu e trouxe para aqui a hoste o Atrida? Por causa de Helena? São apenas os filhos de Atreu que gostam das suas [mulheres, entre os homens mortais? Todo aquele que é bom [homem e no seu perfeito juízo ama e estima a mulher, tal como [eu amava aquela, apesar de ela ser cativa da minha lança. Agora que me tirou o prêmio das mãos e me ludibriou, não pretenda ele tentar-me: bem o conheço. Não me [convencerá.”

Aquiles diz que Agamêmnon lhe retirou a *álōkhon* que ele *thumaréō*, que lhe era agradável. Depois ele pergunta se são, entre os homens, os Atridas os únicos que *philéous’alókhous*, os únicos que amam suas mulheres. Destaca-se aqui a utilização do termo *alókhous* que, como foi mencionado, é utilizado para esposa legítima e foi utilizado por Agamêmnon na comparação que ele realizou entre Criseida e Clitemnestra. Sobre a forma como Briseida é honrada por Aquiles, ela fala ao cadáver de Pátroclo, em // XIX, vv. 282-300:

Porém Briseida, cuja beleza igualava a da dourada [Afrodite,
Quando viu Pátroclo golpeado pelo bronze afiado,
Abraçou-o com um grito ululante e com as mãos
Lacerou os seus peitos e o pescoço macio e lindo rosto.
Entre lágrimas assim disse a mulher semelhante às [deusas:
“Pátroclo que sempre mais encantaste meu pobre [coração!
Vivo te deixei quando parti desta tenda, mas agora
Encontro-o morto, ó condutor de homens, ao meu [regresso.
Deste modo sempre para mim o mal se segue ao mal.
O marido, a quem meu pai e minha excelsa mãe me [deram,
vi-o à frente da cidade, golpeado pelo bronze afiado;
e meus três irmãos, que minha mãe dera a luz,
irmãos adorados, todos eles encontraram o dia da morte.
Mas tu não me deixaste, quando Aquiles veloz matou

O meu marido e saqueou a cidade do divino Mines,
Não me deixaste chorar, mas prometeste que me farias
A esposa legítima do divino Aquiles e que ele me levaria
Nas naus para a Ftia, para a festa nupcial dos Mirmidões.
Morto te choro sem cessar, tu que foste sempre tão [brando].”

Briseida, aqui, utiliza a expressão *kuridíên álokhon*, esposa legítima, para se referir à condição social que ela ocuparia ao lado de Aquiles, na visão de Pátroclo, quando Aquiles retornasse à sua terra, conduzindo-a para a casa dele.

No jogo verbal iliádico existente na rixa entre Agamêmnon e Aquiles, podemos notar que o uso do termo que designa a esposa legítima é recorrente para que cada um se refira ao seu *gêras*, seu prêmio pela façanha guerreira realizada- no caso, a conquista da Tebas asiática. O *gêras* é aquilo que confere a honra aos guerreiros pelos seus atos heróicos; sua importância nos poemas de *erga*, de trabalhos (guerreiros) empreendidos, vai além de qualquer sentimento, no sentido pós-romântico, que um varão possa tecer por sua mulher cativa (é importante lembrar que Aquiles recusa a oferta da devolução de Briseida nos vv. 334 e ss). Desse modo, se Agamêmnon, antes de requisitar que lhe seja dada Briseida por ele ter que restituir Criseida ao seu pai e ao deus Apolo, na condição de sacerdotisa deste, honra esta comparando-a a sua esposa legítima, conferindo-lhe, assim, um *status* superior ao de simples mulher cativa, escrava concubina. Aquiles, por sua vez, não fica para trás ao utilizar o termo de esposa legítima para designar Briseida, que lhe fora tomada, e compará-la não a uma esposa sua, mas sim a Helena, a esposa legítima cujo rapto causa a própria guerra de Troia. Ele compara, nos versos citados, a relação de Menelau e Helena com a dele com o espólio que lhe coube segundo a divisão feita pelos aqueus, Briseida.

O estatuto de qualquer mulher, na Grécia dos períodos arcaico e clássico, depende em grande parte da honra, da *timé* que lhes é conferida pelos seus “companheiros”. Assim, ambos os guerreiros envolvidos na disputa conferem às suas escravas-concubinas uma condição superior à necessária, que é simplesmente a condição de escrava

concubina, demonstrando intenções de conferir-lhes honra maior, elevando-as à condição de esposas quando do regresso à Hélade. Esse engrandecimento do papel das mulheres cativas, levado a cabo pelos dois aqueus, engrandece também o valor do *gêras*; a igualdade das intenções de cada um com o seu *gêras* também melhor justifica a disputa entre ambos no jogo poético da *Ilíada*.

O destino das mulheres cativas, via de regra, é outro, como destaca a fala de Heitor a Andrômaca, referida na *Ilíada* como mãe e esposa. Sobre o que a aguarda após a morte de Heitor, ele mesmo anuncia (vv. 450-465):

Mas não é tanto o sofrimento futuro dos Troianos que me [importa,
nem da própria Hécuba, nem do rei Príamo,
nem dos meus irmãos, que muitos e valentes tombarão
na poeira devido à violência dos homens inimigos –
muito mais me importa o teu sofrimento, quando em [lágrimas
fores levada por um dos Aqueus vestidos de bronze,
privada da liberdade que vives no dia a dia:
em Argos tecerás ao tear, às ordens de outra mulher;
ou então, contrariada, levarás água da Messeida ou da [Hipereia,
pois uma forte necessidade se terá abatido sobre ti.
E alguém assim falará, ao ver tuas lágrimas:
'Esta é a mulher de Heitor, que dos Troianos domadores [de cavalos
era o melhor guerreiro, quando se combatia em torno de [Ílion.'
Assim falará alguém. E a ti sobrevirá outra vez uma dor [renovada,
pela falta que te fará um marido como eu para afastar a [escravatura.
Mas que a terra amontoada em cima do meu cadáver me [esconda
antes que oiça os teus gritos quando te arrastarem para o [cativeiro."

Como se pode notar pelos versos acima, o futuro de uma mulher cativa geralmente é bem menos doce do que aquele que cabia, nas palavras de seus dominadores, a Criseida e Briseida. A afirmação de Agamêmnon sobre sua relação com Briseida, nos vv. 132- 4 do canto nono da *Ilíada* também fogem à regra:

"(...) E também jurarei um grande juramento:
Nunca com ela fui para a cama nem a ela me uni
Como é norma entre os humanos, homens e mulheres."

Conforme o próprio Agamêmnon afirma, a norma, a regra entre homens e mulheres é que haja a relação sexual, e no caso das mulheres cativas isso ainda é mais

marcado, pois, na condição de escravas concubinas, cabe a elas satisfazer sexualmente seus senhores, pois justamente está anulada, conforme afirmamos, a vontade da mulher de se unir ou não ao seu “companheiro”. Quando Agamêmnon decide restituir Briseida a Aquiles, diz jamais tê-la tocado, numa forma de afirmar que a desonra a Aquiles não foi completa, pois tomou-lhe seu *gêras*, mas não usufruiu dele. A questão da sexualidade, portanto, no caso de Briseida e de Criseida também, destacam as duas das demais mulheres cativas. A honra que lhes conferem Aquiles e Agamêmnon as diferencia das cativas regulares. No entanto, ambas seguem sendo mulheres e, portadoras do que é o feminino, são, também, objetos da sexualidade e da fertilidade. É notável que tanto Criseida como Briseida são referidas como mulheres belas (apenas para citar alguns exemplos, isso ocorre na fala de Aquiles a Tétis, // I, v. 367, “Criseida de lindo rosto”, e na descrição do poeta em // XIX, v. 282, “Briseida, cuja beleza igualava a da dourada Afrodite”). E que Aquiles, ao comparar a relação de Menelau e Helena à sua com Briseida, não deixa de comparar, também, uma mulher a outra, não só no tanto que são honradas, mas também no quanto valem tal honra.

É relevante notar que a mulher, como bem precioso nos casamentos, possui, diferentemente do homem, o caráter da mobilidade. A mulher é conduzida pelo homem a sua casa e, no caso do fim de um casamento, ela retorna à casa de seu pai ou irmão mais velho para, depois, eventualmente, ser conduzida à casa de seu novo marido. Enquanto o homem está fixo no seu *oîkos*, a mulher é aquela que transita de um local a outro, dependendo das suas relações estabelecidas em cada momento. Ragusa (2005: 70) dá importância a esse dado:

Há algo de transgressivo na natureza feminina, e isso viria de um dado da própria sociedade grega, segundo Anne Carson, em “Putting her in her place”: ‘A transgressão feminina começa num fato social. A mulher é uma unidade móvel numa sociedade que pratica o casamento patrilocal [...] e o homem não é. Desde o nascimento ele tem um lugar fixo no *oîkos* (“casa”) e na *polis* (cidade-Estado), mas a mulher se move. No casamento, a esposa é levada não apenas (e talvez nem isso) ao coração do marido, mas à casa dele” (1990: p. 136).

Essa mobilidade feminina confere a sua imagem certa instabilidade; a mulher é frequentemente relacionada com elementos marítimos, ou seja, que podem escorrer pelos dedos a qualquer momento, assumindo diferentes formas; desse modo, “[o olhar masculino] apreende a mulher, que é o outro, com desconfiança, pois esse objeto é estranho, diferente, desconhecido, intrigante e potencialmente perigoso” (Ragusa, 2005, pág. 60).

A dualidade do feminino está fortemente marcada na Odisseia, onde há Penélope, mas também Clitemnestra; há as servas fiéis, mas também as infiéis; e há Helena, ela mesma, na visão de Vidal-Naquet (2000: 80) “uma intermediária entre dois mundos”, que “encarna, nas suas contradições, ‘o eterno feminino’” (Vidal Naquet, 2000, pág. 81). A mulher é um ser instável, dominada pelo *Éros* selvagem, regida por Afrodite, fértil como a terra, ligada, portanto, à natureza, força impossível de domar completamente. O potencial perigo do qual cada mulher, no pensamento grego, é portadora, faz com que seja quase impossível desvincular todas as esferas do feminino de cada mulher, e separar o feminino do que é sexual. Pronunciar o nome de uma mulher, nesse contexto, já traz todo o imaginário grego do feminino à tona; atuando na esfera de Afrodite, elas podem ser o estopim de rixas, como no caso de Agamêmnon e Aquiles, ou de guerras, como a entre gregos e troianos.

BIBLIOGRAFIA

- LOURENÇO, Frederico. *Ilíada*. Lisboa: Ed. Cotovia, 2005.
- MALTA, André. *A selvagem perdição: Erro e ruína na Ilíada*. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.
- RAGUSA, Giuliana. *Fragmentos de uma deusa: a representação de Afrodite na Lírica de Safo*. Campinas: Editora da Unicamp, 2005.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. *O mundo de Homero*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

5 - A SAÚDE DA MULHER E A CONTINUIDADE DA FAMÍLIA: CONCEPÇÃO E CONTRACEPÇÃO NO PAPIRO MÉDICO DE KAHUN⁸⁰

Liliane Cristina Coelho⁸¹

RESUMO

A preocupação constante com a saúde da mulher e com a continuidade da família fez com que os antigos egípcios criassem diversos métodos médicos que tinham a intenção de preservar a saúde feminina. Alguns destes procedimentos estão descritos em papiros, que datam dos diferentes períodos da história egípcia. Neste artigo abordaremos tais prescrições por meio da análise do *Papiro Médico de Kahun*.

INTRODUÇÃO

Os antigos egípcios sabiam que o início da vida estava diretamente relacionado à atividade sexual. Esta, no entanto, era algo que deveria se realizar apenas no âmbito privado. Ato sexuais não eram comumente representados na arte formal durante o Reino Médio, e mesmo na arte popular tais imagens surgiram apenas mais tarde, durante no Reino Novo. Aquele que parece ser um exemplo único é um hieróglifo presente em uma tumba da XI ou da XII Dinastia em Beni Hassan, na qual um homem e uma mulher estão engajados em uma atividade sexual em uma cama com pés em forma de patas de leão. O signo encontra-se atualmente apagado, mas foi copiado integralmente em meados do

⁸⁰ O artigo aqui apresentado é parte de minha dissertação, intitulada “Vida Pública e Vida Privada no Egito do Reino Médio (c. 2040-1640 a.C.)”. Kahun é o nome dado por William Matthew Flinders Petrie para uma cidade de pirâmide localizada na região do Fayum, ao sul do Cairo, e que foi construída por ordem do faraó Senusret II (c. 1897-1878 a.C.).

⁸¹ Mestre e doutoranda em História Antiga pela Universidade Federal Fluminense, sob orientação do professor doutor Ciro Flamarion Cardoso. Atualmente desenvolve a pesquisa “Mudanças e Permanências no Uso do Espaço: a cidade de Tell el-Amarna e a questão do urbanismo no Egito antigo”, com auxílio do CNPq. Professora do Curso de Especialização em História Antiga e Medieval das Faculdades Itecne – Curitiba – PR. E-mail: lilianemeryt@hotmail.com

século XIX (MANNICHE, 1990, p. 34), e o desenho de linha é apresentado em obras sobre a vida sexual no Egito antigo (MANNICHE, 1990, p. 35; ARAÚJO, 2000, p. 116). Na escrita hieroglífica, o ato sexual em si é referido pelo verbo *nek* (em egípcio, ) , uma palavra que tem como sinal determinativo o falo ereto com líquido sendo emitido por ele. Na literatura, a expressão mais comum para descrevê-lo é “passar um dia feliz”⁸².

Levando em consideração as fontes existentes, é difícil dizer, segundo Stephen Quirke (2005, p. 110), o que os habitantes de Lahun⁸³ pensavam sobre o sexo – se além de privado, por exemplo, consideravam o ato sexual sujo e negativo, como é o caso de algumas filosofias gregas e de movimentos religiosos ocidentais na contemporaneidade. Baseando-se em informações provenientes de escavações realizadas em outros assentamentos urbanos contemporâneos a Lahun como, por exemplo, Uah-Sut, situado no sul de Abydos, entendemos que tal afirmação pode ser estendida para todo o Egito durante o Reino Médio, pois nada foi revelado que nos explique o modo como os antigos egípcios em geral tratavam o ato sexual.

As fontes nos revelam, no entanto, que os egípcios desejavam ter muitos filhos, e por isso era importante preservar a saúde da mulher. A vontade de ter uma família grande não estava ligada simplesmente a razões emocionais, mas ao sistema social vigente, que colocava os filhos como suporte dos pais na velhice e como responsáveis pela manutenção de seu culto funerário. Cada nova concepção, no entanto, era motivo de preocupação para a mulher, pois o índice de mortalidade infantil e materna durante o

⁸² Ver, por exemplo, o conto do *Papiro Westcar* intitulado “O marido enganado”, no qual a mulher do sacerdote Ubaoner se apaixona por um homem da cidade e faz com que ele venha até sua casa. Quando o homem chega, ela pede ao encarregado para que prepare o pavilhão que está no jardim para que ela possa passar nele um dia feliz.

⁸³ Aqui me refiro ao assentamento urbano, cuja denominação mais comum na atualidade é Lahun. Doravante, sempre que me referir à cidade esta será a nomenclatura utilizada. Quando o que estiver em questão for o papiro médico, este será designado como *Papiro Médico de Kahun*, conforme o nome pelo qual é mais conhecido.

parto e nos dias posteriores a ele era grande. Impedir a concepção evitava não apenas essas preocupações, como também problemas posteriores, que poderiam ser de difícil solução e tratamento, como, por exemplo, um prolapso uterino.

Para garantir a saúde da mulher e a continuidade da família, os egípcios criaram diversas prescrições médicas, algumas das quais sobreviveram ao tempo e chegaram até nós. A maior fonte para nosso conhecimento sobre os conceitos e práticas da medicina no Egito antigo é um grupo formado por doze papiros médicos que estão distribuídos em museus ao redor do mundo (DAVID, 2008, p. 38). Estes são conhecidos atualmente como *Ebers*, *Edwin Smith*, *Hearst*, *Berlim n.º 3038* ou *Papiro Brugsch*, *Londres*, *Kahun*, *Carlsberg n.º VIII*, *Chester Beatty n.º VI*, *Leiden 1343 e 1345*, *Museu de Budapeste n.º 51.1961*, *Ramesseum n.º III, n.º IV e n.º V*, e *Berlim n.º 13602*. Há ainda quatro ostracas, conhecidas como *Cairo n.º 1091*, *Londres n.º 297*, *Louvre n.º 3255*, e *Berlim n.º P5570*, que contêm um número menor de prescrições (LECA, 1988, p. 21-37). Segundo Petrie (1974, p. 48) o papiro de Lahun faz parte de um grupo de cópias de trabalhos científicos, que foi localizado em uma das casas do assentamento urbano na segunda temporada de escavações no sítio. Consiste em um tratado médico em três páginas, contendo prescrições para o uso de médicos e parteiras, e mostra como eram as práticas médicas desenvolvidas na cidade. Passaremos agora a uma descrição do conteúdo do papiro, bem como à sua análise.

O PAPIRO MÉDICO DE KAHUN

O conteúdo das prescrições do *Papiro Médico de Kahun* é inteiramente relacionado à ginecologia, e por essa razão o documento é considerado o mais antigo tratado ginecológico descoberto até os nossos dias. Atualmente, é conservado no Museu Petrie de Arqueologia Egípcia e é identificado pelo número UC32057 (REEVES, 1992, p. 53). Além da primeira tradução dos textos, que foi levada a cabo por Francis Llewellyn Griffith em 1898 e que é acompanhada pelo fac-símile do documento e sua transcrição

hieroglífica (GRIFFITH, 1898, p. 5-11), para o desenvolvimento desta pesquisa consultamos outras duas traduções disponíveis em língua inglesa, executadas por John M. Stevens (1975), e mais recentemente por Stephen Quirke e Mark Collier (2004).

O papiro de Lahun nos informa, especialmente, sobre os tratamentos destinados a combater as doenças femininas. O mesmo acontece no *Papiro Ebers*, que tem uma seção intitulada “Início dos remédios que é conveniente preparar para as mulheres”. Em menor quantidade, essas fórmulas aparecem nos papiros de *Berlim*, de *Londres*, no *Carlsberg n.º VIII*, no *Edwin Smith* e no *Ramesseum n.º IV*. O número de receitas propostas e sua presença em grande parte dos papiros médicos prova a importância que se dava ao combate às doenças femininas, e a frequência com que elas deveriam acontecer (LECA, 1988, p. 317).

Passaremos agora a uma descrição dos conteúdos do *Papiro Médico de Kahun*, bem como a uma discussão sobre as possíveis doenças que poderiam ser tratadas pelas receitas indicadas no documento, e sobre os métodos contraceptivos nele descritos. Para que tal análise pudesse ser levada a cabo, foram considerados o contexto de produção dos documentos e sua transposição para a contemporaneidade. O texto do papiro, levando em consideração a metodologia de análise empregada, a pragmática, apresenta uma função diretiva, pois aconselha quanto às ações que deveriam ser efetuadas pelo indivíduo que iria utilizá-lo. Por último, analisaremos a importância desses textos para compreender a questão da sexualidade feminina no ambiente privado de uma “cidade de pirâmide” e também para a manutenção e continuidade da família.

O texto médico contido no papiro de Lahun está distribuído em três páginas. No verso da página 3 há uma conta curta datada do reinado de Amenemhat III (c. 1844-1797 a.C.), que pode corresponder à data de produção do texto, ou de sua cópia, conforme proposto por Petrie (GRIFFITH, 1898, p. 5). O texto consiste em 34 instruções e prescrições

ginecológicas, sem título ou introdução, das quais apenas uma corresponde a um encantamento (FILER, 1996, p. 38).

Nas primeiras duas páginas, que ocupam 59 linhas no manuscrito original, há dezessete prescrições, todas na forma: “Tratamento (?) para uma mulher (sofrimentos e sintomas); diz-se a respeito disto (diagnóstico); faz-se isto (prescrição)” (GRIFFITH, 1898, p. 5).

As substâncias prescritas nas receitas são cerveja, leite de vaca, óleo, tâmaras e outras frutas, ervas, incenso, e outras substâncias, como mel e fezes de animais. Geralmente as quantidades não são apresentadas, ficando a critério do médico. Quando são dadas, aparecem em relação a medidas e não a pesos. A mais freqüente é *henu* (em egípcio ) , que equivale a cerca de 454 mL e é usada para os líquidos. Há também uma medida para sólidos, *heqat* (em egípcio ) , que equivale a aproximadamente 74 cm³. Devido às medidas muito precisas e não inteiras, é possível que fossem utilizados recipientes apropriados para a medição das quantidades requeridas para as fórmulas.

Os sintomas que aparecem nas páginas I e II são os mais variados, como dor nos olhos e no pescoço, cheiros emitidos pela mulher, dores nas pernas e dores de dentes, mas o diagnóstico é geralmente ligado a doenças no útero. Por meio de uma análise mais apurada dos indícios, porém, é possível identificar os problemas apresentados pelas pacientes e compará-los àqueles que são comuns a mulheres de todas as épocas.

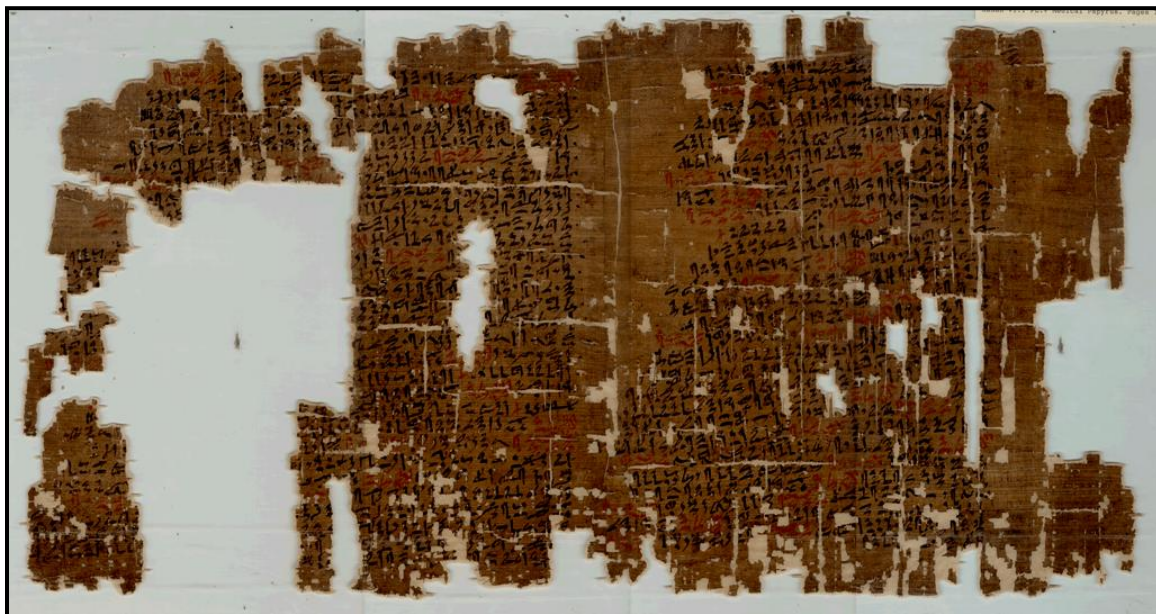


Figura 1: Páginas I e II do Papiro Médico de Kahun (UC32057). Referência: GRIFFITH, Francis Llewellyn (ed.). *The Petrie Papyri: Hieratic papyri from Kahun and Gurob*. London: Bernard Quaritch, 1898. pl. V.

Segundo o pesquisador em medicina egípcia Ange-Pierre Leca (1988, p. 317), um dos problemas femininos que pode ser identificado nos papiros é a amenorréia, ou a ausência de menstruação por um período prolongado. Outro, relacionado ao primeiro, é a dismenorréia, ou dores durante a menstruação, uma doença que pode ter como sintoma dores de estômago. É este também o diagnóstico apresentado para a paciente que tem dor nas panturrilhas, conforme indicado na prescrição n.º 12 do papiro de Lahun:

12. Tratamento para uma mulher que tem dor nas panturrilhas. Você deve aplicar para isso: tiras de linho fino embebidas em resina. [Se...] fácil quando ela fez isso, isso significa (que ela será) saudável. Se o produto [é imundo], isso significa [...] do útero. Você deve tratá-la com [...] medida de óleo fresco, despejar sobre sua [...]. Colocar resina sobre sua [...] depois de fazer isto (COLLIER & QUIRKE, 2004, p. 60).

O papiro *Edwin Smith*, que data de aproximadamente 1600 a.C., também traz uma prescrição para esse tipo de problema. No verso desse documento (colunas V 3,13 a V

4,3), há uma prescrição para problemas com a menstruação, ou uma fórmula para “desbloquear” o sangue, na qual são empregados óleo, cerveja doce e uma medida de planta *wAm* (ALLEN, 2005, p. 111). Não se trata, contudo, de uma fórmula abortiva, pois os sintomas apresentados pela mulher não correspondem aos da gravidez. O doutor Leca considera, assim, que não há menção nos textos sobre práticas abortivas, a não ser que consideremos como tal os tratamentos que foram assinalados para a dismenorréia, como este descrito anteriormente (LECA, 1988, p. 328).

Outra doença que poderia ser diagnosticada pelos médicos egípcios é o câncer. Quando esta enfermidade afeta o útero, seu reconhecimento pode ser feito pelas dores que a mulher sente e pelo odor característico de carne queimada. Quando afeta a vulva, pode ser diagnosticado por meio das dores e da ulceração que lhe é característica (LECA, 1988, p. 320). Na prescrição n.º 02 do papiro de Lahun temos então a descrição de um possível caso de câncer:

02. Tratamento para uma mulher que está doente porque seu útero está vagando⁸⁴. Você deve dizer sobre isso: ‘o que você está cheirando?’ Se ela lhe disser: ‘Eu cheiro queimado’, você deve dizer: ‘É um distúrbio (?) do útero’. Você deve tratá-la com fumigação sobre tudo nela que cheira como queimado (COLLIER & QUIRKE, 2004, p. 58).

O tratamento é feito com outro “cheiro de queimado” – a fumigação. O importante, contudo, é perceber que o médico considera o histórico da paciente e sua percepção sobre os próprios sintomas para dar o diagnóstico (DAVID, 1986, p. 127). A existência de casos de câncer maligno nos órgãos reprodutivos femininos no Egito antigo não foi comprovada, e é um assunto que se encontra atualmente em discussão. O egiptólogo J. R. Harris (1993, p. 149) propôs que não há casos de câncer confirmados para o Egito Faraônico, contudo ele não levou em consideração os diagnósticos existentes de

⁸⁴ Os egípcios acreditavam que o útero movia-se livremente pelo abdome, e por isso era necessário fazê-lo ocupar sua posição original para que a mulher pudesse conceber. (DAVID, 1986, p. 127.)

câncer nos ossos demonstrados por meio de raios-X e tomografias computadorizadas (VEIGA, 2008, p. 140).

Para confirmar a existência de tumores, sejam eles malignos ou benignos, podemos partir da análise da descrição da dissecação de uma múmia feita em 1821 pelo médico italiano radicado na Inglaterra Augustus Granville. Ao estudar a múmia de Irtyersenu, uma mulher que viveu no início do VI século a.C. e que morreu com aproximadamente 50 ou 55 anos de idade, o doutor Granville observou que esta apresentava um tipo de tecido patológico entre o ovário direito e as trompas, e que seu útero apresentava um tamanho maior que o normal (LECA, 1988, p. 322-323). Diagnosticou, assim, um caso de câncer de ovário, talvez o primeiro documentado na história.

O que está em discussão, no caso descrito, é se o tumor seria maligno ou benigno. Uma equipe de pesquisadores do Museu Britânico, chefiada pelo egiptólogo John Taylor, realiza estudos na múmia de Irtyersenu desde 1990. O patologista que faz parte do grupo de pesquisa, doutor Eddie Tapp, examinou seções do útero, do ovário e das trompas e concluiu que a mulher tinha mesmo um tumor, tal como apontado por Granville, mas que este era provavelmente benigno, e que não teria levado a mulher à morte. Outras análises nos restos da múmia mostraram que a *causa mortis* de Irtyersenu estava provavelmente relacionada a uma pneumonia, mas o diagnóstico de Granville não estava de todo incorreto (PAIN, 2008, p. 72-73). Percebe-se, assim, a importância dos estudos realizados em restos humanos para o levantamento das possíveis doenças existentes no Egito antigo, e que poderiam ser mencionadas nos papiros médicos.

O papiro de Lahun ainda fornece uma série de prescrições para dores que se presume terem origem no útero e que, pela falta de uma descrição detalhada, é impossível relacionar a uma afecção conhecida (LECA, 1988, p. 320). Este é o caso das prescrições n.º 03, 07, 08 e 09. Esta última é um episódio a parte: Griffith trata os

sintomas como sendo de um caso de reumatismo; já Stevens (1975, p. 950) sugere tratar-se de um estupro:

09. Tratamento para uma mulher que sofre de dores em sua vagina e em todos os seus membros: alguém deve tê-la maltratado. Você deve dizer sobre isso: 'Isto está relacionado ao seu útero'. Você deve prescrever para isso: óleo, para comer até que ela esteja melhor (STEVENS, 1975, p. 950).

Para sua afirmação, Stevens baseou-se no conto egípcio intitulado *Os dois irmãos*⁸⁵. Nesta história, Bata, o irmão mais novo, foi acusado pela cunhada de tê-la espancado e abusado sexualmente dela. Para fingir que apanhara, a mulher rasgou suas roupas e sujou-se com gordura, ao mesmo tempo em que bebia óleo para que ficasse enjoada. Stevens então relacionou o medicamento à passagem da história e argumentou que este pode ser o caso descrito nesta prescrição.

Outros sintomas, expostos nas prescrições n.º 01, 06 e 16, sugerem uma doença venérea, mas sem uma identificação precisa. Na prescrição n.º 01, segundo Leca (1988, p. 321), pode estar delineado um caso de irite gonocócica, pois os sintomas são dores nos olhos, a ponto da mulher não mais enxergar.

01. Tratamento para uma mulher cujos olhos estão doendo até o ponto de ela não enxergar, sobre a dor em seu pescoço. Você deve dizer sobre isso: 'São descargas do útero em seus olhos'. Você deve tratá-la com fumigação com incenso e óleo fresco, fumigando sua vagina com isto, e fumigando seus olhos com gordura de perna de ganso. Você deve fazê-la comer um fígado fresco de burro (COLLIER & QUIRKE, 2004, p. 58).

⁸⁵ *Os dois irmãos* é um conto fantástico que consta do *Papiro d'Orbiney*, e é datado do reinado de Siptah, na XIX Dinastia. Conta a história de dois irmãos, Anapu e Bata, sendo o mais velho, Anapu, casado. Em um dia em que os irmãos estavam trabalhando incessantemente no campo, as sementes terminaram. Anapu então pediu que Bata retornasse à casa para buscar o que faltava. Quando Bata chegou à casa, a mulher de Anapu insinuou-se para ele e este a repudiou. Ao final do dia de trabalho, quando voltou para casa, Anapu viu sua esposa em estado deplorável, e esta afirmou que fora Bata quem a tinha agredido sexualmente. Na continuação, Anapu persegue o irmão, que consegue fugir e provar a mentira da mulher, por meio de acontecimentos fantásticos.

A egiptóloga Rosalie David discorda de Leca, e diz que, assim como acontece com a prescrição n.º 09, pode tratar-se de um caso de espancamento (DAVID, 1986, p. 127). Segundo ela, não há casos confirmados de gonorréia no Egito antigo, e a irite poderia aparecer apenas isoladamente, durante a menstruação (DAVID, 1986, p. 128). A opinião do egiptólogo H. Györy, contudo, vem confirmar a hipótese de Leca. Segundo ele, o fígado de burro, ou de qualquer outro animal, teria efeitos positivos sobre a paciente devido à ingestão da vitamina A, que é indicada para casos de doenças nos olhos (GYÖRY, 2003, p. 276).

O mais importante até aqui, contudo, é perceber que todas as doenças descritas têm como origem o útero. Isto talvez esteja relacionado ao fato de serem problemas exclusivamente femininos, e de ser este um órgão presente apenas na mulher. Para os egípcios, o útero era a matriz, o local onde a vida era gerada, e por isso era muito importante mantê-lo saudável. Alguns problemas poderiam ocorrer, no entanto, devido ao fato de que ele ficava “vagando” pelo abdome feminino, e em determinados momentos poderia se posicionar em uma região que, segundo os egípcios, poderia interferir na saúde da mulher.

O primeiro passo para uma concepção e a posterior continuidade da família era a mulher permanecer saudável. Todas as prescrições presentes nas duas primeiras páginas do *Papiro Médico de Kahun* buscavam este fim. Mesmo nos casos em que as doenças não estão relacionadas diretamente ao útero, segundo sabemos pelos avanços da medicina, verifica-se uma preocupação constante com a saúde feminina. Somente estando a mulher saudável as fórmulas descritas na página III poderiam ser ministradas e o crescimento da família estaria garantido.

A terceira página do papiro traz dezessete prescrições diversas, entre as quais há instruções para verificar a fertilidade feminina e sua capacidade para conceber; para diagnosticar a gravidez; para assegurar a esterilidade; e para saber o sexo da criança. É

nesta página que ocorre o único encantamento do papiro (prescrição n.º 30), no qual o deus Hórus é invocado. Nela, há três seções, sendo que a primeira, ou a segunda do papiro, inclui as prescrições de n.º 18 a 25, que são passagens relacionadas à concepção e à contracepção e mostram que muitos aspectos do processo reprodutivo eram conhecidos e entendidos pelos egípcios (DAVID, 1986, p. 128).

Um diagnóstico que pode ser encontrado nessa seção é o de casos de retroversão uterina, ou seja, casos em que o útero está inclinado em direção contrária à da bexiga, conforme seria sua posição normal. A história clínica deste problema, no entanto, só pode ser realizada por meio do toque vaginal, mas este método não é encontrado nos documentos egípcios. Existem fórmulas, contudo, para “colocar o útero no lugar”. Tais receitas talvez sejam para o tratamento de um prolapso uterino, que ocorre quando o útero desce dentro da pélvis, e aparece pela vulva, um fato verificado em múmias egípcias (LECA, 1988, p. 322). Este deslocamento pode provocar esterilidade, e uma receita para solucionar esse problema aparece na prescrição n.º 20 do papiro de Lahun que, para o doutor Leca, é um encantamento (LECA, 1988, p. 319).

20. Relativo a tratamentos para causar a concepção: após a lavagem do que foi devolvido... terra fina, presa em um pano com matéria vegetal triturada, embebida com líquido-*awyt*... incenso, óleo fresco... tâmaras, cerveja doce, colocadas em uma cesta, sobre uma chama. Você deve fumigar... por muito tempo (STEVENS, 1975, p. 951).



Figura 68: Página III do Papiro Médico de Kahun (UC32057). Referência: GRIFFITH, Francis Llewellyn (ed.).

The Petrie Papyri: Hieratic papyri from Kahun and Gurob. London: Bernard Quaritch, 1898. pl. VI.

Ao mesmo tempo em que as egípcias procuravam resolver problemas relacionados à esterilidade, no entanto, buscavam maneiras de se proteger contra uma possível concepção não esperada, ou que poderia ser fatal para a mulher. Para isso, foram criados métodos contraceptivos que envolviam substâncias que impediriam a chegada do espermatozoide até o óvulo, e a posterior concepção. As prescrições incompletas n.º 21 e 22 descrevem dois destes métodos:

21. Para prevenir a concepção: excrementos de crocodilo finamente dispersos em leite azedo, irrigar... (perdido).

22. Outra prescrição: 454 mL de mel injetados dentro de sua vagina, para ser feito com um pouco de natrão (STEVENS, 1975, p. 951).

O resultado destas soluções seria a diminuição da velocidade dos espermatozoides, em função da viscosidade das substâncias presentes na fórmula. Uma prescrição semelhante, presente no papiro *Ebers* (n.º 783), traz a goma de acácia em sua

formulação. A utilização desta substância é mais eficiente que aquelas citadas no papiro de Lahun, pois a fermentação da goma resulta em ácido lático, que tem poder espermicida (BARDIS, 1967, p. 3). Tais receitas mostram que os egípcios tinham o desejo por sexo por outras razões que não a procriação, e por isso a mulher deveria se proteger de uma possível concepção (SZPAKOWSKA, 2008, p. 213).

A terceira seção do papiro ocupa as linhas 12 a 24 da página III e descreve testes para verificar a fertilidade feminina e sua capacidade para conceber; para diagnosticar a gravidez; e para determinar o sexo da criança (DAVID, 1986, p. 129). Os egípcios acreditavam que a responsabilidade pela fertilidade era do homem, pois era ele quem fornecia o espermatozoide. As mulheres, contudo, deveriam estar aptas a receber este líquido e conceber, pois eram elas que carregariam a criança no ventre (SZPAKOWSKA, 2008, p. 218). Algumas prescrições, como as de n.º 27 e 28, baseiam-se na ideia de que havia uma passagem livre para certas substâncias migrarem da vagina para o resto do corpo. Acreditava-se, por exemplo, que quando uma cebola era inserida no ventre de uma mulher seria possível sentir o odor característico desta planta bulbosa em sua boca no dia seguinte. Caso isto acontecesse, era sinal de que a mulher era fértil e poderia conceber. Caso contrário, ela nunca conceberia.

28. Outro método: você coloca um bulbo de cebola em seu ventre... Você deve declarar sobre ela: 'Ela conceberá'. Se você não encontrar... sua narina, você pode declarar sobre ela: 'Ela não conceberá jamais' (STEVENS, 1975, p. 952).

Sendo a mulher fértil, depois da concepção era importante que a gravidez seguisse e que a criança se desenvolvesse e nascesse saudável. A prescrição n.º 31 descreve um método para determinar se a criança que está sendo gerada irá nascer, e qual será o seu sexo:

31. Outro método: Se você continuamente vir seu rosto robusto e aquecido, mas encontrar algo que ela gosta... um menino. Mas se você vir alguma coisa sobre os olhos dela, ela nunca dará à luz (STEVENS, 1975, p. 952).

A última seção do papiro é denominada “Miscelânea” por Stevens. Nela, consta uma prescrição para prevenir dores de dentes durante a gravidez e o parto e outra para uma mulher eliminar a urina que está em um lugar que a incomoda. Na terceira página, portanto, existem prescrições com diversos fins, mas todas voltadas para a verificação da saúde sexual da mulher e de sua capacidade para gerar herdeiros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O *Papiro Médico de Kahun* como um todo é muito bem estruturado. Primeiro, aparecem as prescrições médicas para manter a mulher saudável e garantir que ele possa conceber. A seguir, é apresentado um caso de prolapso uterino, que surge depois da gravidez devido a um deslocamento do útero. Este precisaria ser sanado para que a mulher pudesse engravidar novamente e gerar crianças saudáveis. Depois vêm os métodos contraceptivos e aqueles para verificar se a mulher é fértil, que só poderiam ser aplicados no caso da paciente estar realmente com uma boa saúde. As receitas que aparecem em seguida são para verificar, no caso da mulher estar grávida, qual será o sexo da criança e se ela nascerá saudável. Desta forma, há uma estrutura lógica na construção do texto médico, que segue os passos necessários para garantir de algum modo a continuidade da família e o seu crescimento.

A comprovação da eficácia de determinados produtos para a solução dos problemas apresentados, contudo, é difícil devido ao nosso desconhecimento com relação à tradução de termos botânicos. A existência dessas fórmulas, porém, mostra uma preocupação com a sexualidade e, sobretudo, com a saúde da mulher, que era a responsável por fazer crescer a família. A existência dos papiros médicos é um claro sinal de conhecimento dos problemas que poderiam aparecer, e da busca por soluções.

Para comprovar a eficácia das fórmulas, algumas experiências foram feitas, por exemplo, com as fezes de crocodilo. Segundo Bardis (1967, p. 3), além de seus efeitos mecânicos, esta fórmula deve ter tido algum efeito químico de valor duvidoso, pois o

excremento pode ser alcalino e reduzir a acidez da vagina, facilitando a concepção. Isto mostra porque o excremento de elefantes, que possui menor alcalinidade, parece ser mais eficiente como substância contraceptiva, já que tende a diminuir a mobilidade do esperma. Já a prescrição (n.º 22) envolvendo mel e natrão parecia ser mais eficiente. A mistura era usada para borrifar os lábios, a vagina e, provavelmente, o útero. O mel na fórmula era, sem dúvida, um tanto eficiente, pois tendia a diminuir a mobilidade dos espermatozoides.

O fundamental da análise deste documento, contudo, é que ele reflete o conhecimento superficial dos sintomas que poderiam estar relacionados a desordens internas, e mostra uma tentativa de tratar as doenças na fonte. Ele reflete, além de tudo, uma preocupação com o controle de natalidade, e uma compreensão do papel das relações sexuais na concepção. O controle de natalidade era um aspecto importante numa cidade planejada, como foi o caso de Lahun, já que seu crescimento era controlado, e ocorria apenas intramuros.

Fica claro, ainda, que os egípcios, assim como outros povos da antiguidade, acreditavam que impedir a concepção era dever apenas da mulher. Todas as prescrições apresentadas refletem esta ideia, pois nenhuma cita um método de prevenção a ser utilizado pelo homem. A responsabilidade pela manutenção e crescimento da família, então, era apenas da mulher, pois era ela quem precisava se cuidar e se manter saudável para a concepção. Era possível, contudo, fazer sexo apenas por prazer, sem pensar em reprodução, seguindo determinadas receitas, que poderiam ou não ser eficientes.

Outro aspecto que merece ser discutido é quanto ao caráter público ou privado deste documento. A princípio, tratava-se de um manual que poderia estar em posse de uma pessoa que praticasse a medicina dentro do assentamento urbano de Lahun. Poderia estar guardado, ainda, na biblioteca do templo da cidade, sendo consultado sempre que necessário por um indivíduo que conhecesse a forma de escrita do documento – a

hierática. Não é possível levantar, entretanto, o número de pessoas que tinham acesso a este papiro, e nem mesmo o quanto o uso das fórmulas era divulgado entre os habitantes.

Assumindo que a atividade sexual era praticada apenas no âmbito privado, é possível que o uso do documento e das receitas prescritas também se desse apenas neste ambiente. Não há comprovação sobre a existência de uma estrutura que pudesse ser utilizada como hospital ou como consultório médico, e o atendimento às mulheres deveria ser realizado em casa, possivelmente num ambiente reservado. Este, no caso de uma casa pequena, seria o próprio quarto de dormir, enquanto que em uma residência de nobres poderia ser um espaço dedicado especialmente às mulheres, o mesmo lugar que serviria para o parto.

A manutenção e o crescimento da família, fosse esta pertencente a qualquer um dos níveis da sociedade egípcia, se dava então em um ambiente privado, protegido dos olhos do público. O número de pessoas que faziam parte destas famílias era bastante variável, e este dado pode ser confirmado também por meio da análise dos documentos de natureza jurídica provenientes da cidade de Lahun.

DOCUMENTAÇÃO

COLLIER, Mark & QUIRKE, Stephen. *The UCL Lahun Papyri: Religious, Literary, Legal, Mathematical and Medical*. Oxford: Archaeopress, 2004.

GRIFFITH, Francis Llewellyn (ed.). *The Petrie Papyri: Hieratic papyri from Kahun and Gurob*. London: Bernard Quaritch, 1898.

STEVENS, John M. Gynaecology from ancient Egypt: the papyrus Kahun. A translation of the oldest treatise on gynaecology that has survived from the ancient world. *Medical Journal of Australia*. December 20-27, 1975; 2 (25-26): 949-952.

BIBLIOGRAFIA

- ALLEN, James P. *The art of medicine in ancient Egypt*. New Haven : Yale University Press, 2005.
- ARAÚJO, Luís Manuel de. *Estudos sobre Erotismo no Antigo Egito*. Lisboa : Edições Colibri, 2000.
- BARDIS, Panos D. Contraception in Ancient Egypt. *Indian Journal of History of Medicine*.v. 12, n. 2, p. 1-3, dec. 1967.
- DAVID, A. Rosalie. Medical science and Egyptology. In: WILKINSON, Richard H. (ed) *Egyptology today*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- DAVID, A. Rosalie. *The pyramids builders of Ancient Egypt*. A modern investigation of pharaoh's work-force. London: Routledge & Kegan Paul, 1986.
- FILER, Joyce. *Disease*. Austin: University of Texas Press, 1996.
- GYÖRY, H. Interaction of magic and science in ancient Egyptian medicine. In: HAWASS, Zahi. *Egyptology at the dawn of the twenty-first century*. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists, Cairo, 2000. Cairo: The American University in Cairo Press, 2003. v. 2. p. 276-283.
- HARRIS, J.R. (org.). *O legado do Egito*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- LECA, Ange-Pierre. *La médecine égyptienne au temps des pharaons*. Paris: Les Éditions Roger Dacosta, 1988.
- MANNICHE, Lise. *A Vida Sexual no Antigo Egito*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- PAIN, Stephanie. What killed Dr Granville's mummy? *New Scientist*, n. 2687, p. 72-73, 20 dez 2008. Disponível em: <http://www.newscientist.com/article/mg20026877.000-what-killed-dr-granvilles-mummy.html?full=true> Acesso em: 20 jan 2009.
- PETRIE, W. M. Flinders. *Illahun, Kahun and Gurob*. London: Aris & Phillips Ltd., 1974.
- QUIRKE, Stephen. *Lahun: a town in Egypt 1800 BC, and the history of its landscape*. London: Golden House Publications, 2005.
- REEVES, Carole. *Egyptian Medicine*. Buckinghamshire: Shire, 1992.

SZPAKOWSKA, Kasia. *Daily life in ancient Egypt: recreating Lahun*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

VEIGA, Paula Alexandra da Silva. *Saúde e medicina no antigo Egito: magia e ciência*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Lisboa: 2008.

6 - VÊNUS E MARTE: AMOR E SEXUALIDADE EM CONFLITO NA HISTÓRIA ANTIGA

Pérola de Paula Sanfelice⁸⁶

RESUMO

Neste artigo, propomos enfatizar, por meio de um debate historiográfico, a relação da sociedade romana com sexualidade e a importância da cultura material (as pinturas parietais) como interessantes instrumentos de análise histórica e reflexão sobre o mundo antigo.

É recorrente no meio acadêmico a crença de que a área dos “Estudos Clássicos” é, dentre as disciplinas, aquela que está mais afastada do campo da política moderna. Como afirma Martin Bernal “atribuiu-se a ela não apenas um espaço de destaque mas mesmo o ponto mais isolado em uma dita *torre de marfim*” (2005, p.13). Contudo, desde a década de 1990, historiadores das mais diversas origens têm procurado combater estas críticas. Na atualidade, esta área do conhecimento vem enfrentando uma espécie de agitação teórica, na qual existe uma vontade de romper com os modelos descritivos e normativos, que ainda assombram esse domínio de pesquisa.

Diante disso, ampliam-se as temáticas de investigação sobre esse passado longínquo e se traz à tona discussões deixadas de lado pelas literaturas canônicas da Antiguidade, sobretudo, as que tratam do Império Romano, no qual preponderam sempre as lembranças de um passado glorioso de grandes feitos políticos e militares. Ressaltamos que foi esta história, com pretensões totalizadoras, que delegou à marginalidade os elementos da vida quotidiana e do ordinário, tais como, o amor, o desejo, a sexualidade,

⁸⁶ Mestranda do programa de Pós-Graduação em História da UFPR, bolsista CAPES, atualmente desenvolve a pesquisa intitulada “**Amor e sexualidade em ruínas: as representações da deusa Vênus nas paredes de Colonia Cornelia Veneria Pompeianorum**”. Sob orientação da Profª Drª Renata Senna Garraffoni. E-mail para contato: perolasanfelice@gmail.com

essenciais para compreender a construção das subjetividades humanas, nas múltiplas articulações do passado.

Em meio a estas inquietações, buscamos, em nossa pesquisa, investigar os significados destes elementos na sociedade romana. Desse modo, neste artigo, propomos enfatizar, por meio de um debate historiográfico, a relação da sociedade romana com sexualidade e a importância da cultura material (as pinturas parietais) como interessantes instrumentos de análise histórica e reflexão sobre o mundo antigo.

Nesse sentido, propomos apresentar uma abordagem teórico-metodológica, de assuntos relacionados à sexualidade e arqueologia, com ênfase em um estudo de caso, no qual é analisado um documento (uma pintura pompeiana de cunho sexual) em seu próprio contexto arqueológico, além de algumas representações imagéticas com conotações apotropaicas e amorosas, sobretudo as imagens da deusa Vênus, (divindade altamente relacionada com assuntos sexo-amorosos) pintadas nas paredes de Pompeia, cidade a qual preservou um rico patrimônio documentando, assim, a vida cotidiana do povo romano. Por fim, as documentações apresentadas no final da discussão, visam proporcionar possíveis aplicações práticas das questões teóricas propostas ao longo artigo.

O CARÁTER DISCURSIVO DA ANTIGUIDADE CLÁSSICA

Quando analisamos o passado antigo, é necessário que tenhamos um olhar crítico sobre ele afim de se poder evidenciar uma certa instrumentalidade da História Antiga. Devemos também refletir a cerca da relação entre o passado e o presente, como afirma o historiador Glaydson José da Silva, “o estudo da Antiguidade, como os discursos sobre o passado, de uma forma geral, não deve ser dissociado de seus contextos de produção, assim como também, de suas apropriações posteriores” (SILVA, 2007, p.27). As narrativas sobre o presente, que privilegiaram o mundo antigo, evidenciaram e ainda evidenciam um caráter marcadamente discursivo a respeito da Antiguidade. Desse modo, “de Renascença

em Renascença a Europa inventou toda sorte de Antiguidade” (2007, p.28). Então, quando falamos de Antiguidade, seja ela grega ou romana, é necessário precisar qual antiguidade estamos nos referindo. Pois há a existência de diferentes antiguidades, ou melhor, diferentes leituras da mesma, que por vezes foram desenvolvidas para atender aos interesses daqueles que revindicavam uma certa herança clássica ocidental.

Como aponta Glaydson Silva, há a Antiguidade renascentista dos séculos XV e XVI, buscava no pensamento clássico o seu modelo; há a comparativista do XVI e XVII, diante da descoberta dos ameríndios, se desenvolvia no estabelecimento dos pressupostos etnocentristas; há a de 1789, empregada para os interesses dos jacobinos e girondinos; há aquela do século XIX, que ajudou a forjar os ideais de identidade, continuidade dos Estados-nações; ou aquela do século XX que serviu para legitimação dos regimes autocráticos e das práticas políticas (SILVA, 2007, p.30). A partir destes pressupostos, fica evidente que as diferentes leituras da antiguidade apontam para o presentismo do pensamento antigo na produção das práticas políticas, dos jogos identitários, das doutrinas, enfim, das visões de homem e de mundo no Ocidente.

Entretanto, também fica evidente, que os estudos clássicos excluíram de suas abordagens questões ligadas a sentimentos, pois elas remetiam ao mundo das subjetividades humanas. Por muitos anos privilegiou-se apenas uma temática, àquela relacionada à guerra, à conquista proporcionada pelo Império Romano. Na maioria das vezes, quando se recorreu a Roma, esta iniciativa estava atrelada a ratificação de uma identidade gloriosa. Desse modo, as pesquisas acadêmicas centraram-se nos estudos dos grandes feitos políticos e militares e, por consequência, fixaram o seu olhar sobre os grandes homens (imperadores, senadores, generais) e sobre seus empreendimentos e conquistas (HINGLEY, 2005, 2010). Masculinizada, a historiografia excluiu de suas narrativas estudos que tratassem das mulheres, das relações afetivas, do amor e da

sexualidade, pois temas como estes, segundo a tradição clássica, em nada interferiam no desenrolar dos acontecimentos históricos.

Como já destacou Marina Cavicchioli, em um mundo contemporâneo em que Marte justifica as políticas sociais de guerra e expansão, como voltar os olhos para o passado e resgatar Vênus, trancada nas salas dos museus? (CAVICCHIOLI, 209, P.05) Para tanto, apontamos os estudos de Lourdes Feitosa, nos quais a autora demonstra por meio de inscrições da cidade de Pompeia, que ao contrário do que se propagava, os romanos não viviam apenas envoltos as guerras, o amor também fazia parte do cotidiano romano:

A palavra “amor” e outras próximas, como desejo paixão, ternura, ciúmes, têm instigado os homens desde a Antiguidade (...). No vocabulário latino, termos como *amor*, *affectus*, *dilectio*, *caritas*, *eros*, possuem significados que se interseccionam entre amizade, afeição, amor, paixão, desejo e ternura, representando “amor por um amigo”, “amor por um namorado”, “amor como desejo sexual” ou “amor como um ato de solidariedade” (FEITOSA, 2005, p.97).

Frente a estas afirmações, pode-se perceber que a palavra *amor* possuía uma pluralidade de sentidos no pensamento antigo, sendo envolvida e recoberta por uma complexidade de significados, podendo ser aplicada tanto às emoções quanto à vida sexual ou ao desejo puramente sexual, conceitos que são concebidos de maneira distinta no mundo ocidental moderno sobrecarregado de juízos de valor. Uma releitura desta temática se torna necessária na medida em que Roma antiga, por muitos anos, foi vista pelos olhos do anacronismo de determinados momentos históricos, nos quais temas como a sexualidade e o amor foram interpretados pela historiografia como problemáticas menores. Sobretudo, porque nas sociedades ocidentais, a influência do pensamento judaico-cristão designou ao sexo uma conotação nociva, assim como os objetos, imagens e escritos com referências sexuais, que passam a ser considerados incitações à pornografia, à libidinagem.

Uma revisão crítica e um novo posicionamento sobre os significados atribuídos a essa documentação de cunho erótico ainda é algo muito recente na historiografia clássica,

que só há pouco tempo mostrou ser viável e a produzir resultados consistentes. Destacamos, então, que temas como amor, erotismo, desejo, sobretudo, a sexualidade, temática que receberá uma maior ênfase em nossas discussões, além de um tabu social ao longo do século XX, foram temas controlados por diferentes formas de políticas e, também, entendido como algo secundário no campo das Ciências Humanas. Foi somente em meados das décadas de 1980 que estudiosos procuraram questionar tais pressupostos abrindo caminho para, como afirmam Lourdes Feitosa e Margareth Rago, “recuperarem-se de um enorme ostracismo acadêmico, obras literárias, inscrições e imagens com conotações sexuais” (FEITOSA; RAGO, 2008, p.108).

Diante dessa assertiva, destacamos que ao se selecionar um tipo de cultura a ser estudada, os pesquisadores optaram por um determinado tipo de passado a ser construído. Como assinalou Keith Jenkins, o discurso histórico é um constructo ideológico, o historiador elabora ferramentas analíticas e metodológicas para extrair do passado as suas próprias convicções a fim de legitimar suas perspectivas (JENKINS, 2005, p.40). Num contexto de guerra, em que se buscava recuperar um passado militar cheio de glórias, por que se resgatariam discussões a respeito dos sentimentos, do amor, da sexualidade e elementos do universo feminino? Contudo, esse quadro vem mudando, em decorrência de algumas mudanças político-sociais, as quais alteraram profundamente o pensamento ocidental refletindo, de certa forma, nas pesquisas acadêmicas, como veremos a seguir.

NOVAS EPISTEMOLOGIAS, SEXUALIDADE E CULTURA MATERIAL: UMA BREVE INCURSÃO TEÓRICA

Nas últimas décadas importantes debates filosóficos estimularam uma revisão de conceitos e valores tradicionais difundidos entre o pensamento ocidental ao longo dos séculos XIX e XX. Os modelos normativos de interpretação da sociedade sofreram críticas das mais diversas origens, que de certa forma coincidiram com a multiplicação dos sujeitos sociais, frutos dos movimentos que reivindicavam direitos civis nos Estados

Unidos, nas décadas de 1950 e 1960, dos movimentos feministas e estudantis do mesmo período. As reflexões teóricas e os estudos empíricos mostravam como as identidades sociais eram múltiplas e fluidas e como os modelos normativos não davam conta da diversidade social.

Nesse ambiente de constantes elaborações e reelaborações dos quadros sociais, tornaram-se frequentes as lutas contra as desigualdades sociais, religiosas, étnicas e sexuais, entre outras, proporcionando a organização de movimentos feministas, de operários, de imigrantes, de negros, de homossexuais e de outros grupos deixados à margem pelas estruturas instituídas. Conforme apontou Stuart Hall, nesse contexto o que se sobressaiu foram as rupturas epistemológicas, nas quais velhas correntes de pensamentos foram rompidas, velhas constelações deslocadas, elementos novos e velhos foram reagrupados ao redor de uma nova gama de premissas e temas (HALL, 2003,p. 131).

A epistemologia da História também enfrentou um momento de profundos questionamentos, tanto do ponto de vista de seu método, de seu conteúdo, quanto dos conceitos utilizados em suas narrativas. Talvez este seja um dos grandes legados do pensamento de Michel Foucault às ciências sociais e humanas, pois, a partir dele, foi possível estabelecer densas críticas à escrita da História e, ao mesmo tempo, abrir espaço para pensar analiticamente o processo de produção dos discursos originários do ambiente acadêmico (FOUCAULT, 1996). Embora criticado por algumas feministas, por concentrar-se numa perspectiva masculinizada da sexualidade (GILCHRIST, 1999, P.55) seus estudos foram fundamentais para pesquisas posteriores que passaram a pensar a sexualidade como produto de um discurso mais do que uma prática biológica. Estas novas perspectivas que contrariaram as naturalizações das identidades sexuais e ganharam maior impulso após uma historização das formas pelas quais se construíam os principais dispositivos de poder, dentre eles o da sexualidade. Segundo Margareth Rago, tais empreitadas

epistemológicas provocaram profundas ranhuras no pensamento acadêmico moderno, levando os historiadores a repensar suas práticas e seus fazeres:

Que possibilidades restavam para os historiadores quando o passado passava a se reduzir a discursos, os documentos a monumentos, a temporalidade se dissolvia e os objetos históricos tradicionais já não se sustentavam com tanta obviedade quanto antes? E o que fazer com os sujeitos, com as classes sociais (...) ou com os sujeitos históricos que, nos anos 80, comprometiam-se com a luta pelos direitos de cidadania, como os negros, as mulheres, os homossexuais? Como ficava, então, a tarefa do historiador? (RAGO, 1995)

Diante disso, diversas correntes de pensamento romperam com as rígidas estruturas do saber histórico, buscando fundamentar suas análises nos múltiplos aspectos da vida ordinária. Para Joan Scott este contexto,

Já produziu uma riqueza de novas evidências anteriormente ignoradas sobre esses outros e chamou atenção para as dimensões da vida e das atividades humanas normalmente consideradas sem valor suficiente para ser em mencionadas pelas histórias tradicionais. Também ocasionou uma crise na história ortodoxa, por multiplicar não só estórias, mas também sujeitos, e por insistir que histórias são escritas a partir de perspectivas ou pontos de vista fundamentalmente diferentes – e até irreconciliáveis – nenhuma das quais é completamente verdadeira (SCOTT, 1998, P.24).

Análises como estas, foram desenvolvidas, sobretudo, pelas reivindicações de estudiosas feministas, que buscavam compreender os processos de mudanças, rupturas e continuidades no interior da sociedade ocidental, dando visibilidade a sujeitos que durante muito tempo foram fadados ao esquecimento ou a marginalidade da pesquisa histórica. Para Huyssen, o movimento de mulheres tem levado a algumas mudanças significativas das estruturas sociais e das atitudes culturais, em que se passou a questionar a ausência das experiências, da história e das vozes femininas nas diversas disciplinas do conhecimento e da arte ocidental, que se estruturaram sem fazer referência alguma às mulheres como objetos de pesquisa ou como agentes da história (HUYSEN, 1992, p.78). A fim de remediar este silêncio, as cientistas sociais feministas, com o auxílio de fontes não tradicionais, buscaram construir e discutir a vida cotidiana das mulheres em diferentes

localizações de tempo e espaço. Deste modo, tais abordagens, desafiavam e desnaturalizavam as definições impostas histórica e culturalmente sobre os conceitos de feminilidade e de masculinidade, de hetero e homossexualidade, instituídas ao longo do século XIX e que até atualidade possuem profundos impactos sobre a sociedade e na produção do discurso histórico.

É importante destacar, que embora os estudos de gênero tenham ganhado destaque nos últimos anos, a História Antiga ainda permanece com interpretações muito conservadoras. Os efeitos debilitantes das hierarquias sexuais são evidentes na neste tipo de pesquisa, pois durante muitos anos os dados históricos e arqueológicos foram interpretados de maneira distorcida a fim de preservar uma ideologia hierárquica. Desse modo, muitos documentos foram deixados fora das pesquisas, como os que representavam atos sexuais não-procriativos (incluindo sexo anal heterossexual e a felação). É o que Barbara Voss e Robert Schmidt denominam como o *tratamento lascivo da sexualidade*, que diz respeito à maneira como as pesquisas sobre a sexualidade são conduzidas, geralmente de forma banalizada, em que se tratam os materiais coletados, com representações eróticas e de cunhos sexuais, como incitações a pornografia, e que muitas vezes em seu contexto cultural original não possuem tal conotação (VOSS, SCHIMIDT, 2000). Desse modo, estes autores ainda destacam que objetivo do pesquisador deve ser o de compreender a dinâmica biológica de sexo, gênero e sexualidade, e caracterizar os mecanismos e os limites de suas influências, interações nos contextos sociais de suas investigações, acrescentam ainda,

Os termos que empregamos devem ser escolhidos de acordo com uma situação determinada, e adequada ao contexto cultural que esta sendo investigado. Eles devem fornecer um léxico que permita tornar visível a sexualidade, em vez de torná-la encoberta pelas narrativas que ressaltam o gênero e sexo biológico (VOSS, SCHIMIDT, 2000, p.03).

Como dito, estas discussões no interior da disciplina de História Antiga, ocorreram de maneira tardia, as obras sobre os estudos de gêneros e sexualidade são bastante recentes, os primeiros trabalhos datam do final da década de 1980 e início da década de 1990, e normalmente estudam unicamente o feminino, existindo poucas análises relacionais. Tendo o seu ápice, com os embates feministas, que proporcionaram rever também as fontes históricas disponíveis sobre este período, que se tornaram mais amplas, assim, além das obras literárias canônicas os documentos iconográficos e arqueológicos tornaram-se mais valorizados, tornando-se fundamentais para o estudo do papel das mulheres na antiguidade.

No Brasil destacam-se os trabalhos, relativos ao estudo de Gênero e sexualidade na Antiguidade Romana, realizados por Pedro Paulo Funari, Lourdes Feitosa e Marina Cavicchioli (CAVICCHIOLI, 2004, 2009; FEITOSA, 2005; FUNARI 2008; FEITOSA, FUNARI, SILVA, 2003), que utilizam como principais fontes para as suas pesquisas artefatos, pinturas e grafites encontrados nas escavações na cidade de Pompeia. A preservação dos grafites e de alguns objetos de uso cotidiano permitiu que estes pesquisadores apresentassem novas perspectivas relacionais sobre as mulheres desse período.

Assim, de extrema importância, a documentação material se tornou essencial para o avanço das pesquisas a respeito do Império romano, em decorrência da importância da cultura material neste contexto, conforme Hingley, embora educação letrada da elite fosse muito eficaz, a comunicação entre os indivíduos era predominantemente visual: por meio de moedas, estátuas, pinturas, esculturas em relevos, entre outros. Esse pesquisador ainda acrescenta que os significados destes elementos culturais variavam de contexto para contexto, pois a cultura material carrega intrinsecamente em si um significado social, não verbal, meios os quais as pessoas utilizavam para se comunicar (HINGLEY, 2005, p.72-73).

A partir das constatações podemos aferir que o estudo destes objetos trouxe para a História as experiências cotidianas, como destacou Garraffoni, Funari e Pinto, “um diálogo profícuo da Arqueologia com a História é fundamental não só para rever conceitos e desafiar meta-narrativas, mas também para pensar outras formas de sensibilidades e de visões de mundo” (2010, p.22). Dentre estas experiências cotidianas, a mais negligenciadas pela historiografia foram aquelas relacionadas à sexualidade. Nesse sentido, ressaltamos que dados arqueológicos podem e devem ser aplicados a fim de se obter uma melhor compreensão da sexualidade humana e de suas expressões ao longo da História. Embora a expressão ‘sexualidade’ tenha sido cunhada no final do século XIX por disciplinas alheias às ciências sociais (FOUCAULT, 1990, p.37), atualmente ela tem adquirido conotações diferentes. O seu debate e a sua aplicação têm se tornado adequado por considerar: como os valores culturais interferem no modo como as pessoas se relacionam com o próprio corpo, com os seus desejos, crenças e sentimentos. Tendo em vista que expressões da sexualidade humana estão inseridas em um contexto sócio-cultural, acreditamos que estas podem ser exploradas a fim de pluralizar as interpretações históricas, sobretudo no que tange os estudos da Antiguidade, vista dentre as disciplinas históricas como a mais conservadora, hierárquica e patriarcal.

ARQUEOLOGIA E SEXUALIDADE NA ANTIGUIDADE ROMANA



Figura 1- O Casal na cama

Fonte: CLARKE, J.R..

Roman Sex- 100 BC- AD

250. New York: Harry N.

Abrams. 2003.p.33.

Na pintura acima podemos observar a cena de um casal na cama, em que homem está nu, deitado, sua mão direita está direcionada para a mulher, insinuando uma súplica, como se estivesse pedindo para ela voltar para seus braços. Já a mulher, de costas, não pode ver os gestos do seu amante, está seminua, encoberta por um lençol. Diante do movimento do seu corpo, é possível imaginar que ela está prestes a levantar da cama, e talvez a sua mão esquerda possa estar em contato com o pênis dele. Essa cena, com elementos que insinuam um ato sexual, faz parte de uma pintura que estava localizada no pórtico de uma casa em Pompeia, um local de livre passagem para aqueles que viviam e frequentavam a residência. Não era uma pintura reservada para as intimidades do casal, tão pouco uma pintura pertence a um prostíbulo, como foi categorizada ao longo do tempo.

A partir desta interpretação cabe a pergunta: como olhar para uma representação de cunho erótico que pode estar espalhada em quartos, salas, corredores, varandas, muros e em ambientes de uso comum? Pinturas e inscrições, que conforme afirma Ray Laurence, estavam espalhados em Pompeia, mostrando publicamente as aclamações e intenções relacionadas aos prazeres sexuais e amorosos, e que em sua maioria foram difundidas e vistas tanto por homens e mulheres quanto por crianças? (2009,p.73)

Quando olhamos para imagens eróticas antigas, separadas de seu contexto, como a apresentada acima, não temos a menor percepção do que elas significavam na vida cotidiana romana. Assim, de maneira descontextualizada, estas representações iconográficas foram interpretadas ao longo dos séculos, pelos primeiros arqueólogos que escavaram a cidade como imagens pornográficas. O arqueólogo alemão C.O. Müller, foi um dos precursores do uso deste termo, quando, em 1850, se deparou com inúmeros objetos “obscenos” em suas escavações, consultou um dicionário de língua grega, e lá encontrou uma palavra semelhante à *pornographein* significando *escrever sobre*

prostitutas (*pornos*- prostitutas e *graphô*- escrever), o que ele considerou adequado para se referir aos objetos encontrados em Pompeia. Contudo como afirma o arqueólogo e historiador da arte John R. Clarke, o termo pornográfico, como o concebemos atualmente, era totalmente desconhecido para os romanos e, portanto, representações de cunho eróticos não eram tidas como pornografias (2003, p.12).

Durante séculos, pinturas como esta, apresentada acima, e outros objetos, foram catalogados como pornográficos, obscenos e com viés representativo de sexo explícito. Os que não foram destruídos no momento do achado, foram trancados em salas vigiadas, onde o público não teria acesso, como foi o caso do *Museu Nazionale di Napoli*. Os afrescos, considerados agressivos para a moral dominante da época, foram retirados das paredes originais e levados para o museu, assim como as lamparinas e pingentes com representações fálicas, que foram trancafiados na Coleção Pornográfica. (FEITOSA, 2005, p.42)

A restrição de acesso a estas pinturas se deu no auge das escavações de Pompeia, quando um regime fascista controlava o governo da Itália e, como forma de legitimação, buscava no Império Romano um mito de origem para justificar uma série de políticas autoritárias e expansionistas.⁸⁷ Esconder, destruir ou trancafiar no *Museu Nazionale di Napoli* os objetos de cunho erótico era fundamentado na ideia e moralidade social da época. Conforme Cavicchioli:

Uma vez que o catolicismo vincula a sexualidade à ideia de pecado, a doutrina fascista não poderia considerar-se herdeira de uma sexualidade tão explícita. Seria, portanto, mais adequado negar o acesso a tal coleção (CAVICCHIOLI, 2009, p.74).

⁸⁷ Ver: GARRAFFONI, R.S.; SANFELICE, P.P. “Em tempos de culto a Marte por que estudar Vênus? Repensando o papel de Pompeia durante a II Guerra”. In: **Poderes e Saberes no Mundo Romano: estudos Ibero-Latino-Americanos**. (No prelo).

A pintura apresentada anteriormente (figura 1) faz parte desta coleção.⁸⁸ O arqueólogo J.R. Clarke teve acesso a esse afresco, e aos relatórios das escavações desse material, os quais apresentam um mapa do local de origem, aquarelas que ilustravam o contexto e um conjunto de outros materiais encontrados neste mesmo sítio arqueológico. Essa pintura se encontrava nas paredes da Casa de Caecillus Iucundus, um homem de negócios da cidade de Pompeia. Antonio Sogliano, quem escavou esta casa em 1875, encontrou junto com a pintura outras 154 tabuinhas de cera, nas quais registravam negociações de Caecillus Iucundus, tais como venda de animais, roupas e escravos. Com os dados interpretativos destes materiais, sabe-se então, que Caecillus era um homem de prestígio na cidade (ou alguém que buscava obter este prestígio) e, por ser um ambiente pertencente a uma camada elevada da sociedade, Sogliano provavelmente considerou ofensiva uma pintura de cunho erótico naquele local, o que poderia prejudicar a reputação e a interpretação difundida sobre a elite imperial romana (CLARKE, 2003, p.34).

Baseando-se nestas documentações e em alguns outros registros de escavação deste sítio arqueológico, J.R. Clarke fez uma possível reconstituição do ambiente, a fim de compreender esta pintura em seu próprio contexto arqueológico, como apresentamos a seguir:

⁸⁸ Somente no ano 2000 foi aberta ao público uma exposição do acervo iconográfico que representava a sexualidade, ainda sob pressões do Vaticano, que tentou vetar a apresentação de objetos *obscenos*. Atualmente a sala encontra-se aberta ao público, contudo, só é liberado o acesso mediante um agendamento prévio com horários específicos e acompanhado por um guia do museu. Isso demonstra que, mesmo nos dias atuais, tal material é tratado com reticência, bem como a temática sexualidade, pouco abordada até recentemente pela academia.



Figura 2- Reconstituição digitalizada da pintura

Fonte: CLARKE, J.R.. **Roman Sex- 100 BC- AD 250.** New York: Harry N. Abrams. 2003.p.34.

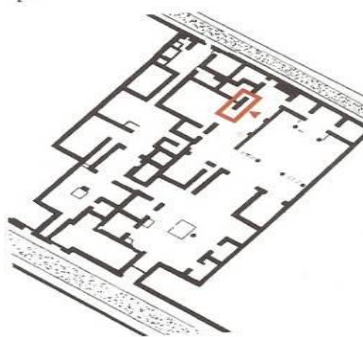


Figura 3- Casa de Caecilius Iucundus

Fonte: CLARKE, J.R.. **Roman Sex- 100 BC- AD 250.** New York: Harry N. Abrams. 2003.p.35.

De acordo com os estudos deste pesquisador, a reconstituição digitalizada e o mapa da localização desta pintura, podemos perceber que a pintura do “casal na cama” se encontra em uma parede voltada para um jardim, localizado entre duas portas de entradas (um ambiente maior que seria a sala de jantar e negócios, e uma sala menor que seria um quarto de entretenimento e intimidade). Para Clarke a disposição dessa pintura simboliza que Caecilius Iucundus tinha por objetivo imitar um comportamento muito difundido entre a elite romana, em específico a pompeiana, que era o hábito de ostentar seu status social por meio da decoração (CLARKE, 2003, p.34).

Sabe-se que era comum, durante o período Imperial, que as casas fossem decoradas com extremo luxo, conforme Andrew Wallace-Hadrill “o luxo não era um desperdício sem sentido, era uma necessidade na alta sociedade” (1994, p.4), pois o maior o propósito de uma casa romana era agradar os seus visitantes, tendo em vista que,

A relação estreita entre a habitação e a posição social só é compreensível em vista da natureza peculiar da vida pública romana. O que ainda é desconhecido sobre o mundo do mediterrâneo é que a casa era um lugar de vida pública. (WALLACE-HADRILL, 1994, p.05)

Desse modo, Wallace-Hadrill afirma que as exigências da vida social impulsionavam os romanos de um determinado *stratus* social a construírem e ornarem suas casas ricamente. Alguém que pertencesse à elite romana teria pelo menos uma sala de tamanho considerável, e amplamente decorada, para receber seus visitantes e praticar seus negócios e comércio. E nestas salas, geralmente o *triclium* ou no *atrium*, possuíam inúmeras pinturas nas paredes, mosaicos no seu chão, esculturas a fim de ostentar a luxuosidade destes ambientes. Sabe-se que uma casa romana era frequentada basicamente por três grupos, os seus moradores, os escravos e os visitantes. Quanto mais rico fosse o proprietário, mais visitantes e escravos teria. Quanto maior seu status social menos privacidade se tinha dentro do espaço doméstico. Como é possível averiguar nos mapas arqueológicos das casas, as configurações arquitetônicas eram estabelecidas a fim de proporcionar ao passante uma visão panorâmica da maioria dos ambientes que compunham este local de habitação. Ao configurar desta forma a casa, o morador buscava oferecer aos pedestres uma visão privilegiada de seu poder econômico através da luxuosidade apresentada em diferentes localizações espaciais que compunham sua moradia.

O autor Wallace-Hadrill afirma que um homem rico não decorava toda a sua casa, mas somente os ambientes principais, os de uso público (1994, p.150). Diante da reconstituição de Clarke sabe-se que a pintura do “casal na cama” se encontra em um jardim, e não dentro de uma sala, como era comum para época. Assim, pode se inferir que Caecillus Iucundus tinha por objetivo imitar um comportamento da elite romana, e pretendia de certa forma ser aceito nesse grupo social (HINGLEY, 2005).

Outro ponto que gostaríamos de ressaltar é no tocante do uso das pinturas como significativos documentos para se compreender a vida social romana. Conforme a documentação existente e a disposição desta pintura em seu ambiente, percebemos que as representações de cunho erótico era algo cultivado no cotidiano romano. Diferente do

que se tentou esconder (através dos gabinetes proibidos), essas pinturas eram apreciadas e necessárias para legitimar a condição social da elite romana. Apontamos como uma importante contribuição para estes debates os estudos da historiadora Marina Cavicchioli, que possui vastas pesquisas a respeito dos significados das imagens eróticas e suas contribuições para contrapor discursos históricos que propõem uma submissão feminina ao sexo masculino, inclusive na cópula. A autora demonstra que algumas imagens, inclusive a apresentada acima, são capazes de propor uma autonomia feminina, e inclusive uma atitude de domínio ao se observar as posturas que elas assumem nas imagens (CAVICCHIOLI, 2003).

Assim ressaltamos que é preciso compreender os significados destes elementos que se reportam a sexualidade e, principalmente, identificar que sentido eles podem possuir na vida cotidiana romana. O historiador Roger Ling, na obra *Pompeii: History, life and after life*, afirma que na cidade de Pompeia havia uma vasta cultura com representações sexuais, que podem ser percebidas através do culto aos símbolos fálicos feitos, em sua grande maioria, de terracota, e que fixados em paredes, ruas ou locais de trabalho, eram interpretados como amuletos para atrair boa sorte, e agir contra os maus espíritos. Esses talismãs foram comuns no mundo antigo e refletem a importância da fertilidade para as sociedades onde a mortalidade infantil era elevada e a prosperidade dependia do sucesso da colheita e da safra (LING, 2005, p.114).



Figura 4- Campainhas romanas

Fonte: CLARKE, J.R.. **Roman Sex-100 BC- AD 250**. New York: Harry N. Abrams. 2003.p.25.

O Historiador Pedro Paulo Funari, que há muitos anos vem estudando a sexualidade romana, também faz menção à simbologia fálica, afirma que o culto a estes objetos faz parte de hábitos apotrópicos, destinados a afastar o mal olhado: “as representações e ilustrações fálicas eram usadas, especialmente, para afastar as forças negativas (a raiz do verbo grego *apotropein* – “desviar”) (1194, p.02), atraindo assim boas vibrações e prosperidade. Para Funari, o símbolo fálico é um ícone da fertilidade, faz referências explícitas à cópula, tendo assim, uma conotação extremamente positiva, quase que religiosa:

O membro masculino em ereção era associado, na Antiguidade clássica à vida, à fecundidade e à sorte. A própria palavra *falo*, emprestada pelos romanos aos gregos, designava primordialmente, objetos religiosos em forma de pênis, usados no culto de Baco. (...) O falo não apenas afastava o mal como trazia sorte e felicidade. Recorde-se que a palavra latina *felicitas*, a um só tempo, “felicidade” e “sorte”, ambos os sentidos derivados do sentido original de *felix*, “fertil” (FUNARI, 2003, p.316).

Cabe ainda ressaltar que, assim como o falo, havia também uma série de crenças e divindades vinculadas à fertilidade e a terra. Destacamos o deus Príapo⁸⁹, encarregado de proteger campos e hortas, cuja principal característica é o seu estado ininterrupto de ereção. Ou a divindade Hermafrodita, que carrega em si um enorme poder sexual e de fertilidade por possuir ao mesmo tempo os órgãos masculino e feminino. E, em se tratando da sexualidade no campo da religiosidade, propomos debater com mais detalhes a divindade mais cultuada na cidade de Pompeia, a qual foi destinada a função de proteger a cidade - Vênus, considerada deusa do amor e da fertilidade. Particularmente, em Pompeia, a deusa Venus possui extrema relevância, pois no momento em que a cidade foi anexada por Sila ao Império Romano no ano de 80 a.C., ela passou a chamar-se *Colonia Cornelia Veneria Pompeianorum*, indicando em seu nome a proteção e a influência da

⁸⁹ Ver figuras 8 e 9.

deusa do amor entre seus habitantes. Tal fato explica a enorme quantidade de pinturas, esculturas e grafites espalhados pela região.

Em uma primeira observação, será possível notar nestas figuras a conexão desta divindade com diversos elementos, como o de beleza (onde a deusa aparece ricamente ornamentada por jóias ou segurando espelhos), eróticos e em relações amorosas (ao aparecer nua, e às vezes junto de seu amante Marte, ou com o Cupido e Eros).



Figura 5- Namoro de Marte e Vênus

Fonte: MAIURI, A., **Roman Painting**. Skira, New York, 1953, p.78

Nesta representação (figura 5), há a temática recorrente nas paredes pompeianas, o namoro de Marte e Vênus. A deusa está representada sentada, envolta em um manto, com um ar meditativo, de uma jovem noiva. Marte está envolvido por uma veste azul e um capacete de crista. Sabe-se que a pintura está climatizada num quarto, pois possuem elementos próprios deste cômodo, tais como o sofá, coberto por ricos tecidos e as colchas. Na imagem, há também a representação de um Cupido, além de dois criados na direita, que parecem estar esperando por uma ordem de sua senhora para poder prosseguir com o “ritual de casamento” da noiva. Há também duas outras mulheres que

observam a deusa por trás de um cômodo, ao lado de um homem, uma figura alada, com uma pele bronzeada e um olhar vigilante. Conforme Paul Veyne, esta figura alada, que parece entre as moças, é muito comum em retratos de rituais de casamento, é a imagem do guardião, postado diante da porta do quarto nupcial, que tem por função proteger os jovens esposos de uma eventual intrusão (VEYNE, 2008, p.211).

Consideramos importante mencionar que apesar de tantos personagens representados na composição, as figuras de maior destaque são Marte e Vênus. Sobretudo, a temática da sensualidade presente na cena, na qual podemos perceber a deusa guiando as mãos de seu amante em direção ao seu seio. Enquanto a sua outra mão está escondida entre os tecidos de sua vestimenta, o que associamos ao exato momento de cortejo e núpcias, a deusa do amor despindo-se para seu amante. Cenas semelhantes foram retratadas nas pinturas de Vênus e Marte (figuras 6 e 7)⁹⁰.



Figura 6- Namoro de Marte e Vênus

Fonte: LING, R., **Roman Painting.**
Cambridge University Press,
Cambridge, 1991,p.139

⁹⁰ Estas imagens foram analisadas com maiores detalhes na publicação: SANFELICE, P. P.. Amor e sexualidade: as representações da deusa Vênus nas paredes de Pompeia. **História e-História**, v. 2010, p. 01-20, 2010. Disponível em: < <http://www.historiahistoria.com.br/materia.cfm?tb=alunos&id=330>>



Figura 7- Vênus e Marte - Vênus na frente um pouco reclinada sobre os braços de Marte, semi coberta com um véu e os seios de fora. Dois cupidos os acompanham.

Fonte: MAIURI, A. **Pompeian Wall Paintings.** Switzerland: 1961. p.24.

Nesse sentido, fica claro que a representação da deusa Vênus, está além de uma divindade associada apenas ao amor e a beleza, através destas imagens pode-se identificar em Vênus componentes da vida sexo-amorosa. Como é demonstrado nas figuras a seguir (figuras 8 e 9):

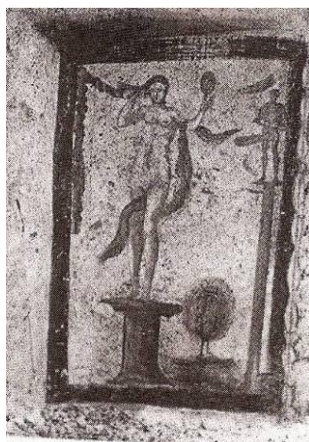


Figura 9



Figura 10

Fonte: CAVICCHIOLI, M.R.; Dissertação de mestrado: **As representações na iconografia pompeiana**, UNICAMP, Campinas, SP: 2004.

Nestas imagens Vênus aparece seminua e logo atrás, num plano superior e representado de maneira menor, temos a figura do deus Príapo, que também pode ser um homem representado com um grande falo. Diante desta composição, destacamos a maneira como o tecido sobe e também se inclina em direção a “Príapo”, sobretudo, em direção ao falo deste personagem, dando uma sensação de continuidade falo-tecido, insinuando de maneira simbólica e sutil um ato sexual.

A partir destas reflexões, destacamos que representações fálicas e sexuais estavam em diversos artefatos da cultura material, representando, assim os sentimentos e crenças de uma ampla gama de pessoas. A sexualidade era algo tão presente nesta cultura e diretamente ligada ao sagrado, que até mesmo os seus deuses e fundadores provêm de uma origem sexuada, um exemplo disso está no mito da criação de Roma no qual Rômulo e Remo, os fundadores da cidade, são filhos da união oculta entre Réa Silvia e o deus Marte. Desse modo, propusemos evidenciar que no interior da sociedade romana, a sexualidade durante muitos anos recebeu de fato o *tratamento lascivo*, como expôs Voss e Schmidt (2000), obras referentes a estas temáticas foram trancafiadas, destruídas e principalmente, descontextualizadas. Em nossas discussões não tivemos a pretensão de afirmar categoricamente que todas as imagens de cunho sexual espalhadas por Pompeia ou por Roma estavam relacionadas religião, ou que os romanos não tinha prazer e estímulo sexual ao observar tais representações, pelo contrário, buscamos evidenciar que assuntos que envolvem a sexualidade podem ter interpretações múltiplas, e que não necessitam estar excluídos dos aspectos da vida cotidiana, entre eles destacamos a religiosidade. Como afirma Tatiana Kuzntsova-Resende, da fertilidade dependia o desenvolvimento da própria civilização, pois em épocas em que o nível técnico na agricultura e medicina era baixo, a fertilidade- vegetal, animal, humana- assumia uma importância primordial. Assim tudo o que era ligado a fertilidade e procriação era alvo de

grandes cuidados, “não podendo faltar aí os cuidados dispensados por uma figura divina. Certos traços específicos das mentalidades e dos comportamentos coletivos na Antiguidade estão relacionados precisamente com essa situação” (2009, p.459).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, reforçamos que o intuito de abordar tais temáticas é questionar a percepção homogênea que se tem da sociedade romana, principalmente a que trata da historiografia do Império, que enfatiza que os romanos estariam somente preocupados com as conquistas territoriais e políticas, ressaltando dessa forma o passado de grandes homens. Ressaltamos ainda, que a documentação material se tornou essencial para o avanço das pesquisas a respeito da sexualidade na antiguidade, em decorrência da importância peculiar que a cultura material possuía neste contexto. Deste modo, um estudo mais detalhado, como o de Pompeia, que leva em conta uma gama mais ampla de evidências, possibilita uma compreensão mais equilibrada do Império Romano. Acrescentamos ainda, que a interpretação desses materiais por meio da Arqueologia em um diálogo com os estudos de gênero e das sexualidades podem propiciar valiosas reflexões sobre nossas próprias relações sociais, conceitos e valores e, principalmente de como os projetamos para a Antiguidade. Assim, esses questionamentos se tornam necessários na medida em que possibilitam a construção de novas interpretações sobre a cultura e os povos, pluralizando a História e trazendo à tona uma Antiguidade Romana mais complexa e dinâmica.

REFERÊNCIAS

BERNAL, M.. A Imagem da Grécia Antiga como uma ferramenta para o colonialismo e para a hegemonia européia. In: FUNARI, P.P. (Org.). **Repensando o Mundo Antigo**. Coleção Textos Didáticos nº49. Campinas: IFCH-UNICAMP. 2005.

CAVICCHIOLI, M. R. **A sexualidade no olhar: um estudo da iconografia Pompeiana**, Tese de Doutorado, Campinas: UNICAMP. 2009.

_____. “A posição da mulher na Roma Antiga: do discurso acadêmico ao ato sexual”. In: FEITOSA, L., FUNARI, P. E SILVA, G.. **Amor, Desejo e Poder na Antigüidade**. Campinas: Ed.Unicamp, 2003. p.287-296.

_____. Tese de Doutorado: **A sexualidade no olhar: um estudo da iconografia Pompeiana**. Campinas, SP: 2009.

_____. **As representações na iconografia pompeiana**, Dissertação de mestrado: UNICAMP, Campinas, SP: 2004.

CLARKE, J.R.. **Roman Sex- 100 BC- AD 250**. New York: Harry N. Abrams. 2003.

FEITOSA, L. C.; **Amor e sexualidade: o masculino e o feminino em grafites de Pompéia**. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2005.

_____; FUNARI, P. E SILVA, G.. **Amor, Desejo e Poder na Antigüidade**. Campinas: Ed.Unicamp, 2003.

_____; RAGO, M. “Somos tão antigos quanto modernos? Sexualidade e gênero na Antiguidade e na modernidade. In: RAGO, M. (Org.); FUNARI P.P. (Org). **Subjetividades antigas e modernas**. São Paulo: Anablumme, 2008.

FOUCAULT, M. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Edições Loyola. 1996.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. 10ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

FUNARI, P.P.; “As inscrições populares pompeianas e seu caráter apotropaico”. Artigo apresentado, originalmente, no Grupo de Trabalho “Os sentidos do Apotropaico”, no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo: 1994.

FUNARI, P.P.; “Falos e Relações Sexuais: Representações romanas para além da “natureza””. In: FEITOSA, L., FUNARI, P. E SILVA, G.. **Amor, Desejo e Poder na Antigüidade**. Campinas: Ed.Unicamp, 2003.

GARRAFFONI, R.S.; FUNARI, P.P.; PINTO, R.; “O estudo da Antiguidade no Brasil: as contribuições das discussões teóricas recentes”. In: HINGLEY, R., **O Imperialismo romano: novas perspectivas a partir da Bretanha**-São Paulo: Annablume, 2010

_____; SANFELICE, P.P. “Em tempos de culto a Marte por que estudar Vênus? Repensando o papel de Pompeia durante a II Guerra”. In: **Poderes e Saberes no Mundo Romano: estudos Ibero-Latino-Americanos**. (No prelo).

HALL, S. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HINGLEY, R. **Globalizing Roman Culture - Unity, diversity and Empire**, Londres: Routledge. 2005.; HINGLEY, R. **O Imperialismo romano: novas perspectivas a partir da Bretanha**, São Paulo: Annablume. 2010.

HINGLEY, R. **Globalizing Roman Culture - Unity, diversity and Empire**, Londres: Routledge. 2005.

_____. **Pós-Modernismo e Política**. Rio de Janeiro: Editora Rocco. 1992.

JENKINS, K. **A História repensada**. São Paulo: Editora Contexto. 2005.

KUZNETSOVA-RESENDE, T. “Sexualidade e rituais báquicos” p.457-468. In: RAMOS, J.A.; FIALHO, M.; RODRIGUES, N.S. (Orgs). **A sexualidade no mundo antigo**. Portugal: Clássica – Artes Gráficas. 2009.

LAURENCE, R. **Roman Passions: A History of pleasures in Imperial Rome**. Continuum: New York, 2009.

LING, R. **Pompeii: History, Life and Afterlife**. Tempus Publishing Limited, 2005.

LING, R. **Roman Painting**. Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

- MAIURI, A. **Pompeian Wall Paintings**. Switzerland: 1961.
- MAIURI, A., **Roman Painting**. Skira, New York, 1953.
- OVÍDIO. Livro II. In: **Ars Amatoria. A Arte de Amar**. Tradução de Dúnia Marinho da Silva. Porto Alegre: L&PM, 2009.
- RAGO, Luzia Margareth. O efeito-Foucault na historiografia brasileira. In: **Revista Tempo Social**. Vol. 7(1-2). São Paulo: USP, Outubro de 1995.
- _____; FUNARI P.P. (Org). **Subjetividades antigas e modernas**. São Paulo, Anablumme, 2008.
- SALIS, V.D. **Mitologia Viva: aprendendo com os deuses a arte de viver e amar**. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2003.
- SANFELICE, P. P.. Amor e sexualidade: as representações da deusa Vênus nas paredes de Pompeia. **História e-História**, v. 2010, p. 01-20, 2010. Disponível em: <<http://www.historiahistoria.com.br/materia.cfm?tb=alunos&id=330>>
- SCHWAB, G.. **As mais belas histórias da Antiguidade clássica**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- SCOTT, Joan W. "Gênero, uma categoria útil de análise histórica". In: **Educação e Realidade: gênero e educação**, v.20, p.71-99, Florianópolis: Ed. Mulheres. Jul/dez., 1995.
- VEYNE, P. **Sexo e Poder em Roma**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- VOSS, B.L.; SCHMIDT, R. A. Archaeologies of sexuality: an introduction. In: VOSS, B.L.; SCHMIDT, R. A.; **Archaeologies of sexuality**. London: Routledge. 2000.
- WALLACE-HADRILL, A. **Houses and Society in Pompeii and Herculaneum**. New Jersey: Princeton University Press. 1994.

Artigos

1 - RITO E CURA NO CULTO DE ASCLÉPIO NO FINAL DO PERÍODO CLÁSSICO *

João Vinícius Gondim Feitosa **

RESUMO

Este artigo pretende fazer uma pequena contribuição ao estudo da cura ritual na Grécia Antiga, especificamente no culto do deus Asclépio no final do Período Clássico. O estudo se apoia nas fontes primárias e em textos contemporâneos que tentam explicar possíveis sentidos nas práticas rituais dos povos antigos. O trabalho propõe algumas interpretações do significado de alguns símbolos associados ao deus e de algumas práticas rituais que provavelmente tinham forte impacto sobre o psicológico das pessoas que nelas acreditavam e certamente deveriam auxiliar no processo de cura.

Palavras-chave: Asclépio, rito, cura

ABSTRACT

This article intends to make a small contribution to the study of ritual healing in Ancient Greece, specifically in cult of the god Asclepius in the final of the Classic Period. The study relies on primary sources and contemporary texts that attempt to explain possible meanings in ritual practices of ancient peoples. The paper proposes some interpretations of the meaning of some symbols associated with the god and some ritual practices that likely had a strong psychological impact on people who believed in them and certainly should help the healing process.

Keywords: Asclepius, rite, healing.

Estudar a história de um povo implica, antes de qualquer coisa, compreender o modo como as pessoas que compõem este povo interagem umas com as outras, quais são e como formam os seus signos de interpretação da realidade. Este estudo pretende

* Artigo feito sob a orientação da Dr^a Marília de Azambuja Ribeiro, professora do departamento de História da UFPE.

** Aluno do curso de graduação em História da UFPE. E-mail: vinicius_gondim@hotmail.com.

analisar como esta relação acontecia no que concerne às curas na Grécia Antiga no final do Período Clássico. Porém, nosso interesse é numa cura eminentemente milagrosa, precedida de um ritual, em que as pessoas se sentem realmente curadas por uma intervenção divina. Esta, para nós, é bem mais surpreendente, pois revela-nos que os signos, os símbolos, os emblemas são mais que uma vontade de representação, eles influem concretamente na vida das pessoas, mudando inclusive seu estado físico e de saúde.

As instituições humanas – religião, política, filosofia, etc. – além de fazerem o homem interagir com o mundo, elas criam, ou recriam, o próprio mundo, já que o mundo só existe, pelo menos para o homem, através delas. Elas também modificam o próprio homem, uma vez que este passa a ser educado por suas instituições. Porém, existe comumente, no discurso do homem, uma pretensão em descobrir a natureza. A “natureza ama esconder-se”⁹¹ escrevia Heráclito, e ao homem caberia desvelá-la. Mesmo nos dias atuais a Ciência parece ganhar mais credibilidade à medida que produz um discurso de “descobrimento” ao invés do de “criação” da natureza. No entanto, é o homem quem elabora e reelabora os conceitos que melhor lhe convém para explicar a sua realidade, ele não os descobre despretensiosamente, pois estes mudam nos diferentes contextos.

Desta forma, faz-se imprescindível compreender que tanto as doenças quanto as curas são, além de tudo, produzidas socialmente. Ou seja, elas dependem fortemente do discurso e da ideia que se fazem delas para a melhora ou a piora, a integração ou o afastamento de um indivíduo de uma sociedade.

Na religião grega antiga, assim como em várias outras religiões, a cura era atributo básico de qualquer deus⁹². Contudo, percebemos no final do século V a. C. uma crescente

⁹¹ Heráclito. Fragmento 123 DK *Apud* SOUZA, J. C. *Os pensadores pré-socráticos*. p. 101.

⁹² FERNGREN, Gary B. Introduction, 1998 *in*: EDELSTEIN, E. J.; EDELSTEIN, L. *Asclepius: a collection and interpretation of the testimonies*. p. XIX.

recorrência do culto de Asclépio na iconografia e na literatura que chegaram até nós, Folkert van Straten afirma que os relevos votivos dedicados a Asclépio são mais numerosos do que os de qualquer outra divindade (VAN STRATEN, 1995, 63). Embora, em certa medida, qualquer deus poderia fazer tudo, percebemos, através da Teogonia de Hesíodo, que havia uma área de atuação de cada deus mais ou menos delimitada, ou seja, um deus da noite, um deus do dia, um deus da sabedoria, um deus da cura, e assim sucessivamente, ainda que alguns deuses reunissem em si mais de uma destas áreas. Isto fazia com que alguns deuses se tornassem especialistas em certas atividades.

Por algum motivo, Asclépio estava sendo recorrido mais do que havia sido anteriormente a partir do final do século V a. C. em diante. Talvez a fama do culto de Asclépio em Epidauro tenha feito com que mais pessoas se tornassem adeptas do deus. Segundo Milena Melfi, propriamente na metade do século IV a. C. foi feita uma reorganização da festa em honra a Asclépio e uma sistemática campanha de promoção do santuário (MELFI, 2007, 33).

Acreditamos, entretanto, que a propaganda não seria o único motivo para a popularização do culto. Provavelmente, havia um contexto que permitisse que este tipo de propaganda obtivesse sucesso. De acordo com Maria Regina Candido, a pólis grega passava, nos séculos V e IV a. C., por uma crise que mudava profundamente os valores desta sociedade. A situação crítica possibilitava “desvios e inovações” (CANDIDO, 2004, 17). Os antigos gregos, ao que se supõe, se apegaram mais ao místico, ao religioso, atitude característica dos momentos de crise. Uma nova forma de organização política, e também uma nova forma de pensar, estava sendo imposta com o avanço macedônico sobre a Grécia, que acabava de destruir o já fragilizado modelo cívico, baseado na liberdade, no individualismo e na reflexão (ROSTOVITZ, 1986, 216-217), e dava lugar a um império que se aproveitou de corrupções, conflitos e batalhas para se estabelecer (DIACOV; COVALEV, 1965, 231-232).

Esta crise além de fragilizar as instituições, fragilizou também os homens. A incipiente medicina não correspondia aos anseios do povo, pois era marcada por métodos muito dolorosos e nem sempre produzia a cura. Outra imagem se fazia das curas milagrosas. Estas, efetuadas por deuses, se mostravam, muitas vezes, como a única solução depois de tratamentos ineficazes⁹³. Dentro deste contexto podemos supor que a propaganda do culto do deus Asclépio poderia ter ajudado a sua popularização.

Estamos mais interessados, contudo, em entender um pouco mais dos signos e dos ritos que levavam à cura nos santuários de Asclépio, em compreender um pouco dos seus significados e que prováveis impactos eles poderiam ter sobre as pessoas que neles acreditavam.

Um dos primeiros aspectos a ser pontuado é que partimos da hipótese de que as curas realmente aconteciam, independente de acreditarmos que elas foram efetuadas por Asclépio. As pessoas que iam a estes santuários realmente acreditavam que foram curadas pelo deus, e devemos partir deste pressuposto. Caso as curas fossem inverídicas, acreditamos que o culto teria tido uma duração bem menor do que teve na história. Segundo Mircea Eliade, a validade do local sagrado depende da permanência da hierofania neste local (ELIADE, 1998, 296). A permanência da hierofania não seria creditada sem seus sinais serem expostos aos necessitados, no caso de doentes, o poder e a credibilidade do deus se manifesta na cura, portanto, com grande probabilidade, elas deveriam ocorrer.

Outro ponto que merece a nossa atenção é que o culto era de caráter humilde⁹⁴, a própria iconografia associada ao deus – as serpentes, o bastão, o galo, o cão – revela-nos um deus rústico e simples, o que também poderia ter ajudado a sua popularização. Uma

⁹³ *Anthologie Grecque*. VI, 330.

⁹⁴ Reynolds, Roueché e Bodard comentam que o relevo votivo *IAph2007* 15.240 sugere que as pessoas que dedicavam tais relevos eram de um baixo status social. REYNOLDS, ROUECHÉ, BODARD. *IAph2007* 15.240.

das inscrições encontradas em Epidauro nos revela que o deus não aceitava apenas dinheiro em troca de suas curas, Eufanes, por exemplo, paga ao deus com astrágalos⁹⁵.

A serpente, o maior ícone associado a Asclépio, segundo Mircea Eliade, é em muitas religiões símbolo de regeneração, imortalidade e poder (ELIADE, 1998, 136 e 235). Os gregos também interpretavam desta forma a simbologia da serpente, Artemidoro escreveu que as serpentes eram atributo de deuses poderosos, trocando as suas peles sucessivamente ela deixa a velhice e reestabelece a juventude⁹⁶. Cornuto afirma que, além disto, a serpente significava atenção, requisito indispensável nos tratamentos médicos⁹⁷. De acordo com a mitologia, que nos é relatada por Higino, fora a serpente quem havia ensinado a Asclépio como ressuscitar os mortos ressuscitando outra serpente, foi a partir deste momento que o deus adotou definitivamente o animal para si (HYGINUS. *Astronomica*, II, 14).

Segundo as inscrições encontradas em Epidauro, é a própria serpente que protagoniza uma série de curas no santuário de Asclépio. Para citar alguns exemplos, ela cura a cegueira de um homem que foi ao santuário⁹⁸, cura a outro que foi picado no pé, curiosamente por outra serpente⁹⁹, faz com que a, até então, estéril Nicasibula tenha dois filhos depois de ter tido relações sexuais com a serpente sagrada¹⁰⁰. Mircea Eliade afirma que uma das características dos ritos é que eles são uma repetição de normas e gestos primordiais (ELIADE, 1998, 293), desta forma, eles abolem o tempo profano e transportam as pessoas a um tempo sagrado, arquetípico, que se repete não por uma ideia de

⁹⁵ *Inscriptiones Græcæ*. IV², 121, VIII.

⁹⁶ ARTEMIDORUS. *Oneirocritica*. II, 13 *apud* EDELSTEIN, 1998, 367.

⁹⁷ CORNUTUS. *Theologiae Graecae Compendium*, Cp. 33. *Apud* EDELSTEIN, 1998, 368.

⁹⁸ *Inscriptiones Græcæ*. IV², 121, IX.

⁹⁹ *Idem*. IV², 121, XVII.

¹⁰⁰ *Idem*. IV², 122, XLII.

sucessão, mas para tornar o momento sagrado sempre presente e realizável (ELIADE, 1998, 310-311).

Uma serpente seria incapaz de curar em qualquer espaço, em qualquer momento, mas a serpente sagrada certamente curaria no espaço sagrado, num tempo sagrado. O ritual fazia com que uma serpente comum deixasse esta condição e se tornasse a serpente mitológica que ensinou a Asclépio como ressuscitar os mortos. Situação análoga deveria acontecer com as ervas que se atribuíam poderes medicinais, suas propriedades de cura se deviam ao fato delas terem sido descobertas pela primeira vez pelos deuses. Assim, quando se colhia uma erva da qual se queria extrair seus atributos medicinais se recitava a fórmula ritual: “erva [...] eu oro para ti, em nome do teu primeiro descobridor, Asclépio” (ELIADE, 1998, 241)¹⁰¹.

Os rituais na religião grega antiga, segundo Walter Burkert, tinham um caráter eminentemente prático, as pessoas a eles recorriam para alcançar algo que elas almejavam (BURKERT, 1991, 25), e que acreditavam que não os conseguiriam por vias comuns, ou profanas, por isto se recorria ao sagrado. Para Freud, há no homem primitivo um intenso desejo de ter controle sobre aquilo que lhe era intangível e este desejo era idealizado no sagrado e nos deuses (FREUD, 1996b, 98).

A relação com o sagrado, entretanto, sempre é mediada por um ritual, pois se acreditava que o contato direto com a hierofania poderia ser arrasador e, por isto mesmo, inútil. Por causa disto, esta relação, altamente poderosa e, conseqüentemente, destrutiva, deveria sempre ser intercedida por gestos e orações predeterminadas, vestimentas específicas, por sonhos, por fórmulas mágicas, pelo sacrifício de vítimas, entre outros. É a todo este conjunto de regras que tem por finalidade pôr o homem em contato com a divindade que chamaremos de rito. Supostamente comprovada a eficácia deste rito, ele tende a ser repetido, esta repetição também alivia o homem de suas angústias lhe dando

¹⁰¹ Para alguns exemplos: EDELSTEIN, 1998, 192.

segurança e previsibilidade (CAZENEUVE, 1978, 28), para Freud haveria também certo comportamento neurótico nas repetições (FREUD, 1996a, 97-98). Por este motivo, também, acreditamos que os relatos de cura nos santuários de Asclépio não podem ser todos inverídicos, se eles eram ineficazes não teriam tido continuidade.

O ritual ainda estabelece as relações de troca entre os deuses e os homens, geralmente renúncias parciais são feitas em troca de um ganho maior no futuro (BURKERT, 1991, 26). Uma vez conquistada a graça, oferendas votivas eram dadas em agradecimento aos deuses. São nestas oferendas votivas dedicadas a Asclépio, que chegaram até nós, que baseamos largamente este trabalho.

Ritos específicos que selam acordos entre homens e deuses, e que eram empregados largamente pelos gregos, são os sacrifícios. Mais do que isto, os sacrifícios têm entre seus objetivos livrar o homem de uma condição profana para introduzi-lo numa realidade sagrada (MAUSS; HUBERT, 2005, 29). Segundo Marcel Mauss e Henri Hubert, era preciso que houvesse um grau de proximidade, de parentesco, com o deus do qual se esperava um favor, o ritual introduzia o homem nesta poderosa conjuntura (MAUSS; HUBERT, 2005, 28). Sacrifícios eram indispensáveis para quem almejava a cura nos santuários de Asclépio. Hermon de Tassos, por exemplo, havia sido curado de uma cegueira, no entanto, sem quitar o seu débito com o deus retornou a ficar cego, sendo curado definitivamente quando cumpriu devidamente o ritual¹⁰².

Como afirmamos anteriormente, a validade do ambiente sagrado reside no fato dele ser diferente do ambiente profano, de modo que as oferendas consumidas no santuário são de natureza bastante diferente das consumidas fora dele, por este motivo “tudo que se oferta em sacrifício”, escreve Pausânias se referindo ao Templo de Asclépio em Epidauro, “deve ser consumido no interior dos limites sagrados” (PAUSANIAS, II, XXVII). Tudo o que se passa dentro dos limites sagrados é sagrado. O sacrifício além de alimentar

¹⁰² *Inscriptiones Græcæ*. IV², 122, XXII.

os homens alimentava, ao mesmo tempo, aos deuses (LUCIEN, XIII, 9), este contato íntimo, se assim podemos afirmar, deveria ser único para os frequentadores destes ritos.

Uma inscrição de Epidauro, que data de cerca do ano 400 a.C.¹⁰³, nos dá uma mostra de como deveriam ser feito os sacrifícios em honra a Asclépio no Período Clássico. Recomendava-se que se sacrificasse um boi, pois a divindade era masculina, às femininas deveria sacrificar-se uma vaca. Sobre o altar deveria ser feito o sacrifício de um galo, além destas vítimas animais, era preciso ofertar ainda um bolo de cevada, algumas medidas de trigo e de vinho. Na repartição da carne, os deuses, primeiramente, receberiam uma coxa do boi, que provavelmente era queimada, outra coxa deveria ser dada aos sacerdotes do sacrifício (τοὶ ἱερομνάμονες), o restante era repartido entre os cantores e os guardiões em menores pedaços.

A prescrição feita nesta inscrição é hipotética, nem todos tinham condições de oferecer um boi em sacrifício a Asclépio, pessoas mais humildes ofereciam simplesmente um galo: “[Asclépio] recebe favoravelmente este galo [...] se pudéssemos, nós ofereceríamos, invés de um galo, um gordo novilho” diz uma das personagens de Herondas num templo de Asclépio (HÉRONIDAS, Mime IV). Os sacrifícios eram feitos assim que se chegava ao santuário, e se bem aceitos pelo deus, mediante a avaliação de um sacerdote, tudo o que passava a acontecer aí dentro deveria ter algo de sagrado (HÉRONIDAS, Mime IV).

Todos estes procedimentos que envolviam os rituais de cura atingiam, antes de tudo, o psicológico dos enfermos, ainda que isto fosse feito de forma inconsciente. Burkert afirma que estes ritos se utilizavam de curas catárticas (BURKERT, 1991, 31-32). A catarse [κάθαρσις] era um termo empregado em vários contextos pelos gregos, Aristóteles o define como uma brusca sensação de alívio experimentada depois de fortes

¹⁰³ *Idem.* IV², 41.

emoções. Tal sensação poderia, segundo o filósofo, ser sentida, em maior ou menor grau, por qualquer alma, e levavam, além da cura, a uma purificação moral¹⁰⁴.

É evidente que a simplicidade da narrativa pode nos enganar quanto ao estado que estas pessoas ficavam quando confrontadas com estes símbolos catárticos. Uma menina muda que dormia no Ábaton¹⁰⁵ do santuário de Asclépio em Epidauro, por exemplo, foi acordada por uma serpente e pôs-se a chorar e a gritar pelos pais, a partir daí viu-se que a menina estava curada¹⁰⁶. O terror precede o alívio e a cura na catarse, ao menos na catarse explicada por Aristóteles.

Outro aspecto que nos faz ver o grande impacto dos símbolos no psicológico destas pessoas se verifica no fato de muitas delas serem curadas através de sonhos. Tais rituais são chamados “incubações” e, sem dúvida, são os mais impressionantes. O ritual consistia nos necessitados dormirem no santuário e através de sonhos, o deus aparecia-lhes em visões divinas efetuando supostamente a cura, ou prescrevendo o que se deveria fazer para alcançá-la. Assim, por exemplo, uma mulher chamada Ambrosia de Atenas foi curada de um problema no olho¹⁰⁷, da mesma forma Pândaro da Tessália foi sanado de suas feridas na testa¹⁰⁸, Hermódico recuperou as forças graças a uma ordem direta de Asclépio em seu sonho¹⁰⁹. Os exemplos se multiplicam nas inscrições de Epidauro e nos fazem perceber que o fator psicossomático era preponderante nestes rituais de cura.

Era preciso, para isto, que as pessoas acreditassem que tais ritos trariam a desejada cura. Existia, então, todo um conjunto simbólico formado culturalmente ao

¹⁰⁴ ARISTÓTELES. *Os pensadores: Aristóteles – vida e obra. Poética*. VI, II. p. 43. Também ARISTOTE. *La politique*. 1342a § 5.

¹⁰⁵ Ábaton (ἄβατον): parte dos santuários de Asclépio onde ocorriam as incubações.

¹⁰⁶ *Inscriptiones Græcæ*. IV², 123, XLIV.

¹⁰⁷ *Inscriptiones Græcæ*. IV², 121, IV.

¹⁰⁸ *Idem*. IV², 121, VI.

¹⁰⁹ *Idem*. IV², 121, XV.

longo dos séculos que teria por finalidade ambientar e tornar real a atmosfera divina para as pessoas que recorriam aos deuses. No culto de Asclépio percebemos a confluência de outras divindades que auxiliavam no tratamento das doenças, característica típica da mentalidade politeísta.

Uma destas deusas, por exemplo, era a deusa Terra [Gaia/Γαῖα], alcunhada de “mãe de todos”, a ela era atribuído poderes regenerativos, daí muitas vezes durante os rituais de incubação os enfermos dormirem diretamente sobre o chão, esperando obter alguma ajuda da grande mãe (ELIADE, 1998, 200 e 205). Juan Muela também explica que a serpente, animal sempre pegado a Terra, “deixa clara sua vinculação com ela, adquirindo por direito próprio suas mesmas faculdades” (MUELA, 2008, 194). A serpente curaria também por conhecer os segredos da Terra e de suas ervas.

Outra deusa que aparece em relevos descobertos no Asclepeion¹¹⁰ de Atenas e estátuas suas foram encontradas no de Epidauro é a Niké alada, deusa que representava a vitória, e sem dúvida este símbolo deveria ter uma grande força sobre o imaginário dos suplicantes, já que a deusa era comumente associada a divindades importantes como Zeus e Atena, por exemplo. Provavelmente, os enfermos desejariam sair vitoriosos sobre suas doenças, e contavam assim com o auxílio da própria deusa da vitória.

Apolo, outro importante deus no mundo clássico, era tido como pai de Asclépio, e muitos relatos não deixam esta estirpe passar despercebida. Talvez, a genealogia e a associação a deuses poderosos desse alguma autoridade ao deus, que teve uma popularização relativamente tardia.

Nenhum deus, entretanto, está mais recorrentemente associado a Asclépio quanto a sua própria filha Higeia, a deusa da saúde. Em muitas oferendas votivas está escrito o dizer quase ritual: “Ἀσκληπίω καὶ Ὑγιείᾳ εὐχὴν”, ou seja, “a Asclépio e a Higeia pela

¹¹⁰ Os santuários dedicados a Asclépio eram chamados de Asclepeion.

graça [alcançada]”. Filetero escreveu na primeira metade do século IV a. C.¹¹¹ que nos rituais de Asclépio o vinho dado aos participantes era chamado Higeia (ATHÉNÉE, XI, 487a), igualmente, Sosibio nos revela que era distribuído um bolo que também recebia o nome de Higeia (ATHÉNÉE, III, 115a). Comer ritualmente o deus não era uma exclusividade do culto de Asclépio, no culto de Dionísio, por exemplo, Makaria, ou a felicidade, era comida também sob a forma de um bolo (BURKERT, 1998, 119). Possivelmente, a prática da teofagia em algumas religiões seja uma reminiscência do antigo culto totêmico, em que os fiéis, ao comerem ritualmente o totem, “assimilavam-no e assemelhavam-se a ele” (MAUSS; HUBERT, 2005, 9).

Mais do que um simples nome, ou uma simples associação, ingerir ritualmente Higeia poderia significar ter consigo alguns atributos desta deusa, provavelmente isto deveria constituir, originalmente, motivo de grande entusiasmo, pelo menos, dentro de um contexto onde se buscava a cura, consumir a Saúde poderia ajudar nos rituais catárticos. Para Aristóteles, o entusiasmo (ἐνθουσιασμός)¹¹², entre outras coisas, também é uma característica da catarse (ARISTOTE, *Politique*, 1342a § 5).

Juan Muela afirma que temas do culto de Asclépio foram incorporados ao culto de Cristo (MUELA, 2008, 207), o tema de “comer o deus”, segundo Burkert, fascinou particularmente os cristãos (BURKERT, 1998, 120), e é provável que ele tenha permanecido no rito cristão por causa da força dos cultos pagãos, em particular ao culto de Asclépio, já que a comunhão no cristianismo é feito sob um contexto de regeneração. Mesmo comentadores cristãos do século II d. C. alegam que os milagres de Asclépio foram um prelúdio de Jesus Cristo¹¹³.

¹¹¹ A datação é dada por EDELSTEIN, 1998, 338.

¹¹² O verbo ἐνθουσιάζω vem da junção de duas palavras, ἐν (em/dentro) e θεός (deus/divindade) significava literalmente: “ter uma divindade dentro de si”.

¹¹³ Justin Martyr, Dialogue with Trypho, cap. 69, 3 *Apud* Falls, 1948.

Com isto, consideramos que a cura milagrosa provavelmente implicava num contato único e peculiar com o deus. Esta relação com o divino, como podemos notar, não era uma simples abstração que nada tinha a ver com realidade concreta das pessoas. Os exemplos aqui descritos ilustram a hipótese de que os rituais eram concretos para quem acreditava que eles eram concretos e que as curas ocorridas no culto do deus Asclépio se apoiavam, sobretudo, em símbolos catárticos produzidos socialmente. Contudo, apenas tateamos este vasto campo simbólico. O trabalho não tinha a intenção de esgotar a rica simbologia que envolvia o culto de Asclépio, mas mostrar que uma importante via de compreensão de uma sociedade é os seus ritos, pois estes auxiliam na construção de identidades e realidades nos revelando um pouco do modo como as pessoas pensam, agem, criam e encaram a sua existência. O estudo dos ritos de cura torna-se, portanto, particularmente importante porque revela-nos o esforço feito pelas pessoas para manterem sua sobrevivência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRÃO, Baby; DEUTSCH, Therezinha M. e GOMES, Pinharanda. *Os pensadores: Aristóteles – vida e obra*. – São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- Anthologie Grecque*. Tradução francesa F. Jacobs – Paris: Hachette, 1863.
- ARISTÓFANES. *Pluto (a riqueza)*. Introdução, versão do grego e notas de Américo da Costa Ramalho – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.
- ARISTOTE. *La politique*. Tradução francesa Barthélemy Saint-Hilaire. – 3. Ed. – Paris: Librairie Philosophique de Ladrage, 1874.
- ATHÉNÉE. *Banquet des savants*. Tome premier e quatrième. Tradução francesa M. Lefebvre de Villebrune. – Paris: Lamy, 1789.
- BURKERT, Walter. *Antigos cultos de mistérios*. Tradução Denise Bottman. – São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1991.

CANDIDO, Maria Regina. *A feitiçaria na Atenas Clássica*. – Rio de Janeiro: Letra Capital: FAPERJ, 2004.

CAZENEUVE, Jean. *Sociologia do rito*. Tradução M. L. Borralho. – Porto: Rés-Editora, Ltda., 1978.

DIACOV, V. ; COVALEV, S.. *História da antigüidade*: volume II Grécia. Tradução João Cunha Andrade. – São Paulo: Fulgor, 1965.

EDELSTEIN, Emma Jeannette; EDELSTEIN, Ludwing. *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*. Volumes I e II. Com introdução de Gary B. Ferngren – Baltimore: John Hopkins Paperbacks edition, 1998.

ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. Tradução Fernando Tomaz e Natália Nunes. – 2. Ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1998.

FALLS, Thomas. *Saint Justin Martyr*. Fathers of the Church 6. – New York: Christian Heritage, Inc., 1948.

FREUD, Sigmund. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Volume XIII. Comentários e notas James Strachey e Alan Tyson; tradução do alemão e do inglês Jayme Salomão. – Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Volume XXI. Comentários e notas James Strachey e Alan Tyson; tradução do alemão e do inglês Jayme Salomão. – Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HERONDAS. *Mimes d'Héronidas*. Tradução francesa Georges Dalmeyda. – 2. Ed. – Paris: Hachette, 1893.

HYGINUS. *The Myths of Hyginus*. Traduzido e editado por Mary Grant. University of Kansas Publications in Humanistic Studies, nº. 34. – Lawrence: University of Kansas Press, 1960.

Inscriptiones Græcæ. – Berlin, 1929.

LUCIEN DE SAMOSATE. *Oeuvres complètes de Lucien de Samosate*. Tradução francesa, introdução e notas Eugène Talbot. – Paris: Hachette, 1912.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. Tradução Paulo Neves. – São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MELFI, Milena. *I santuario di Asclepio in Grecia. 1.* – Roma: “L’ERMA” di BRETSCHNEIDER, 2007.

MUELA, Juan Carmona. *Iconografía clásica: guía básica para Estudiantes*. 4. ed. Madrid: Ediciones Istmo, S.A., 2008.

PAUSANIAS. *Description de la Grèce*. Tradução francesa M. Clavier. – Paris: Société Royale Académique des Sciences, 1821.

REYNOLDS, Joyce; ROUECHÉ, Charlotte; BODARD, Gabriel. *Inscriptions of Aphrodisias (2007)*. Disponível em: <<http://insaph.kcl.ac.uk/iaph2007>>. Acesso em: 27 set. 2010.

ROSTOVITZEFF, M.. *História da Grécia*. Tradução Edmond Jorge. – 3. Ed. – Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

SOUZA, J. C. *Os pensadores pré-socráticos – vida e obra*. – São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

VAN STRATEN, Folkert T. *Hierà Kalá: images of animal sacrifice in archaic and classical Greece*. – Leiden; New York; Köln: Brill, 1995.

2 - SOBRE A PROPOSTA HISTORIOGRÁFICA DE IBN KHALDUN: A RESPONSABILIDADE DO HISTORIADOR NO TRATAMENTO DE DADOS NUMÉRICOS

Elaine Cristina Senko¹¹⁴

RESUMO

No presente estudo investigamos a proposta historiográfica formulada pelo erudito muçulmano Ibn Khaldun (1332-1406) em sua obra *Muqaddimah*, composta entre os anos de 1374 e 1378, em Calat Ibn Salama, Norte de África. Nosso objeto de análise será a perspectiva, defendida pelo autor, da responsabilidade que o historiador deve possuir no que se refere ao tratamento de dados numéricos durante o seu trabalho.

O estudo da proposta historiográfica de Ibn Khaldun tem absorvido grande parte de minha atenção acadêmica desde o início de minha graduação, em 2006, tendo em vista a complexa e intrincada argumentação do autor ao estabelecer cada respectivo pressuposto à investigação dos acontecimentos passados. Não foi e nem continua sendo uma tarefa fácil, principalmente pela resistência e preconceito que muitos ainda nutrem em relação ao universo islâmico e sua história, fruto de uma incompreensão contemporânea. Nesse sentido, contra tal pensamento raso e reducionista, a produção historiográfica desempenha grande importância esclarecedora, pois é seu dever apresentar, discutir e refletir sobre as diferentes culturas, bem como suas manifestações ao longo dos tempos, do ponto de vista da compreensão e do respeito por suas características modelares.

Pois bem, Khaldun foi um importante personagem em seu tempo, renomado homem de estudos e influente nas atividades políticas que desempenhou. Atuando e

¹¹⁴ Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, membro do Núcleo de Estudos Mediterrânicos e orientada pela Professora Doutora Marcella Lopes Guimarães. Projeto de pesquisa CAPES/REUNI: A formação de um historiador islâmico na Idade Média e sua relação com o poder: Ibn Khaldun (1332-1406). E-mail: elainesenko@hotmail.com

transitando pelos diversos sultanatos do norte da África, bem como na Península Ibérica, do século XIV, soube lidar com os diferentes assuntos mundanos ao mesmo tempo em que se pôs à refletir sobre o passado e a importância de seu conhecimento para os homens do presente. De fato, foi em sua obra *Muqaddimah*, composta entre 1374 e 1378, em Calat Ibn Salama, atual Argélia, que o autor apresentou seu modelo de investigação histórica – um símbolo da erudição do autor que, na atualidade, ainda desperta grande interesse por parte daqueles interessados na discussão da teoria da historiografia. Consequentemente, é a parte de sua obra mais traduzida. Vejamos na seguinte tabela o quadro geral dos trabalhos compostos por Khaldun:

<i>Introdução e Primeiro Livro do Kitab</i>	Considerações acerca da excelência da ciência histórica e aspectos da sociedade humana, ou seja, é a parte que conhecemos pelas edições de Khoury, Feres/Trabulse e De Slane como <i>Muqaddimah</i> ou <i>Prolegômenos</i> .
<i>Autobiografia de Ibn Khaldun</i>	Um relato sobre os acontecimentos de sua vida, aparece em anexo nas edições de Feres/Trabulse, De Slane e Khoury
<i>História</i>	Formada pelos livros II ao VII. Os livros II ao V do <i>Kitab</i> tratam das dinastias pré-islâmicas (árabes, assírios, coptas, hebreus, persas, os gregos e o Império fundado por Alexandre, o Grande; os romanos e o Império dos Césares). Esses livros II a V somente existem em língua árabe. Os livros VI e VII são conhecidos por nós graças especialmente ao esforço do Barão De Slane e foram intitulados como <i>História dos Berberes</i> . Estes dois livros finais contam a história da sociedade e dos poderosos de Al-Andaluz e do Norte de África.

Entrevemos, pelo expressivo conjunto de sua obra, a importância atribuída por Khaldun ao conhecimento histórico em geral, ou seja, referente aos diversos povos. De fato, o autor reconhece (1958, p. 17) que a história possui um nobre objetivo em vista de sua utilidade, diretamente relacionado a importância de seus resultados. Mas no que,

exatamente, ela seria importante para Khaldun? Segundo o autor (1958, p. 17), aqueles que buscam se instruir, seja no âmbito espiritual ou temporal, encontram na história “lições de conduta”, ou melhor, dignos exemplos para a correta orientação dos homens em suas tarefas. Nesse sentido podemos verificar resquícios, em termos de uma originalidade anterior, do pensamento historiográfico clássico na concepção proposta por Ibn Khaldun. Vejamos, Tucídides (1990, p. 164, 166) acreditava que as informações de seu relato, por serem verdade e não mito, possuíam grande valor útil aos homens que desejassem compreender e lidar com eventos iguais ou semelhantes àqueles do passado no presente ou futuro. Políbio igualmente reforçou (1981, p. 503) o caráter pragmático de sua pesquisa, tendo em vista que estimulava o ato de reflexão sobre o passado em vista de uma melhor consideração, previsão e averiguação em relação ao futuro e suas dificuldades. Tal pensamento, enquanto raiz definidora de uma inteligibilidade para o gênero histórico, o encontramos no mundo romano, sintetizada nas seguintes palavras de Cícero (1967, p. 244): “A história é a testemunha dos tempos, luz da verdade, vida da memória, mestre da vida, mensageira do passado”. Pois bem, Khaldun será também um grande defensor do conhecimento histórico “verdadeiro”, ou seja, aquele que, por apresentar informações verdadeiras, cumpre ao seu nobre objetivo de transmitir lições e exemplos. Porém, segundo o próprio autor (1958, p. 18), “não é senão através de um exame atencioso e de uma aplicação profunda que poderemos chegar à verdade e prevenir-nos contra os erros e os equívocos”, utilizando-se, para isso, dos “recursos da mais diversa natureza e conhecimentos dos mais variados e gerais”.

O rigor metodológico na investigação dos fatos passados, portanto, será uma das principais características do fazer histórico de Ibn Khaldun, tornando-se objeto de constante reflexão por parte do autor ao longo da *Muqaddimah*. Nesse sentido, dentre as várias situações e exemplos trabalhados, Khaldun propõe um cuidado especial do historiador no que diz respeito ao tratamento de dados numéricos. De fato, um grave erro apontado por Khaldun (1958, p.19) é quando o historiador emprega cifras exageradas no

momento que relata batalhas ou o número de descendentes pertencentes a uma certa dinastia:

Assim foi que Maçudi e muitos outros historiadores, falando do exército dos Israelitas, disseram que Moisés, ao fazer o recenseamento de sua gente, quando no deserto, depois de passar em revista os homens em estado de carregar armas e com vinte anos ou mais de idade, achou que seus guerreiros ascendiam a mais de seiscentos mil. Não indagou o historiador, nesta circunstância, se as terras do Egito e da Síria reunidas seriam bastante vastas para fornecerem um número tão elevado de homens em idade militar. Cada império do mundo mantém, para sua própria defesa, tantos soldados quantos os meios de que dispõe; para isto, cada país suporta grandes encargos, mas não poderia suportar e manter um número de soldados acima de suas possibilidades. É o que comprovam os usos a que estamos habituados e os fatos que se passam sob os nossos olhos. Acrescentemos que exércitos cujo número de soldados se elevasse a uma tal cifra não poderiam combater, levando em conta que o espaço, o campo de batalha, tornar-se-ia, por duas ou três vezes, além da capacidade visual, se não mais ainda! Como poderia uma das partes voltar com a vitória sem saber uma das suas alas o que se passava na outra? Os fatos de que todos somos testemunhas diárias são suficientes para confirmar estas nossas observações: o passado e o futuro assemelham-se como duas gotas d'água.

Khaldun desconfia do número exagerado de homens pertencentes ao exército israelita, considerando tal informação de caráter muito improvável. Interessante é que Khaldun relembra aqui da ação reflexiva “não indagou o historiador”, pois acredita que não houve, por parte de historiadores anteriores como Al-Maçudi (871-956), uma ação correta no tratamento das informações, ou seja, eles não souberam questioná-las com base em seus conhecimentos geográficos e políticos. Ora, a própria experiência e observação da realidade seriam os principais suportes para o exercício de tal análise, tendo em vista “os usos a que estamos habituados e os fatos que se passam sob os nossos olhos”. Atuando nesse sentido crítico, Khaldun considera que relevar o tamanho do terreno de combate é de suma importância, pois “acrescentemos que exércitos cujo número de soldados se elevasse a uma tal cifra não poderiam combater, levando em conta que o espaço, o campo de batalha, tornar-se-ia, por duas ou três vezes, além da capacidade visual, se não mais ainda!”. Ademais, um amplo conhecimento militar era

evidente em Khaldun, através do qual ele problematiza “como então poderiam estes dois grandes exércitos inimigos combater um com o outro? Como poderia uma das partes voltar com a vitória sem saber uma das suas alas o que se passava na outra?”. Por fim, Khaldun pondera sua análise ressaltando que “os fatos de que todos somos testemunhas diárias são suficientes para confirmar estas nossas observações: o passado e o futuro assemelham-se como duas gotas d’água”. O passado e o futuro são dois tempos distintos, mas se tornam semelhantes quando as ações humanas podem se tornar objetos de comparação. Assim, o historiador tunisino continua (1958, p. 19-20) sua crítica ao exagero numérico do exército israelita, agora contrapondo a este a força dos persas:

Aliás, o império dos persas superava de muito o dos israelitas. É o que provam as vitórias de Bakhta-Nassar (Nabucodonozor), o qual, não obstante a grande distância que o separava deste país, tirou aos israelitas toda a soberania e destruiu Jerusalém, sede de sua religião e de seu poderio. Ora, este homem não era mais do simples governador de uma das províncias da Pérsia; um sátrapa, digamos, que comandava as forças na fronteira ocidental do Império! Notemos ainda que nos dois Iraques, o Khoração, a Transoxiana e as Portas Caspianas, todas as províncias deste Império, apresentavam uma área bem superior à da terra dos israelitas. Entretanto, nunca conseguiram os exércitos da Pérsia reunir, nem de longe, número de homens tão grande como o atribuído aos israelitas quando do recenseamento.

No trecho acima, Khaldun questiona, através de exemplos do passado, como a população israelita conseguiria ser de maior número diante da provável grande quantidade de homens no exército persa, os quais estavam distribuídos ao longo de suas vastas fronteiras e províncias. Assim, o historiador tunisino avança na sua argumentação crítica, resultado possivelmente de suas pesquisas nos textos sagrados, na *Bíblia* e no *Alcorão*¹¹⁵. Khaldun, muito provavelmente consciente de que no *Alcorão* está escrito “multidão” de israelitas (Suratu Ach-Chuara, 61) e que na *Bíblia* está confirmada a cifra

¹¹⁵ Esse dado referente ao número do exército israelita (mais de seiscentos mil) está na Bíblia, na parte intitulada Números (1:46). E no *Alcorão* há referência à *multidão* dos filhos de Israel, mas não encontramos o número exato de combatentes. (*Alcorão*, Suratu Ach-Chuara (A Sura dos Poetas), 61). É importante ressaltar que a presença do Profeta Moisés (1592 a. C. – 1472 a. C.) no *Alcorão* é uma constante.

dos mais de seiscentos mil, pretende mesmo assim desqualificar a autoridade de historiadores islâmicos como Maçudi. Tal atitude se deve, principalmente, ao fato deles colocarem como verdade absoluta, reproduzindo sem criticidade¹¹⁶, a referida cifra numérica dos “inúmeros” combatentes israelitas diante do “diminuto” território à que eles perteciam, incorrendo assim num grave erro histórico. De fato, o autor enfatiza (1958, p. 21) seu argumento de caráter lógico e racional para a desmistificação das informações:

Além disso, se o número dos israelitas houvesse atingido esta alta cifra, o seu território teria grande superfície e seu domínio ter-se-ia estendido para longe. Os governos e os reinados são grandes ou pequenos, segundo o número de soldados que mantêm e de tribos que empregam em sua defesa, conforme veremos na parte deste Livro que trata dos Impérios. Ora, nesse tempo, o território dos Israelitas, como todo o mundo sabe, não ia, do lado da Síria, além do Jordão e da Palestina, e, do lado do Hijaz, não passava dos cantões de Yatrib e de Khaibar.

Observamos que o autor utiliza de seu conhecimento sobre a geografia da região como um reforço importante para sua argumentação. Khaldun, construindo um pensamento que entrevê a possibilidade, entende que, devido ao fato dos israelitas viverem em poucos territórios, conseqüentemente não possuiriam força bélica humana suficiente frente aos persas. Ademais, Khaldun reforça (1958, p.21-22) tal critério da pequena quantidade de homens israelitas tendo por análise as gerações da família de Moisés, demonstrando assim seguir a tradição da prosopografia e da genealogia inerente aos estudos históricos islâmicos (nesse caso fornecido como informação correta através de Maçudi) e também de seu próprio contato com o Pentateuco:

¹¹⁶ Como Khaldun salienta (1958, p. 18) “Com efeito, se o historiador se contentar com reproduzir as narrativas transmitidas por via de tradição, sem consultar as regras aconselhadas pela experiência, os princípios fundamentais da arte de governar, a própria essência da instituição social e aquelas circunstâncias que caracterizam a sociedade humana, se não julgar sobre o que está longe pelo que está ao alcance de seu olhar, se não comparar o passado com o presente, nunca poderá evitar equívocos, caindo em erros, que o arrastam para longe do caminho da verdade.”

Além desta exiguidade de território, há uma outra: os estudiosos mais doutos encontram apenas três gerações separando Moisés de Israel. Com efeito, Moisés era filho de Amran, filho de Tashor, filho de Chait, filho de Lauy (Levi), filho de Jacó, também chamado Israel de Deus. Esta genealogia é fornecida pelo Pentateuco. O espaço de tempo que os separa uns dos outros é indicado por Maçudi da maneira seguinte: 'Israel, logo que se transportou para junto de José, entrou no Egito com seus filhos, chefes das doze tribos, e suas crianças, em número de setenta indivíduos. Sua permanência no Egito até o momento em que daí saíram, sob o comando de Moisés, para entrarem no deserto, foi de duzentos e vinte anos, durante os quais sofreram o domínio dos faraós, reis dos coptas'. Pois bem, é inverossímil que, no espaço de quatro gerações, uma família pudesse crescer tanto.

Dessa forma, o historiador Khaldun não estava negando que poderia haver uma pequena centena de familiares com Moisés, mas sim criticando a existência de centenas de milhares de homens combatentes. Portanto, para Khaldun, essa numeração dos seiscentos mil é falsa e aqueles que a transmitem incorrem em grave erro com relação ao poder da verdade. Interessante também é o fato de que Khaldun não estava buscando desmerecer todo o escrito sagrado do Antigo Testamento, mas sim levantar uma discussão, com base em critérios lógicos e contextuais, sobre a veracidade ou não das informações. Vemos, logo a seguir, que Khaldun nos indica (1958, p. 22-23) que o Antigo Testamento é mesmo assim valiosa fonte fiável para algumas outras informações:

Os dados fornecidos pelas crônicas dos israelitas, a saber, que a guarda de Salomão era formada por doze mil infantes e a sua cavalaria por mil e quatrocentos cavalos ensilhados às portas de seu palácio, é que são autênticos. Ora, o reinado de Salomão foi a época em que o império dos judeus esteve mais florescente e em que seu território atingiu maior extensão.

Assim, para completar sua análise e discussão sobre o erro da cifra exagerada em relação àqueles que seguiam ao lado de Moisés para a Terra Prometida, Khaldun apontou que, no caso da narrativa sobre a guarda de Salomão, ele identificou uma aproximação com a verdade. Khaldun provavelmente fez um levantamento de fontes, estudando o período, utilizando-se de sua reflexão crítica para afirmar que, no tempo do auge dos israelitas, a guarda do rei Salomão (1009-922 a.C.) poderia sim possuir por volta de doze

mil infantes e enfrentar um grande exército persa. Por fim, Khaldun conclui (1958, p. 23) sua argumentação sobre o tratamento de dados numéricos apresentando conselhos e advertindo os historiadores:

Estabelecido este ponto, queremos observar que, quando enumeram as forças dos impérios que existiam em sua época ou pouco antes, quando falam sobre o poderio dos exércitos, quer muçulmanos, quer cristãos; quando se expandem sobre as quantias arrecadadas dos impostos, sobre as despesas e gastos dos soberanos e de altas personagens que vivem no luxo, e sobre os objetos de valor que se encontram nas casas dos ricos, quase todas as pessoas comprazem-se, nestes casos, em fornecer números que superam todos os limites que a experiência quotidiana oferece, e acolhem cegamente sugestões que não têm outro fundamento senão o desejo de contar coisas extraordinárias. Consultando os comandantes da administração militar acerca do número de seus comandados, investigando a posição dos ricos a respeito dos objetos preciosos que possuem e dos privilégios de que gozam, examinando os gastos habituais dos homens que vivem luxuosamente, encontrar-se-á que a realidade é dez vezes inferior ao que tão enfatuadamente se conta. Mas tudo isso é devido à tendência do espírito para o exagero, à facilidade com que cada um se permite falar de tudo, ao descaso da crítica, à indiferença do auditório e do público (para com a verdade). Estas as razões porque não se procura mais evitar os erros em que se pode cair de propósito ou por descuido, e porque não se tenta guardar um justo meio na descrição, nem submetê-la a qualquer exame crítico. Pelo contrário, dá-se rédea solta à língua para deixá-la correr no campo da mentira.

É interessante na presente reflexão o fato de Khaldun admitir que muitas pessoas simplesmente comprazem-se em fornecer número exagerados, inviáveis do ponto de vista lógico, apenas visando tornar seu conto mais extraordinário e atrativo aos olhos de outros. Khaldun também demonstra que o pensamento historiográfico deve seguir uma parâmetro de análise universal, independente se a narrativa, naquilo que diz respeito, comenta sobre cristãos ou muçulmanos. Por isso, para uma aproximação à verdade histórica, basta ao historiador esclarecer-se, ou seja, procurar opiniões e informações de autoridade. Ora, Khaldun investigou a informação acerca da cifra relatada por Maçudi e outros historiadores tendo por base leituras comparadas, bem como um estudo do contexto geográfico, político e militar da época e do presente, para assim avaliar a possível realidade daquele momento. Nesse sentido, dialogando em termos de crítica para

com a tradição historiográfica islâmica, Khaldun fortalece um pressuposto de responsabilidade para a escrita da história que mantém, em relação à metodologia e inteligibilidade do discurso histórico inerente aos clássicos antigos, uma relação muito próxima. Tudo isso, em grande parte, devido ao fato de que a erudição muçulmana soube preservar, transformar e difundir, através do movimento de transladação dos estudos (*Translatio studiorum*), diferentes aspectos da cultura antiga e, como percebemos e defendemos em nossos estudos, a raiz crítica do pensamento historiográfico. Por fim, diante de todas as considerações aqui levantadas sobre o pensamento historiográfico de Khaldun, questionamos nossos colegas de profissão: como, ainda hoje, não utilizar Khaldun como bom exemplo de historiador?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CICERO. **De oratore**. Vol. I. Trad. H. Rackham. Cambridge/ Londres: Harvard University Press/ William Heinemann (Loeb Classical Library), 1967.

KHALDUN, Ibn. **Muqaddimah** – Os prolegômenos (tomo I). Trad. integral e direta do árabe para a língua portuguesa por José Khoury e Angelina Bierrenbach Khoury. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958.

KHALDUN, Ibn. **História dos Berberes (tomo I, II, III, IV)**. Trad. da língua árabe para a língua francesa pelo Barão De Slane. Alger: Gouvernement France, 1852-1865.

KHALDUN, Ibn. **Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)**. Trad. de Juan Feres e estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

POLÍBIO. **Historias** : livros V-XV. Trad. Manuel B. Recort. Madrid: Gredos, 1981.

TUCIDIDES. **Historia de la guerra del Peloponeso** : libros I – II. Trad. Juan José Torres Esbarranch. Madrid : Gredos, 1990.

3 - MOEDAS GREGAS NA COLEÇÃO DO MUSEU HISTÓRICO NACIONAL DO RIO DE JANEIRO (MHN) E AS PRIMEIRAS AMOEDAÇÕES DA ÁSIA MENOR.

Prof.^a Maricé Martins Magalhães¹¹⁷

1 - AS COLEÇÕES NUMISMÁTICAS DO MHN

A coleção numismática do Museu Histórico Nacional do Rio de Janeiro (MHN) teve origem em 1880, por obra do erudito Ramiz Galvão, então diretor da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, e a própria Biblioteca foi a sua primeira sede. Posteriormente, em setembro de 1923, a coleção foi transferida para o Museu – ano de criação da Seção Numismática propriamente dita – e já em 1927 era considerada a maior do Brasil ¹¹⁸. Atualmente possui mais de 131.000 peças, entre as quais moedas gregas (mais de 1.900 exemplares) e romanas (cerca de 7.500 exemplares), e é considerada hoje a mais importante no seu gênero na América Latina.

Esta monumental coleção constituiu-se por meio de importantes legados (como o do Comendador Antônio Pedro de Andrade em 1921 – 13.941 peças), de aquisições (coleção Pedro Massena, 1924 – 22.608 peças), ou ainda através da transferência de outros entes públicos por deliberação do Governo Federal (por exemplo, do Arquivo Nacional em 1924, do Museu da Marinha em 1927, e do Ministério das Relações Exteriores, em 1934). Além das moedas da chamada “Coleção de Antiguidades Greco-Romana”, e de exemplares provenientes de todos os continentes e períodos históricos (até os nossos dias), a coleção inclui o grupo mais significativo que se tenha notícias, de

¹¹⁷ Instituto de História / UFRJ

¹¹⁸ POLIANO 1946, p. 19; VIEIRA 1995, p. 99.

peças do próprio Brasil, constituído por moedas, medalhas, insígnias, jetons, provas de cunho, ensaios, cunhos e punções ¹¹⁹. Enfim digno de nota é ainda um legado da coleção de D. Pedro II, oriundo do Museu Nacional (em 1896, “Coleção D. Pedro de Alcântara”, cf. 1º Livro de Registro), composto de 1.593 moedas e 545 medalhas, sendo 1.212 peças brasileiras ¹²⁰.

A coleção do Departamento de Numismática conserva-se atualmente na chamada “Casa do Trem” (isto é, “de Artilharia”), um edifício datado ao século XVIII, que por sua vez faz parte de um grande complexo arquitetônico ocupado pelo inteiro Museu, cujo núcleo inicial foi construído em 1603, como a Fortaleza de Santiago (**Figura 1**). Atualmente 3.000 de suas moedas compõem a Exposição Permanente intitulada *As Moedas Contam a História*, inaugurada em 2002, sob a curadoria do Prof. Luiz Aranha Corrêa do Lago.

A coletânea apresentada neste volume é composta, em sua maior parte, por peças pertencentes ao legado do Comendador Antônio Pedro de Andrade, “o maior doador individual da coleção numismática” ¹²¹. Este grande colecionador era de origem portuguesa, nascido em Funchal (capital da Ilha da Madeira), em 1839. Emigrou para o Brasil aos dezesseis anos (1859), e no Rio de Janeiro trabalhou como jornalista do Correio Mercantil e, mais tarde, no Jornal do Commercio. Posteriormente conseguiu “colocação superior” no Banco do Mauá, passando em seguida a gerente no Banco Commercial do Rio de Janeiro, por nomeação de seu então diretor, o Conde de São Salvador de Mattosinhos. Mais tarde foi eleito diretor e presidente do mesmo estabelecimento bancário, cargo ao qual renunciou anos depois, para percorrer quase toda a Europa, Estados Unidos e Oriente. Sabemos ainda que transcorreu seus últimos dias no Rio de Janeiro, dedicando-se às suas coleções de minerais, selos, moedas e medalhas. O ilustre

¹¹⁹ POLIANO 1946, pp. 20-219; VIEIRA 1995, pp. 101-106.

¹²⁰ POLIANO 1946, pp. 15-16; Vieira 1995, p. 99.

¹²¹ VIEIRA 1995, p. 100.

numismata foi ainda casado com a Sr^a Luiza Henriqueta Ferreira de Andrade desde 1860, e legou sua não menos valiosa coleção filatélica ao neto, Dr. Antônio Pedro de Andrade Muller ¹²².

A sua coletânea de moedas e medalhas, deixada como legado à Biblioteca Nacional por meio de testamento após a morte em 31 de maio de 1921 ¹²³, foi incorporada ao acervo bem mais tarde, já no Museu Histórico Nacional, “em virtude de seu porte” (como já dito, 13.941 peças, além do mobiliário original). O trabalho de inclusão na coleção numismática foi chefiado pelo Dr. Edgar de Araújo Romero em 1924, o qual substituíra o Dr. João do Rego (diretor até 1922), e “pelos técnicos da 2^a Seção de Numismática”. No entanto, parece que o sistema de exposição e catalogação das peças continuou obedecendo ao esquema do antigo oficial da Biblioteca Nacional, Miguel Abílio Borges, e só foi ligeiramente modificado pelo Dr. Romero ¹²⁴.

Temos ainda notícia ¹²⁵ de que, entre 1928 e 1929, após um balanço da inteira coleção numismática da Seção, 4.529 peças foram “postas em refugo”, provavelmente devido ao estado de conservação. Embora não conheçamos a origem de tais peças colocadas à parte da “coleção oficial”, recentemente (2007) pudemos identificar tal núcleo no atual Departamento, e dela extrair 177 moedas tidas como gregas. Tal núcleo, totalmente identificado, foi doravante denominado “Coleção Grega 2”, e os exemplares melhor conservados, inseridos neste volume.

O Museu Histórico Nacional enriqueceu ainda mais a sua coleção numismática grega com cinquenta e cinco aquisições para a Exposição Permanente *As Moedas Contam*

¹²² Para a biografia do numismata, v. BRAGA 1933, pp. 193-194.

¹²³ BRAGA 1933, p. 194.

¹²⁴ POLIANO 1946, p. 32; VIEIRA 1995, p. 102.

¹²⁵ POLIANO 1946, p. 22.

a *História*, enquanto outras treze moedas gregas foram doações da coleção privada do próprio Prof. Lago.

2 - O TRABALHO DE COMPILAÇÃO DAS MOEDAS

A partir de um projeto da autora patrocinado pela FAPERJ, foi possível iniciar, em 2006, a catalogação de todo o material numismático modernamente diferenciado tipologicamente como itálico, italiota, siceliota e grego da chamada “Coleção Clássica do Comendador Antônio Pedro”, além da realização de uma pesquisa mais profunda, nunca feita integralmente antes, com o objetivo de oferecer, seja ao público em geral, seja aos estudiosos de Numismática, as primeiras notícias sobre esta valiosa e ainda inédita coleção. Sem a pretensão de serem exaustivas, tais notícias, no entanto, abririam campo ao amplo debate e às pesquisas no âmbito científico e acadêmico.

Na verdade, as primeiras fichas que acompanham tais moedas e o 4º Livro que as registra, pertencem pelo menos aos primeiros tempos da Biblioteca Nacional, antes de 1922, e foram redigidos à pena, e com bastante rigor eu diria, para seu tempo. No entanto, o técnico (até hoje anônimo) que executou egregiamente o primeiro reconhecimento das moedas ¹²⁶, se não o próprio Comendador Antônio Pedro, tinha à sua disposição, é lógico, uma bibliografia bem anterior à sua época, como por exemplo a edição Rollin de 1864, os volumes de Babelon 1893, o Catálogo do Museu Britânico de 1873-1889, e assim por diante. Na melhor das hipóteses utilizou, por último, o catálogo da coleção Jameson de 1913; tal fato nos leva a crer que tal catalogação foi executada entre 1913 e 1921. Sendo assim, viu-se a necessidade de uma revisão geral das peças, confecção de novas fichas técnicas rigorosamente combinadas a fotos, e principalmente a

¹²⁶ É possível reconhecer a mesma letra, sem alterações, seja nas fichas que acompanham as moedas, seja no livro de registro proveniente da Biblioteca Nacional. Tal personagem, seguramente um grande erudito, redigiu exemplarmente as pequenas fichas que acompanham as moedas, e tinha profundos conhecimentos de Grego, Latim, História e Geografia da Antiguidade, e Numismática. Observa-se que muitos dos erros ou omissões na identificação e classificação encontrados nas fichas deram-se realmente pela utilização de bibliografia superada ou desconhecimento, na época, dos tipos monetários.

recolocação de inúmeras delas (erroneamente catalogadas), nos seus verdadeiros lugares ou cidades de origem, através de confrontos e comparações em bibliografia atualizada; além do pequeno núcleo monetário parcialmente sem identificação, a “Coleção Grega 2”, do qual já se falou, agora totalmente classificado.

Além disso, gostaria de salientar que pelo menos 400 moedas gregas e provinciais romanas já tinham sido re-identificadas e atualizadas bibliograficamente desde 2001, pelo já citado Prof. Luiz Correa do Lago, juntamente com a (então) pesquisadora do Departamento, Ms. Rejane Maria Lobo Vieira, para compor as cinco primeiras vitrines da Exposição Permanente.

O meu trabalho mesmo, ou projeto inicial, consistiu na re-identificação, re-classificação, atualização bibliográfica das peças anteriormente fichadas na Biblioteca Nacional, e na identificação daquelas dadas como de “Origem incerta”, “Não identificadas” ou ainda “Para Identificar”, e enfim na catalogação final do material, naturalmente organizado por região, cidade, e em ordem cronológica. Tal trabalho resultou em dois volumes: o primeiro, intitulado “*Italia et Sicilia. Moedas Itálicas, Italiotas e Siceliotas*”, com um especial *Appendix* dedicado a *Massalia* e às moedas Sículo-Púnicas; o segundo, foi chamado “*Graecia e Oriente Helenizado*”, totalizando mais de 1.300 exemplares.

Desde o final de 2008, por decisão da Direção do Museu Histórico Nacional, este projeto foi ampliado, com a adição de pelo menos outras 600 moedas, entre Celtibéricas, Médio Orientais, Norte-Africanas e Provinciais Romanas, para a edição de uma “*Sylloge Nummorum Graecorum* - Museu Histórico Nacional – Brasil”, a primeira publicada em nosso país, sob minha curadoria.

Do número total de exemplares das coleções reunidas, 1.916 peças tidas como “gregas”, fomos obviamente obrigados a excluir da apresentação neste volume as moedas que pudemos atualmente identificar como sendo renascentistas, medievais e bizantinas,

as sassânidas, algumas moedas de Roma pós 211 a.C., os exemplares claramente falsos, e ainda outros exemplares (principalmente em bronze) cuja superfície, em parte reconhecível a olho nu e com recursos de iluminação, tornava-se absolutamente ilegível em fotografia.

3 – MOEDAS GREGAS ARCAICAS DA ÁSIA MENOR: ONDE TEVE INÍCIO A NOSSA HISTÓRIA

Como já deve ter sido possível constatar, diante do anteriormente exposto, torna-se muito difícil comentar, ou mesmo fazer um perfil generalizado das amoedações de “tipo grego”, provenientes de três continentes (Europa, Ásia e África), num arco de tempo que vai do final do VII séc. a.C. até o final do III séc. d.C., ou seja, cerca de 900 anos! Além disso, a rica diversidade de tais cunhagens não consentiria um comentário pormenorizado nem mesmo com a escolha de peças ditas mais “expressivas”, tendo em vista que todas, sem exceção, são de suma importância para os nossos conhecimentos de História social, política, econômica e religiosa das sociedades que bateram tais moedas.

Assim, optei por “começar do início”, ou seja, iniciar a nossa história justamente com as peças mais antigas da coleção do MHN, que coincidem e estão, com certeza, dentre as mais significativas nas cunhagens gregas: as moedas da costa da Ásia Menor.

Se formos nos perguntar qual seria a moeda mais antiga do mundo, descobriríamos que tudo depende do conceito que se faz de “moeda”. Muitas coisas consideradas “bens” (de necessidade ou de luxo) eram utilizadas como “moedas-mercadorias” desde os tempos mais remotos, como cabeças de gado, grãos ou cereais, açúcar, sal, vinho, escravos, ou pouco usuais (para nós) como conchas, ossos, peles de animais, tecidos; e ainda outros objetos variados, inclusive metálicos (utilitários como pás, facas, lanças, espetos), pois o metal era extremamente valorizado ¹²⁷. Eram chamados

¹²⁷ LAGO 2004, p. 6.

“objetos de escambos”. Além disso, encontramos ainda, em bronze, “objetos-moedas” (considerados moedas), com o formato de pontas de flechas ou delfins, por exemplo, mesmo bem depois do surgimento da moeda arredondada. Aliás, dois desses exemplares se encontram classificados como “moedas” na *Sylloge* do MHN: 1) No anverso uma ponta de flecha em relevo, e o mesmo no reverso; a peça, fundida em bronze e medindo 4,9 cm de comprimento, é originária de *Istrus (Thracia-Pontus Euxinus)* e é datada entre o VI e o V séc. a.C., isto é, praticamente um século depois do “surgimento” da moeda oval (**Figura 2** – *Sylloge* n. 908 – Doação L.A.C. do Lago ao acervo MHN). O mesmo acontece com outra peça muito interessante, que apresenta um relevo de delfim no anverso e reverso, também fundido em bronze e com somente 3,1 cm de comprimento: proveniente de *Olbia*, também nas imediações da *Thracia-Pontus Euxinus*, é datada ao pleno V séc. a.C. (**Figura 3** – *Sylloge* n. 915 – Doação L.A.C. do Lago ao acervo MHN).

A moeda como nós a entendemos até hoje é uma chapa circular metálica; no entanto, as mais antigas na verdade eram espécies de glóbulos ovalados, onde num lado, reverso, só aparece um baixo relevo (incuso ou punção) em forma quadrangular; e no outro lado principal (anverso), a figura de um ou mais animais em alto relevo. Primeiramente aparecem na Ásia Menor, na costa da atual Turquia, em regiões chamadas *Ionia* e *Lydia* (Jônia e Lídia), em torno à metade do VII séc. a.C., ou seja, pelo menos a partir de 650 a.C. Tais cunhagens surgem num contexto de centros gregos da Jônia e em ricos reinos orientais “helenizados” (digamos assim) na Lídia, e é possível que inicialmente as emissões tenham sido feitas em âmbito privado, para pagamento e comércio, e só depois passando à esfera da iniciativa das administrações públicas, isto é, das autoridades locais ou de unidades políticas mais amplas, como seus símbolos de soberania, riqueza e de autonomia. De qualquer modo estamos vivendo um momento em que a produção está voltada para a comercialização, principalmente marítima, voltada para o externo, não só especificamente no Mar Egeu, mas também em todo o Mar Mediterrâneo. Essas primeiras moedas eram feitas de um metal chamado *electrum* (eletro), uma liga natural de ouro e

prata, que se encontrava no leito dos rios ¹²⁸, o que não era uma combinação homogênea em alguns casos. Talvez por esse último motivo, logo depois surgem as cunhagens somente em ouro ou só em prata, mas de grande pureza.

As opiniões para tal datação e tal origem são um tanto divididas: grande parte dos estudiosos acredita que os primeiros exemplares tenham sido cunhados sob o reino de *Alyattes* na *Lydia* (610-561 a.C.), embora outros não descartem completamente a possibilidade de que a moeda possa ter aparecido sob seus predecessores *Ardys* (652-615 a.C.) ou *Sarduyattes* (615-610 a.C.). Um exemplo disso é o nosso belo “Terço de *Stater*” (gr. 4,69), em eletro, cuja origem é atribuída com muita probabilidade a *Sardis*, na *Lydia*: o anverso mostra o relevo com uma cabeça de leão à direita, com glóbulo radiado na testa; no reverso temos somente duas punções quadradas (**Figuras 4 a-b – Sylloge n. 1271 – Acervo MHN**). De qualquer modo, dentre as primeiras moedas das quais também possuímos um exemplar é: um “Sexto de *Stater*” ou *Hekté* (gr. 2,28), em eletro, que mostra o anverso liso e uma punção oblonga no reverso, dividida em dois quadrados; sua proveniência ainda é um tanto duvidosa, mas a maioria acredita tratar-se de uma peça originária da *Ionia* (e não da *Lydia*), e também datada ao final do VII séc. a.C., embora pareça-nos um pouco mais simplista (**Figuras 5 a-b – Sylloge n. 1237 – Acervo MHN**).

De fato, o primeiro animal representado em relevo do qual tenhamos conhecimento até agora é o leão, talvez não só por ser um símbolo de poder e força, mas é um motivo claramente Egeu, também por estar ligado ao culto da deusa *Cybele* ou *Megale Meter* (Grande Mãe), “mãe que nutre os leões da Frigia”, muito difundido na costa da Ásia Menor ¹²⁹. Por outro lado, outros estudiosos também não querem desvincular o leão aos cultos de *Herakles* e de *Apollon* ¹³⁰. No mesmo período, ou de

¹²⁸ LAGO 2004, p. 13; IDEM 2011, p. 9.

¹²⁹ MAGALHÃES 2008, pp. 30-31.

¹³⁰ CANTILENA 2006, p. 427.

pouco posterior, aparecem pares de leões, leão e touro, cabeças ou protomes de foca, de cervo, etc., e até de grifo (um animal fantástico) ou a imagem da mitológica esfinge.

Outra inovação surgiria também na *Lydia*, sempre em *Sardis*, possivelmente sob o reino de *Croesus* (sucessor do já mencionado *Alyattes*): trata-se do “Meio *Stater*” ou “*Siglos*”, confeccionada em prata, e é datada à metade do VI séc. a.C. (entre 561-545 a.C.); ou seja, quase 100 anos após as primeiras amoedações das quais falamos anteriormente. No seu anverso são representadas, afrontadas, as protomes de um leão (à esquerda) e de um touro (à direita); no reverso, só há uma punção (baixo relevo) em forma de dois quadrados. Podemos ver tal peça também na nossa coleção, que aparece nas **Figuras 6 a-b** (*Sylloge* n. 1272 – Acervo MHN). Sobre o símbolo do leão já falamos um pouco antes. O touro, outro símbolo de força e de poder ¹³¹, que afronta o leão, parece talvez uma alusão ao confronto entre (ou ao encontro de) dois reinos ou duas potências/unidades políticas muito poderosas e relevantes na região micro-asiática. Mas também podem ser considerados elementos figurativos míticos, onde o touro e o leão, embora rivais, também sejam complementares no céu, simbolizando Lua e Sol, respectivamente. Por fim, ainda se pensa que a dupla leão-touro seja simplesmente um símbolo da liga do próprio metal eletro, e o confronto entre ambos os animais representaria a separação de tal liga em dois metais distintos, o ouro e a prata ¹³².

Finalizamos aqui o nosso período arcaico de moedas gregas incusas da Ásia Menor com outra pequena jóia insular da coleção: o dióbolo em prata, mas de *standard* fenício (gr. 0.91), datável também ao VI séc. a.C., oriundo de *Lindus* (*Rhodus*). No anverso vemos uma protome de leão, com mandíbulas abertas, à direita, enquanto no reverso se

¹³¹ Também o mitológico touro resiste a milhares de anos no mundo Egeu e Mediterrâneo: recordemo-nos somente que já está presente nas pinturas rupestres, nas narrativas bíblicas, nos cultos egípcio e cretense, etc. (SPINOLA, 2011, *passim*).

¹³² KRAAY 1976, pp. 31-32.

apresenta somente um incuso profundo, dividido em duas partes iguais, com superfícies lisas (**Figuras 7 a-b - Sylloge n. 1270 – Acervo MHN**).

Certo é que as cunhagens gregas arcaicas, sempre incusas, irão aparecer na Grécia propriamente dita por volta de 550 a.C., iniciando-se provavelmente na ilha de *Aegina*, adjacente à *Attica* (*Sylloge* nn. 1144 a 1146 – AR / óbolos). E posteriormente se estenderá até as mais antigas fundações coloniais gregas da Sicília, como por exemplo *Himera* (*Sylloge* nn. 651 – AR / Dracma); e ainda na Magna Grécia, como na colônia aquéia de *Sybaris*, onde as primeiras moedas incusas são praticamente contemporâneas (*Sylloge* nn. 493 a 494 – AR / *Stater* e Terço de *Stater*). Mas essa já será uma outra História...

BIBLIOGRAFIA

BRAGA, C.A. Antonio Pedro de Andrade (1839-1921). In: **Revista Numismática**. São Paulo: Sociedade Numismática Brasileira, a. I, n. 3, 3º trimestre, 1933, pp. 194-196.

CANTILENA, R. La monetazione di Elea e le vicende storiche della città: limiti e contributi della documentazione numismatica. In: **Velia. Atti del quarantecinquesimo convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto-Marina di Ascea, 21-25 settembre 2005)**. Taranto: Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, 2006, pp. 423-458.

KRAAY, C.M. **Archaic and Classical Greek Coins**. London: Methuen & Co. Ltd, 1976.

LAGO, L.A.C. do. **A Moeda Metálica em Perspectiva Histórica: Notas em torno de uma Exposição. 1ª Parte: De cerca de 600 a.C. ao Séc. XV d.C. Textos para Discussão**. Rio de Janeiro: PUC Rio, 2004. Também em www.econ.puc-rio.br

LAGO, L.A.C. do. A Coleção do Museu Histórico Nacional e a História da Moeda Metálica: as Seções “Gregas” e “Provincial Romana”. In: MAGALHÃES, M.M. **Sylloge Nummorum Graecorum Brasil I**. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2011, pp. 9-23..

MAGALHÃES, M.M. História e Iconografia das moedas de *Hyele-Elea-Velia* através da coleção do Museu Histórico Nacional do Rio de Janeiro. In: **Boletim da Sociedade**

Numismática Brasileira, n. 61, 1º semestre - Atos do V Congresso Latino-Americano de Numismática. São Paulo: SNB, 2008, pp. 27-51.

MAGALHÃES, M.M. **Sylloge Nummorum Graecorum Brasil I.** Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2011.

POLIANO, L.M. A Numismática no Museu Histórico Nacional. In: **Revista Numismática**, n. XIV, 1-4, 1946, pp. 9-32.

SEAR, D.R. **Greek Coins and Their Values.** Volumes I e II. London: Spink & Son Ltd., 2004.

SPINOLA, N. **Dinheiro, Deuses e Poder.** São Paulo: Civilização Brasileira, 2011.

VIEIRA, R.M.L. Uma Grande Coleção de Moedas do Museu Histórico Nacional? In: **Anais do Museu Histórico Nacional**, v. 27, 1995, pp. 91-111.

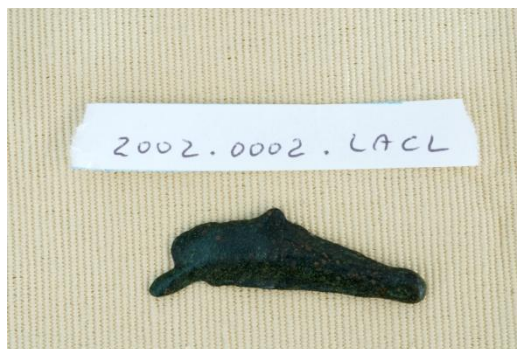
LEGENDAS DAS FIGURAS



Figura 1) Fachada do Museu Histórico Nacional do Rio de Janeiro (MHN) e da chamada “Casa do Trem” (foto MHN).



Figuras 2) AE / Ponta de Flecha – *Istrus (Thracia-Pontus Euxinus)*, VI-V séc. a.C.



Figuras 3) AE / Delfim – *Olbia (Thracia-Pontus Euxinus)*, V séc. a.C.



Figuras 4 a-b) EL / Terço de Stater – *Sardis (Lydia)*, final do VII séc. a.C.



Figuras 5 a-b) EL / Sexto de *Stater* ou *Hekté* – Centro Incerto na *Ionia*, final do VII séc. a.C.



Figuras 6 a-b) AR / Meio *Stater* ou *Siglos* – *Sardis (Lydia)*, meados do VI séc. a.C.



Figuras 7 a-b) AR / Dióbolo de *standard* fenício – *Lindus (Rhodus)*, VI séc. d.C.

4 - HERÓDOTO DE HALICARNASSO: SPHRAGÍS, HISTORÍĒ E A ABDICAÇÃO DO CARÁTER DIVINO NA PRODUÇÃO DAS HISTÓRIAS

Tiago da Costa Guterres¹³³

RESUMO

É bastante particular a apresentação de Heródoto como o responsável pelas *Histórias*. Sua responsabilidade não diz respeito tanto ao conteúdo apresentado, o que resulta da *opinião* de diversos informantes, mas ao empreendimento como um todo: Heródoto é o responsável por viajar para colher informações, organizar os *lógoi*, apresentá-los ao público. Procuro mostrar neste artigo que, na produção e elaboração das *Histórias*, há um abandono do caráter divino, fator relacionado à investigação (*historiē*) e à assinatura (*sphragís*) presentes na obra. Heródoto, ao contrário dos poetas inspirados pelas Musas, atua como o responsável pleno pelo empreendimento, o que o autoriza a inserir seu nome em sua produção.

MUSAS, POETAS, E AUTORIA: HOMERO E HESÍODO

São várias as formas possíveis de *autor* e de *autoria* no âmbito do que chamamos “literatura” da Grécia antiga, em um recorte que vai de Homero a Heródoto. No que se refere à poesia homérica, por exemplo, há o uso de um *eu* anônimo, mas que remete, para além do sujeito que o produziu, a um indivíduo que pode variar de acordo com sua condição espaço-temporal em uma enunciação particular.

Nos primeiros versos da *Ilíada*, encontramos uma espécie de “chamada” a uma única deusa não nomeada, cujo papel passa a ser o de *cantar* a ira de Aquiles, respondendo a uma indagação do *aedo*: “A ira, deusa, celebra (*mēnin áeide theà*) do peleio Aquiles [...]” (HOMERO, I: 1-8).

¹³³ Mestrando em História na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), sob orientação do Prof. Dr. Anderson Zalewski Vargas. Bolsista CNPq. E-mail: tcguterres@bol.com.br.

Adiante, uma nova invocação é feita, mas agora há uma mudança: as deusas antes citadas são apresentadas agora sob a denominação de Musas, no plural, assim como uma exaltação dos dotes das divindades: “Dizei-me agora, ó Musas (*Éspete nûm moi, Moûsai*), residentes do Olimpo [...]” (HOMERO, II, 484).

É apresentado então um *eu* anônimo, que divide seu espaço com as Musas, claramente as detentoras do saber que será apresentado nos versos seqüentes, da mesma forma que os versos iniciais da *Odisséia*, salvo que neste último, a fonte do saber é uma única Musa: “Diz-me, ó Musa (*moi énnepé, Moûsa*), do homem de muitos artifícios [...]” (HOMERO, I, 1).

Apesar das variações quanto à designação da(s) figura(s) invocadas, que possivelmente estejam relacionadas a modificações contínuas e em diferentes épocas no conteúdo dos textos¹³⁴, é possível estabelecer um ponto em comum entre as passagens apresentadas acima: a estrita dependência de uma figura divina¹³⁵. Por um lado, o *aedo* homérico representa uma figura de destaque em seu mundo, pois possui o papel privilegiado de cantar para um público pertencente a uma sociedade hierárquica e autárquica que antecede o mundo da *polis* grega. Por outro lado, quando o *aedo canta*, não o faz sozinho. Ele necessita da Musa ou Musas detentoras do saber, detentoras do

¹³⁴ Como afirma Jacqueline Assaël, tanto o texto da *Ilíada* quanto o da *Odisséia* foram transmitidos durante o período Arcaico e Clássico. Isso afirma a possibilidade de interpolações e leves modificações nos textos, portanto, não se pode afirmar com uma certeza absoluta que tal passagem remonta à época de sua composição inicial de epopéia (ASSAËL, 1997, p. 123). Penso que se houve alguma modificação, tenha sido de forma sutil, e que não interferem em minhas afirmações (assim como não interferem nas próprias afirmações de Assaël, que admite a possibilidade).

¹³⁵ Menciono aqui o caso do poeta inspirado e dependente das Musas de forma emblemática e talvez simplista. Penelope Murray apontou as diferentes formas de inspiração entre os poetas gregos em seu artigo “Poetic Inspiration in Early Greece” (1981). A autora procura mostrar que: 1) é falsa a freqüente suposição de que a inspiração necessariamente envolve êxtase ou possessão, onde o poeta inspirado não tomaria consciência no processo de composição, sendo meramente passivo; 2) a definição de, e a distinção entre, os conceitos de inspiração poética (impulso temporário de criação poética que diz respeito principalmente ao processo poético) e gênio poético (uma qualidade permanente sobre a qual a criatividade poética depende e diz respeito principalmente à personalidade poética).

conteúdo do canto. Elas preenchem o vazio da impossibilidade humana de acessar o passado, de saber com exatidão todas as coisas que aconteceram, seja dos homens, dos heróis, ou dos deuses. Elas são a garantia de acesso à *verdade*. Esta ligação do *aedo* com a Musa certamente lhe confere um status de diferenciação, passando a tratar-se de uma figura particular, com acesso a uma forma particular de saber. Ele é, como nas palavras de Marcel Detienne, um “*mestre da verdade*” (DETIEENNE, 1981, p. 21).

O contato singular com as Musas pode ser lido na *Teogonia* de Hesíodo, onde o poeta tem um encontro casual com as deusas, que resulta no aprendizado de um canto e, a partir de então, a capacidade de desempenhar o papel de cantar o nascimento dos deuses: “Elas [as Musas] um dia, a Hesíodo, ensinaram um belo canto (*Hēsíodon kalēn edídxan aoidēn*) [...]” (HESÍODO, 22-23).

No caso de Hesíodo, há uma considerável particularidade se comparado aos poemas homéricos: a apresentação do nome próprio. Ele não é exatamente o autor-produtor do canto, mas ao mesmo tempo, diferencia-se de um *aedo* anônimo¹³⁶. Conforme notou Claude Calame, trata-se de uma operação complexa onde o nome é reivindicado e inserido no canto, remetendo diretamente (mesmo que não o mencione) à real situação da comunicação, representando uma verdadeira inovação, algo sem paralelo na poesia homérica (CALAME, 1986, p. 61). Os versos iniciais da *Teogonia* dizem respeito à imagem ambígua que o poeta faz de sua própria função: de um lado, o *eu* do autor ainda se mostra tributário das formas em que a Musa possui uma posição de superioridade, como no caso do *aedo* homérico; por outro lado, a inserção do nome do poeta no texto, que reconhece a dívida com as Musas, confere a seu próprio papel certa liberdade de cantar sem que as Musas estejam presentes no momento do canto, uma vez que o

¹³⁶ Refiro-me ao anonimato do ponto de vista textual. Não podemos pensar que ao *aedo* homérico cabia apenas a tarefa de cantar sem que seu público sequer o reconhecesse. Mas uma declaração com o nome próprio pareceria, em seu tempo, e nas condições de dependência das Musas em que ele se encontra, demasiado presunçosa e arrogante para seus ouvintes que, de qualquer maneira, conheciam o *aedo* que então se apresentava (SVENBRO, 1984, p. 41).

conteúdo foi “aprendido”. Ele não as rejeita, e nem poderia. Longe de ser um autor independente, Hesíodo sugere possuir certa autonomia, que lhe permite colocar sua assinatura, sua *sphragís*.

O DESVIO HERODOTIANO: AUTORIA PROPRIAMENTE HUMANA

“Se os gregos inventaram algo”, escreveu o historiador francês François Hartog, “foi menos a história do que o historiador como o sujeito que escreve” (HARTOG, 2001, p. 14). Hartog se referia ao fato de que bem antes de os gregos criarem, no século V a.C., uma forma de investigação com o intuito de preservar para as gerações futuras as coisas tidas como significativas de seu passado, outras sociedades tiveram iniciativa semelhante¹³⁷. Sua colocação referente à presença do sujeito produtor da obra “de história” dos gregos parece válida. As primeiras palavras apresentadas nas *Histórias* já apontam nessa direção¹³⁸:

Heródoto de Halicarnasso expõe aqui suas investigações (*historiēs apódexis*), para impedir que o que fizeram os homens, com o tempo, não se apague da memória e que os grandes e maravilhosos feitos, concluídos tanto pelos bárbaros quanto pelos gregos, não sejam esquecidos (*akleā génētai*); em particular, a causa (*aitíē*) com que gregos e bárbaros entraram em guerra uns contra os outros. (HERÓDOTO, I, 01).

A apresentação do nome próprio, seguido do lugar de origem indicam que o sujeito responsável pela produção reivindica para si a autoria daquilo que apresenta, retirando a máscara que outrora o *aedo* homérico utilizava, sob o uso de um *eu* anônimo no texto. Mas a exposição do nome do autor, por si só, não chega a ser algo tão original

¹³⁷ O Egito, com suas listas reais que remontam até o fim do quarto milênio a. C., e da Mesopotâmia onde, no fim do terceiro milênio a. C., a monarquia dos *Akkad* incumbiu a escribas a tarefa de escrever sua história – uma história feita pelos reis. Nos dois casos, no entanto, não se trata propriamente de uma preocupação com o passado, mas sim, a “busca pela eternidade” pelos egípcios, e “a legitimação do poder real no presente” para os mesopotâmios (HARTOG, 2001, p. 12).

¹³⁸ O texto grego por mim utilizado é o da edição Loeb Classical, de A. D. Godley. Como tradução para o Livro I utilizei a de José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva, publicado pela Edições 70. Como para o Livro II, em minha opinião, não dispomos de uma tradução razoável para o português, baseio-me na tradução em inglês realizada por Godley.

para o caso de Heródoto. Como foi mostrado acima, Hesíodo já havia colocado seu nome na *Teogonia*. O que confere um caráter singular à assinatura de Heródoto é a afirmação de que o autor em questão apresenta as suas próprias investigações. As investigações de Heródoto de Halicarnasso representam a responsabilidade plena por uma iniciativa por demais laboriosa, cujo decorrer da obra esclarece as características: ele é aquele que *viajou* por numerosos lugares, por terras gregas e bárbaras; teve o cuidado e a disposição de *ouvir* a opinião¹³⁹ de numerosos informantes, com suas também numerosas versões, valorizando a memória oral e as informações orais que, possivelmente, não fosse o interesse do autor, estariam condenadas ao esquecimento; também considerou o que *viu* com seus próprios olhos, aquilo que ainda estava presente em seu tempo; ele é aquele que *reuniu e organizou* as diferentes narrativas, os diferentes *lógoi*:

Até aqui, o que disse foi retirado do que vi (*ópsis*), das reflexões (*gnômē*) que fiz, das informações que colhi (*historiē*); a partir de agora, direi o que os Egípcios contam, da maneira que ouvi; acrescentarei também algo do que vi por mim mesmo. (HERÓDOTO, II, 99).

Pode-se dizer que todos esses elementos estão presentes na investigação herodotiana. E isso significa um considerável desvio em relação a qualquer influência de caráter divino, como na situação do *aedo* inspirado.

No caso de Heródoto, não é uma Musa ou qualquer outra figura divina a responsável pelo conteúdo apresentado em sua obra. Heródoto recusa o auxílio provindo da esfera divina para dar lugar a uma iniciativa propriamente humana. Assim, o ato de investigar se torna central em sua obra; é a investigação que garante ao autor o acesso ao que ocorreu no passado ou, ao menos, o que os informantes contam acerca do que

¹³⁹ Darbo-Peschanski (1998) entende a obra de Heródoto como centrada na opinião: o investigador dá às suas próprias palavras o valor de opinião/*dóxa*. Assim, os informantes proporcionam opiniões sobre as quais, a seu turno, passam pela opinião do investigador, enquanto seu público é convidado a apresentar sua própria opinião sobre o que foi apresentado. Em um trabalho mais recente, Darbo-Peschanski continua com a afirmativa de que a verdade, *alētheia*, não é a meta de Heródoto: “[...] a oposição válida não é *alētheia* VS *dóxa* [...] Antes, é a oposição *opinião de verdade* VS *outras opiniões* que, contudo, não são descartadas.” (DARBO-PESCHANSKI, 2007, p. 86).

ocorreu. O que vemos é uma clara tentativa de distanciamento por parte do autor, que determina seu espaço de atuação e o caráter de sua investigação. No preâmbulo herodotiano, há a indicação daquele que se manifesta como o autor, e também o caráter humano de sua iniciativa:

Heródoto de Halicarnasso expõe aqui suas investigações (*historiēs apódexis*), para impedir que o que fizeram os homens, com o tempo, não se apague da memória e que os grandes e maravilhosos feitos, concluídos tanto pelos bárbaros quanto pelos gregos, não sejam esquecidos (*akleā génētai*); em particular, a causa (*aitíē*) com que gregos e bárbaros entraram em guerra uns contra os outros. (HERÓDOTO, I, 01).

Da mesma forma, pode-se dizer que a investigação herodotiana se preocupa com os humanos, e não mais com os deuses ou os heróis. Se isso fica claro no preâmbulo, é reforçado pelo momento também inicial que o autor busca a causa do enfrentamento entre os Gregos e os Persas. Após mencionar algumas versões dos Persas e dos Fenícios sobre o início do desentendimento, o autor aponta para aquela que entende ser a causa: o soberano lídio Creso, o primeiro a cometer atos injustos contra os helenos: uma causa humana.

Creso era da raça lídia, filho de Aliates, soberano dos povos situados para cá do rio Hális que, correndo do sul entre os Sírios e Paflagônios, deságua na direção do vento norte, no mar chamado Euxino. Este Creso foi o primeiro dos Bárbaros, de que temos conhecimento, a submeter alguns Helenos a pagamento de tributo e a fazer de outros seus amigos. Submeteu os Iônios, os Eólios e os Dórios que habitam na Ásia e fez seus amigos os Lacedemônios. Antes do reinado de Creso, todos os gregos eram livres. (HERÓDOTO, I, 06).

No entanto, ao lermos as *Histórias* percebemos certos elementos que parecem contradizer o que foi afirmado até aqui. No livro I, por exemplo, é corrente a menção por parte do autor a oráculos, assim como de deuses em numerosos momentos de sua narrativa. Trata-se de elementos que parecem corromper aquela apresentação inicial da *sphragís* e seu caráter humano. Um bom exemplo encontra-se no Livro I das *Histórias*, mais precisamente no momento em que o oráculo de Delfos. É nesse contexto de palavras ambíguas que Heródoto desenvolve a narrativa sobre Creso, e seu contato com os

oráculos. É visível aqui a grandiosidade do saber dos oráculos apontada pela Pítia: “Sei o número de areias e as medidas do mar, entendo o mundo e ouço que não fala” (HERÓDOTO, I, 47). É este saber divino que faz com que o soberano tome a iniciativa de consultá-lo. Na segunda consulta, após ordenar aos lídios que levassem presentes aos santuários, Creso ordena também que fizessem uma nova consulta. Desta vez, deseja saber se deve entrar em guerra contra os Persas e se deve buscar a união com algum aliado, obtendo como resposta do oráculo, que “se ele declarasse guerra aos Persas, destruiria um grande império” (HERÓDOTO, I, 53).

A terceira consulta ao oráculo parece obter uma resposta ainda mais ambígua. Ao fazer oferendas aos Delfios, Creso pergunta à Pítia se seu governo duraria muito. Tudo isso se apresenta em um contexto em que o soberano está prestes a tomar uma importante decisão, a saber, a de enfrentar o império Persa. Segundo Heródoto, a resposta da Pítia foi a seguinte:

Quando o mulo for rei dos Medos, então, Lídio dos pés moles, ao longo do Hermo pedregoso põe-te em fuga. Não te detenhas nem te envergonhes de ser covarde. (HERÓDOTO, I, 55).

Creso, por não compreender a mensagem dos oráculos, age às cegas e decide assim enfrentar Ciro e os Persas, o que resultaria em total fracasso. Por pensar ter compreendido a mensagem oracular, sem haver compreendido realmente, a própria ação do soberano determina seu infeliz desfecho, e a vitória de Ciro.

No entanto, devemos dar atenção ao fato de que Heródoto utiliza os oráculos não como fonte de informações ou como a garantia de que a investigação seja bem sucedida. Uma distinção se apresenta como necessária: uma coisa é os deuses e os oráculos aparecerem nas *Histórias*; outra seria o fato de as *Histórias* e a investigação herodotiana sofrerem influência dessas figuras divinas quanto a seu resultado como obra. Em outras palavras, os oráculos e deuses se apresentam aqui como *atores* utilizados por Heródoto, participantes diretos dos acontecimentos narrados pelo autor, e não informantes ou

“fontes de saber”, como as Musas de Homero e Hesíodo. É verdade que o autor parece tentar mostrar que os oráculos são infalíveis e, o que parecia contradição ou erro, na verdade, havia sido resultado de uma má interpretação e desinformação por parte de Crespo.

[...] “Era Ciro esse mulo, já que nascera de dois progenitores de raça diferente: de uma mãe mais nobre e de um pai mais modesto. Ela era uma mulher da Média, filha de Astíages, rei dos Medos, e ele um Persa que, apesar de súdito daqueles e inferior a ela em todos os aspectos, casou com a sua soberana.” Foi esta a resposta que a Pítia deu aos Lídios e eles levaram-na a Sardes e comunicaram-na a Crespo. E este, ao ouvi-la, reconheceu que o erro tinha sido seu e não do deus. (HERÓDOTO, I, 91).

Para Julia Kindt (2006, p. 34-51), a menção que Heródoto faz dos oráculos não significa de maneira alguma dependência de forças exteriores ao mundo dos homens. Segundo Kindt, os oráculos exercem um poder de autoridade, algo que vai além do que o autor de Halicarnasso pode possuir enquanto investigador. Heródoto utiliza tais oráculos como uma forma de complemento, mas não como forma de explicar algo que ele não pudesse por si mesmo. O uso que o autor faz da linguagem oracular pode ser pensado como uma estratégia para estabelecer e manter sua própria autoridade como investigador e narrador das *Histórias*¹⁴⁰. Mesmo não havendo uma negação categórica da autoridade divina, Heródoto afirma sua própria autoridade, concedendo a ele próprio certa autonomia de manipulação e julgamento (DARBO-PESCHANSKI, 1998, p. 83).

Um caso nas *Histórias* é bastante significativo no que se refere à questão proposta no início do artigo. Trata-se da menção que Heródoto faz a Hecateu de Mileto no Livro II, onde a manifestação autoral e o explícito distanciamento de influências divinas podem ser observados em conjunto.

Trata-se de um momento bastante particular, pois Heródoto vincula o nome de Hecateu a ancestrais divinos. Desde as primeiras palavras, Heródoto afirma que suas

¹⁴⁰ A autora também se preocupa principalmente com os de Delfos, e sua aparição no livro I das *Histórias*.

investigações dizem respeito ao feitos humanos. Isso não significa uma recusa aos deuses: ao invés de uma ruptura brutal com o divino, trata-se de uma demarcação territorial, que aponta para as realizações humanas como dignas de um espaço propriamente seu, ou seja, uma obra cujo caráter seja propriamente humano¹⁴¹. Os deuses não são descartados, mas há, no entanto, um recorte temporal. Pierre Vidal-Naquet buscou mostrar que para os gregos antigos, ao invés de possuírem simplesmente uma noção de tempo cíclico¹⁴², havia uma divisão entre dois mundos: o tempo dos deuses e o tempo dos homens. Vidal-Naquet, em um recorte que vai de Homero a Platão, afirma que são variadas as relações estabelecidas entre os dois tempos (VIDAL-NAQUET, 1960, p. 56). Para o caso de Heródoto, o autor francês aponta para uma passagem do Livro III, onde Heródoto se refere à Polícrates de Samos. Depois de apresentar as duas versões para a morte do tirano, o autor coloca:

[...] Polícrates foi o primeiro grego, de que eu tenho conhecimento, a buscar a grandeza dos mares, deixando de fora Minos de Cnossos e outros antes dele que almejavam a dominação marítima; dos que podem ser chamados homens, Polícrates foi o primeiro a fazê-lo [...]. (HERÓDOTO, III, 122).

¹⁴¹ Para nós pode parecer contraditório afirmar que os gregos, aqueles que criaram o teatro, a filosofia, e que tenham produzido, como o fez Heródoto, uma obra em que os feitos dos deuses imortais e dos heróis cedesse espaço às ações realizadas pelos humanos, ao mesmo tempo acreditassem em sua existência. Mas nossa lógica moderna não funciona para os antigos. Paul Veyne, buscando responder a pergunta que ao mesmo tempo é o título de seu livro (*Acreditaram os gregos em seus mitos?*), aponta para a existência, no mundo grego, de uma pluralidade de modalidades de crença e, ao mesmo tempo, a pluralidade das modalidades de verdade. Assim, não houve um o abandono de um mundo (ou uma forma de pensamento) centrado no mito que fora abandonado em benefício da razão: o mito nunca foi abandonado pelos gregos. O que há é um tentativa de depuração, uma busca por extrair os elementos inverossímeis contidos no mito. Como no caso de Heródoto: sua tentativa de encontrar a “verdadeira” versão do rapto de Helena pode, creio, ser entendida com uma espécie de depuração (VEYNE, 1992, p. 143).

¹⁴² As colocações de Arnaldo Momigliano parecem vir ao encontro das de Vidal-Naquet, no que se refere à recusa de interpretações que aproximam os primeiros historiadores gregos de uma visão cíclica de tempo. Para Momigliano, a expressão “tempo cíclico” não cabe aos historiadores gregos, geralmente colocados em oposição a uma suposta noção linear dos “historiadores” da Bíblia; Heródoto, assim como Tucídides e Políbio, é exemplo disso: “Os ciclos no sentido preciso do significado são desconhecidos para Heródoto. Ele acredita que são forças operando na história que se tornam visíveis só no fim de uma longa corrente de eventos.” (MOMIGLIANO, 1966, p. 11).

A divisão discutida acima representa, segundo Catherine Darbo-Peschanski, uma considerável diferença entre Heródoto e Hecateu: diferente de Heródoto, Hecateu não estabelece nenhuma separação *a priori* entre divino e humano. Heródoto utiliza seu próprio traçado genealógico (traçado grosseiro, nas palavras da autora) para fixar, no recuo temporal em que procede, o limite que lhe é dado, ou seja, o limite entre o tempo dos deuses e o tempo dos homens (DARBO-PESCHANSKI, 1998, p. 36). É então sob um espaço limitado que Heródoto procede, no entanto sem recusar a existência do divino:

As Histórias, como um todo, posicionam-se sob o signo desse equilíbrio, entre a recusa em aventurar-se no relato das vidas divinas ou heróicas dos primeiros tempos e o reconhecimento da sua anterioridade, logo, da sua existência. (DARBO-PESCHANSKI, 1998, p. 36-37).

Assim podemos compreender melhor o teor da passagem do Livro II que aponta para um autor cuja ancestralidade, segundo Heródoto, encontra-se no campo do divino; mais do que isso, o autor parece sugerir que Hecateu reivindicou tal ancestralidade no intuito de tirar proveito em suas pesquisas, quando conversou com os sacerdotes Egípcios.

Hecateu foi uma vez a Tebas, onde apresentou sua genealogia cuja linhagem o ligava a um deus na décima sexta geração. Mas os sacerdotes fizeram por ele o que fizeram por mim (que não apresentei minha própria linhagem). (HERÓDOTO, II, 143).

Os sacerdotes então levaram Heródoto até o pátio central do templo, e mostraram-lhe estátuas de madeira, cada uma delas deixada por um sacerdote, onde cada um deles havia herdado a função de sacerdote do próprio pai. Heródoto então continua, afirmando que os próprios sacerdotes não acreditavam na afirmação de Hecateu:

Assim, quando Hecateu traçou sua descendência e reivindicou que seu décimo sexto antepassado foi um deus, os sacerdotes também traçaram uma linha de descendência de acordo com o seu método de contagem; pois eles não foram persuadidos por ele [Hecateu] de que um homem possa ser descendente de um deus [...]. (HERÓDOTO, II, 143).

O comentador das *Histórias* J. Wells chama atenção para o tom depreciativo com relação a seu predecessor, embora o termo *logopoiós* não seja em si mesmo desdenhoso

(WELLS, 1928, p. 260). Na edição que utilizo, de A.D. Godley, o termo está traduzido por “o *historiador* Hecateu de Mileto”. Opto por retirar a palavra “historiador”, pois a tradução proposta por Godley (assim como a de Ph. –E. Legrand, pela Les Belles Lettres) sugere uma aproximação quanto ao “ofício” executado pelos dois autores, sendo que visto aqui exatamente o contrário, ou seja, apontar para a iniciativa de Heródoto de estabelecer um distanciamento de sua própria investigação em relação ao que produz Hecateu de Mileto. Tanto Anatoile Bailly (2000, p. 537) quanto Henry Liddell e Robert Scott (1882, p. 901) relacionam o termo a um “escritor em prosa”. A palavra é a mesma usada para se referir à Esopo (II, 134). Com isso, Heródoto parece agir de forma pejorativa, acusando Hecateu de fabulista, ou “fazedor de *lógos*”, onde a seqüência da passagem reforça tal afirmação.

Alguns autores duvidam da “veracidade histórica” do encontro de Hecateu com os sacerdotes de Tebas. Stephanie West sugere que o episódio do encontro é uma invenção do próprio Heródoto (WEST, 1991, p. 151). A autora compara com outro episódio, no Livro I, em que o encontro de Sólon com o homem mais rico de todos, o lídio Creso, que também, do ponto de vista histórico, não seria possível. Mas não se trata, para West, de uma total invenção: Hecateu pode ter escrito em algum de seus outros trabalhos algo referente a seus ancestrais; quanto a seus fragmentos que ainda restam, dificilmente sugerem que o autor apresente frutos de observação de primeira mão. No entanto, dificilmente pode ser descartada a possibilidade que Heródoto pensasse ter encontrado evidência de que Hecateu tenha visitado Karnak (WEST, 1991, p. 152-153). Robert Fowler, que cita o texto de West, tem uma opinião parecida, e acrescenta que muitas vezes, quando Heródoto apresenta opiniões (ex., “os Egípcios dizem”) como fato, trata-se na verdade de inferência, de uma conjectura. Seguindo este princípio Fowler sugere que na presente passagem Heródoto *deduz* que tenha sido essa a experiência de Hecateu, sobre a base de dois fatos: a genealogia com a décima sexta geração, que o autor deve ter escrito em algum de seus trabalhos, e sua crença de que Hecateu tenha visitado Karnak

(FOWLER, 2006, p. 36). O importante aqui é que fica claro que existe uma busca de distanciamento, por parte de Heródoto, de qualquer “auxílio” não-humano na produção das *Histórias*. Heródoto, como vimos, deixa isso claro. O exemplo do uso que o autor faz de Hecateu na passagem examinada é emblemático: uma forma de mostrar seu próprio campo de atuação, mostrando ao seu destinatário *aquilo que ele não é*.

Assim, as *Histórias* de Heródoto de Halicarnasso representam um desvio. Diferente dos poetas inspirados pelas Musas, Heródoto investiga. Ele preenche (ou ao menos busca preencher) a lacuna deixada pela ausência das deusas inspiradoras a partir de uma laboriosa busca por informações, providas de numerosas pessoas de culturas e visões de mundo diferentes. O *eu* do autor, presente em toda a narrativa, opera como uma ferramenta de coesão da obra, esta remetendo continuamente ao nome próprio apresentado em seu início. Na própria menção que o autor faz aos oráculos sua marca autoral está presente. Sua assinatura não é ultrapassada ou ofuscada por elementos divinos. Do mesmo modo, Hecateu de Mileto é apresentado por Heródoto como um autor que produz algo diferente das suas *Histórias*. A autoridade herodotiana provém essencialmente de sua investigação, de caráter humano e por isso lacunar. Talvez seja demasiado moderno afirmar que tal atitude representasse para Heródoto uma conquista. Em vez disso, podemos pensar em *delimitação* como um termo apropriado. Os deuses, se ainda continuam presentes, são apresentados como limitados quanto à sua intervenção, e a memória do passado já não é elemento exclusivo das filhas de Mnemosyne.

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

HÉRODOTE. **Histoires – Livre II**. Traduction de Ph.-E Legrand. Paris: Les Belles Lettres. 1944–1945.

HERÓDOTO. **Histórias – Livro 1º**. Introdução geral de M.H. Rocha Pereira; Introdução ao livro I, versão do grego e notas de José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva. Lisboa, Edições 70, 1994.

HERODOTUS. **Histories**. With an english translation by A. D. Godley. (4 v.). Cambridge, MA: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1920.

HÉSIODE. **Théogonie/Les Travaux et les Jours/Le Bouclier**. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1964.

HOMER. **The Iliad**. With an english translation by A.T. Murray. London: William Heinemann, 1928.

HOMER. **The Odyssey**. With an english translation by A.T. Murray. London: William Heinemann, 1945.

BIBLIOGRAFIA

ASHERI, David; LLOYD, Alan B.; CORCELLA, Aldo. **A Commentary on Herodotus I-IV**.

Edited by Oswyn Murray and Alfonso Moreno. Oxford: Oxford University Press, 2007.

ASSAËL, Jacqueline. La Muse, l'aède et le héros. **Noesis**, No. 1, 1997, pp. 109-169.

BAILLY, Anatole. **Dictionnaire grec-français**. Paris: Hachette, 2000.

CALAME, Claude. **Le récit en Grèce Ancienne**: Enonciations et représentations de poètes. Paris: Méridiens Klincksieck, 1986.

DARBO-PESCHANSKI, Catherine. **O discurso do particular**: Ensaio sobre a investigação de Heródoto. Brasília: Editora UNB, 1998.

_____. **L'HISTORIA**: Commencements grecs. Collection Folio Essais. Paris: Éditions Gallimard, 2007.

DETIENNE, Marcel. **Les maîtres de vérité dans la Grèce Archaïque**. Paris: Maspero, 1981.

HARTOG, François (Org.). **A história de Homero a Santo Agostinho**. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001.

_____. **Le miroir d'Hérodote**: Essai sur la représentation de l'autre. Paris: Gallimard, 2001.

HOW, W. & WELLS, J. A. **Commentary on Herodotus with Introduction and Appendixes**. 2 Volumes. Oxford: Clarendon Press, 1928.

KINDT, Julia. Delphic Oracle Stories and the beginning of Historiography: Herodotus' Croesus Logos. **Classical Philology**. Chicago, v. 101, n. 01, p. 34-51, 2006.

LIDDELL, Henry George & SCOTT, Robert. **A Greek-English Lexicon**. New York/Chicago/Cincinnati: American Book Company. 1882.

MOMIGLIANO, Arnaldo. Time in Ancient Historiography. **History and Theory**, Vol. 6, 1966, pp. 1-23.

MURRAY, Penelope. Poetic Inspiration in Early Greece. **The Journal of Hellenic Studies**. London, v. 101, p. 87-100, 1981.

SVENBRO, Jesper. **La parola e il marmo**: Alle origini della poetica greca. Torino: Editori Boringhieri. 1984.

VEYNE, Paul. **Les grecs ont-ils cru à leurs mythes?** Essai sur la representation constituante. Paris: Éditions du Seuil, 1992.

VIDAL-NAQUET, Pierre. Temps des dieux et temps des hommes. Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les Grecs. **Revue de l'histoire des religions**. Paris, v. 157, n. 01, p. 55-80, 1960.

WEST, Stephanie. Herodotus' portrait of Hecataeus. **Journal of Hellenic Studies**, CXI, 1991, pp. 144-160.

Ensaio

1 - A RENOVAÇÃO DA HISTÓRIA POLÍTICA ATRAVÉS DE XAVIER GIL PUJOL

Carlos Eduardo da Costa Campos¹⁴³

O Prof. Dr. Xavier Gil Pujol é formado em Geografia e História. O referido pesquisador é Catedrático de História Moderna (desde 2010) do departamento de História da Universidade de Barcelona¹⁴⁴. Pujol em seus escritos nos pontua que houve um período de intensos debates sobre o saber histórico no cenário intelectual europeu. O autor ressalta que uma das vertentes que esteve mais envolvida nestas reflexões foi a História Política (PUJOL,1995:196).

Xavier Gil Pujol destaca que desde 1980, houve uma reformulação na escrita histórica, o que fomentou novas abordagens históricas, como a Nova História Política que se valeu da reformulação de elementos como a narrativa, o acontecimento e o papel do indivíduo como ator histórico, os quais voltaram a ser englobados no discurso do historiador, pois antes eram vistos como símbolo de uma História Política Tradicional que ficava centrada no poder das elites e instituições. Logo, a nova proposta de se analisar o

¹⁴³ Carlos Eduardo da Costa Campos é professor mestrando pelo Programa de Pós Graduação em História Política da UERJ, sendo orientado pela Prof.^a Dr.^a Maria Regina Candido e pelo Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari. O referido pesquisador é bolsista do CAPES e integra o Núcleo de Estudos da Antiguidade, na linha de pesquisa: Religião Mito e Magia no Mediterrâneo Antigo.

¹⁴⁴ As informações foram obtidas através do site do departamento de História da Universidade de Barcelona. Acessado em: 08/04/2011. Disponível em:

<http://www.ub.edu/historiamoderna/cat/departament.php>

Político, se centrou no poder e na sua pluralidade de manifestações na sociedade (PUJOL,1995:196).

O objetivo do autor é o de refletir sobre a vasta produção recente relacionada à História Política, para assim elencar uma série de questões e tendências que iriam melhor caracterizar, aquele contexto histórico referente aos pensamentos sobre a esfera política (PUJOL,1995:196).

O autor pontua que uma tendência da historiografia dos anos 90, foi o de realizar uma produção minimalista. Tal conceituação não é vista no sentido pejorativo pelo autor espanhol (PUJOL,1995:196). O minimalismo é um movimento artístico, cultural e científico, o qual se iniciou no século XX e obteve maior fôlego a partir da década de 60, nos EUA. A corrente se disseminou por diversas áreas como a música, as artes, a História e coloca em debate as posições sobre a simplicidade e a complexidade nos trabalhos (SALLES,2005:129).

Ao dialogarmos com os apontamentos de Pujol, nos fica perceptível que a vertente minimalista ao ser aplicada ao conhecimento histórico aborda as minúcias, as especificidades e os detalhes do objeto de pesquisa, os quais devem ser estudados de forma mais intensa e profícua para se ampliar o conhecimento sobre a temática (PUJOL,1995:195-207). O discurso de Pujol nos possibilita compreender o uso do minimalismo na História, como uma forma de reduzir, de se limitar o recorte histórico realizado pelo historiador, mediante as propostas totalizantes da História Social. Tal vertente complementa a de Peter Burke, que em seus argumentos deixa transparecer que a escola minimalista assume uma função de minimizar ou simplificar os acontecimentos históricos, em oposição à corrente sentimentalista que maximizaria os fatos (BURKE,1992:108-09).

Segundo Xavier G. Pujol houve uma ampliação da esfera do Político em diversos sentidos. A motivação se encontra na proposta que a História Política Renovada

apresentou de aderir a elementos históricos, os quais ficavam marginalizados pelos estudos históricos produzidos pelo viés tradicional. Nos anos 90, o Prof. Pujol nos advertiu para a linha tênue que a História Cultural, Política e Social estavam atravessando devido às ampliações dos seus campos de análise (PUJOL,1995:195-6). Pujol faz inferência a Peter Burke e Bartolomé Clavero, para ressaltar que não devemos cair no engodo dos radicalismos, assim apontando tudo como vinculado a esfera da História Política, ou negando sua função dentro da sociedade (PUJOL,1995:196).

O autor centra a interdisciplinaridade como o ponto propulsor da interação das fronteiras entre as correntes historiográficas (PUJOL,1995:195-6). Acreditamos que seja necessário fazer um adendo, aos apontamentos de Xavier G. Pujol. O autor não relacionou o crescimento da área do *Político*, com as modificações que o conceito de documentação enfrentou na segunda metade do século XX.

No que tange a esfera documental, nós percebemos uma estreita relação com o advento da História Cultural, que proporcionou uma significativa transformação no campo da análise histórica. Assim foi perceptível um rompimento com o atrelamento positivista das pesquisas históricas centradas somente no domínio do texto oficial, como uma verdadeira fonte, da qual jorraria todas as informações que o historiador necessitava saber. A História passou a lidar com seus documentos: as pinturas, os textos literários, os testemunhos orais, os panfletos, as estátuas, os vasos, os mapas, a arquitetura e etc. (BURKE,2004:11). Novos olhares foram lançados sobre os objetos de estudo e as aplicações metodológicas. Setores da sociedade, que até determinado período estavam deixados à margem das análises foram englobados nos estudos históricos¹⁴⁵, devido à incorporação de novas documentações (como textos literários). O historiador italiano Carlo Ginzburg ressaltava em “*O Inquisidor, como antropólogo*”, que o diálogo da História

¹⁴⁵ Como exemplo Ginzburg cita o estudo sobre a feitiçaria. Averiguar as informações em GINZBURG, Carlo. *O inquisidor como antropólogo uma analogia e suas implicações*. pp. 203-05.

com a Antropologia teria provocado uma transformação nos eixos de análises e nas metodologias, para dar conta das especificidades existentes como vemos nas reflexões pautadas na História Cultural e na História Política Renovada (GINZBURG,1991:203-05).

Xavier Gil Pujol, nos indica que houve uma interação entre os saberes da História Cultural, com os da História Política (PUJOL,1995:199). A Nova História Política, ao trabalhar com a era moderna proporcionaria quatro esferas de abordagens: a História da família; a História política (desde baixo); a política através de canais informais; e como último ponto nós temos as revisões sobre a Revolução Inglesa e a Francesa.

Na visão do autor a História da família nos possibilitaria compreender as redes de sociabilidade familiar como o ponto central de todo o sistema social. Através da História política desde baixo, haveria uma retomada das reflexões do homem como ator histórico, o qual através das suas ações no espaço, ele transforma e organiza a sociedade. Pujol avalia a vertente citada como uma forma de se rehumanizar a História, se enfocando no conjunto que integra a sociedade, logo analisando a participação dos populares no processo de transformação histórica e rompendo com os trabalhos centrados somente nas elites ou no plano das estruturas (PUJOL,1995:198-9).

O autor pontua que o estudo enfocado nas potencialidades humanas (tanto as pertencentes ao alto, como as do baixo escalão social), como agentes históricos seria a principal característica das pesquisas, no campo da História Política, Social e Cultural durante os anos 90 (PUJOL,1995:199). Os canais informais podem ser refletidos, justamente através da atuação das redes de poder que os homens organizam na sociedade, tais poderes não ficam centrados apenas nas elites e se reproduzem pelas outras esferas sociais, como nos alude Pujol (1995:199).

Outro ponto relevante para Pujol, o qual vai permear as transformações no campo da História Política foi o “*giro linguístico*”, com o seu enfoque nos discursos e nas análises sobre o texto e o contexto. O autor pontua que no campo historiográfico Michel Foucault,

foi uma das personalidades que mais influenciaram a nova forma de escrita da História. O argumento apresentado por Pujol se encontra alicerçado no novo conceito de poder, o qual perpassa e se manifesta diversificadamente por diversas esferas da sociedade. Assim notamos que a abordagem foucaultiana não seria centrada apenas no poder exercido pelas elites, mas sim nas relações de poder que existem ao longo da teia social. Um exemplo disto seria as releituras promovidas sobre os processos revolucionários ingleses e franceses, onde os populares começam a ter uma participação política mais expressiva nos novos trabalhos (PUJOL,1995:199-200).

Antonio Manuel Hespanha é um pensador citado por Pujol, como referência de estudos sobre a política e os direitos não formais. O autor analisa os discursos oficiais formulados pelas instituições, em muitas vezes impondo suas visões, e as apropriações ou resistências destes elementos pelas camadas populares (PUJOL,1995:199-200).

Xavier Gil Pujol, pontua que o fator pessoal tem adquirido maior expressão no meio acadêmico, o qual passou a ser refletido tanto no interior, como no exterior das instituições sociais. Pujol, nos indica que estudos sobre: Patronato, clientelismo, intermediários, clãs, grupos da elite, redes de influência e os jogos de interesses pessoais entre governantes e governados, possibilitaram complementar ou reformular os estudos centrados nos órgãos oficiais (PUJOL,1995:201). Assim notamos que houve um processo de rever o homem, como agente histórico e não apenas apontando o Estado como algo que possui uma dinâmica e funciona sem a ação humana.

A pesquisa sobre a política informal, entretanto, não é algo fácil elaboração pelo historiador tendo em vista que a documentação existente, que em grande quantidade foi formulada pelos órgãos oficiais, nem sempre nos passam claramente as informações desejadas (PUJOL,1995:199-202). Logo, a aplicação dos métodos de análise documental, nos possibilitaria ampliar o nosso horizonte de estudo, através da extração das mensagens contidas no texto que em primeiro momento não costumam ficar tão evidentes, além

disto, também devemos analisar o contexto de produção do documento para o compreendê-lo.

Pujol, nos leva a repensar a figura de Leopold Von Ranke. Nas concepções do autor, a proposta rankeana de se conhecer os acontecimentos históricos, não é uma tarefa considerada como desdenhável, pois pode estar relacionada com um pensamento de melhor explorar o contexto de produção do objeto de estudo. Segundo o autor, nós ainda verificamos tais noções na historiografia política espanhola (PUJOL,1995:203).

É saudável em qualquer disciplina, em nosso caso a História Política Renovada, que ela seja consciente de suas potencialidades e de suas limitações (PUJOL,1995:206). Xavier Gil Pujol, nos indica que nos anos noventa houve no campo da História, como no das Ciências Sociais, uma procura por reduzir os objetos de análises. Na visão do autor se trata de uma ruptura com a proposta da história total, que era desenvolvida pela História Social, que buscava refletir sobre os grandes processos históricos (PUJOL,1995:207). As explicações que eram formuladas para o todo da sociedade, em muitas vezes não davam conta das especificidades dos segmentos que integram a esfera social.

A História Política Renovada, que está altamente atrelada ao social e ao cultural, não está fora da corrente de estudos pautada em analisar fenômenos ou segmentos específicos, ao invés do estudo do todo (PUJOL,1995:207). Na visão do autor, o discurso minimalista tem sido um fato positivo, pois ele possibilitou a rehumanização da História Política e dos outros campos historiográficos, ao lidar com segmentos ou temas específicos da sociedade (PUJOL,1995:207).

Rehumanizar a História significa deixar ela aberta ao campo das possibilidades, pois as ações humanas são em boa medida um elemento imprevisível para se criar modelos que normatize o todo da esfera social funcionando da mesma forma. Assim devemos evitar formular padrões que enquadrem as sociedades tendo em vista que elas

vão apresentar aspectos específicos de acordo com o recorte espacial e temporal (PUJOL,1995:207).

Em suma, os principais pontos debatidos pelo autor em seu artigo foram a rehumanização e a insatisfação com os modelos explicativos generalista, os quais se encontram presentes comumente na historiografia (PUJOL,1995:207). O referido pesquisador deixa transparecer em seus escritos, que a História Política é um campo da História que apresenta uma intensa transformação em seu modo de escrita histórica. Contudo, enquanto historiadores nós devemos ter cuidados para não expandirmos demasiadamente a área de atuação do político e assim cometermos equívocos em nossas produções.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

- BURKE, Peter. **A Escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: Ed. UNESP,1992.
- _____. **Testemunha Ocular – história e imagem**. São Paulo: EDUSC,2004.
- FLORES, Victor Manuel Esteves. **Minimalismo e Pós-Minimalismo - Forma, Anti-forma e Corpo na Obra de Robert Morris**. Covilhã: Livros LABCOM, 2007.
- GINZBURG, Carlo. **O inquisidor como antropólogo uma analogia e suas implicações**. In: GINZBURG, Carlo; CASTELNUOVO, Enrico; PONI, Carlo. **A Micro – História e Outros Ensaio**. Lisboa: Ed: DIFEL / Rio de Janeiro: Bertrand-Brasil, 1991,203-214.
- SALLES, Paulo Tarso. **Aberturas e Impasses: o pós modernismo na música e seus reflexos no Brasil, 1970-1980**. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.
- PUJOL, Xavier Gil. **La historia política de La Edad Moderna europea, hoy: Progresos y minimalismo**. In: BARROS, Carlos (ed). *Historia a debate*. Actas del Congresso Internacional “a Historia a debate”. Santiago de Compostela: Historia a debate,1995, 195-208.

2 - ROGER CHARTIER, O UNIVERSO SIMBÓLICO E A ESCRITA DA HISTÓRIA

Junio Cesar Rodrigues Lima¹⁴⁶

A presente publicação se propõe a analisar o artigo “O mundo como representação”, de Roger Chartier; texto publicado na revista *Annales* número 6 em novembro/dezembro de 1989, onde, evocando o editorial da primavera de 1988, Chartier questiona o postulado de uma crise geral das ciências sociais e a não aplicabilidade de tal crise à história, até então, considerada por alguns historiadores como uma disciplina sadia e vigorosa, apesar de enfrentar um período de incertezas.

“O mundo como representação” faz parte do livro “À beira da falésia. A história entre incertezas e inquietudes”, do mesmo autor, publicado pela editora UFRGS, em 2002. O texto que serve como referência para esta análise se trata de uma publicação autorizada pela revista *Annales*, disponibilizado pela revista Scielo Brasil – Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo.

Eduard Carr, em seu livro “Que é história?”, afirma que a primeira preocupação do historiador, ao se debruçar sobre uma obra historiográfica, não deve ser com os fatos que ela contém, mas, com aquele a produziu. Segundo ele, os fatos não chegam diante de nós puros, mas, sim, através do olhar do historiador que, na realidade, acaba fazendo uma seleção. Este parece ser o mesmo entendimento de Roger Chartier (1991, p.178) ao afirmar que “toda reflexão metodológica enraiza-se, com efeito, numa prática histórica particular, num espaço de trabalho específico”. Assim sendo, a primeira ocupação de

146 Orientando da Prof. Dr. Maria Regina Candido da UERJ, o Prof. Junio Cesar é pesquisador do Núcleo de Estudos da Antiguidade - UERJ e faz parte da linha de pesquisa CNPq "Discurso, Narrativa e Representação". Integra também o grupo de pesquisadores do Núcleo de Estudos em História Medieval, Antiga e Arqueologia Transdisciplinar da UFF - NEHMAAT, fazendo parte da linha de pesquisa CNPq "Cultura, Economia, Sociedade e Relações de Poder na Antiguidade e na Idade Média" e, ainda, "Usos do Passado no Mundo Moderno e Contemporâneo". O professor ainda é mestrando em História Política, com a linha de pesquisa "Política e Cultura" pelo Programa de Pós-graduação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

nossa análise será identificar e situar historiograficamente Roger Chartier, o autor de nosso objeto de estudo.

Roger Chartier nasceu em 1945, em Lyon. Formou-se professor e historiador pela Escola Normal Superior de Saint Cloud e pela Universidade Sorbonne, em Paris. Em 1978, tornou-se mestre conferencista da Escola Superior de Estudos em Ciências Sociais e, depois, diretor de pesquisas da instituição. Em 2006, foi nomeado professor-titular de Escrita e Cultura da Europa Moderna do Collège de France.

Chartier é membro do Centro de Estudos Europeus da Universidade Harvard e recebeu o título de Cavaleiro da Ordem das Artes e das Letras do governo francês. Também leciona na Universidade da Pensilvânia, nos EUA, e viaja pelo mundo proferindo palestras. Roger Chartier também já esteve várias vezes ao Brasil.

Em “O mundo como representação”, Chartier se apresenta como historiador, fazendo a seguinte afirmação:

O meu [espaço de trabalho específico] organiza-se em três pólos, geralmente separados pelas tradições acadêmicas: de um lado, o estudo crítico dos textos, literários ou não, canônicos ou esquecidos, decifrados nos seus agenciamentos e estratégias; de outro lado, a história dos livros e, para além, de todos os objetos que contêm a comunicação do escrito; por fim, a análise das práticas que, diversamente, se apreendem dos bens simbólicos, produzindo assim usos e significações diferenciadas (CHARTIER, 1991, p.178).

Roger Chartier (1991, p.178) procura compreender, através de seu trabalho, como nas sociedades do Antigo Regime a circulação multiplicada do escrito impresso modificou as formas de sociabilidade, autorizou novos pensamentos e transformou as relações de poder. O recorte historiográfico de sua pesquisa se situa entre os séculos XVI e XVIII.

Ao longo de sua trajetória acadêmica, Roger Chartier tem se dedicado as linhas de pesquisa como: “História das instituições de ensino e das sociabilidades intelectuais”; “História do livro e das práticas de escrita e de leitura”; “Análise e o debate entre política, cultura e cultura popular”; e “Reflexões sobre o ofício de historiador”. Atualmente, Chartier é considerado um autor importante para a historiografia, principalmente para a

História Cultural, onde produziu várias publicações¹⁴⁷ adequadas as suas linhas de pesquisa; parte delas traduzidas para português.

Em nosso objeto de análise, Roger Chartier se direciona para os seguintes objetivos: a) comprovar que não há elementos suficientes para se postular uma crise das ciências sociais em geral; b) apontar os objetivos das novas disciplinas ao promoverem o chamado “assalto” contra a história; c) descrever a dupla resposta dos historiadores; d) diferenciar a história social da cultura da história cultural do social; e) apontar o deslocamento da história para a cultura; f) analisar o encontro e o distanciamento entre o mundo do texto e o mundo do leitor; g) pensar a construção das identidades sociais; h) conceituar representação; i) apresentar o campo de estudo da história cultural; j) analisar as formalidades das práticas do lado da produção ou da recepção; l) compreender as transformações das estruturas da personalidade, as instituições e as regras que governam a produção das obras e a organização das práticas através das relações de poder.

Procurando atingir seus objetivos, Chartier levanta o seguinte questionamento: É possível postular uma crise das ciências sociais?

Com a problemática central apresentada por Roger Chartier surgem alguns problemas corolários, onde se levantam outras questões que norteiam o desenvolvimento de seu artigo, como, por exemplo: Quais os objetivos das novas disciplinas ao promoverem o assalto contra a história? Quais foram as respostas dos historiadores? Existe diferença entre a história social da cultura e a história cultural do social? Como se procedeu o deslocamento da história para a cultura? O mundo do texto é o mesmo do

147 Dentre as principais obras de Roger Chartier se encontram: “*L’Éducation en France do XVI ao XVIII*”, 1976; “*Lectures et lecteurs dans la France d’Ancien Régime*”, 1987; “*Histoire de l’édition française*”, 1989–1991; “*Les Origines culturelles de la Révolution française*”, 1990; “*La Correspondance. Les usages de la lettre au Predefinição*”, 1991; “*L’Ordre des livres. Lecteurs, auteurs, bibliothèques en Europe entre Predefinição*”, 1992; “*Pratiques de la lecture*”, 1993; “*Le Livre en révolutions, entretiens avec Jean Lebrun, Textuel*”, 1997; “*Au bord de la falaise. L’histoire entre certitudes et inquiétude*”, 1998; “*Les origines culturelles de la Révolution Française*”, 1999; “*Histoire de la lecture dans le monde occidental*”, 2001.

leitor? Como devemos pensar a construção de novas identidades? O que é representação? Qual o campo de estudo da história cultural?

Objetivando responder a problemática levantada, Chartier parte da hipótese de que o diálogo entre disciplinas e a importação de métodos e técnicas contraria a idéia de crise das ciências sociais. Para Roger Chartier não há elementos suficientes para se afirmar que as ciências sociais estão em crise; o diálogo interdisciplinar que resultou na importação de métodos e técnicas contraria tal idéia.

As verdadeiras mutações do trabalho histórico não foram produzidas por uma crise geral das ciências sociais nem por uma mudança de paradigma. Mas estão ligadas à distância tomada, nas próprias práticas de pesquisa, em relação aos princípios de inteligibilidade¹⁴⁸ que tinham governado o procedimento do historiador (CHARTIER, 1991, p.176).

Segundo Chartier, os princípios de inteligibilidade que governaram a história foram abalados progressivamente, abrindo caminho para uma pluralidade de abordagens e de compreensões. Com isso, os historiadores renunciaram a descrição da totalidade social e o modelo braudeliano para compreender o social fora do que Roger Chartier (1991, p.176) chamou de “uma partição rigidamente hierarquizada das práticas e das temporalidades e da primazia de um conjunto particular de determinações”. Assim, procurando um outro modo para decifrar as sociedades, a história voltou seus olhos também para os desvios culturais.

Roger Chartier (1991, p.177) entende que, ao renunciar ao primado do recorte social para dar conta dos desvios culturais, a história em seus últimos desenvolvimentos mostrou, que é possível qualificar os motivos, os objetos ou as práticas culturais em termos sociológicos e que sua distribuição e seus usos numa dada sociedade não se organizam necessariamente segundo divisões sociais prévias de estado e de fortuna. O que, segundo ele, abriu novas perspectivas para se pensar a relação entre as obras ou

148 Os princípios de inteligibilidade que, segundo Chartier, governaram o procedimento do historiador (modelo braudeliano) são: o projeto de uma história global; a definição territorial dos objetos de pesquisa; e o primado conferido ao social (CHARTIER, 1991, P. 176).

práticas e o mundo social; considerando a pluralidade das clivagens de uma sociedade, a diversidade de emprego dos materiais ou dos códigos partilhados. Com isso, Chartier postula as mutações ou deslocamentos dos trabalhos históricos como uma forma de renúncia.

Partindo do exame das práticas de leitura que, segundo Chartier, em sua diversidade, se apreendem dos bens simbólicos, produzindo usos e significações diferenciadas, ou da história de um texto particular que se direciona a singulares, Roger Chartier sustenta que:

A operação de construção de sentido efetuada na leitura (ou na escuta) como um processo historicamente determinado cujos modos e modelos variam de acordo com os tempos, os lugares, as comunidades e que as significações múltiplas e móveis de um texto dependem das formas por meio das quais é recebido por seus leitores (ou ouvintes) (CHARTIER, 1991, p.178).

Chartier é contra uma definição puramente semântica do texto. As formas produzem sentido, diz ele. Um texto se investe de uma significação que pode ser alterada quando os dispositivos do objeto tipográfico que o propõem a leitura também mudam. Para Roger Chartier, a leitura é sempre uma prática encarnada em gestos, espaços, hábitos. Assim, uma história das maneiras de ler deve identificar as disposições específicas que distinguem as comunidades de leitores e as tradições de leitura. Entretanto, para isso, é preciso considerar que “as clivagens culturais não estão forçosamente organizadas segundo uma grade única do recorte social, que supostamente comandaria tanto a presença desigual dos objetos como as diferenças nas condutas” (CHARTIER, 1991, p.180).

A leitura, diz Chartier, não é somente uma operação abstrata de inteligência: é por em jogo o corpo; é inscrição num espaço; relação consigo e com o outro. Por isso, segundo ele, não há texto fora do suporte que lhe permita ser lido (ou ouvido); não há compreensão de um escrito, qualquer que seja, que não dependa das formas pelas quais atinge o leitor.

Chartier, então, distingue dois conjuntos de dispositivos e os caracteriza como indispensáveis: aqueles que provêm das estratégias de escrita e das intenções do autor; e os que resultam de uma decisão do editor ou de uma exigência da oficina de impressão. “Os autores não escrevem livros: não, escrevem textos que outros transformam em objetos impressos” (CHARTIER, 1991, p.182). Com isso, Roger Chartier afirma que o efeito produzido não depende de modo algum das formas materiais que suportam o texto, mas, contribuem para antecipar às feições do leitor em relação ao texto e para evocar novos públicos ou usos inéditos (CHARTIER, 1991, p.182). Assim, Chartier identifica o distanciamento entre a História Social da Cultura e a História Cultural do Social¹⁴⁹.

Dialogando com Ricoeur, Certeau, Foucault, Durkheim, Mauss, Bourdieu e alguns outros autores, Roger Chartier procura validar suas hipóteses e, antes de terminar seu artigo, apresenta conceitos importantes para a prática historiográfica.

Ao abordar as representações coletivas e as identidades sociais, Chartier, partindo do texto, livro e da leitura apresenta uma maneira nova de articular os recortes sociais e as práticas culturais: superar a oposição existente entre as abordagens estruturalistas e os procedimentos fenomenológicos através da consideração dos esquemas geradores dos sistemas de classificação e de percepção como verdadeiras instituições sociais que incorporam sob a forma de representações coletivas as divisões da organização social. Roger Chartier (1991, p.183) também entende que “estas representações são matrizes de práticas construtoras do próprio mundo social” conforme postulava Marcel Mauss e Émile Durkheim.

Este retorno a Marcel Mauss e Emile Durkheim e à noção de “representação coletiva” autoriza a articular, sem dúvida melhor que o conceito de mentalidade, três modalidades de relação com o mundo social: de início, o trabalho de classificação e de recorte que produz configurações intelectuais múltiplas pelas quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos que

149 A História Cultural centra a atenção sobre as estratégias simbólicas que determinam posições e relações e que constroem, para cada classe, grupo ou meio, um ser-percebido constitutivo de sua identidade.

compõem uma sociedade; em seguida, as práticas que visam a fazer reconhecer uma identidade social, a exibir uma maneira própria de ser no mundo, a significar simbolicamente um estatuto e uma posição; enfim, as formas institucionalizadas e objetivadas em virtude das quais "representantes" (instâncias coletivas ou indivíduos singulares) marcam de modo visível e perpétuo a existência do grupo, da comunidade ou da classe (CHARTIER, 1991, p.183).

Para Roger Chartier, dois tipos de abordagens podem ser identificadas: uma tem como fundamento a ideia de que a construção das identidades sociais é resultado da relação de forças entre as representações impostas por quem tem o poder de classificar, bom como, da capacidade de aceitação ou resistência por parte da comunidade; e outra que considera o recorte social, conferindo crédito a representação que cada grupo faz de si mesmo, sua capacidade de se unir e fazer reconhecer sua existência.

Chartier afirma que a relação de representação é a relação entre uma imagem presente e um objeto ausente, uma valendo pelo outro porque lhe é homóloga. Aplicando este conceito ao Antigo Regime, ele diz que as formas de teatralização da vida social servem como exemplo de um tipo de perversão da relações de representação, pois, "todas visam, de fato, a fazer com que a coisa não tenha existência a não ser na imagem que exibe, que a representação mascare ao invés de pintar adequadamente o que é seu referente" (CHARTIER, 1991, p.185). A representação, diz Chartier (1991, p.186), aqui se transforma em "uma máquina de fabricar respeito e submissão, num instrumento que produz uma exigência interiorizada, necessária exatamente onde faltar o possível recurso à força bruta".

Dialogando com Michel de Certeau e Michel Foucault, Roger Chartier considera que os dispositivos formais, sejam eles textuais ou materiais, inscrevem em suas estruturas as expectativas e as competências dos públicos a que se direcionam e se organizam a partir da diferenciação social. Por isso, as diferenciações culturais devem ser vistas como efeito de processos dinâmicos. Ao mesmo tempo que um texto cria novos públicos e novos usos, também proporciona a partilha dos mesmos bens culturais pelos diferentes grupos que

compõem uma sociedade, suscitando a busca de novas distinções capazes de marcar os desvios culturais mantidos.

Chartier (1991, p.188) conclui seu artigo dizendo que “é a partir das divisões instauradas do pelo poder que devem ser apreciadas tanto a emergência de uma esfera literária autônoma como a constituição de um mercado de bens simbólicos e de julgamentos intelectuais estéticos”. E que, apesar de se aproximar da História Cultural, sua intenção não é contrariar a tradição dos Annales, mas, “ajudar a reformulara a maneira de ajustar a compreensão das obras, das representações e das práticas às divisões do mundo social que, conjuntamente, significam e constroem” (CHARTIER, 1991, p.188).

“O mundo como representação” de Roger Chartier apresenta fundamentos teóricos importantes para aqueles que se dedicam a História Antiga. Em primeiro lugar, porque uma das grandes dificuldades de se desenvolver pesquisas em Antiguidade, além da distância espaço-tempo-cultural entre o pesquisador e seu objeto, certamente, se trata da pouca quantidade ou da má qualidade material da documentação escrita que chegou até os dias atuais.

Concordando com Marc Bloch que afirmava que “tudo o que o homem diz ou escreve, tudo o que fabrica, tudo o que toca pode e deve informar-nos sobre ele” (LE GOFF, 1990, p.89), Roger Chartier ampliou o conceito de fonte histórica, ultrapassando os limites do texto escrito para abordar também as práticas culturais a qual estes estabeleciam ou se inseriam, as formas de produção, reprodução e recepção dos textos. Assim, Chartier valoriza não somente a materialidade, mas, também a oralidade, a forma de ler ou dizer, que segundo ele, em alguns momentos da história e, em determinadas sociedades, foi utilizada para perpetuação do poder.

Em segundo lugar, Roger Chartier, ao desenvolver o conceito de *representação*, permite ao historiador da Antiguidade reconstruir as condições de produção da documentação textual através da prática de produção, leitura e recepção dos textos,

entendendo que existe todo um universo simbólico entorno da documentação, postulado importante para quem trabalha com Antiguidade. O diálogo interdisciplinar, a importação de problemas, técnicas e métodos de outras ciências possibilita, segundo Chartier, a reconstrução das condições de produção e recepção. Chartier, por exemplo, dialoga com a Linguística e com a Teoria Literária com o objetivo de analisar o mundo do texto e o mundo do leitor no Antigo Regime.

Estes são apenas alguns pontos que indicam “O mundo como representação” como um texto útil e importante para a construção de um dispositivo teórico que auxilie o historiador da Antiguidade na interpretação de sua documentação.

BIBLIOGRAFIA

CHARTIER, Roger. ***O mundo como representação***. Estud. av. , São Paulo, v. 5, n. 11, abril 1991.

3 - OS ESTUDOS DE ROBERT NYE SOBRE A SEXUALIDADE

Luis Filipe Bantim de Assumpção¹⁵⁰

Com a ampliação dos temas de análise historiográfica, notamos que os estudos sobre a sexualidade se desenvolveram exponencialmente. Dentre os diversos autores que pesquisam as práticas sexuais, podemos ressaltar os estudos de Robert Nye. Sendo assim almejamos pontuar, em linhas gerais, os principais elementos debatidos pelo referido intelectual, no artigo “*Sexuality*”, publicado na obra “*A Companion to Gender History*”.

Robert Nye é historiador, e leciona a disciplina denominada de História Intelectual Européia, na Oregon State University. No ano de 2007, Nye recebeu o título de Professor Emérito da cadeira de História e Humanidades. Atualmente, o referido autor desenvolve pesquisas que se enfocam nos seguintes eixos temáticos: história comparativa das profissões e instâncias da cultura masculina, com ênfase especial para medicina; e as modificações do discurso histórico sobre sexo e gênero. Todavia, nos cabe pontuar que as principais publicações de Nye se vinculam a vertente de História Política, algo que iremos discutir ao longo dessa produção¹⁵¹. Interagindo com os pensamentos do pesquisador Robert Nye, identificamos que uma de suas propostas centrais seria de que o historiador compreendesse parte dos fatores que possibilitaram que a sexualidade viesse a se tornar um dos principais objetos de pesquisa no campo historiográfico. A partir de tais afirmações, notamos que o seu texto se direciona para um público acadêmico.

¹⁵⁰ O Prof. Luis Filipe Bantim de Assumpção é pesquisador do Núcleo de Estudos da Antiguidade, sendo orientado pela Prof.^a Dr.^a Maria Regina Candido. O referido pesquisador integra a linha de pesquisa, no CNPq, intitulada: “*Discursos, Narrativas e Representação*”. E-mail: lbantim@yahoo.com.br

¹⁵¹ Tivemos acesso a essas informações sobre o historiador Robert Nye através da página virtual da Universidade, cujo referido autor leciona na cadeira de História Intelectual Européia: <http://oregonstate.edu/cia/history/robert-nye>

Contudo, devido à relação intrínseca existente entre a História da Sexualidade e a História de Gênero, iremos apresentar um breve panorama do desenvolvimento dos estudos sobre o gênero histórico, para que possamos interagir com a pesquisa do Prof. Nye. Ao dialogarmos com os apontamentos das historiadoras Teresa Meade e Merry Wiesner-Hanks, as mesmas afirmam que o estudo de gênero adquiriu maior visibilidade no campo historiográfico, através dos movimentos feministas que ocorreram em escala internacional (MEADE; WIESNER-HANKS, 2004: 01). Inseridas nessa perspectiva, as autoras se remetem aos trabalhos da historiadora norte-americana Joan Wallach Scott¹⁵². Segundo as especialistas Meade e Wiesner-Hanks que, a aproximadamente vinte e cinco anos, a especialista Joan Scott teria declarado que a História passou a interagir com os estudos de *gênero*. As referidas pesquisadoras se valem dos pensamentos de Scott para argumentarem que o *gênero* pode ser considerado uma das principais formas de relações de poder (MEADE; WIESNER-HANKS, 2004: 01-02).

No entanto, os trabalhos utilizados por Joan Scott para construir sua análise, eram na sua grande maioria enfocados na década de 1980, e estavam voltados para as mulheres do Oeste da Europa e dos Estados Unidos da América, e a luta das mesmas pela conquista/ampliação de seus direitos político-sociais (MEADE; WIESNER-HANKS, 2004: 02). Ainda que não aborde com demasiada ênfase a condição da mulher no Oriente, o trabalho de Scott foi de grande relevância historiográfica para o estudo de *gênero*, possibilitando que novas pesquisas fossem desenvolvidas no cenário acadêmico.

Robert Nye enfatizou que a História da Sexualidade seria um dos mais antigos ramos da História de Gênero, e teria surgido como uma forma de construcionismo social por volta de 1970 e 1980 (NYE, 2004: 11). Contudo, Nye esclareceu que, diferentemente da História de Gênero, a História da Sexualidade foi vista como um catálogo antropológico

¹⁵² Podemos citar como referência a obra *Feminism and History*, publicado pela Oxford e editado por Joan W. Scott.

de curiosidades, ou como uma forma de entretenimento pornográfico para as elites sociais (NYE, 2004: 11).

Uma das principais críticas construídas por Robert Nye foi o fato dos estudos sobre a sexualidade, em particular no Ocidente, permanecerem focados em uma relação binária entre os gêneros e o ato sexual. Tais fatores estariam atrelados ao advento do pensamento cristão e muçulmano que se desenvolveu na Europa, nas regiões banhadas pelo Mar Mediterrâneo, em algumas áreas da África Colonial e no Continente Americano como um todo (NYE, 2004: 15). Todavia, o referido estudioso nos pontua que devido a quebra dos tabus e regras sobre o desejo sexual da atualidade, o modelo heterossexual predominantemente ocidental se desestabilizou, permitindo uma maior liberação sexual e o rompimento com o padrão de ato sexual voltado, estritamente, para a procriação (NYE, 2004: 12-13).

O Prof. Nye ao refletir sobre os estudos desenvolvidos pelo filósofo e historiador francês Michel Foucault afirma que tais concepções culturais são construídas através de discursos políticos, religiosos, de crenças populares e científicas. Logo, essas variadas formas de manifestações de caráter lingüístico pretendem transmitir uma idéia de amor ideal e unidade familiar, ambos voltados para a legitimação do modelo de relações heterossexuais. Os pensamentos citados carregam em seu bojo a repulsa e o desgosto por qualquer tipo de transgressão a essa regra político-social pré-estabelecida. Como afirmou o especialista Robert Nye, Foucault teria argumentado que essas construções culturais implicariam em um *“jogo de poder”* (NYE, 2004: 13). Nye expôs que o objetivo de Michel Foucault era o de historicizar e desnaturalizar o sexo, fazendo com que o mesmo fosse compreendido como um produto final de táticas permanentes do poder e da política que atuam em nosso cotidiano (NYE, 2004: 13-14). Dessa forma, observamos que uma das propostas de Robert Nye, ao se valer dos estudos de Foucault, seria compreender o sexo

(e o intercuro sexual) como uma construção cultural, que se modifica de acordo com os interesses do poder político nas sociedades.

Ao longo do seu artigo, o autor explica como ocorria o relacionamento sexual entre os gêneros na Antiguidade. Em seguida, Robert Nye pontua como a sexualidade foi entendida no decorrer dos séculos, vinculando-a ao advento dos valores culturais do cristianismo no Mundo Antigo, indo ao Medievo e culminando na Contemporaneidade.

O pesquisador Robert Nye ao apresentar parte de seus estudos sobre a sexualidade na Grécia e na Roma Antiga, afirmou que o casamento e as relações de caráter heterossexuais estariam vinculados a um profundo sistema patriarcal que favorecia a viabilidade de herdeiros do sexo masculino. Logo, dentro desta visão era relegado as mulheres o papel de vassalas reprodutoras de cidadãos para *pólis* grega ou para a *urbs* romana (NYE, 2004: 13). Segundo o referido especialista, os homens mais abastados cumpriam suas obrigações conjugais, mas obtinham o prazer sexual em outros lugares, com prostitutas e homens jovens (NYE, 2004: 13). Entretanto, um rígido código de conduta sexual, baseado no conceito de penetração e de passividade/atividade durante a prática sexual se vinculava com um sistema hierárquico de gênero (NYE, 2004: 14). Na Grécia Antiga um homem adulto detinha o direito de penetrar um escravo, contudo, no que dizia respeito aos jovens, o cidadão não poderia privá-los de sua honra masculina, especialmente se esse fosse membro de uma família importante da Cidade-Estado (NYE, 2004: 14). Possivelmente, essas medidas de caráter constitucional foram empregadas para que os homens, provenientes dos segmentos abastados, não fossem equiparados a um indivíduo socialmente inferior, o qual era caracterizado por sua passividade de ações no âmbito da *pólis*.

Como ressaltou Robert Nye, o casamento nessas sociedades (grega e romana) eram acordos entre homens com a finalidade de produzirem herdeiros, para que assim a propriedade fosse transmitida a próxima geração de homens (NYE, 2004: 14). Devido à

aparente superioridade que o sexo masculino detinha, os cidadãos gregos e romanos exerciam o pleno direito legal e detinham o domínio material sobre todos os outros membros da sociedade: mulheres, escravos e menores (de idade). Nesse contexto político-social as mulheres eram vistas como inferiores, mantendo uma pequena autonomia e poucos direitos político-sociais (NYE, 2004: 14). Dessa maneira, podemos notar que a verdadeira forma de amor nessas sociedades acontecia entre indivíduos do mesmo sexo e detentores de uma representação político-social equiparada.

Seria ingênuo de nossa parte, enquanto historiadores, analisarmos a figura social da mulher como meramente secundária. O fato dos homens se valerem de suas filhas, ou dependentes, para estabelecerem relações políticas, exprime a importância do gênero feminino para a sociedade grega e romana. O estudo dessa atribuição facultada ao gênero feminino, junto aos homens naquilo que Foucault denominou como “*jogos de poder*”, tornou-se possível devido às modificações ocorridas na historiografia tradicional, assim permitindo a ampliação dos objetos de análise histórica. Nas palavras da Prof.^a Marieta Ferreira as novas formulações do “*saber historiográfico*”, possibilitando que indivíduos pertencentes aos segmentos sociais que estavam à margem das pesquisas históricas passassem a desempenhar um papel relevante no cerne da historiografia contemporânea (FERREIRA, 1992: 267).

Tendo em vista o processo de renovação historiográfica, ao qual Marieta Ferreira se remeteu, e atrelando-o aos trabalhos desenvolvidos por Robert Nye, sobre sexualidade e suas relações de poder entre os gêneros, podemos vinculá-los as modificações que os estudos sobre o Mundo Antigo também sofreram. Isso teria permitido que os historiadores lançassem olhares diferenciados aos seus objetos de análise científica, e no que tange as pesquisas sobre as práticas sexuais na Antiguidade, podemos verificar que a importância da mulher para os gregos e romanos, iria muito além da finalidade reprodutiva. Como sugeriu o Prof. Fábio de Souza Lessa, ao abordar o papel do gênero

feminino na *pólis* de Atenas, as mulheres seriam capazes de influenciar as ações dos homens no âmbito político da sociedade, ainda que elas não pudessem participar abertamente da vida pública (LESSA, 2000: 170-172).

Ao analisarmos o trabalho de Robert Nye, podemos concluir que o referido especialista pretendia abordar as modificações pelas quais a sexualidade teria perpassado ao longo do tempo. Interagindo com os pensamentos de Foucault e Marieta Ferreira, notamos que a partir do processo de renovação historiográfica, o qual ocorreu em meados do século XX, as relações entre os gêneros puderam romper com um viés no qual o feminino estaria subordinado ao masculino. No bojo dessa conjuntura evidenciamos que o Prof. Nye, ao se valer das “*relações de poder*” existentes entre os gêneros foi capaz de traçar uma linha cronológica cujo enfoque seria a maneira como a sexualidade se desenvolveu no imaginário social das sociedades humanas, desde a Antiguidade.

BIBLIOGRAFIA

FERREIRA, Marieta de Moraes. *A Nova “Velha História”: O Retorno da História Política*. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol.5, nº10, 1992, pp.265-271.

LESSA, Fábio de Souza. *Modelo Mélixa: Obediência ou Transgressão?* In: *Phoînix*, Rio de Janeiro, 6: 153-164, 2000.

MEADE, Teresa; WIESNER-HANKS, Merry. *Introduction*. In: *A Companion to Gender History*. United Kingdom: Blackwell Publishing Ltd., 2004.

NYE, Robert A. *Sexuality*. In: MEADE, Teresa; WIESNER-HANKS, Merry (ed.). *A Companion to Gender History*. United Kingdom: Blackwell Publishing Ltd., 2004.

4 - CULTURA POLÍTICA

Ricardo A. S. Mendes¹⁵³

RESUMO

Passado, presente e futuro são alvos diretos da intervenção das representações elaboradas pelo homem no mundo, colaborando para que estas adquiram uma clara conotação política (BERSTEIN, 1998). Em relação ao presente as representações são responsáveis pela identificação dos problemas a serem superados bem como pela articulação de estratégias, táticas, da maneira pela qual estabelecemos uma ordem de prioridade em relação ao que identificamos como obstáculos a serem superados bem como visamos alcançar determinados objetivos específicos. Balizam nossas ações e resultam das expectativas que temos quanto às reações daqueles que são alvo de nossas ações políticas.

“Entre viver a história e interpretá-la, nossas vidas passam. Ao interpretá-la, vivemo-la: fazemos história; ao vivê-la, interpretamo-la: cada um de nossos atos é um signo” (BRUIT, 1992)

A política enquanto objeto de centralidade na análise dos historiadores tem ganhado relevância cada vez maior. Aspectos como o desenvolvimento de guerras mundiais, a pressão das relações internacionais, a afirmação de crises econômicas que apresentam dimensões cada vez menos regionalizadas e a ampliação do papel do Estado levaram ao direcionamento dos holofotes para as estruturas de poder e, portanto, à política (REMOND, 1996). É no âmbito do político que se definem as ações, apresentando-se como instância última de decisões onde as disputas se definem (BORGES, 1992). A abordagem política está relacionada diretamente com a estruturação e organização do poder, da capacidade de mando e de decisão que determinados grupos adquirem dentro de uma sociedade.

¹⁵³ Professor Adjunto de História da América (UERJ) e vinculado ao Núcleo de Estudos das Américas (UERJ)

Ao utilizarmos o termo “cultura” ao lado da denominação “política” estabelecemos uma perspectiva desta última que se apresenta distinta daquela existente em finais do XIX e em boa parte do XX, embora essa ainda não tenha sido de vez descartada. A ênfase passa a ser dada a uma abordagem comportamental que considera a relevância dos aspectos subjetivos na orientação da ação política. Esta ação se caracteriza pela própria tentativa de mediação entre a percepção de mundo que os agentes históricos possuem (caráter subjetivo) e o próprio mundo (aspecto objetivo). Contudo, deve-se estar atento para o fato de que a relação entre os aspectos subjetivos e objetivos do processo histórico se desenvolve de forma dialética. Ou seja, ao mesmo tempo em que as percepções do mundo objetivo direcionam a maneira pela qual agimos, de outro lado são estas condições objetivas que se apresentam como um dos elementos referenciais a partir dos quais as percepções são estruturadas.

Identificar como o indivíduo/grupos/sociedades percebem a realidade é de suma importância para a compreensão da ação política dentro da concepção de “cultura política”. A estas percepções ou significados que os indivíduos estabelecem em relação aos acontecimentos, às lutas que se operam em sua sociedade e nas quais estão inseridos denomina-se por representações.

As representações são, portanto, os significados construídos acerca do mundo que nos rodeia e que colaboram para uma organização conceitual do mundo (CHARTIER, 2002). Relacionam-se com os processos de classificação, ordenamento e hierarquização da realidade objetiva e orientam, em grande medida, as intervenções efetuadas pelos atores sociais. São, portanto, um componente fundamental da realidade social (HUNT, 1992).

É a partir das representações de si que uma coletividade delimita e define a sua identidade. O campo das representações também é o espaço no qual se estabelece “a distribuição dos papéis e das posições sociais”, exprimindo e impondo “crenças comuns” e construindo “uma espécie de código de ‘bom comportamento’” (BACZKO, 1985).

Influenciam em sua configuração os sentimentos, as sensibilidades, as paixões, componentes fundamentais no desenvolvimento de toda e qualquer percepção humana, seja individual ou coletiva.

Como as perspectivas que os indivíduos e as coletividades (em suas diversas formas) apresentam do mundo que as cerca influenciam diretamente na maneira pela qual se dá a ação política, a capacidade de tornar uma representação de mundo em representação hegemônica torna-se objeto de cobiça. Ainda que com diferenças, Chartier (2002), Baczko (1985), Foucault (2006) e Bourdieu (1989) consideram que, a capacidade de hierarquização e ordenamento que as representações oferecem, a tornam objeto direto da disputa dentre os diversos grupos em embate pelo poder.

Contudo, devemos estar atentos para o fato de que o processo de socialização destas representações não se efetua tão somente no âmbito das estruturas de classe, mas também a partir dos diferentes mecanismos através dos quais um indivíduo se integra no mundo, seja o plano familiar, o educacional, o religioso e outros mais. Estes aspectos colocam em relevância que “as escolhas políticas dos indivíduos não lhes são imperativamente ditadas somente pelos seu status socioprofissional” (REMOND, 1996) .

Passado, presente e futuro são alvos diretos da intervenção das representações elaboradas pelo homem no mundo, colaborando para que estas adquiram uma clara conotação política (BERSTEIN, 1998). Em relação ao presente as representações são responsáveis pela identificação dos problemas a serem superados bem como pela articulação de estratégias, táticas, da maneira pela qual estabelecemos uma ordem de prioridade em relação ao que identificamos como obstáculos a serem superados bem como visamos alcançar determinados objetivos específicos. Balizam nossas ações e resultam das expectativas que temos quanto às reações daqueles que são alvo de nossas ações políticas.

Os objetivos que esperam ser alcançados pelas nossas estratégias e táticas estão associados diretamente ao futuro, vinculam-se a um tipo de sociedade que se espera estabelecer através da implementação de um dado projeto político (ROSAVALLON, 1995). Estão relacionados intimamente com as utopias construídas pelos homens no desenvolvimento e organização de uma sociedade dita ideal.

Quanto ao passado deve ser assinalado que as diferentes percepções sobre o mesmo, colocadas continuamente em embate pelos vários atores políticos, caracterizam-se por serem elementos referenciais a partir dos quais o projeto de futuro de uma dada sociedade, bem como as estratégias políticas a serem postas em prática são pensadas.

A memória diz respeito a como reconstruímos o passado, que aspectos privilegiamos dentre várias daquelas trajetórias percorridas e que espaços deixamos como lacunas (SARLO, 2005). As memórias em embate dentro de uma coletividade rivalizam-se para se apresentarem como o único princípio explicativo para o estado de coisas existente numa sociedade específica e num dado momento. Assim sendo, apresentam-se como marcos a partir dos quais as soluções devem ser especuladas (HALLBWACHS, 2006).

O excesso de memória, por sua vez, é observável quando uma dentre as várias perspectivas acerca do passado é ritualizada visando a fundação de uma tradição (HOBBSBAWM, 1997). Caracterizaria, assim, a sistemática retomada de um dado princípio explicativo. Trata-se da institucionalização de uma dentre as diferentes versões sobre o passado com objetivos de “monumentalização”, seja de indivíduos, de grupos sociais inteiros, de determinados acontecimentos ou de determinadas perspectivas políticas

Por último, gostaria de encerrar retomando o princípio de minhas considerações. Voltemos então à Política. Não se pode esquecer que todas estas formas de manifestação das representações estão profundamente associadas à mesma, uma vez que viabilizam o controle do poder, possibilitam a construção da hegemonia e se constituem como um elemento mesmo do próprio poder.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERSTEIN, Serge. “A cultura Política”. In: RIOUX, Jean-Pierre e SIRINELLI, Jean-François. (orgs.) *Para uma história Cultural*. Lisboa, Estampa, 1998.
- BORGES, Vavy Pacheco. “História e política: laços permanentes”. In: *Revista Brasileira de História – Política & Cultura*. São Paulo, Editora Marco Zero, v. 12, n 23/24, 1992.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro, Difel, 1989.
- BRUIT, Hector. “O visível e o invisível na conquista hispânica da América”. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2002.
- CHARTIER, Roger, *A História Cultural – entre práticas e representações*. Lisboa, Editora Difel, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo, Editora Centauro, 2006.
- HOBBSBAWM, Eric e RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1997.
- HUNT, Lynn. “Introdução: história, cultura e texto”. In: HUNT, Lynn (org.). *A Nova História Cultural*. São Paulo, Martins Fontes, 1992.
- RÉMOND, René. RÉMOND, René. “Do Político”. In: RÉMOND, René (org). *Por uma história política*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ/Editora FGV, 1996
- ROSAVALLON, Pierre. “Por uma História conceitual do Político”. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 15, nº 30, 1995.
- SANI, Giacomo. “Cultura Política”. In: BOBBIO, Norberto e PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Brasília, Editora UNB, 1999.
- SARLO, Beatriz. *Tiempo Pasado – cultura de la memoria y giro subjetivo*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2000.

Resenhas

1 - A SYLLOGE NUMMORUM GRAECORUM, DO MUSEU HISTÓRICO NACIONAL DO BRASIL

Alair Figueiredo Duarte¹⁵⁴

A coleção numismática do Museu Histórico Nacional (MHN), hoje possui relevância impar no cenário internacional e isto deve-se a dedicação de uma competente equipe de técnicos qualificados, que reunidos a pesquisadora Marici Martins Magalhães conseguiram reunir e restaurar o acervo numismático do MHN.

Com mais de trezentos e oito páginas incluindo a apresentação da Prof^a Vera Lúcia Bottrel Tostes e prefácio do Prof. Luiz Aranha Correa Lago; o Sylloge Nummorum Graecorum (SNG) trata-se de uma catalogação numismático que teve sua elaboração apoiado pela Fundação de Apoio a Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), tornando-se um dos primeiros e possivelmente, o único trabalho da América Latina capaz de concentrar peças silográficas e filatélicas tanto quanto moedas e medalhas antigas. A coleção SHG-MHN possui mais de mil e novecentas peças (1900), incluindo moedas antigas cunhadas na Ásia Menor e nas províncias helênicas de Alexandria do século III a.C. a moedas de variadas localidades e diferentes continentes.

Possuindo o aval do Conselho Internacional de Numismática (CNM) desde abril de 2009, período no qual o MHN foi eleito como o primeiro centro sul-americano do conselho, O SNG-MHN nos permite observar dois mil e seiscentos (2.600) anos de História. Inclusive, nos permite apreender a evolução das moedas metálicas a partir de sua

¹⁵⁴ O Prof. Alair F. Duarte, é mestre em História Comparada, pelo PPGHC-UFRJ e membro do Núcleo de Estudos da Antiguidade- UERJ, atuando como vice-coordenador do grupo e sendo orientado pela Prof. ^a Dr.^a Maria Regina Candido (NEA/PPGH/UERJ).

invenção no Oriente Médio. OSNG-MHN perpassa pelo período Clássico e Helenístico dos gregos assim como pela história da sociedade romana, inclusive as das regiões do império, denominada por alguns grupos de pesquisadores como: *“moedas provinciais romanas”*.

Em conformidade com a pesquisadora Marici Magalhães, a cunhagem das moedas gregas influenciaram várias culturas não helenísticas, dentre elas: persas na Ásia Menor, cartagineses na África, etruscos ao início da República Romana, fenícios e também celtas na Europa Central e Ocidental. Diante desta prerrogativa, os livros especializados têm por hábito classificar como grega todas as emissões correspondente aos territórios aqui mencionados; o SNG-MHN também adota este critério, no qual as numerações entre parêntesis servem para identificar as moedas que datam desde o século VII a.C. até o século III d.C (MAGALHÃES, 2011: 9).

A coleção numismática do MHN se originou em 1880 e ficou sediada na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro - sua primeira sede - por obra do erudito Ramiz Galvão. Além de possuir exemplares de moedas da chamada Antiguidade “Greco-Romana” e de variados continentes e períodos históricos (até os dias atuais), a coleção inclui exemplares do próprio Brasil medalhas, insígnias, provas de cunhos, ensaios, cunhos e punções. Destes itens, é notório ressaltar que se trata de um legado da coleção de D. Pedro II, composto por 1593 moedas e 545 medalhas, sendo 1212 peças brasileiras. A coletânea apresentada no SNG-MHN é em grande parte peças herdada do Comendador Antônio Pedro de Andrade, até o presente momento, o maior doador de peças numismático no Brasil (MAGALHÃES, 2011: 24).

A partir de 1928/1929, após auditoria que abrangeu a totalidade da coleção numismática da seção, 4.259 peças foram postas em “refugo”. Após o ultimo balanço sob a coordenação da Prof.^a Marici Magalhães, pôde-se identificar parte desse acervo e denominar 177 moedas como grega, sendo doravante chamado de “Coleção Grega 2”.

Percebemos que o trabalho de compilação do atual SNG-MHN foi árduo, a partir de um antigo projeto financiado pela FAPERJ se iniciou em 2006 um estudo do material numismático, modernamente e tipologicamente denominado como itálico, italiota, siciliota e grego; a qual recebe a denominação de: “Coleção Clássica do comendador Antônio Pedro”. As primeiras fichas que acompanham estas moedas datam dos primeiros tempos da Biblioteca Nacional, antes de 1922. Diante de uma revisão e confecção de novas fichas, rigorosamente combinadas a fotos e confrontações em bibliografias atualizadas, tornou-se possível uma recolocação de inúmeros exemplares erroneamente catalogados. À pesquisadora Marici Magalhães, coube a tarefa de re-identificação, re-classificação e atualização bibliográfica das peças anteriormente fichada na Biblioteca Nacional.

Desde o final de 2008, através de uma decisão do MHN, este projeto foi ampliado em pelo menos 600 moedas, dentre elas, exemplares celtibéricos, Médio Orientais, Norte-Africanas e Provinciais Romanas.

O critério e descrição das moedas seguem a ordem estabelecida em todo *Silloge Nummorum Graecorum*, com pequenas modificações. Em primeiro lugar leva-se em consideração o metal (AV-ouro, AR-prata, AE-cobre e bronze), descrição do anverso (A/) e reverso (R/). Depois as medidas, na qual a Prof.^a Marici Magalhães optou por apresentar os diâmetros mínimos e máximos, visando distinguir as peças que porventura fossem similares, com medidas em milímetros (mm.). Em terceiro lugar há de se considerar o peso, naturalmente indicado por gramas (gr.).

Por fim, ressaltamos a importância do SNG-MHN para a pesquisa histórica sobre sociedades antigas, modernas e contemporâneas. Esta obra vem facilitar pesquisadores brasileiros e estrangeiros em suas investigações, em razão de maior acesso a historiografia e divulgação de documentos históricos, pois o continente europeu, contém em seu vasto território fonte inesgotáveis de elementos históricos e arqueológicos, principalmente

sobre sociedades antigas. Contudo, as distancias geográficas assim como a falta de historiografia e obras em língua nacional, desponta como um dos grandes desafios aos pesquisadores brasileiros que pretendem se lançar no estudo sobre sociedades antigas e é neste sentido que o catálogo numismático, *Sylloge Nummorum Graecorum Brasil* do Museu Histórico Nacional (SNG-MHN) publicado em 2011, toma maior relevância.

BIBLIOGRAFIA

MAGALHÃES, Marici Martins. ***Sylloge Nummorum Graecorum Brasil***, MHN, 2011.

2 - O MUNDO DE ATENAS: O INÍCIO DA GUERRA DO PELOPONESO

Thiago Tolfo¹⁵⁵

Peter Jones formou-se em estudos clássicos pela Universidade de Cambridge em 1964, e finalizou seu doutorado na cidade de Londres em 1971. Durante oito anos ensinou estudos clássicos nos E.U.A, Edimburgo, Nottingham e Londres até 1974. Em seguida, Jones dirigiu, por cinco anos, um projeto associado ao estudo de Grego em Cambridge. Ao término desse projeto, tornou-se professor na Universidade de Newcastle Upon Tyne.¹⁵⁶

Na obra *O Mundo de Atenas*, da qual é o organizador, ele apresenta um panorama sobre a sociedade grega, especialmente da cidade de Atenas no período clássico (séc. VI ao séc. IV a.C) levando em conta sua história, seus aspectos culturais, seus valores e feitos. O subtítulo tratado “O rompimento com Esparta e a Primeira Guerra do Peloponeso (464-445)” (JONES, 1984: p. 23), na “Introdução Histórica: Linhas Gerais da História de Atenas até a morte de Alexandre o Grande”, aborda especialmente o rompimento de Atenas com Esparta e a primeira Guerra do Peloponeso (464-445), em um contexto pós-invasões Persas, especificando as tensões que gerariam o conflito. A linguagem da obra é voltada para um público adulto sem necessitar de conhecimentos específicos, como o grego antigo, para a compreensão do livro.

O autor argumenta que após os cinqüenta anos que sucederam as Guerras Pérsicas, tanto Atenas como Esparta mudaram a forma de atuar e de agir politicamente (JONES, 1984: p. 23). Atenas começou a ter um crescimento muito agressivo, tendo o

155 Acadêmico do 8º semestre do Curso de História Licenciatura Plena e Bacharelado da Universidade Federal de Santa Maria, orientado pelo Prof Dr Carlos Henrique Armani.

156 Verificar as informações no site: <http://www.intelligencesquared.com/people/j/peter-jones>

Acessado em: 15/06/2011

apoio condescendente de seus cidadãos. A Liga de Delos passou a ser o instrumento principal desse crescimento. No entanto, as vozes dentro de Atenas nem sempre convergiam para as mesmas perspectivas. Havia homens como Címon que defendiam os interesses de Esparta e julgavam como verdadeiros inimigos os Persas, pois sua posição era favorável à manutenção das relações amistosas entre os líderes da Hélade (JONES, 1984: p. 24). Nesse mesmo espaço de opiniões, outros consideravam a política agressiva de Atenas a solução para o sucesso. Explorar as fraquezas de Esparta fazia-se como a melhor alternativa. No entanto, na perspectiva do autor, Esparta não podia fazer muita coisa a respeito das ações de Atenas, principalmente porque, após um imenso terremoto que devastou a cidade em 464, despertou nos Hilotas, seus vizinhos e subordinados, principalmente da Lacônia e Messênia, um desejo de revolta (JONES, 1984: p. 25). Esse fato culminou numa prestação de auxílio por parte de Atenas para frear a revolta ou os ânimos dos revoltosos. Contudo, o autor ressalta a preocupação dos espartanos com uma possível solidarização dos soldados atenienses com os insubordinados messênicos, fazendo com que os espartanos dispensassem o contingente ateniense, acarretando, desta forma, o afastamento político de Címon, o que conseqüentemente oportunizou um ambiente favorável para políticas agressivas frente a Esparta (JONES, 1984: p. 25).

Na perspectiva de Jones, um evento que possivelmente iniciou a Guerra do Peloponeso foi uma aliança entre Atenas e Argos, cidade inimiga dos espartanos, além da saída de Mégara da liga do Peloponeso para aliar-se com Atenas. Com a aliança, Atenas permitia a Argos o controle do istmo, dificultando o acesso de Esparta nas imediações da Grécia Central. De acordo com o autor, os primeiros movimentos desse confronto ocorreram em 457, quando Esparta interveio na Grécia central numa disputa entre a Fócida e Dória, unindo-se ao Tebanos, fato esse que incentivou os atenienses ao confronto e a uma inesperada derrota. Em seguida, os atenienses derrotaram as forças beócias em Enófita e assim começaram a controlar a Beócia e a Fócida (JONES, 1984: p. 25). No entanto, durante esses primeiros movimentos de guerra, o domínio ateniense

desmoronou. Revoltas como a da Eubéia em 446 e batalhas como a de Coronéia em 447, além das intervenções espartanas, geraram respostas à altura pelos atenienses, levando o conflito a um impasse.

Por fim, o autor deixa transparecer que Esparta e Atenas firmam um tratado de paz, assinado em 446, que duraria trinta anos. O acordo seria a renúncia, por parte de Atenas, às suas pretensões de criar um império terrestre na Grécia Central, o que impediria qualquer intervenção direta no Peloponeso. Mesmo assim, Atenas conservou um base naval no golfo Corinto, em Naupaco, e manteve a autoridade sobre Égina. A guerra do Peloponeso estava apenas iniciando.(JONES, 1984: p. 26).

BIBLIOGRAFIA

JONES, V. Peter. **O Mundo de Atenas: Uma introdução à cultura clássica ateniense**. São Paulo: Martins Fonte, 1997.

Normas de Publicação

1. Do Envio de Artigos para Publicação

Os interessados em publicar artigos ou resenhas na Revista Nearco devem enviar seus artigos para o e-mail nea.uerj@gmail.com de acordo com item 2 das Normas de Publicação da Revista Eletrônica em Antiguidade Nearco.

Parágrafo Primeiro: Os artigos e ou resenhas serão submetidos a análise do Conselho Editorial;

Parágrafo Segundo: A não observação das Normas de Publicação implicará em não publicação do artigo ou resenha;

Parágrafo Terceiro: Ao Conselho Editorial reserva-se o direito de selecionar, ordenar, antecipar, postergar, publicar ou republicar os artigos ou resenhas conforme interesse da Revista Eletrônica de Antiguidade Nearco;

Parágrafo Quarto: O prazo para envio de artigos ou resenhas encerrar-se-á 45 dias antes da nova publicação;

Parágrafo Quinto: Não caberá ao proponente qualquer de remuneração oriunda da publicação de artigos ou resenhas.

2. Da Quantidade de Laudas

Para a publicação de artigos respeitar-se-á o limite de 08 a 20 laudas para artigos e 03 a 05 laudas para resenhas. Em caso de artigo, o mesmo deverá apresentar resumo de até 5 linhas logo abaixo do nome do autor.

2.1 Dos Arquivos

Os arquivos deverão ser salvos com extensão (*.doc) ou (*.docx) – Documento do Word, com fontes incorporadas e sem proteção.

2.2 Da Configuração das Páginas

As páginas devem obedecer ao seguinte layout:

- Margens = 3cm;

- Orientação = retrato;
- Tamanho = A4;
- Colunas = um;
- Hifenização = nenhuma;
- Recuo = 0cm.

2.3 Da Formatação do Texto

2.3.1 Fontes

- Para parágrafo utilizar fonte Calibri 12;
- Para subtítulos, fonte Calibri 14, Negrito, todas maiúsculas;
- Para Título do Artigo, utilizar fonte Calibri 18, Negrito, todas maiúsculas;
- Para Notas de Rodapé, fonte Calibri 10;

As fontes especiais como, por exemplo, sânscrito, hieróglifo, grego, hebraico, árabe devem ser incorporadas ao texto conforme item 3.

2.3.2 Parágrafo

- Alinhamento = justificado;
- Nível do Tópico = corpo do texto;
- Primeira Linha = 1,25cm;
- Espaçamento Antes = 0pt
- Espaçamento Depois = 6pt
- Espaçamento entre Linhas = 1,5 linhas

2.3.3 Título do Artigo e Subtítulos

- Alinhamento = esquerdo;
- Nível do Tópico = corpo do texto;
- Primeira Linha = nenhum;
- Espaçamento Antes = 0pt
- Espaçamento Depois = 6pt
- Espaçamento entre Linhas = 1,5 linhas

2.3.4 Citação acima de 03 linhas

- Alinhamento = justificado;
- Nível do Tópico = corpo do texto;
- Primeira Linha = nenhum;
- Espaçamento Antes = 0pt;
- Espaçamento Depois = 6pt;
- Espaçamento entre Linhas = 1,0 linhas ou simples;
- Recuo Esquerdo = 5cm;

As citações até 03 linhas devem acompanhar o mesmo parágrafo do texto.

2.3.5 Notas de Rodapé

- Alinhamento = justificado;
- Nível do Tópico = corpo do texto;
- Primeira Linha = nenhum;
- Espaçamento Antes = 0pt;
- Espaçamento Depois = 6pt;
- Espaçamento entre Linhas = 1,0 linhas ou simples.

3. Do Nome do Autor

Abaixo do título do artigo ou resenha deverá vir o nome do autor (fonte Mitral, 16; Alinhamento = direito).

Todos os trabalhos devem incluir, em nota de rodapé, os dados do autor, contendo a filiação institucional, o maior título e o tema do atual projeto de pesquisa com o órgão financiador, caso haja, e o seu e-mail, se quiser divulgá-lo. Sendo o autor aluno de graduação, de pós-graduação (mestrado ou doutorado), indicar o curso, a instituição, o nome do orientador, o título da pesquisa e o órgão financiador, se houver.

4. Das imagens

As imagens devem ser inseridas no corpo da página seguida pela legenda.

As imagens ainda deverão ser enviadas à parte dos artigos quer na forma dos originais das mesmas, quer como cópia digitalizada e gravada em arquivo com terminação (*.JPG), individual para cada imagem, e com resolução de 300 DPI.

5. Das Notas

As notas devem ser inseridas no artigo no seguinte formato:

Ω Indicações relacionadas à historiografia, inseridas no corpo de texto com a indicação, entre parênteses, do sobrenome do autor, ano e páginas (SOBRENOME DO AUTOR, Ano, p.);

Ω Passagens de textos antigos, inseridas no corpo de texto com a indicação, entre parênteses, do autor, obra e passagem (AUTOR. Obra vv. ou número do livro, capítulo, passagem);

Ω Indicações explicativas, numerar e remeter a nota de rodapé;

Ω A indicação da documentação e da bibliografia deve aparecer a seguir, separadamente: primeiro, a Documentação e depois, a Bibliografia, em ordem alfabética pelo sobrenome do autor seguindo as normas da ABNT (NBR 10520), a saber:

Para livro: SOBRENOME, Pré-nome do autor. Título do livro. Cidade: Editora, Ano.

Para capítulo de livro: SOBRENOME, Pré-nome do autor. Título do capítulo. In: SOBRENOME, Pré-nome do autor. Título do livro. Cidade: Editora, Ano, p.

Para artigo de periódico: SOBRENOME, Pré-nome do autor. Título do artigo. Título do Periódico. Cidade, v., n., p., mês (se tiver) Ano.

Esperamos contar com sua compreensão.

Cordialmente,

Editores.

Nearco

Revista Eletrônica em Antiguidade - ISSN 1972 - 9713

2011 - Ano IV – Número II

<http://www.nea.uerj.br/nearco/nearco8.html>

Núcleo de Estudos da Antiguidade - UERJ

Rua São Francisco Xavier, 524, Bl. A, 9º andar, Sala 9030

Campus Maracanã / RJ - Pavilhão João Lyra Filho

Tel. (21) 2332-0227