ISSN: 1518-2541



VOLUME 1, NÚMERO 1 (2000)

NEREIDA



VOLUME 1, NÚMERO 1 (2000)

#### **NOTA**

Esta edição reproduz os artigos publicados na primeira série da **Revista Hélade**. Originalmente, a maioria dos artigos estava disponível no corpo do antigo site, em formato HTML. Como essa prática editorial caiu em desuso, iniciamos um movimento de reedição tanto para o resgate da memória do periódico quanto para sua adequação ao formato atualmente praticado. Observa-se, contudo, que os trabalhos foram reproduzidos sem qualquer intervenção em termos de conteúdo, permanecendo, desta forma, regidos pela norma ortográfica então vigente e pelas perspectivas dos autores à época da redação. Também mantivemos as informações pessoais inalteradas, a despeito de eventuais mudanças de titulação ou filiação institucional que possam ter ocorrido ao longo desses anos. O mesmo se aplica às informações relativas aos conselhos, indicados em cada edição tal como foram compostos à época.

Atenciosamente,
Os Editores

### NEREIDA

Núcleo de Estudos de Representações e de Imagens da Antiguidade http://www.historia.uff.br/nereida/

#### **CONSELHO DIRETOR**

Alexandre Carneiro Cerqueira Lima Adriene Baron Tacla Maria Regina Candido

#### **CONSELHO EDITORIAL**

Ana Teresa Marques Gonçalves Ciro Flammarion Cardoso Haiganuch Sarian José Antonio Dabdab Trabulsi Maria Manuela Ramos Souza Silva Neyde Theml Norma Musco Mendes Roland Étienne

#### **CONSELHO CONSULTIVO**

André Leonardo Chevitarese Gabriele Cornelli Maria da Graça Schalcher Pedro Paulo Funari Sílvia Damasceno



### **SUMÁRIO**

#### **EDITORIAL**

PÉGASOS: CAVALO ALADO DA HÉLADE (5)

Alexandre Carneiro Cerqueira Lima

#### **ARTIGOS**

PLEBE URBANA DE ROMA E GRUPOS PROVINCIAIS NO PERÍODO SEVERIANO: O TESTEMUNHO DE HERODIANO (7)

Ana Teresa Marques Gonçalves

O EGITO E O ANTIGO ORIENTE PRÓXIMO NA SEGUNDA METADE DO SEGUNDO MILÊNIO A.C. (16)

Ciro Flamarion Cardoso

A HISTORIOGRAFIA DESCOBRE A "FESTA" (30)

Maria Manuela R. de Souza e Silva

TEMÊNIDAS HERODOTIANO - MITO E RITO DE FUNDAÇÃO DA REALEZA DOS MACEDÔNIOS: O PASSADO PRESENTE (39)

Neyde Theml

CULTURA E SOCIEDADE: CONCEITO E PRÁTICA DA ROMANIZAÇÃO NA LUSITÂNIA (46)

Norma Musco Mendes



### PÉGASOS: O CAVALO ALADO DA HÉLADE

Alexandre Carneiro Cerqueira Lima

Pégasos foi uma escolha intuitiva para ser o símbolo de nossa Revista Eletrônica de História Antiga. Devo confessar que fui levado pela beleza da representação do cavalo alado nas moedas coríntias. Entretanto, quando fui pesquisar o seu significado entre os Antigos Gregos percebi que existe uma estreita relação entre a razão, a intuição e a fantasia.

Realmente, há uma relação entre os atributos do animal fantástico e as questões que povoam os pensamentos dos historiadores hoje em dia. A primeira que poderíamos apontar é a idéia de movimento expressa pelo cavalo. O 'cavalo fulminante' está associado aos ventos, às nuvens e às tempestades. A história e a produção historiográfica estão sempre em constante mudança. Ontem foi a ênfase dada à política, depois veio o apogeu da economia, hoje é a vitória da cultura. Vitória? Então há uma guerra? Talvez, e aí nos deparamos com mais um atributo de Pégasos: a belicosidade, ele é uma potência de guerra. O cavalo nasceu do sangue de Górgona, morta por Perseu. O olhar de um cavalo de raça é um olhar pleno de fogo (blémma gorgón). Esta mesma adjetivação cobre outros valores, gorgós pode ser o barulho das armas ou o furor guerreiro que transforma o rosto humano. E a história não tem como objeto também a guerra? Sim, as guerras e os conflitos, conflitos que destróem e transformam sociedades e a própria escrita da história. Apesar de alguns historiadores hoje

em dia preferirem silenciar este lado belicoso de Pégasos ...

Os helenos possuíam uma expressão que indicava o que deveria estar em comum - es mésos. Esta expressão pode ser encontrada em vários contextos, um deles é o de guerra. Após a vitória e a pilhagem do inimigo, o botim era colocado nas mãos do chefe, nas mãos daquele que representava a coletividade. Es mésos aparece também nas assembléias militares: falar no centro é pôr em discussão assuntos que interessam ao grupo (a toda coletividade). Da mesma forma, a Revista Hélade tem como objetivo colocar es mésos, sem fronteiras ou quaisquer restrições, a produção dos especialistas brasileiros e estrangeiros sobre sociedades antigas. Aliás, este novo meio de comunicação - a Internet possui uma métis - astúcia, inteligência - que é a capacidade de transformar o conhecimento acadêmico em fonte prazerosa de leitura para os navegantes da rede. Como o viajante Odisseus, os internautas poderão entrar em contato com ritos e costumes de diferentes sociedades antigas. Odisseus desfrutou tanto da hospitalidade dos Feácios quanto da do Cíclope. O herói homérico teve que passar por várias experiências (ritos de passagem) até conseguir voltar a sua Ítaca. Por meio de sua viagem pelos mares, pelos domínios de Poseidon, ele pôde provar sua coragem e habilidade. Esperamos que navegar pela **Hélade** possa ser uma experiência



enriquecedora, um estímulo para futuras pesquisas e debates sobre sociedades antigas.

Deste mar, sem fronteiras, onde Odisseus aventurou-se, emergiu Pégasos. O cavalo alado transita tanto no mundo subterrâneo - chtônico e marinho (já que ele é uma criatura de Poseidon) - quanto na morada dos Imortais, junto a Zeus: o cavalo porta os raios e os trovões do chefe do Olimpo. Creio que uma Revista Eletrônica deve ter esta característica: transitar entre várias áreas do Saber (história, antropologia, arqueologia, etc.), difundir as pesquisas dos profissionais dedicados ao estudo da Antigüidade e ser um canal aberto para o diálogo. Tal como o mar que na Antigüidade proporcionava a união e trocas entre os helenos, uma Revista Eletrônica permite estabelecer o contato entre pesquisadores do mundo inteiro, abolindo fronteiras ou barreiras. Só com o debate a pesquisa cresce, alça vôo e chega ao Olimpo, como ocorreu com a nossa fonte de inspiração: o Pégasos.



### Plebe urbana de Roma e Grupos Provinciais no Período Severiano: o testemunho de Herodiano

#### Ana Teresa Marques Gonçalves

Professora de História Antiga e Medieval da Universidade Federal de Goiás.

#### Resumo:

O objetivo deste artigo é analisar as características e formas de atuação da plebe urbana de Roma e dos grupos provinciais, no período dos Severos, a partir das informações dadas por Herodiano, em sua obra "História do Império Romano após Marco Aurélio".

Palavras-Chave: Roma, Herodiano, Plebe urbana.

#### Résumé:

Le but de cet article est analyser les caractéristiques e formes de action de la plèbe urbaine de Rome e des groupes des provinces, dans le période des Sevères, au milieu des informations donnés per Hérodien, dans la oeuvre "L"Histoire de l'Empire Romain après Marc Aurèle".

Mots-clé: Rome, Hérodien, Plèbe urbaine.

A Plebe Urbana de Roma é um grupo extremamente heterogêneo, como demonstram Zvi Yavetz (Yavetz,1984), em sua obra *La Plèbe et le Prince*, e P.A. Brunt (Brunt,1981,87-117), em seu texto *La Plebe Romana*. E as fontes textuais, que chegaram até nós, tratam pouco deste sujeito. Quando ele aparece citado, normalmente é apresentado como insolente, inconstante, entre outros adjetivos desabonadores. Herodiano não foge a esta regra. Não há em seu texto a "transcrição" de nenhum discurso, feito pelos imperadores, que tenha sido proferido diretamente para o povo romano, pois para ele:

"Todas as massas são certamente propensas à mudança, mas o povo romano, formado por uma grande multidão composta por homens de diversas procedências, pode mudar de opinião ainda com mais extraordinária facilidade" (Herod. VII,7,1).

"O povo, facilmente persuadido, deu vitória para Galicano e perseguiu a pedradas os soldados" (Herod. VII,11,6).

"Por temor a que as massas, por sua inconstância, deixassem-se seduzir por promessas e, elegendo a paz no lugar da guerra, abrissem as portas, Crispino se pôs a percorrer as muralhas" (Herod. VIII,3,4).

"As desgraças de quem em aparência é afortunado e rico não somente não preocupam o povo, como este em certas ocasiões se alegra (...) porque sente inveja ante o poder e a sorte" (Herod. VII,3,5).

Numa passagem muito interessante, Herodiano narra um discurso feito por Maximino para os seus soldados. Nele, Maximino expressa a seguinte opinião sobre a plebe de Roma, que estaria apoiando a sua deposição, ou seja, estaria lhe fazendo oposição, já visando a ascensão de Gordiano:

> "Vós não desconheceis a leviandade e a versatilidade da plebe de Roma. Mas seu valor se expressa somente no grito. Basta verem dois ou três soldados armados para se colocarem



uns contra os outros e se pisotearem. Cada um se preocupa com seu próprio risco e se despreocupa com o perigo comum" (Herod. VII,8,6-7).

Este comentário de Herodiano, citado como dito por Maximino, demonstra que a plebe ainda era um ator político, leviano e versátil, com o qual os imperadores se preocupavam. Porém, facilmente influenciável<sup>1</sup>, principalmente quando a força do exército estava envolvida na questão. Autores como P.A. Brunt preferem ver este exército como a plebe rural em armas, que por interesses diferentes acabava por divergir da plebe urbana de Roma (Brunt, 1981: 11). Enquanto grupo heterogêneo, a plebe urbana terminava agindo, segundo Herodiano, de forma desorganizada. Bastaria ter astúcia para enganar a plebe e fazê-la mudar de opinião e de lado num conflito (Herod. VIII,10,7). Realmente em alguns momentos, a plebe e algumas legiões ficaram de lados opostos, como na parte final do governo de Maximino, quando a plebe de Roma enfrentou, com apoio senatorial e armas caseiras, os soldados de Maximino acampados na capital do Império (Herod. VII,11,6-8). Todavia, perceba-se como Herodiano faz questão de enfatizar que ela agiu em consonância com os interesses senatoriais e a partir de um estímulo dado exatamente pelos senadores. Yavetz comenta que estas posições de Herodiano são típicos clichês do ideário senatorial (Yavetz,1986: 143). Por ser invejosa, propensa à mudança, inconstante e facilmente persuadida, a plebe não precisava ser estimulada à ação mediante longos discursos, como os que eram feitos para os soldados e os senadores. Uma leitura superficial dos autores antigos pode levar a pensar que, no Império Romano, a plebe deixou de ser um ator político (Yavetz,1984: 28).

No entanto, pela própria releitura atenta da obra de Herodiano vemos que ela reagia às ações imperiais, apoiando ou se opondo aos imperadores, que buscavam conquistá-la através da distribuição de bens e de dinheiro e do oferecimento de jogos. Assim, o imperador assumia a função de patrono, trocando benesses econômicas por apoio político. No período severiano, a plebe nunca chegou a agir para derrubar um imperador, mas a preocupação que todos os imperadores deste período tiveram em deixá-la satisfeita indica que ela ainda tinha algum poder político².

Herodiano deixa claro que Macrino, por exemplo, ao sentir o desagrado das legiões que anteriormente o apoiavam, tenta ir para Roma, pois esperava o apoio da plebe (Herod. V,4,12). A mesma plebe que anteriormente havia ficado muito assustada com o assassinato de Geta (Herod. IV,4,4), e que posteriormente acompanhará Heliogábalo nas suas procissões, tentando se aproximar do imperador, que jogava para ela, a multidão, objetos de ouro e prata, tecidos e animais (Herod. V,6,8-9).

Dizer que a plebe urbana de Roma não consegue agir para fazer ou desfazer soberanos³, não quer dizer que ela não se agite e demonstre os seus pontos de vista, quase sempre agindo coletivamente, como bem demonstra Ramsay Macmullen (Macmullen,1992: 163-191). E os imperadores têm que lidar com ela através de instrumentos "visíveis": distribuições⁴ e jogos, e "invisíveis": propaganda (Macmullen,1992: 163)⁵.

Os senadores preferiam realmente ver a plebe como algo amorfo, pois temiam revoluções populares (Herod. I,13,7). Às vezes ocorria dela ter simpatia por imperadores que fugiam ao

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Numa outra passagem, Herodiano afirma que a plebe só rechaçou Maximino porque foi instigada por amigos e parentes de Gordiano (Herod. VII,10,6). Mostrando-se, assim, realmente influenciável e seguindo as diretrizes senatoriais.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Como coloca Yavetz, não se depreende tanto esforço, inclusive orçamentário, para se ganhar o favor de um grupo social totalmente desprovido de importância política. Não se pode governar Roma unicamente com o apoio da plebe, mas não se pode governar indo completamente contra a vontade popular (Yavetz, 1984: 183).

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> A plebe urbana, nem sempre a de Roma, está constantemente presente na aclamação dos soberanos ou dos candidatos a imperadores. Segundo Herodiano, a multidão estava ao lado do exército sírio, ajudando-o a proclamar Nigro imperador (Herod. II,8,6), e estava presente também ao lado do exército na Líbia durante a aclamação de Gordiano (Herod. VII,5,7).

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Lembrando sempre que estas distribuições eram esporádicas e não conseguiam garantir a sobrevivência diária de toda a plebe urbana, que precisava assim desenvolver várias atividades produtivas (Le Gall, 1972: 266-277).

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> O conceito de invisibilidade usado por Macmullen indica apenas que os imperadores vão utilizar símbolos e idéias para se aproximarem da plebe e conseguirem exercer um certo controle sobre ela, como veremos no próximo capítulo.



controle senatorial, como foi o caso de Cômodo (Herod. I,15,7)<sup>6</sup>. Mas, às vezes, agia de acordo com os interesses senatoriais, como ocorreu na aclamação de Pertinax. Segundo Yavetz, nos períodos de Pertinax e de Dídio Juliano temos as maiores manifestações populares do final do II século, no que se refere à escolha de novos imperadores (Yavetz,1984:28). Analisemos as informações resgatadas do texto de Herodiano.

Para este, a plebe foi ao Pretório para garantir a aclamação de Pertinax, fazendo com que os Pretorianos aceitassem o novo imperador, escolhido pelo Senado:

"Também a maior parte do povo acudiu rapidamente ao acampamento pretoriano. Se
apressaram porque temiam que os soldados
não aceitassem de bom grado a autoridade
de Pertinax. Supunham que os soldados não
admitiriam um comando moderado quando
estavam acostumados a servir à tirania e usualmente empregavam a rapina e a violência.
Assim, para forçá-los a se submeterem acudiu
o povo em massa" (Herod. II,2,4-5).

A seguir a plebe proclama Pertinax Augusto e Pai da Pátria. Contudo, após sua proclamação, Pertinax faz um discurso para os soldados e não para a plebe, pois esta já o apoiava (Herod. II,2,9-10). Mesmo assim, a plebe o acompanha até o Palácio imperial, continuando a protegê-lo dos Pretorianos (Herod. II,3,1). Neste momento da narrativa de Herodiano, a plebe aparece como uma heroína política, como defensora dos princípios imperiais e como uma atriz política importante. Todas as vezes em que ela age de acordo com os interesses senatoriais, Herodiano a descreve desta forma, chegando mesmo a contradizer as posições anteriormente por nós relatadas. Ela aparece como insolente e inconstante quando está apoiando imperadores defendidos pelos senadores; quando faz oposição aos imperadores também odiados pelos

segmentos senatoriais, ela é descrita com cores menos fortes<sup>7</sup>.

Em troca deste apoio, Pertinax deu ordens aos soldados para que pusessem fim à repressão contra o povo e proibiu que levassem pedaços de madeira e que golpeassem os transeuntes (Herod. II,4,1)<sup>3</sup>. Por perder um bom patrono, o povo fica tão turbulento após seu assassinato (Herod. II,6,1).

A plebe aparece mais uma vez como um elemento decisivo na deposição de Dídio Juliano. Este recorre a uma Guarda dupla por temer a hostilidade popular, que se materializaria em pedradas vindas das casas durante os passeios do imperador (Herod. II,6,13). Sua insatisfação se manifesta num dos locais propícios para isto: no circo<sup>9</sup>. Herodiano narra o momento no qual Juliano é insultado pela plebe, a qual demonstra o seu apoio a Nigro<sup>10</sup>, que por sua vez acreditava que o Império lhe estava assegurado, pois contava com a vontade do povo romano e com o entusiasmo de suas legiões (Herod. II,8,7):

"No circo, onde se concentravam importantes multidões, insultavam a Juliano e apelavam para Nigro como defensor do Império Romano e protetor do sagrado ofício de imperador, e solicitavam que ele interferisse o quanto antes, pois estavam sendo vítimas do desprestígio" (Herod. II,7,3).<sup>11</sup>

A plebe acaba por acusar Juliano de covardia, Nigro de negligência e de temer a vinda de Septímio Severo (Herod.II,12,2). Ao tomar uma posição condizente com a do Senado, Herodiano chega mesmo a elogiar esta plebe ao relembrar:

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Em seu governo aconteceu o maior levante popular citado por Herodiano: a revolta no circo contra o Prefeito do Pretório Cleandro, que acaba opondo a Guarda Pretoriana às coortes urbanas (Herod. I,13,1).

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Na obra de Herodiano toda vez em que há uma referência à opinião publica, esta se refere à opinião veiculada pelos senadores. Eles aparecem como os formadores de opinião ao controlarem boa parte dos meios de comunicação da época. É muito comum a repetição da velha máxima dos Senatus Consulta: Senatus Popolusque Romanus, ou seja, o Senado e o Povo Romano, como se a plebe sempre compartilhasse das opiniões senatoriais.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Pertinax se preocupou também em conseguir o apoio da plebe rústica, ao distribuir terras para os camponeses (Herod. II,4,6-8).

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> É no circo também que a plebe demonstra a sua insatisfação durante o governo de Caracala (Herod. IV,6,5).

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Não nos esqueçamos de que Herodiano apresenta Nigro como um imitador de Pertinax, amável e justo (Herod. II,7,5). Qualidades estas que deveriam agradar os senadores e a plebe.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Vide também: Herod. II,7,6.



"O povo romano ao qual os deuses outorgaram a soberania sobre todas as coisas, inclusive acima da chefia do Império, o mesmo Império que agora encontra-se cambaleante, sem nada que ofereça uma base segura em que ele possa se apoiar" (Herod. II,8,4).

Povo este que acompanhou Severo Alexandre na sua saída de Roma para lutar contra os persas, pois este havia governado com moderação (Herod. VI,4,2). No entanto, sabemos que só moderação não bastava a um bom patrono. Os imperadores buscaram evitar a oposição da plebe mediante atitudes bem pragmáticas, como já comentamos anteriormente.

Septímio Severo distribui dinheiro e promove espetáculos para a plebe assim que chega a Roma (Herod. II,14,5-6). Na crise com Albino, mais uma vez reparte dinheiro para a plebe (Herod. II,8,5 e III,8,7) e oferece espetáculos, os chamados Jogos Triunfais (Herod. II,8,7-10). O próprio Herodiano ressalta que estas atitudes visavam ganhar o apoio do povo para o seu governo (Herod. III,8,10). Repete estes expedientes ainda uma vez mais ao finalizar a campanha do Oriente, após ser recebido em triunfo (Herod. III, 10, 2). Caracala só se preocupou em agradar o exército e acabou sofrendo a oposição da plebe (Herod. IV,6,5), da mesma maneira que Macrino. Já Heliogábalo assim que chegou a Roma entregou ao povo as gratificações habituais nas sucessões imperiais (congiaria) e ofereceu espetáculos, tentando, segundo as palavras de Herodiano, agradar o povo com espetáculos e festas (Herod. V,5,6-8). E foi pela escassez de distribuições que Severo Alexandre perdeu a popularidade (Herod. VI,9,5).

Deste modo, acreditamos que a plebe urbana de Roma ainda era um ator político no período severiano, e que, apesar de não interferirem diretamente na escolha e na deposição dos imperadores, seus componentes também participavam das forças de oposição aos governantes que não eram bons patronos, ou seja, que não exerciam bem a sua Liberalitas, a sua generosidade<sup>12</sup>. Para a plebe o bom imperador, isto é, aquele ao qual ela não se oporia, deveria ser um grande distribuidor de benesses com equidade. Ela se opõe e demonstra o seu descontentamento através de tumultos, como os feitos no circo.

Esta plebe urbana só se reúne quando seus interesses mais prementes estão comprometidos: a sua sobrevivência, que era facilitada pelas distribuições imperiais e pela manutenção do abastecimento, principalmente de trigo. Porém , é importante ressaltar que ela tem o poder de se mobilizar e de se unir quando os seus interesses estão sendo prejudicados de alguma forma. Como coloca Yavetz, o soberano devia satisfazer as necessidades fundamentais do povo, para responder à imagem que esta plebe fazia do soberano ideal (Yavetz, 1984: 187). Ainda não atingimos o momento histórico no qual a plebe se mobiliza por causa de rivalidades religiosas ou devido às facções do circo (Yavetz,1986: 49). As facções circenses marcaram principalmente o quarto século, e quanto às querelas cristãs, os autores consultados são unânimes em afirmar que existiram apenas perseguições isoladas e locais (África e Egito, mais precisamente) nos governos de Septímio Severo e Caracala, e tal fato não suscitou nenhuma grande comoção popular. Já os governos de Macrino, Heliogábalo e Severo Alexandre são encarados como períodos até mesmo favoráveis aos cristãos, pois são momentos históricos nos quais os costumes orientais estiveram mais em voga no Império Romano (Santos Yanguas, 1982: 149-171; Leppelley,1969: 41-46; Sordi,1974: 341-356)<sup>13</sup>.

É a falta de um bom patrono que a leva a se movimentar no cenário político do período severiano. Mantê-la feliz era uma forma de evitar mais um elemento integrador das forças de oposição aos imperadores<sup>14</sup>.

Em vários momentos da narrativa de Herodiano, encontramos referências a grupos provinciais que se movimentaram para apoiar ou se opor aos candidatos a imperador ou aos

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Sobre a virtude da *Liberalitas*, sua reabilitação no período imperial e sua conotação francamente política, vide: Manning, 1985: 73-83.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Sobre a relação mantida entre pagãos e cristãos no período severiano, vide também: Homo, 1931; Krill, 1974: 27-44; Macmullen, 1984; Momigliano, 1987: 103-129.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Vide sobre esse assunto: Yavetz, 1986: 181.



governantes já aclamados. Desde Cômodo já vemos a presença de provinciais na Corte, no Senado ou atuando politicamente a partir de suas próprias províncias<sup>15</sup>. Neste artigo, entretanto, nos limitaremos à participação sóciopolítica dos grupos que ainda permanecem nas províncias, e de lá demonstram as suas convicções políticas.

Como afirma Mason Hammond, muitos imperadores buscaram o apoio das províncias para ascenderem ao poder supremo, tornando-se em alguns casos a voz destas províncias (Hammond,1956: 126). Elas já haviam sofrido até o período severiano um profundo e marcante processo de romanização<sup>16</sup>, como bem destacam Sandra Gozzoli (Gozzoli, 1987: 81-108) e Fergus Millar (Millar, 1983: 76-96). Este último enfatiza a relação de patronagem que sempre marcou a relação de alguns imperadores com algumas cidades provinciais, na qual algumas benesses econômicas deveriam ser retribuídas na forma de um devotamento político e militar. Lembremo-nos também de que a Liberalitas imperial poderia ser dirigida a particulares ou a comunidades (Manning, 1985: 78), de acordo com as necessidades vigentes.

Para Millar, três fatores marcaram a relação de Roma com as cidades provinciais: o exército, já que muitos legionários eram de origem provincial; a patronagem, que vinculava as cidades ao imperador; e as leis romanas, que integravam as cidades sob uma mesma tutela de caráter jurídico (Millar,1983: 77). Sandra Gozzoli, por sua vez, acrescenta elementos a esta análise. Para esta autora, não se pode esquecer o apoio que Roma, desde o período republicano, dava às aristocracias provinciais, esperando delas fidelidade (Gozzoli,1987: 82). Além disso, a própria presença de legiões nestas províncias

poderia servir para a manutenção da estabilidade social e da ordem romana em seu interior (Gozzoli,1987: 91).

De acordo com G.W. Bowersock, a principal forma de oposição assumida pelas províncias no Principado foram as sedições locais, ou seja, tumultos promovidos por algumas cidades provinciais como forma de protesto por medidas econômicas, políticas ou sociais tomadas pelos imperadores. Portanto, as cidades provinciais se manifestariam através de movimentos de subversão da ordem constituída pelos romanos (Bowersock,1987: 291-293). Ao relermos criticamente a obra de Herodiano, encontramos outras formas destas cidades provinciais se inserirem no cenário político imperial, principalmente nos momentos de sucessão de governantes.

Nigro, ao buscar apoio para a sua ascensão ao comando imperial, pede o apoio dos soldados e dos habitantes das províncias do Oriente (Herod. II,7,7). Consegue o respaldo de uma cidade muito importante econômica e estrategicamente falando: Antioquia<sup>17</sup>, que fôra atraída para o lado de Nigro por promessas de compartilhar os benefícios após um resultado favorável para o seu candidato ao Imperium (Herod. II,8,4). Sabemos por Herodiano que várias outras cidades provinciais orientais também apoiaram Nigro, esperando exatamente estas mesmas benesses prometidas a Antioquia (Herod. II,8,8 e II,8,10). Unindo-se a Nigro, se opõem a Severo, que por sua vez consegue o apoio das cidades provinciais ocidentais para a sua causa (Herod. II,9,1-3), mediante o envio de mensagens escritas para as províncias da Ilíria e da Panônia e para os governadores dos povos do norte (Herod. II,9,12 e II,10,1).

Os grupos provinciais aproveitavam, assim, a disputa pelo poder para escolher um dos contendores, e desta forma garantirem a concessão de benefícios por parte daqueles que foram apoiados por eles. É sem dúvida uma espécie de patronagem, pois trocas são feitas entre membros de esferas desiguais. Severo preocupa-se

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Sábios vêm das províncias para educar Cômodo (Herod. I,2,1).

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Segundo Sandra Gozzoli, é exatamente na passagem do II para o III século que se opera a completa romanização das províncias (Gozzoli, 1987: 108). Opinião esta compartilhada por Sherwin-White, que acrescenta que é no período dos Severos que se realiza a fusão e a equalização entre o leste e o oeste imperiais, incrementadas pelas várias adlectiones de orientais promovidas por estes governantes (Sherwin-White, 1939: 216). Acreditamos que um sintoma deste processo seja exatamente a promulgação do Edito de Caracala em 212, mesmo que este autor defenda que os motivos de Caracala para levar adiante este Edito tenham sido inteiramente fiscais (Sherwin-White, 1939: 277).

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Para Herodiano este apoio da Antioquia é fruto de um impulso e não de uma reflexão (Herod. III,1,3).



inclusive em ir proferindo discursos de cidade em cidade até chegar a Roma (Herod. II,11,6), e quando enfim se lança contra Nigro e seu grupo de apoio, recruta tropas em todas as cidades da Itália, Ilíria e Trácia (Herod. II,14,6).

Nigro, por seu lado, envia mensagens para os governadores das províncias que o apoiavam, pedindo para que estes vigiassem as estradas e os portos, para evitar o movimento das legiões fiéis a Septímio<sup>18</sup> (Herod. III,1,2).

Não obstante, estes grupos provinciais nem sempre lucravam com estas escaramuças entre os pretendentes ao poder supremo. Sabemos que várias cidades optavam por um lado e se opunham ao outro devido a inimizades antigas que contrapunham cidades de uma mesma região, principalmente no que concerne à parte oriental do Império. Se uma cidade se colocasse a favor de um candidato, a sua cidade inimiga se colocava imediatamente contra ele e apoiava o outro pretendente. Este é o caso por exemplo das cidades de Nicomédia e Niceia na Bitínia (Herod. III,2,7-10); de Laodicéia e Antioquia na Síria (Herod. III,3,3); e de Tiro e Berito na Fenícia (Herod. III,3,5). Estas apoiavam os seus escolhidos com o fornecimento de víveres, dinheiro e de homens para integrarem as legiões competidoras (Herod. III,2,10).

O problema para estas cidades se dava quando os seus candidatos eram derrotados no conflito armado. Nigro, por exemplo, quando começa a perder para Severo, manda lanceiros mauritanos<sup>19</sup> e arqueiros para matarem a população e incendiar e pilhar as cidades que começaram a mudar de lado no meio da batalha, ou seja, que o atraiçoaram, ou ainda como coloca Herodiano, que haviam feito uma insolente rebelião (Herod. III,3,3-5). Ao vencer, Septímio manda destruir Bizâncio e Antioquia, cidades provinciais cujos grupos sociais lhe haviam

Esta situação entre os grupos provinciais e os imperadores se repete no conflito surgido entre Clódio Albino e Septímio Severo. Albino vai para a Gália e escreve a governadores das províncias vizinhas, ordenando o envio de dinheiro e de provisões para o seu exército. Sabemos que algumas províncias obedeceram, outras não, preferindo continuar a apoiar Severo (Herod. III,7,1). Vemos, então, que a cooptação dos provinciais pelos candidatos ao cargo imperial começava sempre pelo governador da província.

Uma outra situação se vislumbra na relação imperador/grupos provinciais quando a sucessão já se encontra definida. Tentando se mostrar como bons patronos, eles buscam dar atenção aos problemas provinciais. Após a campanha do Oriente, Septímio atendeu assuntos das províncias e visitou as legiões estacionadas na Mésia e na Panônia (Herod. III,10,1). Quando este morre e promove-se a sua apoteose, descrita com detalhes por Herodiano, todas as cidades provinciais lhe enviam presentes póstumos (Herod. IV,2,9), como que agradecendo a atenção que lhes foi dispensada quando o imperador ainda vivia. Seu filho Caracala manteve esta preocupação com as províncias e vai à região do Danúbio e a Trácia, procurando atender a diversos assuntos das cidades na medida do possível (Herod. IV,8,3). Ele sai de Roma para ocupar-se da administração militar e para inspecionar as províncias (Herod. IV,7,2). Ao assumir o poder havia eliminado, além de senadores de alta linhagem e fortuna, governadores e procuradores nas províncias vinculados a Geta (Herod. IV, 6, 5).

Entretanto, uma das passagens mais interessantes da obra de Herodiano sobre o relacionamento mantido entre os imperadores e os grupos provinciais, que misturava respeito, ódio e subversão, é a transcrição da visita de Caracala a Alexandria. Ele é recebido pela população com uma chuva de flores e tochas de fogo para

feito oposição. Suas populações são submetidas a cidades aliadas. Contudo, Septímio, ao mesmo tempo em que as destrói, manda reconstruir as cidades que haviam sido destruídas por Nigro (Herod. III,6,9).

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Nigro chega mesmo a enviar cartas para os reis da Pártia, da Armênia e de Hatra, em busca de alianças (Herod. III,1,2), visando expandir a sua força política de apoio.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Sobre a relação desenvolvida entre a Mauritânia e seus famosos lanceiros e arqueiros com os imperadores severianos, vide: Speidel ,1972: 850-860; Arnheim, 1972: 33. Mauritânia era uma província governada por membros da ordem equestre escolhidos pelos imperadores.



alumiarem o seu caminho (Herod. IV,8,7-8). Todavia, apesar de toda esta recepção, o objetivo de Caracala era acabar com os alexandrinos.

Segundo Herodiano, este ódio de Caracala pelos alexandrinos se devia ao fato destes fazerem piadas, colocando em evidência os erros do imperador (Herod. IV,9,4). Acreditamos que este ódio era mais profundo e se relacione com o fato dos alexandrinos num passado não muito distante terem feito oposição a Caracala. Lembremo-nos de que, de acordo com o próprio relato de Herodiano, quando Geta ainda vivia, os dois irmãos pensaram em dividir o Império entre si. Caracala ficaria com a Europa e Geta com a Ásia. A capital da parte imperial de Caracala seria Roma, onde ficariam para auxiliá-lo os senadores europeus, e ele teria direito também de organizar um acampamento de legiões fiéis a si em Bizâncio. Já Geta montaria um acampamento militar para suas tropas na Calcedônia da Bitínia, seria auxiliado pelos senadores originários da Ásia, e firmaria a capital da sua parte imperial na cidade da Antioquia ou, exatamente e não por acaso, em Alexandria (Herod. IV,3,5- $-9)^{20}$ .

Portanto, Caracala deveria enfrentar uma oposição fomentada por grupos alexandrinos, que outrora foram favoráveis a seu irmão. Ao atacar a cidade de Alexandria, ele teria procurado eliminar parte da oposição que se organizava contra ele. Ele ordenou que os jovens da cidade se apresentassem para formarem uma falange. Quando estes se reuniram na praça principal da cidade, ele se retirou com sua guarda pessoal e mandou que algumas legiões que o acompanhavam atacassem os jovens. De acordo com Herodiano, o rio Nilo ficou vermelho de sangue com o massacre (Herod. IV, 9,4-8).

Heliogábalo, por sua vez, conseguiu descontentar algumas províncias quando nomeou escravos e libertos para governarem algumas delas (Herod. V,7,7). Outrossim, Severo Alexandre tentou manter o quanto pôde um bom relacionamento com os grupos provinciais. Tanto que os governadores da Síria e da Mesopotâmia se apressam em lhe escrever, avisando sobre o perigo persa que se aproximava (Herod. VI,2,1).

Mais tarde serão os governadores da Ilíria que o informarão a respeito do ataque germânico promovido nas regiões do Reno e do Danúbio, colocando a própria Itália em perigo, pois a Ilíria forma um corredor que liga a Germânia com a Itália (Herod. VI,7,4). Estes governadores pediam a presença de seu patrono protetor, o imperador e de seu exército, para ajudá-los a conterem os ataques estrangeiros<sup>21</sup>, pois era obrigação do governo central a defesa do território.

Enfim, é no governo de Maximino que teremos reais levantes provinciais contra as ações imperiais e à figura do imperador. Levantes estes que lembram os descritos por Bowersock, ocorridos na primeira dinastia do Principado, e que seriam formas de subversão provinciais. Este imperador enfrenta um levante na Líbia, quando a sua aristocracia reclama dos altos impostos (Herod. VII,4,1-6), e tantos outros espalhados por várias províncias e incitados pelo próprio Senado, que pede o apoio dos grupos provinciais para minar o poder de Maximino (Herod. VII,7,5).

Deste modo, no período severiano vemos alguns grupos provinciais fazendo oposição aos imperadores, isto é, integrando forças sociais oposicionistas, mas não capitaneando ou direcionando estas forças. Eles são incitados ou convidados a participarem destas forças em troca do oferecimento de benesses de diversas ordens. O mais comum neste período foi estes grupos provinciais se posicionarem durante os conflitos sucessórios ao lado de algum candidato e, portanto, em oposição a outros. Estes grupos foram bastante contidos não só por forças coercitivas, pois várias legiões estavam estacionadas em seus territórios, mas também por meios de propaganda, como a expansão do culto imperial, por exemplo. Porém, este é um assunto a ser tratado em um próximo artigo.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Segundo Herodiano este projeto de divisão do Império foi rechaçado por Júlia Domna (Herod. IV,3,9).

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Governadores estes que nos governos de Cômodo e de Septímio Severo tiveram os seus filhos detidos, como forma dos imperadores garantirem o seu apoio ao governo vigente. Segundo Herodiano, os que mais sofreram com esta prática foram os governadores do Oriente (Herod. III,2,5). Quando Nigro toma Bizâncio e Severo se apossa de Cízico, Emiliano, governador da Ásia, apóia Nigro. Imediatamente, Severo manda aprisionar os filhos de Emiliano em Roma, para que ele reconsidere a sua posição (Herod. III,2,2)



#### **DOCUMENTAÇÃO**

ERODIANO. *Storia dell'Impero Romano dopo Marco Aurelio*. Testo e versione di Filippo Cassola. Firenze: Sansoni, 1967.

HERODIANO. Historia del Imperio Romano después de Marco Aurélio. Tracucción y notas por Juan J. Torres Esbarranch. Madrid: Gredos, 1985.

HÉRODIEN. *Histoire de l'Empire Romain après Marc-Aurèle*. Traduit et commenté par Denis Roques. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

#### **BIBLIOGRAFIA**

ARNHEIM,M.T.W. *The Senatorial Aristocracy in the Later Roman Empire*. Oxford: at University, 1972.

BOWERSOCK, G.W. Greek Intellectuals and the Imperial Cult in the Second Century A.D. In: *Le Culte des Souberains dans l'Empire Romain*. Genève: Fondation Hardt, 1973. t.19, p.179-207.

\_\_\_\_\_\_. The Mechanics of Subversion in the Roman Provinces. In: *Opposition et Résistances à l'Empire d'Auguste à Trajan*. Genève: Fondation Hardt, 1987. t.33, p.291-317.

BRUNT,P.A. *Princeps and Equites.* JRS. London, 73: 42-75, 1983.

\_\_\_\_\_.La Plebe Romana. In: FINLEY,M.I. (ed. ). *Estudios sobre Historia Antigua*. Madrid: Akal, 1981. p.87-118.

GOZZOLI,S. Fondamenti Ideali e Pratica Politica del Processo di Romanizzazione nelle Province. *Athenaeum*. Pavia, 2: 81-108, 1987.

HAMMOND,M. Composition of the Senate A.D. 68-235. *JRS*. London, 47: 74-81, 1957.

HOMO,L. Les Institutions Politiques Romaines. Paris: Albin Michel, 1927.

\_\_\_\_\_. Les Empereurs Romains et le Christianisme. Paris: Payot, 1931.

KRILL, R.M. Roman Paganism under the Antonines and Severans. *ANRW*. Berlin, v.2, n.16, parte 1: 27-44, 1974.

LE GALL, J. Rome, Ville de Fainéants? *REL*. Paris, 49: 266-277, 1972.

; LE GLAY,M. *L'Empire Romain*. Paris: PUF, 1989.

LE GLAY,M.; VOISIN,J.-L.; LE BOHEC,Y. Histoire Romaine. Paris: PUF, 1991.

LEPELLEY,C. *L'Empire Romain et le Christia-nisme*. Paris: Flammarion, 1969.

MACMULLEN,R. *Enemies of the Roman Order*. London: Routledge, 1992.

\_\_\_\_\_\_. Roman Government's Response to Crisis. New Haven: Yale University Press, 1976.

\_\_\_\_\_\_. Soldier and Civilian in the Later Roman Empire. Cambridge: Harvard University Press, 1963.

\_\_\_\_\_. Christianizing the Roman Empire. New Haven: Yale University Press, 1984.

\_\_\_\_\_\_. Les Rapports entre les Classes Sociales dans l'Empire Romain. Paris: Seuil, 1974.

MANNING, C.E. Liberalitas- The Decline and Rehabilitation of a Virtue. *G&R*. Oxford, v.32, n.1: 73-83, 1985.

MILLAR,F. *The Emperor in the Roman World*. London: Duckworth, 1992.

\_\_\_\_\_\_. Empire and City, Augustus to Julian: Obligations, Excuses and Status. *JRS*. London, 73: 76-96, 1983.

\_\_\_\_\_. A New Approach to the Roman Jurists. *JRS*. London, 76: 272-280, 1986.

MOMIGLIANO, A. L'Histoire entre la Médecine et la Rhétorique. In: GADOFFRE, G. (dir.). Certitudes et Incertitudes de l'Histoire. Paris: PUF, 1987. p.31-42.

\_\_\_\_\_. Problèmes d'Historiographie Ancienne et Moderne. Paris: Gallimard, 1987.

\_\_\_\_\_. The Place of Ancient Historiography in Modern Historiography. In: *La Historiographie Ancienne*.Genève: Fondation Hardt, 1984. t.26, p.127-158.

SANTOS YANGUAS,N. La Dinastía de los Severos y los Cristianos. *Euphrosyne*. Lisboa, 11: 149-171, 1982.

SHERWIN-WHITE, A.N. *The Roman Citizenship.* Oxford: at the Clarendon Press, 1939.

SORDI,M. I Rapporti fra el Cristianesimo e l'Impero dai Severi a Gallieno. *ANRW.* Berlin, v.2, n.23, parte 1: 340-373, 1974.



SPEIDEL, M.A. Roman Army Pay Scales. *JRS*. London, 82: 87-106, 1992.

SPEIDEL, M.P. Legionary Cohorts in Mauretania. The Role of Legionary Cohorts in the Structure of Expeditionary Armies. *ANRW*. Berlin, v.2, n.10, parte 2: 850-862, 1972.

YAVETZ,Z. *La Plèbe et le Prince*. Paris: Découverte, 1984.

\_\_\_\_\_. The Urban Plebs in the Days of the Flavians, Nerva and Trajan. In: *Opposition et Résistances à l'Empire d'Auguste à Trajan*. Genève: Fondation Hardt, 1987. t.33, p.135-181.

#### **ABREVIAÇÕES**

ANRW Aufstieg und Niedergang der Romischen Welt. Berlin, de Gruyter.

Athenaeum Athenaeum. Pavia, Università.

Euphrosyne Euphrosyne. Lisboa, Centro de Estudos Clássicos.

G&R Greece and Rome. Oxford, Clarendon Press.

JRS Journal of Roman Studies. London, Soc. for the Promotion of Roman Studies.

MAAR Memoirs of the American Academy in Rome. Rome, American Acad.

REL Revue des Études Latines. Paris, Les Belles Lettres.



### O EGITO E O ANTIGO ORIENTE PRÓXIMO NA SEGUNDA METADE DO SEGUNDO MILÊNIO A.C.

Ciro Flamarion Cardoso

Professor Dr. Titular de História Antiga da Universidade Federal Fluminense (UFF)

#### Resumo:

Este texto propõe-se a estabelecer os principais aspectos das relações entre o Egito e a Ásia ocidental no apogeu da Idade do Bronze na segunda metade do segundo milênio a.C. e, também, o colapso desse sistema de relações internacionais, aproximadamente em 1200 a.C. O artigo pretende centrar-se, especialmente, no caráter do Império Asiático estabelecido pelo Egito durante o Novo Reino (dinastias XVIII a XX).

Palavras-Chave: Egito, Império Asiático, Colapso Abstract:

This texts purports to establish the main features of the relations between Egypt and Western Asia at the heyday of the Bronze Age in the second half of the second millenium BC, and also the collapse of this system of international relations around 1200 BC. The article is especially interested in focusing the character of the Asian empire established by Egypt during the New Kingdom (dynasties XVIII to XX).

Keywords: Egypt, Asian Empire, Collapse.

#### 1. A ETAPA TARDIA DA IDADE DO BRONZE EM SEU APOGEU: APROXIMADAMENTE 1500-1200 A.C.

### 1.1. AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS NO ORIENTE PRÓXIMO: GENERALIDADES

Tomarei com base para a análise um *corpus* de fontes do século XIV a.C.: os documentos de Amarna. Deixando de lado uns poucos textos de

outros tipos, trata-se de 350 cartas e inventários, na forma de tabuinhas de argila inscritas em cuneiforme, tendo sido os documentos na sua esmagadora maioria redigidos na língua das relações internacionais da época, o acadiano (em certos casos, com forte influência do hurrita e do semita ocidental cananeu da Síria-Palestina). Supõe-se que o arquivo onde foram achados os tabletes em questão, parte do complexo burocrático da cidade capital de Akhetaton (a qual só foi ocupada durante cerca de duas décadas), fosse um depósito basicamente de cópias da correspondência internacional recebida, já que as cópias da correspondência enviada pelo governo egípcio são muito poucas, o que parece indicar que havia um depósito diferente para as minutas ou resumos em egípcio do material redigido nesta língua, depois traduzido para o acadiano e então enviado. No tocante à cronologia da XVIII<sup>a</sup> dinastia egípcia, tais documentos abarcam uma parte do reinado de Amenhotep III (1391-1353 a.C.), a totalidade do reinado de Amenhotep IV/Akhenaton (1353-1335 a.C., caso a hipotética co-regência com seu pai não haja ocorrido), o período de Smenkhkara (1335-1333 a.C.) e talvez o primeiro ano do reinado de Tutankhamon (1333-1323 a.C.). No que diz respeito a outros grandes reinos do Oriente Próximo, os documentos de Amarna cobrem os reinados seguintes: o de Ashshuruballit I (1353-1318 a.C.) da Assíria; no caso da Babilônia, os de Kadashmanenlil I (1364?-1350 a.C.) e



Burraburiash II (1349-1323 a.C.); entre os hititas, o de Shuppiluliumash (1380-1340 a.C., muito aproximadamente, havendo quanto à data final deste reinado considerável divergência, certos autores levando-o até 1318 a.C.).

O período tardio da Idade do Bronze foi marcado, em seu apogeu, por um relativo equilíbrio internacional: havia certo número de reinos importantes, nenhum deles capaz de dominar os outros; destes, o do Mitanni foi o único, durante tal período, a perder importância em caráter absoluto. Seja como for, no século XIV a.C., época do arquivo de Amarna, aparecem tratados como grandes reis os do Egito, da Babilônia, da Assíria, do Mitanni, do Khatti (reino hitita), de Arzawa (reino da Ásia Menor, a oeste do dos hititas) e de Chipre. No tocante à correspondência amarniana dos grandes reis entre si, confrontada às inscrições reais da mesma época (estas destinadas ao público interno de cada rei), Carlo Zaccagnini propõe as observações seguintes:1

	Interpretação ideológica	
NÍVEL FACTUAL	Ênfase na redis- tribuição	Ênfase na recipro- cidade
Transferência de objetos	Contribuições forçosas	Dom/contra-dom
Inventários	Inscrições reais	Cartas

Mesmo com modificações, a forma do quadro acima não é ideal, mas o que ele quer mostrar é o seguinte: na correspondência amarniana, os inventários se refeririam às transferências de objetos entre as cortes ao se encarar empiricamente tais trocas, na forma de listas do que era enviado. Quanto às maneiras em que a ideologia daquela época "traduzia" ou dava forma textual àquelas transferências, no entanto, haveria uma divergência entre as cartas (incluídas, como os inventários, no arquivo de Amarna) dos grandes reis entre si, nas quais as trocas de objetos, às vezes em enormes quantidades, apareciam caracterizadas como dons e contra-dons ("presentes"), e as inscrições reais destinadas à população de seu próprio reino, em que as mesmíssimas transações apareciam sob a forma de "tributos" pagos pelos monarcas estrangeiros. Mesmo os inventários, no entanto, implicavam conotações ideológicas.

A ideologia que está por trás da correspondência entre os grandes reis baseia-se em descrever cada reino como se fosse uma "casa" (no sentido do termo inglês household), com o respectivo rei como chefe de uma família extensa que compreende todo o reino. Estes grandes reis tratam-se de "irmãos" e, nessa qualidade, trocam presentes entre si. As quantidades às vezes surpreendentemente elevadas de bens que circulavam desta maneira mostram que o fato de chamá-los de "presentes" era simplesmente a moldura ideológica convencionada para caracterizar uma boa parte, se não a maioria, das trocas que abasteciam os diferentes reinos em matérias-primas diversas e artigos de luxo. A ética dessa correspondência levava a que se salientasse o caráter bilateral exclusivo da relação entre reis (estes entravam em contacto dois a dois, com exclusão de um terceiro qualquer; embora na prática, em paralelo, cada um dos correspondentes também se relacionava bilateralmente com o terceiro em questão) e o valor de uso, não o de troca, dos bens que circulavam de um sistema palacial ao outro. Ao mesmo tempo, era um artifício retórico corrente a depreciação dos bens recebidos, seja alegando que não correspondiam às promessas feitas antes de seu envio, seja afirmando que tais bens eram excessivamente abundantes no país de origem. Vamos exemplificar estes diferentes elementos com a correspondência de Amarna; é bom salientar, porém, que a documentação relativa ao período posterior que corresponde ao apogeu raméssida (o século XIII a.C.) apresenta exatamente as mesmas características estruturais no relativo à ideologia da correspondência e das trocas entre grandes reis (Zaccagnini, 1987: 61).

Eis aqui o preâmbulo de uma carta de Amenhotep III a Kadashmanenlil I da Babilônia (EA 5):

"Assim (fala) Nibmuareya [= Nebmaatra, nome de trono do faraó – C.F.C.], Grande Rei, rei do Egito. Dize a Kadashmanenlil, o rei de Karaduniash [= Babilônia], meu irmão: Tudo

 $<sup>^{1}</sup>$  O gráfico aparece na p. 61 (Zaccagnini, 1987), mas modifiquei significativamente sua forma.



vai bem para mim. Que tudo possa ir bem para ti. Que tudo possa ir bem para tua casa, tuas esposas, teus filhos, teus nobres, tuas tropas, teus cavalos, teus carros de guerra; e em teus territórios. Quanto a mim, tudo vai bem. Tudo vai muito, muito bem quanto a minha casa, minhas esposas, meus filhos, meus nobres, minhas tropas numerosas, meus cavalos, meus carros de guerra; e em todos os meus territórios." (Moran, 1992: 10).<sup>2</sup>

Ou seja: um "irmão" dá notícias de sua própria "família" (seu reino) a outro "irmão", seu igual, e pergunta-lhe acerca da sua "família" (do seu reino). Há alguma variação de forma no arquivo quanto a isto, mas não no tocante a características essenciais.

O rei de Babilônia, Burraburiash II, tendo sido informado de que o rei assírio enviara pela primeira vez embaixadores e presentes ao do Egito, escreveu a este último (EA 9, p. 18):

"Agora, no tocante a meus vassalos assírios, não fui eu quem tos enviei. Por que vieram a teu país por decisão própria? Se me amas, eles nada conseguirão. Envia-os a mim com as mãos vazias. Eu te envio, como presente de saudação, 3 minas de genuíno lápis-lazúli e 5 parelhas de cavalos para 5 carros de guerra de madeira."

Esta passagem, precedida na carta pela recordação de no passado ter recusado entrar em relações com os canaanitas contra o Egito, ilustra o caráter somente bilateral que em teoria deveriam ter as relações entre grandes reis (daí "se me amas, nada conseguirão"). Por outro lado, era malvisto que um grande rei entrasse em relação direta com o vassalo de um outro: assim, o rei da Babilônia afeta ser o suserano do da Assíria — o que não era verdade, tratando-se unicamente de um artifício discursivo. "Presente de saudação" era a maneira habitual de chamar os dons reais.

Em outra missiva, afirmava Burraburiash II (EA 7, p. 13):

"Outrossim, no país de meu irmão, dizem-me, tudo está disponível e meu irmão de nada

absolutamente tem necessidade. Outrossim, no meu país tudo está disponível e, de minha parte, nada absolutamente necessito. (No entanto), nós herdamos boas relações que existem há muito de reis (do passado), de modo que deveríamos enviar saudações [entenda-se: presentes de saudação — C.F.C.] um ao outro. Estas boas relações é que serão duradouras entre nós."

Em outras palavras, as trocas de presentes não têm finalidades mercantis, é o que significa o texto: dão-se somente para garantir boas relações entre reis que são tradicionalmente "irmãos". No entanto, em muitos casos tais trocas envolvem grandes quantidades de bens e, como depois veremos, complementaridade de abastecimento entre áreas produtivas distintas.

A ausência alegada de motivação mercantil nas trocas leva a que, ao solicitar o envio de determinados bens, se dê uma razão ad hoc para tanto, ligada ao seu uso, com freqüência sem entrar em maiores detalhes sobre o que se afirma. Aqui está um exemplo tirado de carta de Ashshuruballit I da Assíria ao faraó (EA 16, p. 39): "Eu estou ocupado na construção de um novo palácio. Envia-me todo o ouro necessário para seu adorno". Numa carta, provavelmente de Kadashmanenlil I de Babilônia a Amenhotep III (EA 4, p. 9), o rei asiático declarou que se o faraó demorasse a enviar-lhe o ouro de que precisava para "terminar a obra em que estou ocupado", de nada serviria enviá-lo depois. Neste caso, a relação necessária de reciprocidade (dom/contra-dom) é também salientada: o rei mesopotâmio prometera uma filha sua em matrimônio ao faraó, mas escreveu que, se o ouro chegasse estando a obra já terminada, "eu to devolveria e não te daria minha filha em casamento".

A depreciação do recebido é constante nos documentos de Amarna. Uma de suas formas habituais é ilustrada quando lemos, numa carta já citada (EA 16, p. 39), o rei assírio dizer ao do Egito que o ouro que este lhe enviou "nem mesmo basta para cobrir as despesas de meus mensageiros na viagem de ida e na de volta". A outra aparece na afirmação, sempre na mesma carta, de que "O ouro em teu país é (como) o pó:

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Doravante, as referências aparecerão no próprio texto, mediante a indicação do número de ordem do documento e da(s) página(s) correspondente(s) no libro de Moran.



basta recolhê-lo". Bastante freqüente, também, é a comparação da generosidade dos antecessores (ou do mesmo soberano no passado) com a parcimônia do rei atual de um dado país. Por exemplo, escreveu Tushratta do Mitanni a Amenhotep III (EA 19, p. 44): "Tu enviaste muito ouro ao meu pai. Enviaste-lhe grandes vasos e jarrões de ouro. Enviaste-lhe tijolos de ouro como se fossem o mesmo que (tijolos de) cobre".

Os presentes entre reis podiam incluir, entre outras coisas, mulheres das famílias reais dadas em casamento a outros reis (com a exceção do Egito, que recebia princesas estrangeiras mas não enviava as suas: cf. sobretudo EA 4, pp. 8-9<sup>3</sup>) – e cujo envio dava origem a trocas de presentes preciosos muito copiosas (como preço da noiva numa direção, dote na outra) –, minérios (ouro, prata, cobre), madeira, tecidos finos, artigos e objetos de arte confeccionados com materiais preciosos (ouro, prata, marfim, etc.), carros e cavalos de guerra (sendo, estes, elementos essenciais da tecnologia militar do período), ungüentos e perfumes. No caso do Egito, que detinha o monopólio das extrações de ouro mais produtivas do Oriente Próximo (na Núbia e no deserto oriental) e de suas rotas, era sobretudo tal metal precioso, em grande quantidade, o que pediam os reis de outros países. Como já disse, os inventários de presentes enviados podem chegar a ser espantosos no tocante ao volume enorme de riquezas que representam (ver, por exemplo, EA 13, pp. 24-26, EA 14, pp. 27-34, EA 22, pp. 51-57).

De certo modo, entravam na mesma lógica os pedidos de envio de mão-de-obra (serviçais) e especialistas: médicos, mágicos, escultores, etc. Neste caso, tratava-se de um empréstimo: passada a necessidade alegada (sempre de acordo com a lógica do "valor de uso", portanto), o membro do pessoal de outro palácio emprestado seria devolvido. Em forma análoga,

estátuas divinas a que se atribuíam poderes curativos podiam circular entre as cortes.

Em importante artigo de síntese (embora negue que disto se trate), Mario Liverani tratou de identificar os traços principais do sistema de trocas da fase tardia do Bronze no Oriente Próximo, com ênfase no caso da Síria. Tais trocas se efetuavam no nível político mais alto (o do palácio). Os mercadores, mensageiros, prospectores de minas, etc., eram despachados pelos palácios, mesmo quando também efetuassem atividades em proveito próprio. Cada grande rei podia contactar seus vassalos, reis menores em sua própria área de influência, ou outros grandes reis: mas um grande rei não deveria entrar em contacto direto com o vassalo de um outro. Em consequência, as relações de troca de longa distância se fragmentavam em etapas correspondentes aos diferentes sistemas palaciais, as quais não podiam ser evitadas ou contornadas; e as atividades propriamente mercantis (e vistas como tais) ficavam limitadas, bem como os sistemas de rotas terrestres e marítimas, embora tal ocorresse também por deficiências técnicas (Liverani, 1987).

As rotas marítimas na época tardia do Bronze no Oriente Próximo achavam-se fragmentadas, bem como a navegação em si. Havia uma frota egípcia, frotas das cidades costeiras da Síria-Palestina, outras de Chipre (Alashia), de Ura (na Cilícia) e de diversas cidades micênicas. A presença dos grandes sistemas palaciais limitava — em conjunto com características da tecnologia naval da época — a possibilidade de uma navegação realmente de longo curso.

No tocante às reclamações relativas às trocas, um grande rei, ao receber um pedido de algum súdito nesse sentido, devia entrar em contacto com o grande rei em cuja área de influência ocorrera o incidente: este último, por sua vez, transmitiria a queixa ao governante vassalo em cujo território acontecera a coisa; e o vassalo por vezes responsabilizava a aldeia mais próxima à ocorrência, que então arcaria com o ônus das compensações. Os grandes reis também intercediam junto a outros grandes reis por seus mensageiros: um dos modos de

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> A legitimidade de cada novo rei passava com freqüência, no Egito, pelo casamento com uma princesa de sangue real. Não era incomum o casamento do pai com a própria filha (foi o caso de Amenhotep III com Sitamon) como esposa secundária, já que podia ser perigoso deixar uma princesa disponível. Com maior razão, não eram aceitas propostas de casamento vindas do exterior do país.



mostrar desfavor consistia em reter os mensageiros de outro monarca por tempo mais longo do que o necessário para completar sua missão.

Eis aqui, numa carta de Burraburiash II da Babilônia a Akhenaton (EA 8, pp. 16-17), a ilustração de ambas as situações:

"...meus mercadores, que estavam a caminho com Akhutabu [mensageiro, ou seja, embaixador do rei mesopotâmio – C.F.C.], foram detidos em Canaã devido a assuntos de negócios. Depois que Akhutabu foi ter com meu irmão [ou seja, com o faraó – C.F.C.],em Khinnatuna de Canaã, Shumadda, o filho de Balumme, e Shutatna, o filho de Sharatum de Akka, tendo enviado seus sequazes, mataram meus mercadores e roubaram o seu dinheiro. (...) Pergunta-lhe [há uma lacuna no documento, mas o 'lhe' parece referir-se ao rei da cidade-Estado de Akka – C.F.C.] para que te informe. Canaã é país teu e seus reis são teus servidores. Eu fui despojado em teu país. Faze com que sejam responsabilizados e compensem pelo dinheiro que roubaram. Mata os homens que mataram meus servidores: eles matarão de novo, seja uma caravana minha ou teus próprios mensageiros, por conseguinte o fluxo de mensageiros entre nós será cortado. E mesmo que tentem negar-te isto, Shumadda, tendo bloqueado a passagem de um de meus homens, reteve-o em sua companhia e outro homem, tendo sido forçado a servir Shutatna de Akka, continua a servi-lo. Estes homens deviam ser-te enviados para que possas investigar, inquirir se eles estão mortos [isto é, se os dependentes do rei da Babilônia detidos em Akka estão vivos ou mortos – C.F.C.] e assim ficar informado. Como presente de saudação, mando-te uma mina de lápis-lazúli. Despacha meu mensageiro imediatamente, para que eu conheça a decisão de meu irmão. Não detenhas meu mensageiro. Deixa-o vir ter comigo imediatamente."

As cartas de Amarna mostram que, apesar do que se disse sobre as estruturas das trocas na época tardia do Bronze, a idéia do comércio e a do lucro abriam caminho em certas áreas. É o caso, por exemplo, de Ugarit. Vamos ilustrar tal fato com elementos da correspondência do rei de Chipre (Alashia) com o faraó egípcio. Tal correspondência se adequa em geral à ideologia do dom/contra-dom, mas apresenta também elementos discrepantes. Por exemplo, eis

aqui duas passagens curiosas de uma mesma carta (EA 35, p. 107):

"Outrossim, meu irmão, homens de meu país falam-me repetidamente de minha madeira que o rei do Egito recebe de mim. Meu irmão, entrega-me o pagamento devido. (...)

"Tu não foste colocado (no mesmo nível) do rei de Khatti ou do rei de Shankhar. Qualquer presente de saudação que (meu irmão) me enviar, eu de minha parte enviar-te-ei em troca o dobro."

Em ambas as passagens, a linguagem é muito mais mercantil do que a habitual nos documentos de Amarna, mesmo se ao mesmo tempo se usa a expressão usual "presente de saudação".

Em outra carta do rei de Chipre lê-se (EA 39, p. 112):

"Estes homens são meus mercadores. Meu irmão, deixa-os ir em segurança e prontamente. Ninguém deve, exigindo algo em teu nome, aproximar-se de meus mercadores ou de meu barco."

O que temos aqui é simplesmente um pedido ao mesmo tempo de salvo-conduto e de isenção de impostos alfandegários (ou de qualquer outro tipo) para o comércio de Chipre com o Egito, numa lógica que contraria a estrutura mesma do comércio marítimo fragmentado típico do auge dos sistemas palaciais próximo-orientais.

Terminando este tópico, mencionemos a pertinente observação de Liverani sobre a tendência a uma complementaridade entre diferentes áreas do Oriente Próximo nas trocas, devido à concentração regional exclusiva ou muito majoritária de certas produções mais importantes. Assim, a Síria-Palestina se especializava em azeite de oliva, madeira e tecidos tingidos de púrpura; o cobre tinha duas zonas referenciais de maior peso: a ilha de Chipre a oeste e, a leste, a região do Golfo Pérsico (Omã-Magan); o caso do estanho é menos claro, mas pareceria que o Irã em certos períodos era a zona de referência; o Egito controlava as rotas do ouro, bem com as do incenso e da mirra do país de Punt



(nesta época proavelmente a Somália e talvez também o sul da Arábia) por sua navegação no mar Vermelho; por fim, o lápis-lazúli vinha do atual Afeganistão (Liverani,1987: 68). Um de tais circuitos comerciais, dentro do que já vimos acerca da fragmentação dos contactos a longa distância, é representado pelas rotas (fluviais e marítimas) controladas pelo Egito no tocante ao comércio de ouro e incenso.

## 1.2. AS RELAÇÕES DO EGITO COM SEU IMPÉRIO ASIÁTICO DA SÍRIA-PALESTINA

Para este ponto, o arquivo de Amarna é também pertinente: contém, na verdade, mais elementos da correspondência entre os reis vassalos do império asiático do Egito e o governo egípcio do que cartas trocadas pelos grandes reis. Não estarei interessado numa história da expansão egípcia além do Sinai mas, sim, nas estruturas mais importantes nela envolvidas. O império asiático do Egito na época do Bronze tardio pode ser definido como um protetorado bastante frouxo, baseado numa política de mínima intervenção (com exceção, naturalmente, das próprias expedições militares de conquista ou reconquista). Os egípcios não tinham meios disponíveis suficientes para um controle estreito, uma colonização ou uma mudança em profundidade das estruturas de uma Síria-Palestina de antiga civilização, densamente povoada, dotada de sistemas palaciais próprios (cada um deles ínfimo em comparação com o egípcio, mas numerosos), contendo portos e rotas terrestres bem estabelecidos no sistema de trocas do Oriente Próximo da Idade do Bronze. É verdade que, em função da dominação dos hicsos e do movimento para expulsá-los, o Egito efetuara seu aggiornamento tecnológico em relação à Ásia Ocidental, incluindo técnicas militares que eram as mais avançadas daquela época, além de dispor pela primeira vez em sua história de um exército e frota permanentes de certo peso numérico – elementos sem os quais qualquer intervenção mais a fundo na Síria-Palestina seria simplesmente impossível. Dominique Valbelle resume assim os meios de ação que o regime da XVIII<sup>a</sup> dinastia usou em sua política asiática:

"Para pretender reinar sobre um império, os faraós deram-se os instrumentos de sua ambição: um exército que evolui sem cessar, integrando as tropas e o material militar de seus adversários; fortificações mais leves do que as do Reino Médio e concebidas mais para gerir a ocupação de regiões fronteiriças ou estrangeiras do que para servir de escudo ao Egito; uma organização destinada ao mesmo tempo a explorar os novos recursos adquiridos e a exportar a cultura egípcia, em particular na forma de templos e de fundações religiosas." (Valbelle, 1990: 149-150)

O último ponto, no que diz respeito aos "templos e fundações religiosas", é o mais duvidoso: ao contrário do que aconteceu na Núbia, na Ásia Ocidental egípcia não se foi muito longe neste sentido. Algumas cidades da região foram "dadas" a Amon-Ra e outras divindades egípcias, mas isto significou somente uma entrega aos templos respectivos, no Egito, dos tributos oriundos de tais cidades (Kemp, 1978: 51-53).

A irrupção das tropas egípcias na Síria-Palestina significou a interrupção de processos internos de formação de núcleos hegemônicos. Quais fossem eles fica claro na própria documentação egípcia a respeito das campanhas de conquista, em especial nas inscrições de Thotmés III e alguns de seus soldados: (Lichtheim, 1975, vol. II: 29-35; Forbes e Garner, 1982: 25-34; Cumming, 1982, I: 1-7) Hazor, no alto vale do rio Jordão, Kadesh, no alto Orontes, Tunip, na Síria central, Megiddo, no noroeste da Palestina, o reino de Nukhashshe ao sul de Alepo, o porto sírio de Ugarit. No norte da Síria, por outro lado, a esfera de influência dos egípcios entrou em choque com a do Mitanni primeiro, a dos hititas mais tarde.

Poder-se-ia dizer, na realidade, que foi exatamente para interromper o processo de formação de hegemonias perigosas ao norte de sua fronteira, uma vez expulsos os hicsos, que os reis da XVIIIª dinastia empreenderam as campanhas asiáticas. No entanto, não impediram, posteriormente, as lutas entre cidades-Estados da Síria-Palestina compreendidas em sua área de domínio militar-tributário, no decurso das quais podiam ser mortos príncipes rivais e eram feitos



prisioneiros para cuja libertação os vitoriosos exigiam resgate (havendo casos em que as cidades vencidas pediam que o rei do Egito enviasse os recursos para pagamento do resgate em questão), nem barraram a formação de novas hegemonias, em especial a do Amurru; e, para interromper os ataques de Labayu e seus filhos a caravanas na Palestina central, recorreram aos próprios príncipes palestinos em lugar de efetuarem uma intervenção direta. É verdade que os próprios príncipes descritos pelos seus colegas de outras cidades como "rebeldes" e "traidores", como Labayu e seus filhos ou Aziru do Amurru, tinham o cuidado de reconhecer pelo menos formalmente a suserania egípcia.

O que era, então, o império asiático do Egito? Tratava-se, como já disse, de um frouxo protetorado de base militar e fiscal. Mantinham-se no poder os príncipes das cidades-Estados asiáticas, embora seus filhos devessem ser enviados ao Egito para obterem uma formação egípcia e serem treinados na lealdade à potência suserana. Guarnições egípcias – pequenas, aliás – eram mantidas em alguns centros da Síria-Palestina, ficando esta dividida em três províncias (que não tinham tal designação, não estando o sistema de todo formalizado) - Canaã, Upe e Amurru -, tendo como centros principais de gestão egípcia respectivamente Gaza, Kumidi e Sumur. Fora dos períodos em que expedições militares maiores fossem enviadas do Egito (ocasiões em que os príncipes locais deviam providenciar provisões e transporte marítimo para tais tropas quando solicitado), o regime egípcio fazia--se representar por comissários residentes e por mensageiros do faraó que levavam e traziam a correspondência (quase sempre militares do corpo de carros de guerra). Os príncipes locais eram considerados "prefeitos" responsáveis por garantir a suserania egípcia e o fluxo dos tributos, estes por vezes especificados pelo rei do Egito (por exemplo: madeira, cobre, prata, artigos de vidro, objetos preciosos variados, tecidos tingidos de púrpura, azeite, escravos e serviçais – mulheres em especial); mas, não, obrigados a fornecer tropas aos egípcios. Os próprios príncipes, no entanto, em suas missivas solicitavam constantemente que o soberano egípcio lhes enviasse soldados. Em caso de queixa que envolvesse compensações, da parte de um egípcio ou de um grande rei estrangeiro em favor de súditos seus, o faraó, que a recebia, transmitia-a ao príncipe asiático em cujo território se houvesse dado a ocorrência. Os príncipes contavam com o Egito para manter-se no poder e, mesmo, para garantir a obediência de um campesinato hostil aos elementos palaciais e urbanos que o exploravam sem piedade (a tributação egípcia vindo somar-se àquela em favor dos sistemas palaciais locais).<sup>4</sup>

Se as intervenções político-militares egípcias permaneceram no nível mais baixo possível, no tocante às estruturas sociais da Síria-Palestina os suseranos se abstiveram de qualquer ingerência. Já antes da existência do império asiático do Egito, tivera início um processo que continuou sob os egípcios: o de concentração da população sedentária e da urbanização na costa e em certas terras melhores, abandonando-se amplas zonas antes agrícolas ao pastoreio seminômade e mesmo ao banditismo. Tal processo de concentração implicou também empobrecimento e marginalização (até mesmo no sentido físico), devido à brutal concentração dos recursos principais da região: daí o surgimento dos apiru, outrora considerados um grupo étnico, mas que eram na verdade pessoas de origens diversas que haviam abandonado a vida sedentária para reverter a um seminomadismo "secundário", formando tropas extremamente heterogêneas que saqueavam cidades e zonas agrícolas mas também - e crescentemente punham-se a serviço dos príncipes das cidades mais importantes como tropas auxiliares de mercenários (em função do qual podiam, às vezes, obter terras e regressar à vida sedentária). Se os apiru representavam um elemento móvel e instável, a sociedade organizada centrava-se em cada caso numa cidade fortificada com seu sistema palacial. O príncipe local tinha à sua volta uma elite guerreira de combatentes de carros, os maryannu, artesãos, comerciantes. Os camponeses, chamados às vezes de "hoste

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup>Acerca da organização do império asiático do Egito e das características da Síria-Palestina na época, ver: Kemp, 1987; Valbelle, 1990; Liverani, 1988: 541-576; Newby, 1980.



rural" (sabe nâme) por deverem fornecer milícias locais e trabalho de corvéia para os príncipes e para os suseranos egípcios, eram muito explorados e com freqüência hostis ao domínio palacial. Com o tempo, nota-se a crescente desafeição dos próprios maryannu e dos comerciantes ao regime, preparando uma crise em que o sistema, enfraquecido, sucumbiria, como veremos, sob os embates dos "povos do mar"; processo em que os maryannu (e a forma de combate aristocratizante centrada nos carros de guerra) desapareceriam, enquanto os comerciantes passariam a novas formas de ação, liberados dos controles palaciais (Cf. Redford, 1992: 192-213; Liverani, 1982 e 1983; Zaccagnini, 1981: 44-55).

Tratarei agora de ilustrar alguns dos aspectos do império asiático do Egito através dos documentos de Amarna, com especial atenção à forma que assume o protocolo do relacionamento entre os príncipes locais por um lado e, por outro, o faraó e seus representantes.

Ao contrário dos grandes reis, os pequenos príncipes vassalos situados na órbita da suserania egípcia tinham de dirigir-se ao faraó ou a seus representantes de modo a marcar sua situação de subordinação. Eis aqui, como exemplo típico, o início de uma carta do prolífico correspondente Rib-Hadda de Biblos (já que responde por cerca de 25% de toda a parte conservada do arquivo de Amarna) ao rei egípcio (EA 117, p. 193):

"Rib-Hadda escreve ao seu senhor, Grande Rei, Rei da Batalha. Possa a Senhora de Biblos conceder poder ao rei, meu senhor, meu Sol. Eu caio aos pés de meu senhor, meu Sol, sete vezes e sete vezes."

Os príncipes asiáticos, em sua correspondência com a corte ou os representantes egípcios, afirmavam dever o poder aos seus suseranos: assim, o príncipe de Nukhashshe, Addunirari, declarou que Thotmés III "derramou óleo" sobre a cabeça de seu antecessor Taku, ou seja, ungiu-o como rei (EA 51, p. 122).

Nota-se, apesar de tudo, uma hierarquização interna nas relações do Egito com os

príncipes vassalos asiáticos. Se o já mencionado Rib-Hadda, sempre invocando o caráter antigo da fidelidade de Biblos ao Egito (por exemplo: EA 74, p. 142, em que Biblos é chamada de "a leal criada do rei desde o dia de seus antepassados"), espera um tratamento especial que em geral não obtém, o faraó sem dúvida reserva relações mais próximas e cordiais ao porto de Ugarit, estrategicamente situado do ponto de vista político-militar na Síria e importante centro comercial. Assim, trocas de presentes aparecem como um aspecto proeminente das relações Egito/Ugarit. O rei de Ugarit deve, de todo modo, usar a forma de um vassalo ao dirigir-se ao faraó (EA 45, p. 117):

"Dize ao rei, o Sol, meu senhor: Mensagem de Ammistamru, teu servidor. Eu caio a teus pés sete vezes e sete vezes. Possa tudo ir bem para o rei, o Sol, meu senhor, para tua casa, tua esposa principal, tuas (outras) esposas, teus filhos, teus arqueiros; para tudo mais que pertence ao rei, o Sol, meu senhor, possa tudo ir bem, muito bem."

Nota-se, porém, um estilo misto: a saudação é humilde, mencionando a prosternação, mas o rei de Ugarit usa, como é mais próprio só dos grandes reis, a fórmula de saudação desejando que tudo vá bem com a "família" do faraó (ou seja, o reino interpretado como uma família), mesmo se não especifica que tudo vai bem com sua própria "família". Outrossim, não se restringe a pedidos de tropas; permite-se, ocasionalmente, solicitar presentes, ou o empréstimo de pessoal do tipo reservado de ordinário aos grandes reis (EA 49, p. 120):

"Possa meu senhor dar-me dois servidores, (servidores) do palácio, de Kush. Dá-me, também, um servidor do palácio que seja médico. Não há médico aqui."

A rainha de Ugarit recebia presentes da rainha do Egito, ou seja, da esposa principal do faraó, e enviava presentes em troca (EA 48, p. 120: as lacunas impedem saber qual foi o presente da rainha do Egito, mas a troca fica clara):

"À ...minha senhora. Mensagem de ...-Kheba, tua criada. Eu caio aos pés de minha senhora. Que tudo possa ir bem para minha senhora".



"Tu deste a tua criada... Eu presentemente envio a minha senhora... e um jarro de substância aromática, um bálsamo."

Naturalmente, na eventualidade de ser agraciado com um presente do faraó, um príncipe asiático não podia, como um grande rei, minimizar o recebido! Os príncipes das cidades mais importantes ocasionalmente solicitavam ouro ao seu suserano, com a mesma fórmula dos grandes reis (isto é, dando uma razão *ad hoc*, "de uso", para o pedido). Assim, Akizzi, príncipe da cidade síria de Qatna, pede "um saco de ouro, o quanto for necessário para (a estátua de) Shimigi, o deus de meu pai, de modo que eu possa confeccioná-la para mim" (EA 55, pp. 127-128).

Na correspondência de Amarna tanto quanto em outras fontes, é difícil separar o tributo do comércio: a suserania do faraó faz com que tudo *pareça* tributo. Há, entretanto, alguns casos claros em que um desembolso egípcio em troca do que pede o faraó é mencionado (EA 369, p. 366):

"A Miliku, o governante de Gazru, da parte do rei. Ele presentemente despacha para ti este escrito, dizendo-te: Ele presentemente envia-te Hanya, o (superintendente) do estábulo dos arqueiros, levando consigo tudo para a aquisição de belas copeiras: prata, ouro, roupas de linho, maalbashi (?), quartzo vermelho, todo tipo de pedras (preciosas), uma cadeira de marfim; todas, sem exceção, coisas de qualidade. (Valor) total: 160 deben. Total: 40 copeiras, sendo de 40 (shekels de) prata o preço de uma copeira. Envia copeiras extremamente belas nas quais não haja defeito, de modo que o rei, teu senhor, te diga: 'Isto é excelente, bem de acordo com a ordem que ele te enviou'. "

No relativo à madeira, quando, imediatamente após uma campanha militar vitoriosa na Ásia, Thotmés III afirmava que madeira do Líbano era cortada para ele,<sup>5</sup> tratava-se sem qualquer dúvida de tributo. No entanto, também não há razão para duvidar de que Tjeker-Baal, o príncipe de Biblos, tenha mostrado ao emissário egípcio Unamon assentamentos de

Em conclusão ao tópico, vou citar uma das cartas de Rib-Hadda de Biblos que me parece especialmente ilustrativa da situação na Palestina sob o império egípcio na época de Amarna (século XIV a.C.). Trata-se de EA 125, pp. 204-205:

"Quanto a dizer-me o rei, meu senhor: 'Protege-te e protege a cidade do rei onde estás', com o que me protegerei e à cidade do rei? Previamente, havia uma guarnição do rei comigo e o rei costumava dar grão para seu alimento da terra de Yarimuta. Mas agora Aziru repetidamente me saqueou. Não tenho bois, nem carneiros, nem cabras. Aziru tomou tudo. E não há cereal para meu sustento, e o campesinato fugiu para onde há grão para seu alimento. Outrossim, por que o rei me compara aos (outros) prefeitos? Os prefeitos têm suas cidades e seu campesinato está sob seu controle. Mas Aziru tem as minhas cidades e ele quer (dar cabo da) minha vida. Por que deveria

seu arquivo relativas a seis expedições egípcias que no passado haviam ido buscar madeira para o barco de Amon; e que abundantes riquezas tenham sido pagas pela madeira em questão.6 Como o grande barco fluvial de Amon só era renovado a longos intervalos, as seis expedições cobrem um período que, contado para trás, atingiria o apogeu do império asiático do Egito. Assim, quando, numa estela de Amenhotep III, em fase pacífica das relações com o império asiático, lemos, a respeito de uma dessas ocasiões de renovação da embarcação de Amon em seu reinado, que a madeira de pinho necessária foi "cortada por minha majestade na região da terra do deus (= o monte Líbano) e arrastada das montanhas de Retenu pelos chefes de todas as terras estrangeiras"<sup>7</sup>, devemos duvidar de que se trate de tributo e considerar muito provável que, nessa oportunidade, um barco com "riquezas do Egito" para o príncipe de Biblos tenha sido enviado com os mensageiros reais para pagamento da madeira cortada.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Estela de Gebel Barkal (Cumming, 1982, I: 4).

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Curiosamente, já que em outros casos sua crítica documental é muito mais cuidadosa, Redford (1992: 296, nota 63) considera, sem dizer por que, as declarações de Tjeker-Baal a Unamon "uma sarta de mentiras"; isto parece contraditório com o fato de reconhecer (p. 330) que os príncipes de Biblos dispunham de assentamentos financeiros.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Texto incluído em Lichtheim, 1975, II: 45.



eu fazer uma aliança com ele? O que são os cães, os filhos de Abdi-Ashirta [príncipe de Amurru, pai de Aziru – C.F.C.], para fazer o que quiserem e incendiar as cidades do rei?"

Retórica à parte, a verdade é que o príncipe de Biblos teve de fugir da sua cidade, morrendo pouco depois como refugiado em Beirut. E Aziru terminou por alinhar-se com o rei hitita.

#### 2. O COLAPSO DO SISTEMA INTERNACIONAL DA IDADE DO BRONZE E O INÍCIO DA IDADE DO FERRO: APROXIMADAMENTE 1200-1070 A.C.

### 2.1. A "CATÁSTROFE DE 1200 A.C." E SUAS CONSEQÜÊNCIAS

Existe um consenso já antigo acerca de terem ocorrido transformações muito profundas no antigo Oriente Próximo, as quais ficam evidentes por volta de 1200 a.C. Também não é difícil que os especialistas se ponham de acordo, a não ser em detalhes de cronologia e ênfase, sobre as diferenças entre a nova ordem, característica da Idade do Ferro que aos poucos emergiu depois de terminado o sistema regional anterior, e a antiga, aquela da Idade do Bronze. Não há consenso, porém, acerca da natureza exata e das causas do que alguns chamam de "a catástrofe de 1200 a.C."

Ao redor de 1200 a.C., algumas das organizações palaciais do Oriente Próximo desapareceram para sempre, juntamente com as cidades que as abrigavam (foi o caso do império hitita, de Ugarit, de Alalakh). Em outros casos – como o da costa do que é hoje o Líbano, entre Biblos ao norte e a região do monte Carmelo ao sul - as cidades sobreviveram. Certas regiões doravante estavam caracterizadas por povos e unidades políticas distintos dos que as fontes antes mencionavam: filisteus na costa sul da Palestina, tjeker ou teucros na costa norte da mesma região, israelitas no interior – estes últimos mencionados pela primeira vez num documento egípcio do final do século XIII a.C.; processo similar se nota também em Chipre e na Cilícia, por exemplo. O Egito, atacado várias vezes desde o século XIII a.C. pelos diferentes povos da Líbia e por aqueles que as fontes egípcias chamaram de "povos do mar", sobreviveu e continuou ostentando um sistema palacial e outro, templário, de peso: mas perdeu para sempre a Núbia e o império asiático; e terminou por bipartir-se. A Mesopotâmia, situada bem para o interior da Ásia Ocidental, foi poupada e por isso mesmo – posto que os sistemas palaciais da Síria que a bloqueavam desapareceram – voltou a estar no centro das relações internacionais regionais no primeiro milênio a.C.

Se se formular a pergunta acerca das razões dessas destruições e mudanças no mapa político de uma zona extensa do mundo antigo (pois também desapareceram os palácios micênicos e transformou-se politicamente o mundo grego do Egeu), a resposta configurará teorias em confronto, algumas hoje em dia já defasadas pelo acúmulo de provas contrárias e/ou por um esquema cronológico inconvincente, outras plenamente vigentes ainda, sem solução clara para o debate entre elas. Sem entrar a fundo no debate, vou mencionar em linhas gerais quais são as posturas explicativas básicas e minhas preferências a respeito.

As teorias, embora sejam bastante numerosas, podem ser reunidas em somente cinco grupos principais segundo a sua lógica, ou seja, segundo o fator a que emprestam, em cada caso, poder explicativo maior. Assim, a "catástrofe de 1200 a.C." no Oriente Próximo e adjacências (o mundo do Egeu) pode atribuir-se segundo os autores a: 1) fatores naturais: erupções vulcânicas acompanhadas de terremotos e ondas gigantescas, terremotos simplesmente, anos de seca trazendo más colheitas, fome e pestilência; 2) a introdução do ferro, transformando a fundo a tecnologia, inclusive a da guerra e, assim, desequilibrando a situação entre os que dispusessem ou não do novo metal; 3) depredações, pirataria, saques e instalações de povos recém--chegados às regiões onde por fim se estabeleceram, em função principalmente de grandes ondas migratórias (os historiadores que aceitam esta posição podem dividir-se em sua opinião sobre quão numerosos fossem os migrantes); 4) colapso do sistema palacial da Idade do Bronze



devido a sua própria e crescente debilidade intrínseca, às suas próprias contradições internas; 5) hipótese militar: inovações radicais no modo de fazer a guerra trazidas ao Egeu e ao Oriente Próximo (em suas regiões de origem podiam ser às vezes antigas) — ênfase na infantaria e já não nos carros de guerra, uso de armas (espada longa e javalina, por exemplo) e táticas típicas de uma guerra de guerrilha — deram a povos "bárbaros" uma vantagem impossível de enfrentar pela tecnologia militar dos grandes Estados da Idade do Bronze, os quais então foram vencidos, saqueados e, ou desapareceram, ou tiveram de adaptar-se a realidades doravante transformadas sem remédio.

Esta última hipótese explicativa – a militar – é a mais recente, exposta por Robert Drews em 1993. Como seu livro, ao propor uma teoria nova num campo onde várias outras se digladiavam, tratou de sintetizar as teorias mais antigas, constitui também um sumário útil das outras posições existentes: por tal razão, nele me baseei para estabelecer o resumo acima, embora modificando seu esquema classificatório em alguns pontos (Drews, 1993).

Concordo com tal autor em que certas teorias podem ser já consideradas como de todo defasadas. A introdução do ferro na tecnologia do Oriente Próximo, por exemplo, seguiu uma cronologia longa que precedeu 1200 a.C. e também foi além da época da "catástrofe": só no século X a.C. (e bem mais tarde no Egito) o ferro superou o bronze como metal mais importante.8 Por outro lado, as explicações que enfatizam causas naturais podem basear-se em fenômenos comprovados (parece bem estabelecido que houve a incidência de secas, fomes e epidemias no Oriente Próximo nos séculos XIII e XII a.C., por exemplo), mas sua cronologia nunca é exatamente a que os seus proponentes gostariam que fosse para aplicar-se em forma convincente à "catástrofe de 1200 a.C.", além de que sempre se pode perguntar: por que outros fenômenos naturais anteriormente incidentes, às vezes até por longos períodos (cheias do Nilo baixas demais do fim do terceiro e do início do segundo milênio a.C., por exemplo), não acabaram antes com o sistema típico da Idade do Bronze? Por que os sistemas palaciais que desapareceram de vez não se reergueram após uma diminuição de população, um terremoto, etc., se eles mesmos ou outros similares o fizeram outras vezes no passado?

Das teorias remanescentes, Drews é bastante convincente em mostrar que a hipótese migratória, em suas diferentes variantes, começou a impor-se no século passado a partir de uma prestigiosa interpretação por Gaston Maspero das fontes egípcias – as mais explícitas acerca de grupos supostamente migrantes – à luz das teorias de aceitação comum pelos arqueólogos, por muito tempo, a respeito da importância central do deslocamento de povos (Volkswanderung) na explicação de fenômenos históricos e arqueológicos, enfocada além do mais segundo uma concepção "nacional" absolutamente anacrônica. Alessandra Nibbi, uma autora de idéias extremas e pouco convincentes com muita fregüência, neste caso parece ter prenunciado com bastante razão a crítica de Drews. Este sumariza:

"Se os nomes **shardana**, **shekelesh**, **tursha** e **peleset** têm algo a ver com a Sardenha, a Sicília, a Etrúria e a Palestina (e é bem provável que tenham), tais nomes só podem significar – bem simplesmente – 'pessoas oriundas da Sardenha, da Sicília, da Itália e da Palestina'. Os próprios nomes não são prova de migrações de algum lugar a outro. As únicas 'migrações' que contribuíram para a Catástrofe foram as infiltrações de líbios e palestinos no Delta egípcio." (Drews, 1993: 72)<sup>9</sup>

Ou seja, ele crê que, quando os piratas e saqueadores vieram de longe, não ficaram; enquanto outros provinham de zonas próximas àquelas que atacaram.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Ver o quadro comparativo baseado nos achados arqueológicos de objetos metálicos, incluído em: Liverani, 1988: 644, para Chipre e a Ásia Ocidental (verifica-se que unicamente no caso da Síria o ferro já predominava no século XI a.C. nas ferramentas, mas não ainda nas armas); para o caso egípcio, ver a opinião do maior especialista, de que "a data mais antiga para a qual no presente há provas de minérios de ferro terem sido transformados em metal no Egito é o sexto século a.C.": Lucas, 1989: 240.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Ver também: Nibbi, 1972. Para uma incongruência na localização de achados constatada arqueologicamente no tocante à Palestina, ver Pritchard, 1968.



A própria explicação de Drews – a militar – não é incompatível com a do enfraquecimento do sistema palacial próximo-oriental e egeano típico da Idade do Bronze. No fundo, ele objeta é à expressão "colapso", por dar de certo modo a impressão de que aquele sistema caiu por si mesmo. Poder-se-ia dizer, por outro lado, que uma hipótese de tipo militar que não leve em conta as contradições internas presentes nas áreas afetadas (e que podem ser bastante diferentes de região a região) é uma tentativa de explicação monocausal pouco convincente. Drews faz um paralelo com os espanhóis no México e no Peru: os invasores europeus exploraram, sem dúvida, as contradições e fraquezas da confederaçõe tributária asteca e do império inca; mas houve conquista militar espanhola e derrota dos astecas e incas. Sua conclusão é que uma explicação da "catástrofe de 1200 a.C." deve não somente estabelecer "a fragueza das vítimas mas sim, também as motivações, recursos e ações dos agressores" (Drews, 1993: 89). De acordo. Mas o abismo de civilizações e tecnologias era incomparavelmente maior no caso dos processos americanos do século XVI d.C. por ele invocados. Aceitando sua correção no sentido de que a visão do lado dos atacantes é também necessária, e que a própria contribuição do autor neste sentido é importante, continuo achando - ainda mais numa discussão tendente às estruturas e à contextuação, como a minha serem as explicações em termos das contradições internas do sistema palacial da Idade do Bronze as mais ricas. 10

Que conseqüências decorreram do fim da situação típica da Idade do Bronze para as relações internacionais? Respondendo a esta questão, Liverani enfatiza os aspectos econômicos e técnicos. Do ponto de vista técnico, deve entender-se que as inovações por ele apontadas só começam a introduzir-se na fase que aqui consideramos. São elas: o ferro, mas num processo longo, como vimos; o alfabeto; a adoção do dromedário, permitindo doravante, na região, o "grande nomadismo" (além do "nomadismo

circunscrito" já anteriormente existente) e caravanas comerciais que possam atravessar os desertos em lugar de contorná-los; a agricultura à base de terraços nas encostas e de escavar poços profundos onde a água houvesse sido um problema até então; um aperfeiçoamento da relação vela/quilha/leme nos barcos, abrindo mais do que antes a possibilidades de rotas longas de alto mar ao navegar.

Quanto à organização das trocas no Oriente Próximo (e também a partir do Oriente Próximo, em rotas de longo curso, terrestres ou marítimas), elas deixaram de ter os sistemas palaciais - mesmo nos casos em que estes não desaparecessem – como centro exclusivo ou principal. As tribos nômades passaram a ocupar-se das rotas de caravanas (quando, no passado, sua função a respeito fora muito mais a de saqueadores delas), rotas às vezes muito longas. De um modo mais geral, desapareceu o bloqueio operado pelos sistemas palaciais que, no passado, fragmentara as rotas de trocas: disto, e também de novas possibilidades técnicas, decorreu a possibilidade, por exemplo, da navegação fenícia de longo curso e em alto mar. Desta forma, por exemplo, surgiram alternativas, na Idade do Ferro, às rotas do ouro e do incenso antes monopolizadas pelo Egito; e, mais em geral, pode-se estabelecer um contraste das rotas "confinadas" e de pura cabotagem da navegação baseada nos portos da Síria-Palestina na Idade do Bronze com aquelas, "abertas" em direção ao oeste e ao sul, da navegação dos fenícios no Mediterrâneo e no mar Vermelho na Idade do Ferro. Lembremo-nos outra vez de que a fase que estamos estudando só viu o início de tais transformações. Ao mesmo tempo, as tendências antes já existentes mas ainda tímidas no sentido de um comércio e uma busca de lucro assumidos enquanto tais se confirmam e se estendem muito: o próprio desaparecimento, enfraquecimento ou reestruturação dos sistemas palaciais deles libertou o comerciante, cuja autonomia de ação é patente na Idade do Ferro. Isto se nota tanto naquilo que se faz quanto no vocabulário que se refere às transações (Liverani, 1987: 71-73).

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Tais explicações ligam-se, entre outros, a nomes como os de Liverani e Sandars. Ver, por exemplo: Liverani, 1987; Sandars, 1978.



#### 2.2. EGITO E SÍRIA-PALESTINA

Na Idade do Ferro, nota-se um contraste entre as regiões que superaram ou não sofreram a "catástrofe de 1200 a.C.", as quais emergiram da transição tendo conservado muito de suas estruturas anteriores (Egito, Mesopotâmia), e as que sofreram todo o impacto daquela "catástrofe" em forma duradoura: entre estas se inclui a Síria-Palestina. As áreas do segundo tipo foram muito mais rápidas em seus progressos técnicos e transformações estruturais na transição do Bronze para o Ferro. Mas talvez o mais importante de tudo, no caso da Síria-Palestina, tenha sido que, por alguns séculos, a região esteve livre de qualquer ameaça de um domínio tributário estrangeiro. Isto, em conjunto com as rápidas transformações técnicas e estruturais internas, abriu a possibilidade do surgimento, ali, de Estados que já não fossem puramente "territoriais" em sua conformação mas, sim, dessem lugar à construção de sólidas etnias, muitas vezes de base tribal pelo menos de início (Liverani, 1988: 629-660; Cardoso, 1994, capítulo 1 e 1997: 18-22).

Já foi mencionado que o mapa da Palestina foi dos que mais mudaram na conjuntura posterior a 1200 a.C.: na costa e regiões imediatamente adjacentes, de sul a norte, agora estavam as cidades-Estados dos filisteus, as dos teucros (tjeker) e as da Fenícia; para o interior, a confederação tribal dos israelitas (que só depois do período aqui considerado chegariam à etapa monárquica e estatal) e a infiltração crescente dos arameus.<sup>11</sup>

O Egito é exemplo da outra tendência: atrasado tecnológica e estruturalmente quanto às possibilidades abertas pela transição do Bronze ao Ferro, tivera também seus recursos exauridos pelas lutas freqüentes contra invasores externos, mantendo, no entanto, seus vastos domínios palaciais e templários. Em função da dificuldade de governar em bloco, numa fase de recursos declinantes, um país de dimensões muito grandes para os meios de transporte e comunicação disponíveis, em função também

do processo de valorização do Delta - região no passado subpovoada e que na época raméssida alcançou o Alto Egito no tocante ao número de habitantes, mas não ainda à densidade demográfica e econômica -, ocorreu uma diferenciação interna entre o sul, centrado na Tebaida e tendente a transformar-se em teocracia, no sentido sacerdotal da palavra, e o norte. Isto significou uma divisão de atribuições que está por trás das enormes "doações" feitas aos templos, sobretudo sob a XXa dinastia: se nos lembrarmos de que os templos ainda eram, no início de tal dinastia (época em especial de Ramsés III), parte integrante do aparelho de Estado, o que houve foi uma partilha de áreas de ação. O palácio faraônico doravante queria ocupar-se de preferência com o fomento (abertura de terras à agricultura e à pecuária, às vezes assentando em grande quantidade, no Delta, parcelas numericamente importantes dos povos vencidos nas guerras), a política exterior, cujos problemas maiores estiveram durante muito tempo ao norte, as trocas com a Ásia, entregando aos templos (em especial o de Amon em Karnak) a gestão agrária das regiões mais antigamente povoadas e exploradas economicamente. Com o declínio do poder faraônico ligado a sucessivos reinados curtos, posteriormente a Ramsés III, e a razões ainda desconhecidas no caso do longo reinado de Ramsés XI (o qual desapareceu em vida da documentação a partir do ano 19 do seu reinado de cerca de trinta anos), confirmam-se certas tendências já visíveis antes: uma afirmação quase faraônica e em seguida faraônica (mas de tipo peculiar e restrita a Tebas) do poder político do sumo sacerdote de Amon de Karnak, na prática cada vez mais um governante independente dotado, desde a parte final da última dinastia do Reino Novo, também de poder e prestígio militares; e a bipartição, primeiro virtual e depois abertamente assumida (desde o ano 19 de Ramsés XI) do Egito em dois Estados vinculados entre si e mantendo relações cordiais, mas separados quanto ao governo, um de caráter teocrático centrado em Tebas, o outro muito voltado para o Mediterrâneo, com capital em Tânis (Cardoso, 1987). Sendo a situação da Síria-Palestina e a do Egito como eram agora,

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Ver Redford, 1992: 241-280.



tendo o império egípcio desaparecido tanto na Núbia — onde, já antes da derrocada imperial egípcia, exauriam-se as jazidas de ouro exploradas pelo Egito, como também ocorria com as do deserto oriental, diminuindo os recursos com que antes os faraós haviam interferido nas relações internacionais (o "Egito rico em ouro" deixara de existir) — quanto na Síria-Palestina já no século XII a.C., as relações dos egípcios com os diferentes povos da Ásia imediatamente ao norte do Sinai não poderiam manter a forma que haviam tido no auge da fase tardia do Bronze. Esta, no entanto, é outra história.

#### **BIBLIOGRAFIA**

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Uma interpretação das estruturas econômicas do Egito faraônico*, Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1987 (tese apresentada em concurso para Professor Titular).

\_\_\_\_\_\_. Sete olhares sobre a Antigüidade. Brasília: Editora UNB, 1994.

\_\_\_\_\_. Antigüidade oriental. Política e religião. São Paulo: Contexto, 1997 (2a ed.).

CUMMING, Barbara (org. e trad.). *Egyptian historical records of the later eighteenth dynasty*. Warminster, Aris & Phillips, 1982, 3 fascículos.

DREWS, Robert. The end of the Bronze Age. Changes in warfare and the catastrophe ca. 1200 B.C. Princeton (New Jersey): Princeton University Press, 1993.

FORBES, C. e GARNER, G. (orgs.). *Documents of the Egyptian empire (1580-1380 B.C.)*. Melbourne: The Australian Institute of Archaeology, 1982.

KEMP, Barry J. "Imperialism and empire in New Kingdom Egypt". In: GARNSEY, P.D.A. e WHITTAKER, C.R. (orgs.). *Imperialism in the ancient world*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, pp. 7-57.

LICHTHEIM, Miriam (org. e trad.). *Ancient Egyptian literature*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1975, 3 vols.

LIVERANI, Mario. "Ville et campagne dans le royaume d'Ugarit. Essai d'analyse économique". In: POSTGATE, J.N. et al. (orgs.). Societies and languages in the ancient Near East. Warminster: Aris & Phillips, 1982, pp. 250-258.

\_\_\_\_\_\_. "Communautés rurales dans la Syrie du IIe millénaire a.C." In: THEODORIDES, Aristide et al. *Les communautés rurales, II. Antiquité*. Paris: Dessain et Tolra, 1983, pp, 147-185.

\_\_\_\_\_. "The collapse of the Near East regional system at the end of the Bronze Age: the case of Syria". In: ROWLANDS, Michael et al. (orgs.). *Centre and periphery in the ancient world*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp. 66-73.

\_\_\_\_\_\_. Antico Oriente. Storia, società, economia. Roma-Bari: Laterza, 1988 .

LUCAS, A. Ancient Egyptian materials and industries. London: Histories & Mysteries of Man, 1989 (4a ed. revista por J.R. Harris).

MORAN, William L. (org. e trad.). *The Amarna letters*. Baltimore-London: The Johns Hopkins University Press, 1992.

NEWBY, P.H. Warrior pharaohs. *The rise and fall of the Egyptian empire*. London-Boston: Faber & Faber, 1980.

NIBBI, Alessandra. *The Sea Peoples: a re-examination of the Egyptian sources*. Oxford: edição da autora, 1972.

PRITCHARD, James B. "New evidence on the role of the Sea Peoples in Canaan at the beginning of the Iron Age". In: WARD, William A. (org.). The role of the Phoenicians in the interaction of Mediterranean civilizations. Beirut: The American University at Beirut, 1968, pp. 99-112.

REDFORD, Donald B. Egypt, Canaan, and Israel in ancient times. Princeton (New Jersey): Princeton University Press, 1992.

SANDARS, N. K. The Sea Peoples. *Warriors of the ancient Mediterranean 1250-1150 BC*. London: Thames & Hudson, 1978.

VALBELLE, Dominique. Les neuf arcs. L'Égyptien et les étrangers de la préhistoire à la conquête d'Alexandre. Paris: Armand Colin, 1990.

ZACCAGNINI, Carlo. "Modo di produzione asiatico e Vicino Oriente antico. Appunti per una discussione". *Dialoghi di Archeologia* (Roma). III, 1981: 3-65

\_\_\_\_\_. "Aspects of ceremonial exchange in the Near East during the late second millenium BC". In: ROWLANDS, Michael et al. (orgs.). Centre and periphery in the ancient world. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp. 57-65.



# A HISTORIOGRAFIA DESCOBRE A "FESTA"

Maria Manuela R. de Souza e Silva

Prof<sup>a</sup>. Dra. Adjunta de Metodologia da História do Departamento de História da UFRJ

#### Resumo:

Este artigo tem como objetivo fazer um breve inventário das mais significativas abordagens da historiografia européia que desde os anos 50 descobriram a festa como um objeto de pesquisa, o que os folcloristas e antropólogos estudavam já há muito tempo, utilizando como ponto de partida para um esboço das obras dos historiadores brasileiros mais importantes.

Palavras-Chave: Historiografia, Festa, Inventário.

#### Résumé:

Cet article a pour but faire un bréf inventaire des plus significatives approches de l'historiographie europeènne que dès les anées 50 ont découvert la fête comme un object de recherche ce que les folkloristes et anthropologues étudiaient depuis déjà longtemps, l'utilisant comme point de départ pour un esquisse des ouvrages des historiens brésiliens les plus importants.

Mots-clé: Historiographie, Fête, Inventaire.

Logo de início gostaríamos de esclarecer um ponto. Não é nosso propósito efetuar uma análise exaustiva das diferentes produções que, pelo menos, desde o começo deste século têm vindo a público enfocando as manifestações da cultura popular.

Seria uma tarefa insana, quase impossível, na medida em que, por um lado, tem constituído um objeto de pesquisa partilhado pelos mais diversos campos de saber, que vão desde a Lingüística à Antropologia e Sociologia (só mais tardiamente a História), passando pela Psicanálise, História da literatura e Teoria literária; por outro, porque tal tarefa seria totalmente inviável neste tipo de trabalho a que nos propomos.

Assim, vamos privilegiar neste breve artigo tão somente dois aspectos que nos parecem mais significativos, pois podem interessar diretamente a todos aqueles que venham a debruçar-se sobre tais estudos, na medida em que fornece uma espécie de itinerário bibliográfico essencial aos primeiros passos. O primeiro aborda algumas questões historiográficas, enquanto que o segundo refere-se, ainda que de forma tangencial a problemas metodológicos.

No campo da historiografia daremos especial atenção às principais matrizes que tem vindo a servir de modelo para as pesquisas levadas a cabo tanto no exterior quanto no Brasil desde os anos 60/70. Articulada a esta questão tentaremos, sempre que possível, avaliar os percursos metodológicos que necessariamente se encontram embutidos nessas propostas.

Se tentarmos elaborar uma breve genealogia do objeto "festa" como nova expressão cultural que começa a estar na ordem do dia dos pesquisadores, certamente que teremos de localizá-la nas grandes transformações ocorridas nos anos 70, momento que corresponde a uma significativa mudança na sociedade de massas, geradora de uma nova indústria cultural que produz o



mundo efêmero e descentralizado da tecnologia e do consumismo. Mundo também sustentado pela escolarização universal e pela expansão e domínio da mídia, manifestações que surgem às margens dos antigos modelos eruditos e letrados dominantes nas sociedades tradicionais.

São, portanto, tempos em que se impõe um estilo de cultura que obscurece as fronteiras outrora bem demarcadas entre a "cultura letrada" e a "cultura popular", da mesma forma que se apagam as diferenças entre a arte e a experiência cotidiana.

É precisamente neste contexto que a "festa" vai, então, converter-se num objeto amplamente glosado pelos diferentes saberes. Contudo, estas transformações devem ser adequadamente entendidas no interior das próprias vivências e experiências da sociedade contemporânea, pois elas acompanham a culturalização da vida, insuflada pelos movimentos alternativos que despontam no interior da sociedade - minorias étnicas, religiosas, sexuais e de gênero.

A nosso ver duas questões foram fundamentais para provocar estas mudanças de percepção: 1) a descoberta da cultura popular como um lugar de "subversão", de transgressão à normatização disciplinadora do poder; 2) a percepção que as manifestações populares dão-nos agora direto acesso às experiências cotidianas de segmentos da população por longo tempo silenciados. Daí o verdadeiro fascínio pela festa tradicional, um mundo de riso desbragado, de emoções simples e ingênuas redescobertas, tão comuns aos segmentos populares das sociedades tradicionais, que o capitalismo tende a fazer desaparecer, imprimindo-lhe uma nova orientação. Porém, este novo posicionamento acerca da questão expressa, de certa forma, uma situação paradoxal. De fato, uma sociedade que "derruba um bom número de certezas, contaminou purezas protegidas com desvelo e transgrediu normas opressoras" no dizer de A Giddens, é a mesma que esboça um gesto politicamente nostálgico, conservador, de volta ao passado, a um mundo que perdemos, para parafrasear o título da obra de P. Laslett, aparecida na Inglaterra em 1965.

Isto que acabamos de afirmar não é de modo algum contraditório, pois a festa é o lugar por excelência da diferença. Mas é simultaneamente um tempo vivido sem constrangimentos, sem coações, questões que encontram ampla ressonância nos atuais "culturalistas" para os quais o poder deve ser sempre desmascarado e denunciado como opressor. É neste contexto que parece justificar-se o interesse demonstrado por cientistas sociais norte-americanos pela cultura, os quais alimentam um verdadeiro fascínio pelas relações entre a política, poder e propaganda.

Além disso a "festa" provoca um novo e inusitado interesse na medida em que aponta para um "desvio" à norma, questão que passa a ser dominante no pensamento francês e norte-americano, principalmente a partir dos trabalhos pioneiros de M. Foucault. Efetivamente, numa boa parte das pesquisas desenvolvidas nestas duas últimas décadas, o "desvio" passa a ser um tipo de explicação que se sobrepõe às antigas considerações que tinham por objeto as diferenças sócio-econômicas

A segunda questão deve ser pensada através de um outro viés - o político. A falência do universalismo humanista, da razão iluminista e de todos os sistemas que impliquem em entender o mundo e a sociedade como uma totalidade coerente. Como bem observa ainda A Giddens " (...) o descredito teórico da idéia de totalidade não surpreende numa época de derrota da política para a esquerda. Muito de seu ceticismo, afinal de contas, provém de intelectuais que não contam com qualquer razão especialmente forte para situar sua existência pessoal dentro de uma estrutura política mais ampla". (A GID-DENS,1998:19).

É neste contexto particular que a obra fundamental de M. Bakhtin, ainda escrita nos anos 40 "Rabelais e a cultura popular na Idade média e no Renascimento", é descoberta. De fato, a primeira tradução para o inglês aparece em 1965, sendo daí em diante submetida às mais diversas leituras. Ela constitui uma espécie de marco inaugurador, a partir do qual se vão articular posições pró e contra, ou até mesmo



híbridas, construídas pelos saberes sociais e humanos nas sucessivas crises epistemológicas que marcam os diversos saberes desde os anos pós-guerras.

Na Antropologia as discussões são desencadeadas por V.Turner, principalmente na obra *The Ritual Process: Structure and anti-structure*, publicado em 1968, na qual defende, à semelhança de Bakhtin, que os ritos e jogos de inversão estão presentes em todas as sociedades, das tradicionais às mais desenvolvidas. Contudo, Turner posiciona-se de forma contrária à tese do pensador russo no que se refere à dinâmica e ao papel que esses mesmos processos desempenham nas sociedades.

Partindo do princípio que o carnaval, enquanto manifestação da cultura popular, serve para afrouxar os rigores de uma sociedade estruturada e, consequentemente, infundir no sistema, ainda que temporariamente, os valores inerentes a uma comunidade igualitária, discorda quanto à idéia bakhtiniana que ele seja uma forma de liberação, de destruição, de emancipação e renovação de um mundo que se transforma em utopia. Quando muito esses rituais de transgressão podem ser entendidos como uma válvula de escape para as tensões e conflitos existentes em todas as sociedades, o que não significa exatamente que eles funcionem como fórmulas de subversão social.

Esta mesma compreensão é partilhada pelo antropólogo francês A Callois que em sua obra Os Jogos e os Homens defende que os ritos bem como algumas festividades, semelhantes àquelas que se realizavam na Idade Média, como por exemplo a *Festa dos Bobos*, constituem procedimentos visando dar coerência às sociedades tradicionais. Chama a atenção do leitor para o fato de que a desordem é tão somente aparente, pois ela tende a realimentar o princípio da ordem em sociedades onde as relações contratuais inexistem.

Outro que discorda da tese de M. Bakhtin é U. Eco. Critica naquele o ter utilizado as formas de carnavalização como desempenhando um papel subversivo, um momento de suspensão da ordem e da cultura oficial. Argumenta que

essa suspensão que existe de fato, é desde sempre autorizada e admitida pelos poderes e pela cultura dominante. Aqui pode-se registrar uma aproximação de Eco à teoria de Turner, quando enfatiza que o carnaval e a comédia não atuam como momentos reais de transgressão, antes parecem fornecer exemplos claros de reforço da lei e da regra.

Se as discussões acontecem em torno da via aberta por M. Bakhtin, não é menos certo que algumas posições podem ser diagnosticadas a partir de dois lugares de fala que apontam também para duas posturas políticas diametralmente opostas. Em termos mais metodológicos poder-se-ia dizer que de um lado da trincheira encontravam-se os funcionalistas e de outro os não funcionalistas, enquanto que politicamente a questão se jogava entre aqueles que apostavam numa visão social conservadora ou democrática pluralista, eminentemente reformista, e os demais que acreditavam na possibilidade de uma revolução que subvertesse as estruturas. Esta parece ser a realidade até aos finais dos anos 80, tanto nos Estados Unidos quanto nos países europeus e, no Brasil com ecos mais tardios que só se vão tornar presentes já em plena década de 90.

Tentemos, a seguir efetuar um mapeamento, embora bastante esquemático, de algumas obras mais significativas da historiografia contemporânea, cujos modelos serviram de bússola para as pesquisas desenvolvidas no interior de nossa academia.

Comecemos pela matriz annalista francesa que tradicionalmente tem tido impacto sobre a pesquisa brasileira. Desde os anos 60 que as manifestações de ordem cultural passam a ser alvo de atenção por parte dos historiadores protagonistas de um novo diálogo com a etnografia e a etnologia que irá desembocar naquilo que convencionalmente se tem denominado de etno-história. É neste contexto que se dará início à construção de uma dupla imagem sobre a "cultura popular" que marcará a maior parte dos trabalhos aparecidos entre 1960/1980.

Num primeiro momento, a "cultura popular" é entendida como um sistema de crenças, de



ritos de manifestações religiosas, características das camadas da população que habitam o espaço rural - os camponeses - e que se opõe ao código religioso oficial, divulgado pelos clérigos, código esse que expressava a cultura erudita ou letrada. Ora, esta cultura popular fora identificada, graças à descoberta de um *corpus* documental riquíssimo reconhecido como a Biblioteca Azul (livros de capa azul) ou literatura de *colportage*, espelho de práticas culturais amplamente difundidas na França a partir, pelo menos, do séc. XVII. É precisamente nesta direção que apontam as obras pioneiras de R. Mandrou (MANDROU,R.,1964) e de G. Bollème (BOLLÈME,G.,1971).

Embora a obra de Bakhtin já circulasse na França desde 1970, publicada pela Biblioteca Gallimard, tanto a abordagem de Mandrou quanto a de Bollème se entrincheiram, a despeito das posturas políticas radicalmente opostas, numa tradição dicotômica, oriunda do Iluminismo, e que opunha as manifestações da cultura erudita às da cultura dita popular.

Assim, para Mandrou a cultura popular não era nada mais de que uma cultura de receptáculo, uma espécie de produto adulterado, construído pela cultura erudita a fim de adequar-se à ingenuidade e ignorância das camadas mais baixas da população francesa. Concluí que a Biblioteca de *colportage* era, portanto, uma obra endereçada às massas populares expressando o triunfo de uma aculturação vitoriosa por parte da cultura dominante e letrada.

Diferentemente de seu orientador de tese, G. Bollème vê nesse *corpus* documental uma expressão das manifestações de uma cultura popular extremamente rica, criativa e espontânea que usufrui de uma certa autonomia em relação à cultura das classes dominantes. De fato, se por um lado Bollème aceita a idéia de que a literatura de elite do Antigo Regime, elaborada por letrados especializados, havia-se degradado numa "cultura popular", por outro defende a idéia que aquela só se impôs pelo desejo e pelo gosto de saber, tão caro ao povo. Sete anos após a publicação do livro da autora aparece a obra de R. Muchembled (MUCHEM-

BLED, R., 1978) que contesta tanta a interpretação desta quanto a de Mandrou. Defende a tese de que a Biblioteca dos Livros azuis, longe de expressar valores populares, constituía uma forma de propaganda, sendo sua difusão uma operação de aculturação, dado tratar-se de uma clara imposição às camadas populares dos valores e ideais da classe dominante, com vista a um efetivo controle social. Não vamos aqui determo-nos sobre os impasses metodológicos a que estas posições levaram. Carlo Ginzburg já o fez de modo exemplar no prefácio a sua obra O Queijo e os Vermes, aparecida pela primeira vez na Itália em 1976. Mais tarde seria a vez de R. Chartier desferir suas críticas contra o modo da historiografia francesa entender as relações entre as duas culturas. Para ele, circunscrever o popular é uma operação, no mínimo, arriscada. E isto porque não podemos aferir com um certo grau de segurança (verosimilhança) quem eram precisamente esses leitores, tampouco o grau de alfabetização deles. Tratava-se de uma camada de letrados? De clérigos? De artesãos? De pequenos proprietários rurais?. Eram habitantes das aldeias ou dos burgos que mantinham contatos culturais mais amplos e diversificados?

Mas Chartier não parecia ficar satisfeito com estas perguntas. Outras, de fundamental importância deveriam igualmente ser formuladas, a exemplo de como esses conteúdos eram apreendidos e recepcionados pelos leitores e por que meios eram os mesmos divulgados. Tratar-se-ia de leituras individuais e solitárias ou antes de leituras orais partilhadas por grupos sociais não necessariamente alfabetizados?

Por outro lado, não fazia muito sentido em seu entender "tentar identificar cultura popular por alguma distribuição supostamente específica de objetos culturais" Sugere, então, uma nova via para os historiadores da cultura - a de em vez de pesquisarem conjuntos culturais específicos, estudarem modos específicos, pelos quais esses conjuntos culturais são apropriados.

Este conjunto de críticas, claro, que só se pode entender a partir de novos estudos que estavam sendo feitos em outras áreas de conhecimento, dentre as quais se destacavam a Teoria



da Literatura, a Crítica Literária e a Antropologia simbólica tão em voga no início dos anos 80. Vale a pena lembrar que este novo interesse não pode ser dissociado do impacto causado na academia francesa pelas obras instigantes de J.Goody e J.Jauss, além, claro, das discussões sobre a abordagem hermenêutica proposta por H. Gadamer e R. Koselleck que viriam a ser aprofundadas na França por P. Ricoeur.

É precisamente neste contexto que podemos e devemos entender a proposta de M. de Certeau, quando num artigo célebre, escrito a seis mãos (os outros colaboradores foram respectivamente D. Julia e J. Revel), partia do reconhecimento que no início da cultura popular existia a beleza do morto. De fato, foi preciso censurar as manifestações populares, vistas como perigosas, para as converter em objeto de interesse e posterior fonte de estudo, primeiro entre os folcloristas, mais tarde entre antropólogos e historiadores.

Mas é no campo da História da literatura que melhor são percebidas as relações entre as duas culturas, fugindo-se ao esquema pelo qual se haviam pautado as obras anteriores. É esta a problemática desenvolvida por M.. Soriano em seu estudo percursor sobre Os Contos de Perrault (SORIANO, M., 1968), onde as tradições populares de caráter majoritariamente oral são a todo o momento cotejadas com a escrita que as congelou num dado momento. Para ele, contrariamente à posição de G. Bollème, é a literatura popular, enraizada numa tradição muito antiga, que alimenta as obras clássicas e não estas que vão dar lugar a uma vulgarização estimulante dos anseios e gostos populares. Este exemplo é seguido de muito perto H. J. Martin (MARTIN, H.J., 1969) em ensaio sobre o entrelaçamento dinâmico entre a cultura escrita e oral. Como já tivemos oportunidade de assinalar anteriormente, as festas constituem um objeto amplamente explorada pelos historiadores annalistas, sem dúvida em função da fregüência e importância das mesmas no interior da sociedade de Antigo Regime. Contudo, este novo objeto levou a um problema de ordem metodológico, na medida em que os estudiosos se deparavam com a impossibilidade de construir uma tipologia de fontes que pudesse acessar adequadamente essa problemática.

De fato, o Antigo Regime era pródigo em festas que nem sempre tinham a mesma dinâmica nem os mesmos objetos e, portanto, não podiam ser abordadas da mesma forma e através dos mesmos instrumentos analíticos. A par de festas dinásticas e corporativas, os historiadores deparavam-se com a existência de um número quase incontável de festas religiosas de caráter popular ou não, aspecto que tinha tudo a ver com uma cultura de tradição católica romana. Mas a situação não era muito diferente na igreja protestante que , apesar de sua crítica contundente ao culto dos santos, mesmo assim não impedia a existência de um calendário dedicado a várias tipos de festividades.

Interessante notar que na documentação elaborada pelas instituições políticas oficiais e emitidas, portanto, pelas elites, a festa era naturalmente apercebida com desconfiança e inquietação. Ela surgia como um momento propício à devassidão, à malandragem, enfim, à prática de excessos que podiam reverter muitas vezes em movimentos de agitação social, podendo ser pretexto para a explosão de tensões e de sentimentos reprimidos que tenderiam a subverter a ordem.

Mas podia também redundar numa possível quebra de hierarquias (e isso tendia a acontecer com uma certa freqüência), alterando, ainda que provisoriamente, os lugares sociais que eram devidos a cada ordem ou indivíduo, conforme bem observa N. Elias. Dentre os excessos mais apontados sobressaiam a bebida, a comilança, o sexo (atos libidinosos como os documentos se referem), a libertinagem e a vadiagem.

Ora, estes perigos, paradoxalmente, vão ser reforçados pelo Iluminismo e pelo próprio Capitalismo. Quanto ao primeiro, o perigo da festa estava na dissolução moral que ela poderia fomentar, pondo assim em risco os bons costumes. Esta é a perspectiva adotada por Montesquieu quando critica as manifestações populares por serem não só indecentes e grosseiras,



mas também por favorecerem a prática de abusos e excessos que infringiam as normas de boa conduta social.

Interessante assinalar que esse tipo de censura diferia um pouco daquela que a igreja formulara. Há neste momento um deslocamento de sentido pois se, por um lado, a festa quase sempre desencadeia rixas, confusões, promiscuidade, numa palavra, um ambiente propício aos excessos da "canalha", por outro põe em risco não só os bons costumes (entenda-se civilizados) mas sobretudo a autoridade do Estado.

Já o Capitalismo via nas festas de cunho popular uma quebra da disciplina no trabalho, um convite ao ócio e à vadiagem, questões que se encontravam sempre ligadas ao processo produtivo. Consequentemente, a existência de um calendário anual repleto de festividades religiosas constituía uma preocupação, pois estas redundavam numa quebra no processo produtivo além de facilitarem a bebida e a libertinagem, aspectos que enfraqueceriam os corpos e as mentes dos trabalhadores, desqualificando-os para as rotinas do trabalho.

Ao adentrar a modernidade a festa se dá a ler cada vez mais como um lugar ambíguo. Se, por um lado pairam sobre ela constantes suspeitas e temores por parte do poder e das elites, por outro, ela seduz, pois é a própria expressão viva do congraçamento, da comunhão e harmonia sociais. Mesmo os adeptos da nova racionalidade econômica, a exemplo do Marquês de Mirabeau, não ocultavam seu interesse pelas festas, pois em sua opinião eram estas que articulavam o tempo, dando à vida cotidiana sua configuração própria, contribuindo para consolidar as solidariedades sociais. Numa época profundamente hedonista que valorizava os prazeres da vida, as festas para além de constituírem-se como momentos de felicidade e de confraternização, representavam um verdadeiro domínio sobre o tempo, pois as horas não mais eram marcadas pelo relógio, como o próprio Rousseau reconhecia.

Neste particular, o imaginário da cultura ocidental remete-nos invariavelmente para uma festa originária, primitiva, um ato inaugurável cujo modelo se perde na espessura do tempo. Mas será precisamente a Revolução francesa, acontecimento fundador da modernidade que melhor expressará este sentido de um início radical que passa a constituir um fértil campo de estudo para os historiadores franceses e ingleses, seduzidos pelas inusitadas relações que se passam a estabelecer entre a propaganda política e a ideologia, o poder coercitivo do Estado e as múltiplas formas de resistência popular.

Dentro desta orientação desenvolve-se na França um conjunto de trabalhos pioneiros dentre os quais se destacam os de Y-M Bercé (Fête et Révolte), os de M. Ozouf (La Fête Révolutionnaire.1789-1799) ambos aparecidos em 1976, e de M. Vovelle (Pieté Baroque et Déchristianisation en Provence au XVIIIe. Siècle), cuja edição aparece dois anos mais tarde. Para Ozouf a festa ocupa um lugar de destaque pois é através dela que os homens são convertidos em cidadãos. Ela torna assim manifesto o eterno e o inatingível, na medida em que propõe um novo lugar social. Segundo suas próprias palavras "A elaboração da festa, é precisamente o lugar onde se alimenta o desejo e o saber, onde a educação das massas se entrega às maiores fruições, unindo a política à psicologia, a estética à moral e a propaganda à religião" (OZOUF,1976: 21).

O mesmo poder-se-ia afirmar da obra de M. Vovelle, para o qual a festa revolucionária constitui um momento especial a partir do qual se pode captar, ao vivo, as paixões, as experiências e as expectativas inscritas nas práticas sociais cotidianas. Mas a festa é igualmente um tempo de confraternização, de comunhão, em que os homens aspiram e vivem num sentimento partilhado de utópica igualdade.

A festa passa, então, a despertar um interesse inusitado entre os historiadores. Sintoma da valorização deste novo objeto de pesquisa pode ser visto na realização de um Colóquio Nacional que acontece na universidade de Clermond entre os dias 24 e 27 de junho de 1974, inteiramente dedicado ao tema. Este encontro entre estudiosos da "festa" proporcionará a discussão e intercâmbio de pesquisas, mais tarde reunidas num número especial da revista *Annales* 



Historiques de la Révolution Française. O interesse pelas manifestações populares não vai declinar na década seguinte. De fato, nos anos oitenta, precisamente em 1981, vem a lume a obra de J.Le Goff e J-C Schmitt que reúne pesquisas realizadas no espaço cultural francês sobre os ruidosos e tumultuados *charivaris* que, desde os anos 40, já haviam sido estudados pelos folcloristas, cuja figura mais destacada foi Van Gennep.

Outro objeto amplamente pesquisado pelos historiadores foi o carnaval. Neste particular, a obra Carnaval de Romans de Em. Roy-Ladurie (ROY-LADURIE, Em., 1979) continua a ser fundamental e a provocar instigantes pesquisas na França e no exterior, devido, talvez em parte à grande acolhida na mídia e ao prestígio alcançado entre o público leitor pela obra anterior Montaillou que havia conhecido recordes de tiragens. O carnaval é visto aqui como um pretexto para o desencadear de motins sociais que expressam as tensões e conflitos a que estava submetida a população da vila de Romans, situada às margens do rio Isère. No primeiro grupo a influência da antropologia também se mostra decisiva. Como o próprio Thompson observa "Para nós, o impulso antropológico é percebido, sobretudo, não na criação de modelos, mas na demarcação de novos problemas, no modo de ver, com novos olhos, os velhos problemas, numa ênfase em normas e sistemas de valor e rituais, na atenção às funções expressivas das formas de tumultos e distúrbios e nas expressões simbólicas de autoridade, controle e hegemonia". De fato, esta afirmação pode ser plenamente confirmada nos estudos do próprio Thompson, sobre as manifestações populares no séc. XVIII na Inglaterra (vejam-se os trabalhos sobre a economia moral da multidão, tumultos sociais e rough music1); nos de K. Thomas sobre o carnaval visto, um pouco à semelhança de V. Turner como uma válvula de escape pré--política, experimentada pelos integrantes de sociedades rigidamente estruturadas e hierárquicas que dada a sua espontaneidade e ritmo irregulares expressam e reforçam uma noção de

Contrariamente à opinião do antropólogo V. Turner , N. Z. Davies não vê nas manifestações populares carnavalescas ou nos "charivaris" uma simples válvula de escape, sequer uma diversão primitiva ou pré-política como em K. Thomas. Antes parece inclinar- se, neste particular, para Bakhtin, uma vez que as considera como inerentes a todas as culturas. Contudo opõe-se a este último no que diz respeito ao entendimento de que o carnaval instituí uma forma de subversão social. Endossando uma posição de equilíbrio, visando contemplar as especificidades históricas, a autora reconhece que a subversão inerente às manifestações carnavalescas pode tanto servir para reforçar as normas, quanto para sugerir alternativas possíveis à ordem estabelecida.

Ao contrário do que acontece com este último grupo de estudiosos, cujas pesquisas se encontram interceptadas a todo o momento pelo saber antropológico, os denominados de New Historicists vão antes buscar inspiração nos campos da Teoria literária, da História da Literatura e da História de Arte.

Uma vez efetuado este breve mapeamento, talvez já seja possível inventariar as conseqüências do impacto destas matrizes sobre a reflexão historiográfica brasileira que, a partir dos finais dos anos 70, passa a descobrir a festa. Basicamente, podemos localizar dois tipos de influência: a) a historiografia annalista, através do novo enfoque sobre a cultura popular à qual se vêm incorporar as reflexões de M. Foucault e de M de Certeau acerca da importância dos fenômenos de normatização e dos conseqüentes "desvios"; b) a micro-história italiana que havia, por sua vez, assimilado as sugestivas formulações de Bakhtin.

tempo pré-industrial; nos de N. Z. Davies quando analisa as várias manifestações populares no séc. XVI na França moderna, tais como as "Sociedades Alegres", as "Abadias do Desgoverno", os Charivaris,<sup>2</sup> "Grupos de Jovens" ou a "Festa dos Bobos".

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Rough music corresponde aos charivaris franceses.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Manifestações populares comuns nos países europeus. Na Itália elas correspondiam à scampanata ou cocciata. Estudos mais atuais estendem estas manifestações a outras culturas não ocidentais.



A seguir, tentaremos elaborar um breve e sucinto mapeamento das principais tendências que marcaram a historiografia brasileira, trabalho que só se tornou possível graças à pesquisa bibliográfica inserida na dissertação de Mestrado de Daniela Costa Saraiva intitulada *A Festa Devota Negra no Século XVIII (1701-1759)* e cujos dados passamos a cotejar.

De uma forma geral, o tema em questão tem sido abordada no interior do processo escravista com o objetivo de reconstituir o universo das práticas culturais desenvolvidas pelos negros na tensa e difícil relação com o branco e sua cultura dominante. Dentre essas práticas, os autores tem dado especial ênfase aos aspectos religiosos e devocionais que se encontram sempre presentes em festas realizadas em honra dos santos e dos patronos das Irmandades negras.

A partir deste eixo temos a obra de J.Scarano que em 1976 publica Devoção e Escravidão na qual o objeto de estudo são as Irmandades negras, dando-se especial atenção às festas de cunho religioso. Através delas a autora procura entender como esse espaço de sociabilidades possibilitava ao escravo, totalmente alijado de direitos, a vivência de uma condição diferente daquela a que estava submetido. As fontes utilizadas eram unânimes em apontar para o fato de que o negro, através de sua efetiva participação nas festas, acabava por usufruir de uma condição humana que lhe era sistematicamente negada no cotidiano. Entre os historiadores que se dedicam preferencialmente à análise das práticas religiosas populares, destaca-se uma outra tendência que tende a privilegiar a festa enquanto um locus de subversão e resistência sociais. Dentro desta orientação destacamos a obra de Emanuel Araújo Teatro dos Vícios; transgressão na sociedade colonial, aparecida em 1993, que enfoca as festas como um momento particularmente propício aos mais variados tipos de transgressão das normas sociais.

Se a festa é um pretexto para a realização de folguedos, folias, comilanças, danças e músicas que naturalmente propicia todo o tipo de excessos do corpo e da alma, ela também constitui um lugar que enseja a prática de crimes. Por

outro lado, o autor enfatiza que é através da festa popular que o pesquisador pode capturar um específico modo de viver da colônia, base fundamental para a manutenção da coesão social.

Outro autor, ainda que de formação antropológica é João José dos Reis<sup>3</sup>. Em trabalho aparecido em 1990 A Morte É uma Festa, parece antecipar, em parte, a abordagem efetuada por Emanuel Araújo. Como este último destaca é tradição muito peculiar da colônia uma dada religiosidade popular que integra as manifestações festivas, a devoção e a sexualidade, sendo a maioria delas patrocinadas pelas Irmandades religiosas (negras ou não). Sublinha ainda, que o catolicismo praticado na colônia estava impregnado de paganismo e sexualidade não sendo tão somente partilhado pelas camadas mais baixas da população. Elas eram igualmente vividas por outros segmentos da população, inclusive as elites.

Na mesma direção se encaminham as pesquisas de José F. Carrato. Elas vêm confirmar a existência na colônia de múltiplas manifestações transgressórias que ocorriam ao longo das festas religiosas de caráter popular. Idêntica orientação é seguida por Martha de Abreu que em tese de doutorado defendida em 1996 intitulada O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro.1830-1900, dá especial atenção às manifestações populares. A festa é então vista como um lugar privilegiado para se entender a existência e os múltiplos significados que dela se desprendem, bem como suas peculiares formas de prática religiosa. A autora chama a atenção para dois aspectos que sempre se encontram presentes nas manifestações populares por ela analisadas. O primeiro aponta para o caráter de transgressão que se expressa nas folias, nos cantos, nas danças, nas comilanças, atividades festivas que convivem, sem ruptura, com os rituais próprios da religião católica e que são partilhadas por amplos setores da sociedade carioca do século XIX. O segundo aspecto põe em relevo a contaminação entre o sagrado e o profano, pois se constata no

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> A obra de R. da Matta havia aberto caminho, exercendo grande influência entre os historiadores.



corpus documental a existência de barracas de comes e bebes, de pantomínias e outras manifestações cômicas, tais como o teatro de bonecos, de cantorias/duetos, magias e acrobacias no espaço contíguo ao religioso, algo que vem reforçar a análise bakhtiniana da praça pública.

Certos, de que nosso balanço apenas deu conta de uma parte ínfima da realidade, acreditamos que através deste breve peregrinar tenhamos despertado o interesse pelo tema que nos ajuda a melhor compreender o outro na complexa, multifacetada e instigante aventura construída pela cultura popular. BIBLIOGRAFIA

ABREU, M. *O Império do Divino: Festas Religiosas e Cultura Popular no Rio de Janeiro: 1830-1900*. Niterói: UFF, Tese de Doutorado, 1995.

ARAUJO, E. *O Teatro dos Vícios: Transgressão e Transigência na Sociedade Urbana Colonial*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

BAKHTIN, M. A *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o Contexto de François Rabelais*. Brasília-São Paulo. Hucitec-Edunb, 1993.

BERCE, Y.-M. Fête et Révolte. Paris, 1976.

BOLLEME, G. La Bibliothèque Bleue. Paris, 1971.

CARRATO, J.F. *Igreja, Iluminismo e Escolas Minei*ras Coloniais. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1968.

CERTEAU, M. JULIA, D e REVEL, J. A Beleza do Morto: o Conceito de 'Cultura Popular'; in: REVEL, J. *A Invenção da Sociedade*. Lisboa-Rio de Janeiro: Difel-Bertrand Brasil, 1989. CHARTIER, R. *A História Cultural: entre Práticas e Representações*. Lisboa-Rio de Janeiro: Difel-Bertrand Brasil, 1990.

DA MATTA, R. *Carnavais, Malandros e Heróis:* para uma Sociologia do Dilema Brasileiro. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1990.

DAVIES, N.Z. *Culturas do Povo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. \_\_\_\_\_ *Fiction in Archives.* London: Polity Press, 1987.

ECO, U. Los Marcos de la 'Libertad' Cómica; in: ECO, U. IVANOV, V.V.y RECTOR, M. *Carnaval!* México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

GINZBURG, C. O Queijo e os Vermes: o Cotidiano e as Idéias de um Moleiro Perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HILL, C. *O Mundo de Ponta-Cabeça*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

HOBSBAWM, E. *Rebeldes Primitivos*. Rio de janeiro: Zahar, 1978.

\_\_\_\_\_\_. *Bandidos*. Rio de Janeiro: Forense, 1976.

HOBSBAWM, E. e RANGER, T. A Invenção das Tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

JAUSS, J. *Pour une Esthétique de la Réception.* Paris: Gallimard, 1978.

LASLETT, P. *The World We have Lost*. London, 1965.

MACFARLANE, A. *Witchcraft in Tudor and Stuart England*. London: Polity Press, 1970.

MANDROU, R. *De la Culture Populaire aux XVII et XVIII Siècles*. Paris, 1964.

MUCHEMBLED, R. Culture Populaire et Culture des Élites dans la France Moderne (XV-XVIII Siècles). Paris: Flamarion, 1978.

OZOUF, M. *La Fête Revolutionnaire: 1789-1799*. Paris, 1976.

REIS, João José. *A Morte é uma Festa*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, s/d.

\_\_\_\_\_ Identidade e Diversidade étnica nas irmandades Negras no Tempo da Escravidão. *Revista Tempo*, Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, Vol. 2, no. 3/ Junho de 1997. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

RUDE, G. *Ideologia e Protesto Social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

SARAIVA, D. C. *A Festa Devota Negra no Sécu-lo XVIII (1701-1759)*. Dissertação de Mestrado do PPGHIS (UFRJ), 1999.

SCARANO, J. *Devoção e Escravidão*.São Paulo: Ed. Nacional, 1976.

SORIANO, M. Les Contes de Perrault: Culture Savante et Traditions Populaires. Paris, 1968.

THOMAS, K. *Religião e Declínio da Magia.* São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

THOMPSON, E.P. *Customs in Common*. London: Penguin Books, 1991.

\_\_\_\_\_\_ *Senhores e Caçadores*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

TURNER, V. O Processo Ritual: Estruturas e Anti--Estruturas. Petrópolis: Vozes, 1974. VOVELLE, M. Piété Baroque et Déchristianisation en Provence au XVIII Siècle. Paris, 1973.



## TEMÊNIDAS HERODOTIANO - MITO E RITO DE FUNDAÇÃO DA REALEZA DOS MACEDÔNIOS: O PASSADO PRESENTE\*

Neyde Theml

Professora Titular Doutora da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

### Resumo:

O objetivo deste artigo consiste em compreender a formação da realeza dos macedônios por meio do relato de Heródotos. Tentaremos mostrar que ao longo do relato do historiador estão presentes as forças da natureza, os gestos rituais e os valores correspondentes à formação da realeza.

Palavras-Chave: Heródoto, Mito, Realeza dos Macedônios.

### Résumé:

Le but de cet article est comprendre la fondation de la royauté de Macédoine à partir de l'oeuvre d'Hérodote. Nous essayerons de montrer qu'au long de son recit, Hérodote cherchait à mettre en évidence les forces de la nature, les gestes rituels et les valeurs culturelles correspondantes à la formation de la royauté.

Mots-clé: Hérodote, Mithe, Royauté de Macédoine.

Nas Histórias, livro VIII, 137-138, Heródoto¹ relata a fundação da realeza dos macedônios. Ele apresenta três irmãos da linhagem de Héracles, que fugindo de Argos para o território dos ilírios, chegaram a Lébaia, na Macedônia Superior (Argos Orestikon) e ai serviram, ao rei (basileús), como pastores em troca de um misthós. Gauanés (mocho), Aeropos (abelheiro) e

A mulher do rei observara que o pão destinado a Pérdicas, quando a ele chegava se duplicava. Como este fato se repetisse ela o viu como um prodígio e por esta razão relata o que vinha acontecendo ao marido.

O rei (*basileús*) de Lébaia manda chamar os três irmãos pastores e lhes deu ordens para saírem de seus domínios. Os três solicitam os *misthoí* devidos.

O rei ao ouvir falar dos *misthoí* e ao ver os raios do sol que entravam na casa naquele momento por um orifício, por onde saia a fumaça, respondeu transtornado por um deus, apontando para a luz do sol que refletia no chão. "O *misthós* merecido por vós é este que vos dou" (Heródoto.VIII. 137. 20-21).

Os dois irmãos mais velhos permaneceram imóveis mas Pérdicas, que por acaso (tyché) trazia sua faca (máchaira), aceitou a proposta e com a ponta da faca traçou um círculo em volta da mancha do sol no chão e fez por três vezes um gesto como se estivesse recolhendo os raios

Pérdicas (perdiz)<sup>2</sup> filhos de Têmenos comandam a ação do relato. Gauanés, irmão mais velho cuidava dos cavalos, Aéropos dos bois e Pérdicas, o mais novo, dedicava-se ao pequeno gado (cabras e ovelhas).

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Hérodote. *Histoires*. Belles Lettres, 1973

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Chantraine, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la langue Grec. Histoire des mots*. Paris: Éditions Klincksieck, 1983, pp 212,224,885.



do sol e os levasse para seu bolso, formado por sua túnica e a seguir se retirou com seus irmãos.

Após a partida dos três pastores, uma das pessoas presentes e próximo do rei chamou-lhe a atenção da gravidade do fato do pastor ter recebido o presente. O rei transtornado mandou alguns cavaleiros perseguirem e matarem os irmãos pastores.

Existe, porém, naquele território um rio, o qual os descendentes destes pastores vindos de Argos e de Héracles, oferecem sacrifícios como salvador (sotéri). Este rio, logo que os Temênidas passaram, se enchera de tal forma que impossibilitou os cavaleiros (hippeas), de Lébaia, passarem.

Os fugitivos chegaram a outra região da Macedônia e lá se instalaram perto dos jardins conhecidos por Jardins de Midas, onde crescem rosas com sessenta pétalas cada uma mais perfumadas que as outras. Nesses jardins, segundo contaram os macedônios para Heródoto, ai fora capturado Sileno. Acima dos jardins existe um montanha chamada de Bermion , onde um inverno perene a cobre de gelo e a torna inacessível.

Os Temênidas conquistaram esta região e subjugaram o resto da Macedônia.

Procuramos analisar este relato estabelecendo toda uma rede de representações culturais possíveis que o texto pudesse remeter. a fim de entendermos porque Heródoto escreve sobre a fundação da realeza dos macedônios

Heródoto nos relata uma tradição mítica de fundação da realeza dos macedônios da casa dos Argeadae/Temenidae.

No texto estão presentes as forças da natureza, os gestos rituais, e os valores culturais correspondentes a formação da realeza.

Tentaremos uma explicação do sistema cultural que este mito evoca, pois consideramos que o aspecto religioso foi fundamental para garantir a autoridade dos reis dos macedônios e ao mesmo tempo possibilitava Heródoto a operar com os elementos de identidade helênica.

O primeiro elemento do mito é o sol. A abóboda celeste e a terra foram objeto de atenção

dos helenos e delas partiram as especulações e representações simbólicas.

O signo solar³ estabelece naturalmente uma rede simbólica no imaginário helênico. O sol remete a idéia de círculo e de universalidade. Através da presença do sol, um grande círculo, se dava o dia e a luz, a sua ausência correspondia a noite e o escuro. Pela posição do sol no céu e seu caminho imortal do leste para o oeste o homem determinava a sua própria posição na terra, estabelecendo a espacialidade e temporalidade humana.(alto/baixo - mortal/ imortal).

O sol é como um grande olho que tudo vê e porque tudo vê é justiceiro, sábio e soberano. Os raios solares são resplandescentes, brilhantes, preciosos como o ouro. Assim o círculo solar remete a idéia de coroa e diadema real. A cor púrpura da aurora e do poente é majestosa, soberana, imortal pois controla o despertar e o descanso dos homens, dos animais e do ciclo das plantas.

O sol é soberano, é a direita, é o masculino, é o pai e é celestial. Sendo assim a representação do círculo e da cruz gamada para direita, que aparece na cerâmica dos sítios de Vergina, é solar, soberana, real e conota movimento.

O círculo associado ao sol representa: medida, ordem, harmonia, vigilância, justiça, soberania, fertilidade e fecundidade. O sol que entrava pela chaminé por onde saia a fumaça da casa nos indica a presença do fogo da casa (Héstia doméstica), lugar central, lugar de união dos membros da família, lugar sagrado. (dentrofora).

O rio está ligado, ao mesmo tempo, as representações da terra (baixo) e as águas (movimento, purificação)<sup>4</sup>. Os dois elementos unidos reforçam a idéia de fertilidade, fecundidade, purificação, comunicação e limite. Devemos nos lembrar que os ritos de purificação eram realizados com água pura ou fogo puro.

Os jardins remetem imediatamente aos perfumes. O perfume representa a sublimação da

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Hesíodo. *T.D.* v.383,395,575,585; Heraclite. Frag. 67,94,100,101,103,120; Parmenides. Frag. 1.X-X; Homère. Iliade. XXI,80-81

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Hesíodo. T.D. v. 755-760.



matéria, a presença concreta do invisível, do inacessível e a expansão das coisas infinitas<sup>5</sup>.

Os odores suaves permitem pressentir uma terra benaventurada, de eterna primavera e ao mesmo tempo se relaciona com os deuses e seus alimentos divinos o néctar e a ambrosia perfumadas.

O perfume das rosas, associado a Sileno, companheiro de Dionisos, evoca o vinho e os odores embriagantes, Entendia-se que os odores das flores, dos frutos e do vinho penetravam nos sentidos, incitavam a imaginação, liberavam a alma e a tornava leve como os pássaros<sup>6</sup>. Heródoto faz uma associação entre os nomes dos pastores com duplo de aves: mocho, abelheiro e perdiz.

Os perfumes ainda propiciam por sua sedução a embriagues, a distinção e o reconhecimento do eu e do outro.

Os perfumes purificam, embelezam, desperta os sentidos e seduz. Os jardins com rosas reafirmam e ratificam a mensagem dos odores e ao mesmo tempo, as rosas remetem a idéia de círculo, e as pétalas a de raios solares. O sol e as rosas associados tornam os perfumes mais fortes e reforçam o caráter solar da soberania real de um reino forte, fértil sobre a orientação de Apolo e Dionisos.

Heródoto poderia somente relacionar os Jardins de Midas com o rapto de Sileno que já nos induziria as relações de perfume, alteridade e presença do invisível. Mas o historiador reforçou a imagem dos odores através das rosas extraordinariamente grandes e as mais perfumadas. Com isso ele entrelaça os elementos do mito: sol, círculo, perfume e anuncia o invisível, o outro, o que está por se criar : o reino e a realeza dos macedônios.

Continuando a análise relacional do mito dos Temênidas Herodotiano, que pretende mostrar que cada elemento evoca o outro, formando um relato cuja mensagem era imediatamente compreendida, por seus contemporaneos. Vimos que Pérdicas por acaso trazia a sua faca e com ela fez um círculo no chão e por três vezes levou os raios solares para seu bolso. Com este gesto ele subtraia a soberania do rei de Lébaia. Um companheiro do rei compreendeu a linguagem gestual e advertiu ao rei. Pérdicas, o irmão mais moço, se apossava dos atributos solares ritualmente e se investia religiosamente de autoridade e soberania. Para garantir estes poderes ao irmão mais moço, o rio o protegeu enchendo-se e impedindo a passagem dos companheiros do rei de Lébaia, marcando para o Temênida a primeira fronteira do novo reino que fora anteriormente anunciado.

Os nomes dos três pastores significavam aves e unidos aos animais domésticos, responsáveis pela riqueza, poder e nutrição qualificavam a atividade pastoril. mocho/cavalo; abelheiro/boi e perdiz/ovelha-cabra. Este conjunto nos remete ao céu e a terra, a cultura e a natureza, o doméstico e o selvagem.

As aves, na cultura helênica, eram associadas ao céu. As asas eram símbolos de pureza, verticalização, comunicação (sagrada e profana), transcendência e de conhecimento de acontecimentos distantes.

O vôo dos pássaros era um indicativo das estações do ano, constantes, simétricas, reversíveis e circulares. As asas e a verticalização reforçam as imagens do céu, do sol, do falo e do princípio masculino.

A montanha perenemente gelada marcava o segundo limite natural do reino: um obstáculo, uma fronteira intransponível<sup>7</sup>. A montanha ainda conota dois tipos de idéias, de um lado: abrigo e refúgio e de outro: selvagem, estrangeiro e fora da ordem cultural. Como o relato trata de três pastores a montanha passa também a ser entendida como lugar de encontro. Devemos lembrar que as tribos de pastores macedônicos eram transumantes, vivendo durante o verão nas montanhas e no inverno dispersos nas planíceis. (X- VIII séc..a.C.). A transumância pastoril levava os pastores a protegerem seu gado

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Anacreonte. IX, XXXIX;; Platão. Fedro. 230b.; Platão. Timeu 66-67;Heráclito Frag. 98; Xenofanes de Colofon. 1 D; Aristófanes. As Aves. (Ed. Garnier. p.311-312).

<sup>6</sup> Alcman Frag. 6 (92 d); Apolodoro. Biblioteca I. 9.11, Hesiode. TD. v. 564;/575; 675/680; 800/805

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Platão. Timeu 59 d; Aristófanes. Arcanianos (Garnier p.11)



durante o verão nas montanhas propiciando o encontro e a reunião dos diversos grupos .. Neste aspecto a cabra foi o animal de escolha sacrificial a medida que une a montanha e a planície. A cabra é o único animal que vive tanto nas altas colinas quanto na planície. A cabra no relato está ligada à Pérdicas, portanto o pastor que faz a união. Mas aquela montanha perenemente gelada era uma fronteira.

Até então o relato jogou com as relações entre o homem e a natureza: céu, sol (alto), rio, terra (baixo), na mesma divisão espacial: aves e gado.

Heródoto, porém, incluiu elementos culturais tais como: os números, a faca e o pão.

As rosas possuíam sessenta pétalas, vimos acima as ligações das flores com os perfumes, as rosas e as pétalas com o círculo, com o sol e com o diadema real. Todos estes símbolos ligam a soberania do rei à soberania celeste, masculina, capaz de promover a fertilidade e fecundidade eterna. (Na verdade as regiões entre os rios Áxios e Haliacmon são ricas).

A especificação das sessenta pétalas coincidem com o conhecimento que se tem hoje, de que na Macedônia as rosas são grandes e que possuem trinta pétalas<sup>8</sup>. Sendo assim Heródoto usou o número com um valor qualitativo. Conhecendo a matemática e a geometria pitagórica quis passar a mensagem de valor e não de quantidade. Para os pitagóricos<sup>9</sup> o número estabelece a percepção das relações entre as coisas e as idéias. Através dos números o homem obtém a noção de relação, proporção, harmonia, ritmo e forma. Os números eram princípios eternos, agentes de liberação, iniciação, beleza e justiça.

Através dos números se constrõe formas tais como: o círculo, o triângulo, o quadrado e se produz sons e ritmos. A música como os perfumes seduz, embriaga, libera o homem das sanções e interditos.

Dos quatro raios do círculo se obtém a cruz gamada para direita, símbolo da realeza dos macedônios. Este símbolo era um referencial espacial,-temporal solar, indicando as quatro direções e as quatro estações do ano<sup>10</sup>.

Os pastores transumantes macedônicos possuíam um calendário bem marcado, na lua nova em outubro, no outono os pastores migravam para as planícies, na primavera eles saiam dispersos na planície e retomavam o caminho das montanhas e aí passavam o verão.

Os números que encontramos nos relatos nos levaram a outras relações de equivalência. Com a triangulação do círculo se obtém os polígonos e o hexágono é a forma dos cristais<sup>11</sup>, da neve na montanha perenemente gelada..Com os números se obtém os ritmos e os acordes musicais que encanta e eleva o homem. A música e a sonoridade estão ligadas a palavra, a fala a cultura e a comunicação. Apolo é o deus da música, da palavra harmônica, da palavra oracular e deus solar<sup>12</sup>. Apolo e Dionisos se completam na mentalidade helênica e fazem parte da cultura dos macedônios<sup>13</sup>.

Pelos atributos dos números e sua vertente solar apolínea poderemos entender as variantes do mito de fundação da realeza dos macedônios, através dos relatos de Hygino, Diodoro da Sicilia e Justino, onde Apolo oracular e o animal guia, a cabra, estão explícitos nestes textos.

O outro elemento do mito ligado ao espaço da cultura está a faca. A faca é uma criação cultural, faz parte da esfera social. Ela é a arma de defesa do jovem que se prepara para o rito de passagem da juventude, livre das regras e dos interditos para idade adulta. da obediência e das obrigações. A faca por sua vez é um instrumento de sacrifícios, que permite criar um espaço sagrado que possibilita o homem comunicar-se com o divino. A faca é um utensílio de cozinha

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Hammond, N.G.L. *The Macedonian State: The origins, Institutions and History.* Oxford: Claredon Press Oxford. 1989. pp 4-8

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Fabre-D'Olivet, Antoine. *Les Vers dorés de Pythagore*. Paris: Henri Veyrier, 1991, pp 24-29; Platão. *Timeu*. 57 d/58, 62d/63d; Aristóteles. *Sur la Nature*. 3. 194b.16;9 - 199b. 34.20.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Andronicos, Manolis. *Vergina. The royal tombs*. Athens: Ekdotike Athenon S.A. 1984.pp.195/195

 $<sup>^{11}</sup>$  Ghyka, Matila C. *Le nombre d'or.* Paris: Gallimard, 1959, pp. 34/37.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Dumézil, Georges. *Apollon Sonore et autres essais: Esquisses de Mythologie*. Paris: Gallimard, 1982. pp.23-41.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Hammond, N.G.L. *The miracle that was Macedonia*. New York: St. Martin's Press, 1991, p 95.



(cru e cozido) e propicia as refeições comuns que por sua vez indica solidariedade, hospitalidade, interação e comunicação.

O ato ritual de Pérdicas, o irmão mais novo, é considerado pela historiografia como sendo aquele que possui funções religiosas enquanto que o irmão mais velho teria funções guerreiras<sup>14</sup>. Pois bem, Heródoto descreve o rito de Pérdicas que anunciava a fundação de Aigai. Ao recortar com a faca três vezes em círculos, os raios de sol e deles se apossar, Pérdicas realizava gestos, comunicando por mímica, que estava praticando um ato religiosos inaugural e transmitia que havia uma idéia anterior, a saber, a manifestação e nomeação do reino que iria fundar. Isto significa que antes de criar e nomear o reino, Pérdicas o concebeu com o favor dos deuses, o mostrou simbolicamente através de gestos reconhecíveis por seus contemporâneos e concedeu aos seus gestos a autoridade necessária a fundação do reino e ao exercício do poder real. Em outros documentos textuais observamos que mais tarde o protocolo ritual dos reis dos macedônios era fundamental para manutenção da autoridade do rei e da casa real dos Argeadae/Temenidae<sup>15</sup>.

Finalmente o pão que se duplica nas mãos de Pérdicas. O pão nutre o homem, graças a abundância de Demeter. O pão estabelece e mantém os laços de solidariedade social através das refeições que se fazem em comum na família ou entre amigos e hóspedes nos simpósios. O pão está na ordem da cultura, ele foi criado pelo homem, com a ajuda dos deuses, assim como a domesticação das plantas, dos animais, da tecelagem, do fogo, da cerâmica e da fabricação dos metais. A dieta do pão, do vinho, do azeite e do cozimento dos alimentos indicava a identidade cultural com os helenos. Por esta razão Heródoto em outra passagem é categórico em afirmar que Alexandre I é heleno assim como os macedônios. A duplicação do pão nas mãos de Pérdicas, nos induz que o rei da macedônia unia O relato de Heródoto concedia ao rei dos macedônios poder e autoridade para gerenciar os conflitos que advém da passagem de uma sociedade de chefias para uma sociedade onde se processa a emergência de uma elite aristocrática guerreira tradicional que se organiza politicamente em forma de realeza. Estes conflitos aparecem pelas oposições: marginalização-integração: autonomia- unificação; parentesco-comunidade, igualdade-desiguldade e autoridade-subordinação, sagrado-profano<sup>17</sup>.

O mito foi narrado a Heródoto, na Macedônia, durante o reinado de Perdicas II, filho mais velho de Alexandre I. Nesta ocasião Perdicas II precisava reforçar os laços de solidariedade social e manter unidos a casa real dos Argeadae-Temenidae e o próprio reino.

Heródoto resgata a tradição macedônica do mito dos três irmãos pastores<sup>18</sup>, reforçando a autoridade dos reis dos macedônios entorno de uma casa real, de descendência heróica-guerreira e civilizadora.

Compreendemos o relato de Heródoto como uma explicação mítica do fenômeno de passagem de uma sociedade simples organizada em chefia para a emergência de uma sociedade complexa em forma de realeza.

A sociedade do tipo tradicional simples, as relações sociais se processam por níveis de associações no interior da sociedade global com centros políticos móveis. Sendo assim podemos interpretar que os três irmãos pastores estariam se relacionando através de alianças que se efetuaram por ter os três irmãos conhecimento das técnicas pastoris. O rei de Lébaia entregava a sua riqueza (gado) e da comunidade à homens

suas atribuições jurídico-religiosas à atribuições políticas. Ele além de por tudo em ordem, por tudo ver, ele propicia a união e a solidariedade social, a fertilidade e a fecundidade do reino.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Ivanov, V.V. L'asymétrie des oppositions sémiotiques universelles. In: *Travaux sur les systèmes de signes*. Bruxelles: Éditions Complexes. 1976, pp 52-53.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Ginzburg, Carlo. Apontar e Citar: A verdade da Históira. *Revista de História*. Campinas, IFCH, nº 2/3, 1991, pp 91-106

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Renfrew, C. *L'Énigme indo-eropéenne: Archéologie et langage.* Paris: Flamarion, 1990, passim

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Cassin, Barbara et.al. *Gregos, Bárbaros, Estrangeiros: A cidade e seus outros*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993, passim

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Bader, Françoise. De la préhistoire à l'idéologie tripartie: le travaux d'Herakllès. In: D'Heraklès à Poséidon Mythologie et Protohistoire. Paris: Librairie Champion, 1985, pp 9-124



reconhecidos como capazes de preservá-la e ampliá-la.

Os três Temênidas possuíam uma situação de estrangeiro /aliados/ servidores/ pastores do rei até que o rei não cumpre sua obrigação pagando os *misthoí*, com isso, leva Pérdicas a subtrair os raios de sol atingindo a soberania real e transformando os três pastores em estrangeiros / inimigos<sup>19</sup>.

Devemos nos lembrar que a economia agropastoril, nas sociedades tradicionais simples ou complexas, se desenvolve paralelamente atividades técnicas relacionadas a produção e a defesa. Ao lado da criação se estabelece técnicas ligadas a reprodução dos animais, de tosqueamento, de cruzamento, de castração, de tecelagem, de construção de currais, de estábulos, de atrelagem, de drenagem de pântanos, de irrigação, de fabricação de queijos e iogurtes.

Paralelamente ao crescimento dos meios de produção cresce a atividade guerreira, preparando a sociedade para defesa do animal nutridor, contra roubo, contra animais ferozes, contra ocupação dos pastos. Logo os pastores guerreiros, armados, chefes de grupos ou tribos pastoreiam seu gado e protegem as comunidades agrárias das planíceis.

A atividade guerreira passa a servir e proteger a atividade produtora. Sendo assim os três irmão pastores não seriam três pessoas, mas três chefes de tribos que se deslocavam com seu rebanho e o aumentavam através de prestação de serviços à criadores/agricultores.

A hipótese de três tribos para os três pastores tem como argumento a indicação de Heródoto da organização dos dórios (três *phylai*) e no texto que analisamos fica implícito o rito da cripitia. A mesma conclusão encontramos nos historiadores Sergent e Borza<sup>20</sup>.

A afirmação de que o relato trata da emergência de uma elite heróica guerreira que promove a formação da realeza dos macedônios advém da descendência dos Temênidas. Héracles

evoca a época em que a criação de gado passava da transumância a sedentarização. O processo de sedentarização pressupõe o conhecimento das técnicas que citamos acima aliadas as de adubar, irrigar, emprego de animal de tiro, preparação de farinhas, construção de casas ou seja implica na especialização e diversificação social do trabalho. A complexidade social por seu lado gera a necessidade da escolha de um centro político e de uma nova forma de organização do poder político.

Pérdicas sendo descendente de Héracles, herói civilizador, reativa o mito dos estábulos de Augias, mas dando um novo significado ao exercício do poder. No mito Héracles pastorea o rebanho do rei em troca de uma recompensa, segundo Apolodoro<sup>21</sup> este *misthós* se traduzia no dízimo do rebanho ou numa parte do território. Héracles recebe do rei a recusa do pagamento e responde com o recurso da guerra. Pérdicas diferentemente de seu ancestral e por conhecer a tradição submete a atividade guerreira ao poder simbólico/religioso. Quando Pérdicas aceita recolher os raios de sol do rei de Lébaia, ele optou fazer a síntese do poderes militar/político/religioso.

Sendo os Temênidas descendentes de Héracles podemos ainda, encontrar aspectos interessantes de representação cultural. Héracles é um herói solitário, caçador, guerreiro, vencedor de monstros, vencedor de animais selvagens, civilizador que combate com a força de seus músculos, na maioria de seus trabalhos. Sua panóplia denota uma cultura anterior a da utilização dos metais. Héracles tem como virtudes a coragem, a força e seus trabalhos, em sua maioria estavam vinculados à implementação do pastoreio e da agricultura.. Numa de suas viagens a Rodes, Héracles destaca as relações de equivalência entre - Homem/ cultura/ sacrifício.<sup>22</sup>

Graças a Héracles os homens reconhecem, pelos ritos de sacrifício do boi, que são produtores de alimentos: cereais e carne de animal doméstico. Ao aprender a sacrificar o animais

<sup>19</sup> Ibidem

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Sergent, B. As primeiras civilizações. Os Indo-Europeus e os Semitas.. Lisboa: Edições 70, 1990; Borza, E.N. In the Shadow of Olympus. The emergence of Macedon. Princeton: Princeton University Press, 1990, p.84

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Apolodoro. *Biblioteca* Livro II. 5 .5

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Durand, Jean-Louis. *Sacrifice et Labour en Grèce ancienne: essai d'Anthropologie religieuse*. Paris: La découverte, 1986,pp 156-159.



aos deuses, o homem se destaca da vida selvagem e do nomadismo. Os ritos de sacrifício dos animais transformam a carne em alimento. O homem diante da fome produz e não pilha. Para se alimentar cozinha e não devora.

Héracles ao submeter, a morte do animal doméstico que trabalha no campo ao lado do homem, às regras rituais, fez com que o homem reconhecesse ser um produtor de alimentos, um ser cultural e comunitário.

Os Temênidas, Herodotiano, descendentes de Héracles conotam uma ação civilizadora entre populações que habitavam as regiões entre os rio Áxios e Haliacmon, isto é os macedônios pastores iniciaram um processo de dominação/ subordinação entre pastores e agricultores, centralizando a autoridade de chefes locais em torno da Casa real dos Argeadae/Temenidae, de descendências ancestral, heróica e civilizadora. Transformaram Aigai num centro político fixo e a cabra no animal de sacrifício comum.

Observamos através da análise do relato de Heródoto relativo a fundação da realeza dos macedônios, que os elementos remetem a uma rede interligada de conexões culturais helênicas que eram capazes de serem compreendidas por aqueles que tiveram acesso ao relato por terem ouvido ou lido. Por estas razões ficou claro para nós que a História da fundação da realeza dos macedônios foi compreendida pelos helenos como sendo a sua história passada. A realeza do tempo dos ancestrais, heróica, guerreira e sagrada nada mais era que o passado presente, na Macedônia, dos Helenos.<sup>23</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Theml, Neyde. *A realeza dos macedônios (VIIIº - VIIº sec.a.C.): Uma História do outro*. Niterói: UFF, 1993.



# CULTURA E SOCIEDADE: CONCEITO E PRÁTICA DA ROMANIZAÇÃO NA LUSITÂNIA\*

Norma Musco Mendes

Professora Titular Doutora da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

### Resumo:

O objetivo desta intervenção foi colocar em discussão um modelo teórico para o estudo do processo de Romanização baseado nos pressupostos da teoria pós-colonial. Tal modelo teórico foi apontado como hipótese de trabalho para o estudo de duas cidades costeiras da Lusitânia, Balsa e Ossonoba. Palavras-Chave: Romanização, Lusitânia, Teoria pós-colonial.

## **Abstract:**

The purposes of my intervention in the IV Round Table of Roman Lusitaine is to discuss the concept of Romanization utilizing the tools of post-colonial theory.

**Keywords**: Romanization, Lusitanii, Post-colonial Theory.

Inicialmente gostaria de mencionar que a minha participação neste evento somente se tornou possível pela concessão do auxílio à participação em eventos no exterior concedido pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ).

O objetivo da minha intervenção é colocar em discussão o conceito e a prática da Romanização, a luz dos pressupostos da teoria pós-colonial (Webster and Cooper, 1996 e Mattingly,1997), os quais sustentam a base teórica do projeto de pesquisa que desenvolvo na Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil),

intitulado: Romanização conceito e prática na Lusitânia.

Para tanto, gostaria de apresentar algumas considerações.

Partimos do princípio de que existe uma conexão entre o imperialismo e a cultura, na medida em que, entendo a experiência imperial como um processo ou, a prática política de estabelecer e governar um território distante, sendo sustentado e, talvez movido, por potentes formações ideológicas.

Analisar a cultura imperial implica na crítica ao processo pelo qual o conhecimento do *outro* foi produzido, dos mecanismos de veiculação dos vetores e suportes fundamentais da identidade romana e do poder político que expressavam.

Como postura inicial, é necessário afastarnos dos estudos comparativos sobre as formas de imperialismo para investigarmos os discursos que o tornaram possível. Tais discursos congregavam um sistema de valores e peculiaridades culturais que significavam um padrão de perceber, crer, avaliar e agir, assim como, um código de categorias destinado a orientar o desenvolvimento das relações sociais.

No âmbito das relações interétnicas este código tende a se exprimir como um sistema de oposições ou contrastes, uma identidade contrastiva, cujo conjunto dos modos de identificação seriam da ordem do discurso, particularmente, um discurso ideológico. Tal discurso



representa o projeto de identidade social romana, constituindo-se numa ideologia e numa forma de representação coletiva (Oliveira, 1976).

Assim, o ideário de agere civiliter impunha limites e modelavam de várias formas a vida pública e privada através de um conjunto multifacetado de dispositivos capazes de veicular e impor a adoção do ideal de ser romano, tais como: educação, remodelação dos ambientes físicos, organização administrativa, instituições, construção de cidades, dos marcos espaciais urbanos e rurais (estradas, forum, termas, basílicas, teatro, anfiteatro, ruas, mosaicos, pórticos, vilas, estilos decorativos), surgimento de novos grupos sociais, etc.

Como poderemos entender o uso desta "panóplia cultural do imperialismo romano?

Sabemos que as atitudes e práticas imperiais inventam uma tradição e novas imagens, as quais passam a nortear o comportamento. Portanto, cabe-nos perguntar como as práticas políticas romanas operavam nesta dinâmica? Poderemos dizer que tratam-se de processos cotidianos de hegemonia ou seja, "microfísica do imperialismo"¹?

Logo, concordamos com C. R. Whittaker, ao defender a hipótese de que a Romanização é a própria cultura do imperialismo (Whittaker, 1997: 149) e conceituamos os seus mecanismos como narrativas do poder imperial. É preciso identificar e analisar quais são estes mecanismos, aqueles que num mundo globalizado pela autoridade romana, lançavam as imagens constituintes de identidade que foram centrais para o projeto civilizador dos romanos em confronto com o mundo bárbaro a ser dominado.

Desta forma, partimos da hipótese geral de que todo discurso verbal ou não verbal, seja público ou privado, desempenha um papel específico na produção e sustentação do poder hegemônico numa sociedade.

Neste sentido, é preciso redimensionar o conceito de Romanização como um processo de mudança sócio-econômica multifacetado em termos de seus significados e mecanismos,

- 1) a população nativa não foi passiva frente à ação de Roma;
- 2) foi um processo dialético de mudanças, no qual a comunidade dominada adotou novas idéias e as utilizou de diferentes formas de acordo com os seus interesses, implicando em transformações nas estruturas romanas e indígenas;
- 3) a idéia de adoção homogênea da cultura cêntrica pela população indígena, seja nas diversas regiões do império, seja, no interior de uma mesma província deve ser desconsiderada:
- 4) que o Império Romano deve ser entendido como uma construção que foi usada para unir e dar simbolicamente sentido de coerência a numerosas experiências. Olhá-lo como uma construção não é negar a sua existência. É entender a forma pela qual esta existência foi criada e reproduzida historicamente (Barret, 1997);
- 5) que o discurso imperial deve ser investigado através da crítica ao processo pelo qual o conhecimento do outro foi produzido. Neste sentido, se faz necessária a releitura da documentação literária de gêneros distintos, produzidos por intelectuais provenientes de várias partes do Império sobre "o mundo da Lusitânia";
- 6) deve-se buscar as diversidades através do estudo do discurso do outro expressado pela cultura material das províncias, entendidas como "lugares de ambigüidade" (Augé, 1994: 50), de diluição de margens, nas quais um padrão cultural simbólico comum a todos foi sendo definido e, portanto, ser para outro ou outros, tornava-se possível pela criação de novo comportamento e significados. Os registros arqueológicos devem ser lidos como "textos", pois nos fornecem informações sobre o longo e contínuo processo de negociação, acomodação e resistência que caracterizaram a dinâmica da hegemonia romana em diversas vertentes: social, econômica, política, cultural. Ou

implicando em diferentes processos de aculturação, cujo estudo deve considerar que:

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Vide Said, 1995. p.150 ss.



melhor, as distintas "experiências divergentes" (Said, 1995: 64) existentes no Império Romano.

Não se investiga mais a transformação e transferência de insígnia cultural de um grupo para outro. O significado do encontro/embate de culturas diferentes foi sempre contingente da habilidade dos povos de colocá-lo num contexto e então interpretar seu significado. As problemáticas estão vinculadas às vidas, que ao serem vividas refizeram os arranjamentos institucionais (condições materiais, alocação de recursos, numerosas formas de conhecimento sobre como agir no mundo) nos quais viviam.

Priorisa-se, portanto, no estudo da experiência imperialista romana, o amplo dinamismo de sua expansão, exploração e controle e a multiplicidade das experiências locais.

Com base nas considerações e questões apresentadas, proponho que juntos refletíssemos sobre:

- 1) Como as representações ideológicas permeavam as culturas locais?
- 2) Quem era o outro?
- 3) Quais foram os mecanismos que dirigiram o processo de hegemonia, os quais enunciavam uma nova ordem: o ideal de ser romano?
- 4) Como foi possível para o dominado reconhecer e personalizar este ideal ?
- 5) O que significou neste lugar e nesta época tornar-se romano?
- 6) Como este ideal foi vivido por diferentes comunidades de povos ?

Aponto e submeto ao debate, portanto, uma hipótese de trabalho baseada num modelo teórico, a qual pretendo testar numa análise de caso – a Lusitânia e dentro desta, a de duas notáveis cidades costeiras Balsa e Ossonoba.

Entendo que a *civitas* não deva ser tratada como uma variável independente e de forma isolada, seu estudo deve inseri-la no contexto do amplo sistema urbano local e regional, sua economia como parte de sistemas de produção e consumo da sociedade como um todo, seu papel social e político entendido como parte da

estrutura de poder e domínio. Afastando-nos do modelo de cidade consumista de Max Weber/M. Finley (Andreau,1995: 947-960 e Parkins, 1997) e ao invés de tentar caracterizar a cidade romana perfeita, buscamos olhar o processo de urbanização em diferentes partes do Império, o qual embora partindo da idéia greco-romana de cidade, pode levar-nos a identificar distintos resultados em diferentes contextos.

A cidade é considerada como uma construção cultural e um instrumento de poder (Whittaker, 1997: 143-163). Desta forma, a entendemos como um discurso. Os marcos espaciais urbanos e rurais (fórum, basílicas, teatros, anfiteatros, mosaicos, pórticos, ruas, termas, vilas, estradas, sítios mineiros) reproduzem o ideário moral da cidade em formas simbólicas. O espaço urbano é o espaço por excelência das relações sócio-culturais, integrando a elite cêntrica e local e as camadas inferiores da sociedade.

A pertinência dos estudos regionais está no fato de que é impossível generalizar sobre o significado cultural do ideário moral da cidade sobre os indivíduos localizados em distintas partes do Império.

Esta tendência historiográfica nos levou a problematizar os espaços urbanos de Ossonoba (Faro) e Balsa (Luz de Tavira) como campos de estudo para a diversidade dos espaços urbanos existentes no Imperial Romano.

O estudo do espaço urbano da Península Ibérica, na qual os romanos encontraram uma proto-urbanização desigual ou inexistente em várias regiões tem merecido atenção por parte dos especialistas. Tais estudos nos mostram que na Península Ibérica a cidade teve a função organizadora, baseada num espaço político bem definido representado pelo territorium. Em princípio, a função da cidade não se afasta do conceito greco-romano, como centro de poder integrando o campo, dotado de estatuto jurídico, de instituições políticas e religiosas, de um corpo de cidadãos e de locais próprios para o desempenho de funções políticas e religiosas, diretamente relacionadas com a hierarquização



da rede urbana, identificada como centro de consumo. No entanto, a criação e o desenvolvimento de muitos centros urbanos não deixou de estimular a vida econômica, produzindo novas redes de contato, suscitando atividades subsidiárias e desenvolvendo formas distintas de comportamento. Assim, a leitura do espaço urbano na Península Ibérica se depara com a necessidade de caracterizar as relações da cidade com o espaço circundante e dependente. Isto nos leva a defender a necessidade de optarmos por um modelo mais flexível, o qual levasse em consideração as especificidades regionais, através da análise de como a cidade organizou de forma coerente e de acordo com os seus interesses, os diferentes espaços.

Tal constatação nos levou a formular nossa hipótese de trabalho, optando por valida-la pela análise das interpretações da documentação material de Ossonoba e Balsa. Nossos estudos preliminares baseados na produção de especialistas portugueses demonstram que nossa hipótese de trabalho é pertinente, pois até o momento conseguimos identificar os seguintes fenômenos indicativos das "experiências divergentes" destas cidades revelados pela cultura material:

- 1. dinamismo da atuação sócio-econômica dos libertos e seus descendentes;
- 2. indícios da permanência de cultos orientais ao lado do culto imperial;
- 3. variedade étnica da população registrada pela epigrafia;
- 4. importância da atividade comercial e manufatureira para a manutenção da riqueza e do prestígio sócio-político.

Portanto, pela pesquisa e interpretação destes núcleos urbanos pretendemos contribuir para o estudo do tipo de dominação romana, o qual numa dinâmica de descentralização e descentralização favoreceu o desenvolvimento das regiões integradas.

## **BIBLIOGRAFIA**

ANDREAU, J. Présentation: Vingt ans après L'Économie antique de Moses I. Finley. Annales. 50<sup>a</sup> anné - nº 5, Septembre - Octobre,1995.

AUGÉ, M. *Não-Lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papirus, 1994.

BARRET, J.C. Romanization: a critical comment. In: MATTINGLY, D.J (ed.) *Dialogues in Roman Imperialism*. Journal of Roman Archaeology, 23 (1997).

MATTINGLY, D.J (ed.) Dialogues in Roman Imperialism. *Journal of Roman Archaeology*, 23 (1997).

OLIVEIRA, R.C. *Identidade Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

PARKINS, H.M. (ed.) Roman Urbanism – beyond the consumer city. London: Routledge, 1997.

SAID, S. *Império e Cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

WEBSTER, J. and COOPER, N. (eds.) *Roman Imperialism: Post-colonial perspectives*. Leicester: University of Leicester, Leicester Archaeology Monographs no 3, 1996.

WHITTAKER, C.R. Imperialism and culture: the Roman initiative. In: MATTINGLY, D.J (ed.) Dialogues in Roman Imperialism. *Journal of Roman Archaeology*, 23 (1997).

Imagem da Capa: Scenes painted on white plaster in the mastaba of the official and priest Fetekti. Fifth Dynasty. Abusir necropolis, Egypt. Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopien. Autor: Karl Richard Lepsius. Disponível em: <a href="http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Fetekti1.jpg">http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Fetekti1.jpg</a> Imagem de domínio público.

