



HÉLADE

PRIMEIRO TRIÊNIO DA NOVA SÉRIE





VOLUME 3, NÚMERO 3 - DEZEMBRO DE 2017

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE (UFF)
INSTITUTO DE HISTÓRIA (IHT)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA (PPGH)
NÚCLEO DE ESTUDOS DE REPRESENTAÇÕES E DE IMAGENS DA ANTIGUIDADE (NEREIDA)

REVISTA HÉLADE - ISSN: 1518-2541

Ano 3, Volume 3 - Número 3

Dezembro de 2017

EDITORES

Prof. Dr. Alexandre Santos de Moraes (UFF)
Profª. Dra. Adriene Baron Tacla (UFF)
Prof. Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima (UFF)

ASSISTENTES DE EDIÇÃO

Profª. Thais Rodrigues dos Santos (UFF)
Grad. Geovani dos Santos Canuto (UFF)
Profª. Beatriz Moreira da Costa (UFF)

CONSELHO EDITORIAL

Profª. Dra. Ana Livia Bomfim Vieira (UEMA)
Profª. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves (UFG)
Profª. Dra. Claudia Beltrão da Rosa (UNIRIO)
Prof. Dr. Fábio Favarsani (UFOP)
Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa (UFRJ)
Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva (UFES)
Prof. Dr. José Antônio Dabdab Trabulsi (UFMG)
Profª. Dra. Maria Beatriz Borba Florenzano (USP)
Profª. Dra. Monica Selvatici (UEL)
Prof. Dr. Pedro Paulo de Abreu Funari (UNICAMP)

CONSELHO CONSULTIVO

Prof. Dr. Álvaro Alfredo Bragança Júnior - Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Prof. Dr. Alvaro Hashizume Allegrette - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)
Prof. Dr. Antonio Brancaglioni Júnior - Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
Prof. Dr. Andrés Zarankin - Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)
Sir Barry Cunliffe - Universidade de Oxford (Inglaterra)
Profª. Dra. Elaine Hirata - Universidade de São Paulo (USP)
Dr. Elif Keser Kayaalp - Universidade Mardin Artuklu (Turquia)
Prof. Dr. Fábio Duarte Joly - Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP)
Prof. Dr. João Lupi - Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)
Profª. Dra. Luciane Munhoz de Omena - Universidade Federal de Goiás (UFG)
Profª. Titular Lynette G. Mitchell - Universidade de Exeter (Inglaterra)
Profª. Dra. Márcia Severina Vasques - Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)
Profª. Dra. Maria Aparecida de Oliveira Silva - Universidade de São Paulo (USP)
Profª. Dra. Margarida Maria de Carvalho - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP- Franca)
Profª. Dra. Maria Cristina Nicolau Kormikiari Passos - Universidade de São Paulo (USP)
Profª. Dra. Maria de Fátima Sousa e Silva - Universidade de Coimbra (Portugal)
Profª. Dra. Maria Isabel d'Agostino Fleming - Universidade de São Paulo (USP)
PD Dr. Philipp W. Stockhammer - Universidade de Heidelberg (Alemanha)
Profª. Dra. Renata Senna Garraffoni - Universidade Federal do Paraná (UFPR)
Profª. Dra. Violaine Sebille Cuchet - Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Professor Emérito Wolfgang Meid - Universidade de Innsbruck (Áustria)

A responsabilidade pelas opiniões emitidas, pelas informações e ideias divulgadas são exclusivas dos próprios autores.

SUMÁRIO

EDITORIAL

HÉLADE: PRIMEIRO TRIÊNIO DA NOVA SÉRIE p. 4
Alexandre Santos de Moraes

ARTIGOS DE TEMA LIVRE

O FEMININO COMO ‘OUTRO’: UMA ABORDAGEM
ACERCA DA ALTERIDADE NA ANTIGUIDADE GREGA p. 9
Talita Nunes Silva Gonçalves

GOLPE, STÁSIS E METABOLÊ: CRITÉRIOS CONCEITUAIS
PARA RUPTURAS POLÍTICAS E INSTITUCIONAIS NA
ARISTOTÉLICA CONSTITUIÇÃO DOS ATENIENSES p. 19
Dênis Renan Corrêa

MUERTE E INFRAMUNDO EN LA ANTIGUA ROMA:
INMORTALIDAD Y ETERNA MEMORIA p. 36
Julio López Saco

ESCONDER OS CORPOS E OS CRIMES: O MAR COMO UM
LUGAR DE NÃO-RETORNO p. 48
Camila Alves Jourdan

A ETNICIDADE NA SALA DE AULA: O USO DE
ADAPTAÇÕES DE CLÁSSICOS DA ANTIGUIDADE p. 59
Renata Cardoso de Sousa

COMPETIÇÃO, COOPERAÇÃO, CONFLITO E NEGOCIAÇÃO:
AS TENSÕES ÉTICO-POLÍTICAS ENTRE AQUILES E
AGÂMENON NA *ILÍADA* p. 83
Alexandre Santos de Moraes

A REORGANIZAÇÃO TERRITORIAL ÁTICA SOB
CLÍSTENES: A DEMOCRACIA COMO ENFRAQUECIMENTO
DOS PODERES PARENTAL-ARISTOCRÁTICOS p. 96
Bruno D’Ámbros

TRABALHO FEMININO NA HISPÂNIA ROMANA:
PRECONCEITOS E RESGATES p. 106
Paulo Pires Duprates

NORMAS DE PUBLICAÇÃO p. 130



HÉLADE: PRIMEIRO TRIÊNIO DA NOVA SÉRIE

Alexandre Santos de Moraes¹

Thaís Rodrigues dos Santos²

Passaram-se três anos desde 2015, quando decidimos pelo retorno da *Hélade*, e estivemos diante de três desafios interdependentes. Em primeiro lugar, nosso objetivo era resgatar o conteúdo da série original que, por força do tempo e das circunstâncias, encontrava-se bastante disperso e, em parte, inacessível. Esse esforço devolveu à comunidade acadêmica um total de 48 artigos completamente reeditados. Em segundo lugar, em constância com essa disposição, buscamos recuperar a história da revista, as iniciativas que caracterizaram sua série inicial e os princípios editoriais da primeira revista eletrônica brasileira exclusivamente dedicada aos estudos da Antiguidade. Finalmente, em terceiro lugar, concentramos nossas energias para consolidar a *Hélade* como um espaço isonômico de publicação, amplo, receptivo e democrático, aberto a pesquisadoras e pesquisadores do Brasil e do exterior. Com esse número, chegamos ao primeiro triênio da nova série, período razoavelmente seguro para lançar um olhar retrospectivo e fazer um balanço dessa nova fase da revista.

Editorial

Ao longo desses três anos, foram publicados oito números: dois em 2015, três em 2016 e outros três em 2017. A mudança na periodicidade tem a ver com a generosa acolhida da revista junto aos especialistas e o correspondente apoio de pareceristas *ad hoc* que asseguraram não apenas a viabilidade do sistema de avaliação às cegas, mas também a melhoria significativa dos

¹ Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História (PPGH) da Universidade Federal Fluminense. Membro do Núcleo de Estudos de Representações e de Imagens da Antiguidade (NEREIDA/UFF) e colaborador do Laboratório de História Antiga (LHIA/UFRJ). Editor da *Hélade*.

² Mestranda do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense (PPGH/UFF). Membro do Núcleo de Estudos de Representações e de Imagens da Antiguidade (NEREIDA/UFF). Assistente editorial da *Hélade*.



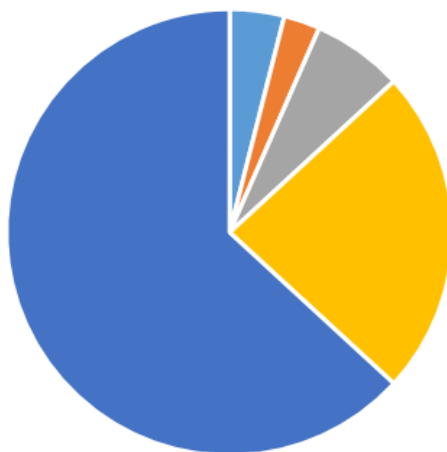
trabalhos após as críticas e sugestões pertinentes. A opção pela publicação de *dossiês*³ estimulou diversas reflexões acerca de temáticas prementes do nosso presente, referendando não apenas o fato de que toda História é, por princípio, contemporânea, mas também que a Antiguidade é um *locus* privilegiado para refletirmos sobre nossos dilemas e conflitos. Os números que sintetizam esse trabalho são bastante elucidativos: foram publicados até o momento um total de 67 artigos, o que assegura uma média de pouco mais de 8 artigos por número.

Desde o início, a revista buscou garantir a ampla participação de especialistas que se dedicam ao estudo da Antiguidade. Uma vez que os artigos são avaliados pelo sistema “duplo-cego”, os editores partiram da premissa de que a qualidade estava antes associada ao mérito dos trabalhos do que pura e simplesmente à titulação. Nesse sentido, ao longo desses três anos, acolhemos com entusiasmo artigos assinados por mestres, doutorandos e doutores⁴, contrariando a lógica do doutoramento obrigatório comumente adotado como critério nas avaliações. Outrossim, como indicam os números, 68,2% dos artigos foram enviados por especialistas com doutorado⁵ (45 no total) e 31,8% por mestres (22 no total). Trata-se, em certa medida, de uma proporção esperada, tendo em vista que é usual acumular mais debates e reflexões à medida que possuímos mais tempo dedicado às pesquisas. Outrossim, a participação de pesquisadores em estágios iniciais de formação também foi assegurada através de artigos em coautoria. Do total, 56 artigos (83,3%) foram assinados individualmente e 11 (16,6%) em coautoria. Ao longo do triênio, a *Hélade* contou a participação de 70 autores; desses, apenas 6 (8,7%) assinaram mais de um artigo.

3 O primeiro número da nova série (v. 1, n. 1) foi uma edição especial em que convidamos autores da primeira série da revista a revisitarem os temas publicados há 15 anos. Em seguida, publicamos dossiês com os seguintes títulos: *Literatura Antiga: Tempo e Tradição* (v. 1, n. 2); *Jogos, Desporto e Práticas Corporais na Antiguidade* (v. 2, n. 1); *Religiões no Mundo Antigo* (v. 2, n. 2); *Homocerotismo na Antiguidade* (v. 2, n. 3); *Golpes e Formas de Resistência na Antiguidade* (v. 3, n. 1) e *Etnicidade e as Políticas das Identidades nas Sociedades Antigas* (v. 3, n. 2).

4 Além de graduandos, graduados e mestrados, desde que em coautoria com doutores, como indicado em nossas normas de publicação (<http://www.helade.uff.br/normas.html>).

5 Incluindo os artigos em coautoria e, nesse caso, considerando a titulação máxima de um dos autores.



■ Graduando(a) ■ Mestrando(a) ■ Mestre ■ Doutorando(a) ■ Doutor(a)

A diversidade teórico-metodológica foi assegurada pela ampla participação de pesquisadores e pesquisadoras de História, Letras, Psicologia, Filosofia e Arqueologia. A pluralidade de temas também ficou marcada por artigos que versavam sobre questões associadas à Antiguidade Clássica, ao Antigo Oriente Próximo e ao Ensino de História. Em relação à origem institucional dos autores, os números indicam uma crescente ampliação do escopo da revista e a recusa intransigente a qualquer possibilidade de endogenia. A maioria dos participantes está vinculada a universidades brasileiras⁶ (80,3%),

Editorial

6 Lista de universidades brasileiras participantes: Universidade Regional de Blumenau (FURB), Universidade do Estado do Amapá (UEAP), Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), Universidade Federal Fluminense (UFF), Universidade Federal de Goiás (UFG), Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Universidade Federal do Paraná (UFPR), Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Universidade de Brasília (UnB), Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e Universidade de São Paulo (USP).



mas a diversidade institucional dos autores estrangeiros⁷ (19,7% do total) sinaliza uma tendência bastante significativa de internacionalização da *Hélade*. No total, foram vinte universidades brasileiras e dez universidades estrangeiras representadas por seus autores ao longo desse primeiro triênio.

A preocupação com a divulgação dos trabalhos também marcou e consolidou a participação ativa da *Hélade* nas redes sociais, em particular no *Facebook* (<https://www.facebook.com/revistaheladeuff/>). Atualmente, nessa rede social, 4.755 usuários acompanham nossas publicações. Além de replicarmos notícias relativas à Antiguidade, divulgarmos a abertura de concursos públicos, entrevistas, lançamentos editoriais e números de revistas também dedicadas ao estudo do mundo antigo, a divulgação dos dossiês aproximou a História Antiga de um público muitas vezes privado do acesso à produção acadêmica pela forma com que nosso campo se estrutura. O índice de alcance das publicações é um poderoso indicativo desse movimento. O último dossiê publicado, *Etnicidade e as Políticas das Identidades nas Sociedades Antigas* (v. 3, n. 2), teve um alcance de 36.272 pessoas. Número, decerto, bastante expressivo, mas em nada equiparado ao de temáticas que dialogam diretamente com questões políticas em que estamos diretamente envolvidos no presente da vida social. O dossiê *Golpes e Formas de Resistência na Antiguidade* (v. 3, n. 1), por exemplo, atingiu 51.116 pessoas, menos da metade das 127.540 pessoas alcançadas pelo dossiê *Homoerotismo na Antiguidade* (v. 2, n. 3). Esta atuação através das redes sociais será ampliada no início de 2018 com a construção de uma página no *Academia.edu*.

Editorial

A *Hélade* é resultado do envolvimento coletivo dos membros do Núcleo de Estudos de Representações e de Imagens da Antiguidade (NEREIDA), vinculado ao Departamento de História e ao Programa de Pós-graduação em História (PPGH) da Universidade Federal Fluminense (UFF). Trata-se de uma iniciativa somente possível no marco de um trabalho em equipe que envolve editores, assistentes de edição, conselho editorial e conselho consultivo. O crescimento e consolidação da *Hélade* também é a expressão do suporte assegurado pela universidade pública e pelo trabalho que busca recrudescer seu caráter democrático, assegurando o compromisso com uma instituição que

7 Lista de universidades estrangeiras participantes: Universidad Central de Venezuela, Universidad de Alicante, Universidad de Morón, Universidad Nacional de Mar del Plata, Universidade Aberta de Lisboa, Università degli studi di Roma "Tor Vergata", Università degli Studi di Verona, University of London, Newcastle University e Universidade de Coimbra.

deve ser sempre gratuita e cada vez mais apta a fomentar ensino, pesquisa e extensão de qualidade. Ainda que os números ajudem a produzir uma síntese do trabalho realizado nesse triênio e forneçam dados estatísticos para os planejamentos futuros, eles são incapazes de representar nosso contentamento pelo acolhimento da revista. A equipe da *Hélade* agradece os leitores, assim como aos autores dos artigos, que também possibilitam que este trabalho aconteça. Seguiremos com a mesma disposição.





O FEMININO COMO 'OUTRO': UMA ABORDAGEM ACERCA DA ALTERIDADE NA ANTIGUIDADE GREGA

Talita Nunes Silva Gonçalves¹

Resumo: O presente artigo visa fazer uma breve discussão sobre o conceito de alteridade e seu uso nas pesquisas referentes a antiguidade grega para posteriormente abordar a construção da identidade helênica e, mais especificamente, a do cidadão ateniense por meio da contraposição com o feminino.

Palavras-chaves: Identidade, alteridade, cidadão, Atenas, feminino.

Este artigo tem por objetivo inicial apresentar como o conceito de 'alteridade' tem sido abordado nas pesquisas em História Antiga e, particularmente, na Antiguidade Grega. Num segundo momento, propomos uma reflexão concernente à construção da identidade helênica em contraposição a figura do 'Outro', o que se deu principalmente após o fim das guerras contra os persas. Por último, abordamos a alteridade feminina e a sua particularidade de se constituir um 'Outro' dentro da própria cultura grega e, especificamente, na ateniense.

A noção moderna de 'alteridade' surge na década de 1960 no bojo dos estudos feministas e das pesquisas relativas aos esquecidos, isto é, aos excluídos da história (dentre os quais podemos citar as mulheres, os escravos e os pobres). Tais estudos refletem intensamente sobre o significado deste conceito na sociedade. As concepções relativas à 'alteridade' se disseminaram por outros campos de estudo, como a antropologia e a ciência política, por meio da adaptação gradativa das ideias do filósofo Emmanuel Lévinas. Seu pensamento encontra-se articulado em *Alterité e transcendence* (1995), obra que reúne uma coleção de artigos publicados entre a década de 60 e o final dos anos 80.

Tema Livre

¹ Doutora em História Antiga e professora substituta da Universidade Federal Fluminense. Endereço eletrônico: talita.nunes@uol.com.br.



Raphaël Weyland, pesquisador que trabalhou com o tema *Visions de l'altérité dans l'Antiquité: l'historiographie et le cas des Perses sassanides* (2012), ao refletir sobre a 'alteridade' pondera que os trabalhos publicados nos últimos anos sobre o assunto "nos mostram que cada um rejeita por meio da figura do 'outro' (uma figura externa) as características que sua cultura considera negativas" (WEYLAND, 2012, p. 4). O autor observa que "este 'outro' não é necessariamente étnico: ele pode ser também econômico, sexual ou mesmo político. O estudo da maneira como o outro é representado permite, portanto, compreender melhor os valores importantes da sociedade do emissor destas opiniões.

O trabalho de Weyland, relativamente recente, mostra que a noção de 'alteridade' e os questionamentos suscitados por ela alcançaram igualmente as pesquisas em história antiga. Há um bom número de publicações que se inserem nesta perspectiva dentre as quais podemos destacar o livro *O espelho de Heródoto* (1999) do historiador francês François Hartog. Esta obra tem sido, desde sua publicação, muito importante para a reflexão relativa à alteridade e a maneira como ela foi descrita. Neste livro Hartog se concentra especialmente sobre o modo como Heródoto descreveu os costumes dos citas e apresenta as contradições entre os relatos do historiador antigo e os dados arqueológicos. Por meio da análise das Histórias de *Heródoto* o historiador francês busca examinar a 'psiqué' grega. Para Hartog a identidade de um povo na antiguidade é definida pela documentação textual por meio da contraposição a um 'outro'. A identidade grega seria, portanto, delineada em oposição às características de outros povos. Obras como as de Edith Hall, *Inventing the Barbarian* (1989), e de Paul Cartledge, *The Greeks: A Portrait of Self and Others* (1993), se inserem igualmente nesta perspectiva.

Quanto às publicações mais recentes destacamos aqui *Rethinking the Other in Antiquity* (2011) de Erich Gruen, *The Invention of Racism in Classical Antiquity* (2004) de Benjamin Isaac e *The invention of Greek ethnography: from Homer to Herodotus* (2012) de Joseph Edward Skinner. A escolha por mencionar estas obras se deve a fornecerem um indicativo das discussões atuais referentes à questão 'alteridade' e 'antiguidade'. Gruen se concentra nos gregos, romanos e judeus, enquanto Isaac nos dois primeiros e Skinner especificamente na Grécia antiga. Erich Gruen busca se contrapor aos trabalhos publicados sobre alteridade na documentação antiga. Ele critica a visão prevalecente entre os classicistas de que os povos da antiguidade reforçavam sua auto-percepção se contrapondo com o 'Outro' frequentemente através de estereótipos e caricaturas hostis. Gruen pretende mostrar como as atitudes dos antigos com relação ao 'Outro' não expressam simplesmente contraste e alienação,



mas também constantemente reciprocidade e conexão. No entanto, acaba exagerando a importância das passagens que descrevem o 'Outro' de forma positiva. Já Benjamin Isaac reitera a persistência dos comentários negativos com relação aos 'Outros' povos na documentação antiga. Isaac procura refutar a crença comum de que os antigos gregos e romanos nutriam preconceitos étnicos e culturais, mas não raciais. Sua definição de 'racismo' e o fato de se concentrar na documentação textual tem sido criticados.

Quanto ao livro de Skinner seu objetivo é suplantar a visão tradicional de que a etnografia grega é um feito do século V a.C. O autor analisa os escritos deixados pelos grandes autores da antiguidade com o intuito de perceber como os gregos antigos representavam outros povos e a si mesmos. Neste sentido, busca mostrar que os discursos de alteridade e identidade são na realidade muito mais antigos do que os apresentados na literatura etnográfica relativa às guerras entre gregos e persas. Skinner vê o percurso da etnografia grega como começando com Homero e segue este movimento até Heródoto. Para ele a obra deste historiador antigo, fundamental para a etnografia helênica, delimita o que é ser grego. Com relação a este aspecto, isto é, ao que é ser grego Jonathan Hall reconhece a guerra contra os persas como um momento decisivo no modo como os helenos concebiam sua própria identidade. Até então, observa o autor, a afiliação étnica (identidade étnica) era preponderante na construção da auto-identidade helênica.

Em *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture* (2002) Jonathan Hall define a *etnicidade*. Destacamos aqui alguns dos elementos de sua definição: 1) O grupo étnico é uma auto-definição de uma coletividade social que se constitui em oposição a outros grupos de uma ordem semelhante; 2) Língua, religião, traços culturais e elementos biológicos podem parecer ser marcadores de identificação, mas em última instância eles não definem o grupo étnico. Eles são *marcadores superficiais*; 3) Os *elementos centrais* que determinam a participação no grupo étnico - e o distingue das demais coletividades sociais - são uma suposta descendência comum e parentesco, uma associação a um território específico e um sentido histórico compartilhado. Nesta definição, a descendência e parentesco comum (fictício ou não) assumem uma posição central. Jonathan Hall, no entanto, argumenta que a base definidora da identidade helênica mudou de étnica para um critério cultural durante o século V a.C. Para Hall, assim como para a maioria dos historiadores, a guerra contra os persas fez entrar em cena a figura do bárbaro que passou a ser equivalente a 'não-grego'. A emergência da imagem estereotipada do bárbaro no século V a.C. foi frequentemente considerada como um fator fundamental para a auto-

definição helênica. Entretanto, regularmente se supôs que helenos e bárbaros eram categorias irremediavelmente opostas.



Contrariamente, a essa posição Jonathan Hall considera que mais comumente os bárbaros não eram vistos como uma categoria diametralmente oposta. Pois se considerava que poderiam ser incluídos entre os helenos. Isto é, um bárbaro poderia se tornar grego se adotasse a língua, os costumes e as práticas gregas. Para hall a possibilidade desse cruzamento só era possível porque a identidade grega passara a ser compreendida primeiramente em termos culturais. O historiador observa também que a definição de helenicidade no Livro VIII das *Histórias* de Heródoto coloca os laços de sangue no mesmo nível dos critérios culturais. Contudo, no plano de fundo das *Histórias*, as considerações culturais acabam por superar as noções étnicas nas definições dos grupos populacionais. Jonathan Hall observa que mesmo em Tucídides os bárbaros aparecem num estágio de desenvolvimento cultural mais primitivo do que os gregos. Mas há uma suposição implícita de que os bárbaros podem se tornar mais helênicos por meio da convergência cultural. Os escritores antigos do século V a.C., mas também do IV a.C., conceberiam assim as diferenças humanas em termos mais culturais.

Neste sentido, Geneviève Proulx em *Femmes et féminin chez les historiens grecs anciens* (2008) pontua que Heródoto ao desenvolver o tema central de suas *Histórias* (as guerras entre os gregos e persas) e considerar a questão das diferenças culturais acaba por conceder um lugar às mulheres no estudo dos *nomoi* dos bárbaros. Deste modo, as atividades das mulheres nas exposições etnográficas tornam-se importantes critérios de descrições. Das 375 ocorrências de mulheres nas *Histórias*, segundo Carolyn Dewald em *Women and culture in Herodotus' Histories* (1981), 212 as apresentam como ativas (agindo de várias maneiras) e neste caso mais da metade das ocorrências se encontram em descrições etnográficas. Além disso, Geneviève Proulx mostra que as personagens femininas que aparecem individualizadas são também muito presentes em Heródoto. Estas mulheres que desempenham um papel no desenvolvimento dos eventos são mais frequentemente pertencentes aos 'bárbaros'. O fato destas mulheres que aparecem como personagens individualizadas e das passagens que retratam as mulheres em posição ativa se referirem mais comumente a não-gregas apontam distinções entre os costumes dos helenos e dos 'bárbaros'.

Desta forma, notamos que o 'Outro' assume um importante papel na definição da identidade grega, especialmente após as guerras contra os persas quando o termo '*bárbaroi*' que se refere - como nos mostra Edith Hall - primeiramente aos persas acaba por incorporar o significado mais genérico



de não-grego. No entanto, a definição do que é ser grego não se dá apenas em oposição ao *bárbaro*. Ele não é o 'Outro' absoluto. A cidade grega - e destacamos aqui que não só as *pólis* com regimes democráticos - subsistia por meio de exclusões, isto é, por meio da segregação das diferenças existentes internamente. Barbara Cassin e Nicole Loraux no prefácio da obra *Gregos, Bárbaros, Estrangeiros: A cidade e seus outros* (1993) asseveram que a cidade grega, se referindo as *pólis* que foram democracias, funcionava por meio de dois tipos de exclusões: *exteriores* (estrangeiros e bárbaros) e *interiores* à *pólis* (mulheres, metecos, escravos). Isto posto, iremos nos concentrar daqui em diante no papel da mulher como 'Outro', ou seja, como um dos 'Outros' em contraposição aos quais o homem grego se definia. Ademais, centraremos nossa análise na Atenas Clássica e no papel do feminino na construção da cidadania ateniense, isto é, na definição do cidadão.

Marta Mega de Andrade ao falar de seu livro *A cidade das mulheres: cidadania e alteridade feminina na Atenas Clássica* (2001) afirma que ele tenta evidenciar a profunda alteridade que o gênero feminino representa na cultura clássica. Nesta obra, por meio do teatro ateniense de Eurípides e Aristófanes, Andrade busca observar o papel das mulheres (particularmente das 'cidadãs') na construção da cidadania ateniense. A relação do feminino com a cidadania surge devido ao fato de que a definição da cidadania implica o reconhecimento de si e a delimitação do 'Outro'. Sua definição se dá, portanto, em oposição aos 'Outros', ou seja, aos não-cidadãos. O feminino faz parte desta 'alteridade' e no espaço do teatro a representa. Em Eurípides e Aristófanes vemos a mulher como o 'Outro' na *pólis*. No entanto, a alteridade que ela simboliza é fundamental para a existência da comunidade *políade* e da cidadania. Não só pelo papel que a *pólis* institucional lhe reserva na procriação de filhos legítimos e nas festas cívicas, mas também pela sua atuação no cotidiano (os espaços que ocupa na *pólis* dos habitantes). O teatro mostra assim que o papel da mulher era muito mais amplo do que o que lhe era destinado pela 'comunidade dos cidadãos'. Assumindo a sua 'alteridade', seu caráter dubio e potencialmente subversivo, vemos em Eurípides as mulheres inseridas em espaços que lhe são negados como o da discussão política. Já em Aristófanes a presença delas na cidade é apresentada como uma possibilidade de governo do feminino.

Em nosso entender, Marta Mega de Andrade considera que ao assumir sua 'alteridade' as mulheres (e aqui se refere às 'cidadãs') ocupavam a *pólis* no cotidiano, assumindo deste modo uma relação ativa com a cidade. Ao contrário do que o modelo de recato, silêncio e reclusão lhes prescrevia, ao ocupar a 'cidade do cotidiano' as 'cidadãs' se apropriavam da sua característica como 'Outro'. A autora pontua que ao representar as mulheres ocupando espaços



o teatro as mostra, por meio do desempenho de sua alteridade, tomando uma posição ativa na *pólis*. Já os discursos políticos, como o *Econômico* de Xenofonte, apagariam a característica do feminino como 'Outro' ao mostrar as mulheres integradas ao papel ('rainha do lar') que a cidade lhes confere como vemos abaixo:

Então, ordenei a minha esposa a se acostumar a ser, também, disse, ela mesma, a guardiã das leis de nossa casa, a inspecionar, quando a ela mesma parecesse conveniente, os utensílios da casa, como o comandante de uma guarnição inspeciona e examina se cada soldado está em boa condição, como o conselho examina os cavalos e seus cavaleiros, a elogiar e a honrar, como uma rainha, a quem for digno de ser e a reprovar e castigar a quem disso precisa (XENOFONTE, *Econômico*, IX, 14-15).

Deste modo, para a historiadora a *pólis* ateniense era também uma '*pólis* das mulheres'.

Marta Mega de Andrade pretende assim fazer ver que o tal 'clube de homens' que teria sido a cidade grega (modelo que a historiografia ao longo do tempo reproduziu) era na verdade apenas uma parte do que constituía a cidade. A *pólis* que as mulheres ocupavam (a cidade das mulheres) não era a 'comunidade dos cidadãos', a *pólis* institucionalizada, mas sim a 'cidade cotidiana'. As 'cidadãs' transitavam entre as duas cidades. A dos cidadãos e suas famílias (a 'cidade dos incluídos') e a dos outros (ocupada pelos 'excluídos', isto é, por aqueles que não eram cidadãos). Ademais, segundo Violaine Sebillotte Cuchet, as mulheres também desempenhariam o político. Embora não como os cidadãos masculinos que o desempenhavam, por exemplo, por meio de sua atuação na assembléia. De acordo com a historiadora, a

prática cívica funcionava, factualmente, graças à inclusão do lado escondido do "político", ou seja, as cidadãs. (...). Nas práticas cívicas, únicos lugares efetivos do político, operavam cidadãos e cidadãs. Essas práticas incluíam, para os primeiros, assembleias deliberativas e judiciárias e, para todos, os rituais comuns (incluindo o teatro), o intercâmbio de bens (terras, principalmente) e de pessoas (casamentos e adoções) (CUCHET, 2015, pp. 17-18).

Isto posto, retomemos a perspectiva de análise de Marta Mega de Andrade com relação a caracterização de feminino em Xenofonte.

Ao contrário do que Andrade afirma, não consideramos que "a alteridade feminina se perde em Xenofonte". Acreditamos que ela ainda está presente em



seu discurso. Mesmo que o perigo do 'Outro' feminino pareça apaziguado pela integração da mulher como esposa e rainha do lar, a alteridade representada pelo feminino ainda está presente. Pois no *Econômico* as atividades de Iscômaco e os espaços em que deveria desenvolver preferencialmente suas funções (o espaço público) se contrapõem as atividades de sua esposa e ao espaço no qual as deveria desempenhar (o *oikos*). Embora as atividades de Iscômaco e de sua esposa se complementem não deixam de ser diferentes. Por conseguinte, o papel do 'cidadão' e suas atribuições são delimitados em contraposição ao da 'cidadã'. Desta forma, mesmo neste discurso no qual o feminino é integrado (adequado) ele ainda representa o 'Outro'. E consideramos que mesmo quando a 'cidadã' procura observar os preceitos de comedimento, silêncio e reclusão elas carregam o estigma da suspeita. Violaine Sebillotte Cuchet pontua que

as cidadãs nunca foram uma classe à parte, nem tampouco foram percebidas pelos cidadãos como um grupo ameaçador ou reivindicativo. Às vezes, as mulheres, enquanto mães e esposas, enquanto parceiras sexuais e parceiras de filiação, excitaram a imaginação, o desejo ou o ódio dos homens, e não as cidadãs, enquanto tais (CUCHET, 2015, pp. 17-18).

No entanto, mesmo que as 'cidadãs' enquanto grupo não despertassem o temor dos homens consideramos que como mulheres elas levavam consigo o peso do estigma referido acima. Pois, as mulheres são 'filhas de Pandora': personagem mítica que personifica a alteridade do feminino no pensamento grego.

Pandora é a primeira mulher. Dela descende todo o *genos gunaikon*. A narrativa mítica de sua criação se encontra nos poemas *Teogonia* e *Os Trabalhos e os Dias* de Hesíodo. O mito de Pandora, assim como os de outras sociedades, se insere no conjunto de narrativas míticas que ao abordar a criação da mulher explicam o porquê existem dois sexos e não apenas um. Em tais narrativas a mulher é frequentemente um adendo na criação. Isto é, ela é criada posteriormente a emergência do homem. O motivo dessa criação secundária é explicado com frequência nos mitos por uma atitude de uma divindade masculina visando atingir os homens. Na tradição judaico-cristã a criação de Eva no livro do *Gênesis* é mostrada como um ato de compaixão divina: a mulher é criada para amenizar a solidão do homem. Já no mito grego, o surgimento de Pandora decorre da fúria de Zeus. Independente do motivo de sua criação, o surgimento da mulher estabelece a condição humana. Isto é, a mulher "introduz a morte, a angústia e o mal no mundo," assim como o trabalho penoso (ZEITLIN, 2003, p. 59).



É esta temática, o estabelecimento da condição humana - a diferenciação entre homens e deuses, juntamente com a origem do cosmos e a repartição das prerrogativas e domínios entre as divindades olímpicas que constitui o assunto da *Teogonia*. Como punição ao ardil do titã Prometeu por roubar o fogo, Zeus cria a mulher: um mal sobre a aparência de um bem. E mesmo se o homem resolve se apartar dele fugindo do casamento não fica imune aos efeitos danosos que surgem com a criação da mulher:

Quem quer que, fugindo do casamento
e atos perniciosos das mulheres,
escolhe não se casar chega a velhice destrutiva
sem alguém para cuidar dele em sua avançada idade.
(HESÍODO, *Teogonia*, vv. 603-605)

Em *Os Trabalhos e os Dias*, Hesíodo também aborda a partir dessa perspectiva o surgimento da mulher:

Então encolerizado disse o agrega-nuvens Zeus:
'Filho de Jápeto, sobre todos hábil em suas tramas,
apraz-te furtar o fogo fraudando-me as entranhas;
grande praga para ti e para os homens vindouros!
para esses em lugar do fogo eu darei um mal e
todos se alegrarão no ânimo, mimando muito este mal.'
(HESÍODO, *Os Trabalhos e os Dias*, vv. 53-105)

Tema Livre

Por conseguinte, neste poema o poeta também aborda o estabelecimento da condição humana a partir da mulher. Hesíodo nomeia a primeira mulher como Pandora e se concentra na descrição detalhada dos dons (dolos) que lhe foram conferidos pelos deuses. Pandora que é dada ao irmão de Prometeu, Epimeteu, abre a jarra que continha todos os males os espalhando pelo mundo. A partir de então os homens conviverão com doenças e muitas angústias.

Antes vivia sobre a terra a grei dos humanos
a recato dos males, dos difíceis trabalhos,
das terríveis doenças que ao homem põem fim;
mas a mulher, a grande tampa do jarro alçando,
dispersou-os e para os homens tramou tristes pesares.
(HESÍODO, *Os Trabalhos e os Dias*, vv. 90-95)

No entanto, de acordo com Pauline Schmitt Pantel, o mito grego da criação da mulher vai mais longe do que outras narrativas da criação em sua avaliação negativa das mulheres (2009). Pois, como vimos, Pandora é um ardil criado por ordem de Zeus e utilizado com o objetivo de se vingar da astúcia



de Prometeu. Criada com a intenção de causar um dano a natureza da mulher é ser um mal (SCHMITT PANTEL, 2009, p. 196). Além disto, as mulheres (o *génos gunaikon*) no mito grego aparece como um grupo a parte. Embora a forma da mulher se assemelhe a humana, ela não pertence à humanidade. Entretanto, ela não pertence igualmente ao âmbito divino. O feminino é um 'outro' por natureza. Sua alteridade está ligada a ser um ardil, um engano e a sua natureza ambígua (não faz parte da humanidade e nem da esfera divina). Marta Mega de Andrade pontua que é devido a alteridade do feminino estar ligada a sua ambigüidade que ele pode representar o 'Outro' dentro de um *nomos*.

Destarte, em Hesíodo já podemos ver bem delineada a alteridade do feminino. Seus poemas, segundo Pauline Schmitt-Pantel, se tornaram canônicos no pensamento grego como narrativas da criação da ordem vigente do mundo e como base dos valores gregos. O mito de criação de Pandora representado em seus poemas teve, portanto, um impacto sobre a maneira como as mulheres foram vistas e o lugar que ocuparam na sociedade da Grécia Antiga. A negatividade com que Hesíodo representou às mulheres se tornou a base de uma atitude permanente com relação a este 'Outro'. Desta forma, seus poemas influenciaram os autores gregos das épocas posteriores que as trataram como uma ameaça a unidade da sociedade masculina (SCHMITT-PANTEL, 2009, p. 198). Acreditamos que essa atitude negativa com relação ao feminino baseada nas características que lhe foram atribuídas pelo mito de criação e que foram reproduzidas pelos demais autores gregos tiveram ressonância na 'exclusão' das mulheres da *pólis* institucionalizada.

Tema Livre

Abstract: The present article aims to make a brief discussion about the concept of alterity and its use in researches concerning Greek antiquity to later address the construction of the hellenic identity and, more specifically, that of the athenian citizen through the opposition with the feminine.

Keywords: Identity, alterity, citizen, Athens, feminine.

BIBLIOGRAFIA

Documentação Textual:

HESÍODO. *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Os Trabalhos e os Dias*. Trad. Luiz Otávio de Figueiredo. São Paulo: Odysseus, 2011.

XÉNOPHON. *Économique*. Paris: Les Belles Lettres, 1949.



ANDRADE, Marta Mega de. **A cidade das mulheres: cidadania e alteridade feminina na Atenas Clássica**. Rio de Janeiro: LHIA, 2001.

CARTLEDGE, Paul. **The Greeks: A Portrait of Self and Others**. Oxford: Oxford University Press, 1993.

CASSIN, Barbara; LORAUX, Nicole; PESCHANSKI, Catherine. **Gregos, Bárbaros, Estrangeiros: A cidade e seus outros**. Editora 34, 1993.

DEWALD, C. Women and culture in Herodotus' Histories. In: **Reflections of Women in Antiquity**. New York: Routledge, 1981.

GRUEN, Erich S. **Rethinking the Other in Antiquity**. Princeton: Princeton University Press, 2011.

HALL, Edith. **Inventing the Barbarian: Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy**. Oxford: Clarendon Press, 1989.

HARTOG, François. **O Espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro**. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

HALL, Jonathan. **Hellenicity: Between Ethnicity and Culture**. University of Chicago Press, 2002.

ISAAC, Benjamin. **The Invention of Racism in Classical Antiquity**. Princeton: Princeton University Press, 2004.

LÉVINAIS, Emmanuel. **Alterité e transcendence**. Fata Morgana, 1995.

PROULX, Geneviève. **Femmes et féminin chez les historiens grecs anciens**. Tese (Doutorado em História) - Université du Québec à Montréal, Doctorat en histoire, Québec, Canada, 2008.

SCHMITT-PANTEL, Pauline. **Aithra et Pandora. Femmes, Genre et Cité dans la Grèce antique**. Paris: L'Harmattan, 2009.

SEBILLOTTE CUCHET, Violaine. Cidadãos e cidadãs na cidade grega clássica. Onde atua o gênero? **Revista Tempo**, Niterói, v.21, n.38, 2015, p.1-20.

SKINNER, Joseph Edward. **The invention of Greek ethnography: from Homer to Herodotus**. New York: Oxford University Press, 2012.

WEYLAND, Raphaël. **Visions de l'altérité dans l'Antiquité: l'historiographie et le cas des Perses sassanides (Ammien Marcellin, Théodoret de Cyr, Procope de Césarée)**. Dissertação (Mestrado em História) - Université du Québec à Montréal, Québec, Canada, 2012.

ZEITLIN, Froma I. 'Cap.4. Signifying difference: the myth of Pandora.' In: HAWLEY, Richard; LEVICK, Barbara (ed.). **Women in Antiquity: new assessments**. 2003, p.58-74.



GOLPE, STÁSIS E METABOLÊ: CRITÉRIOS CONCEITUAIS PARA RUPTURAS POLÍTICAS E INSTITUCIONAIS NA ARISTOTÉLICA CONSTITUIÇÃO DOS ATENIENSES

Dênis Renan Corrêa¹

“Por que fazer o elogio do anacronismo quando se é historiador? Talvez para convidar os historiadores a se dispor à escuta do nosso tempo de incertezas, prestando atenção a tudo que ultrapassa o tempo da narração ordenada: as disparadas, assim como as ilhas de imobilidade, negam o tempo na história, mas fazem o tempo da história”
Nicole Loraux, *Éloge de l'anachronisme em histoire*, 2005.

Resumo: O artigo aborda o vocabulário e a estrutura de referências sobre rupturas políticas e institucionais na aristotélica *Constituição dos Atenienses* com o intuito de problematizar a ideia de golpe jurídico-parlamentar contra a presidente brasileira Dilma Rousseff em 2016 e os imbróglis éticos e conceituais desde tipo de mudança política. O texto discute o vocabulário antigo especialmente no contexto ateniense com ênfase no pensamento político de Aristóteles.

Palavras-chave: *Constituição dos Atenienses*, golpes de Estado, rupturas políticas.

Tema Livre

1. A definição de *golpe de Estado* é difícil e polêmica. O termo significa a deposição do poder de alguma pessoa ou instituição legalmente investida de autoridade, com diferentes graus de violência e/ou cerceamento político. Sua formulação clássica remonta ao século XVII na obra *Considérations politiques sur les coups d'état* de Gabriel Naudé. Concebida no contexto intelectual do debate sobre as “razões de Estado” a obra oferece uma visão mais ampla e positiva da ideia de *golpe de Estado* do a que utilizamos hoje, podendo ser definida como uma medida extraordinária que excede as leis, mas que um príncipe se vê obrigado a executar em vista do bem comum (GONÇALVES, 2015, p. 10; p.

¹ Prof. Adjunto de História Antiga da UFRB. É Licenciado e Mestre em História pela UFRGS e atualmente realiza doutoramento em Estudos Clássicos pela Universidade de Coimbra. E-mail para contato: dniscorrea@gmail.com.



26-33). Trata-se claramente de uma defesa maquiavélica da estratégia política na qual governantes desrespeitam as leis do Estado e fazem uso de violência ilegal com uma racionalidade política específica e, supostamente, nobre. No entanto, na contemporaneidade o termo é qualificado pela violência política explícita e, portanto, possui um tom predominantemente negativo.

No vocabulário histórico contemporâneo *golpe de Estado* faz fronteira semântica (e ética) com a expressão *revolução social*, pois possui sentido semelhante, mas não coincidente. Até o século XVII o termo revolução expressava a rotação cíclica e natural dos astros, mas no XVIII ele toma forma como uma operação histórica própria de uma ideologia do progresso (KOSELLECK, 2006, p. 37). A distinção reside na emergência de algo inteiramente novo na História (ARENDT, 1988, p. 17-23), diferentemente das mudanças cíclicas concebidas por Naudé e Maquiavel. Sendo um produto linguístico da modernidade europeia, a *revolução* passa a expressar ambivalentemente golpes políticos sangrentos e inovações científicas (KOSELLECK, 2006, p. 62), o que já denota seu verniz mais positivo, em contraste com a racionalidade de Estado maquiavélica com que Naudé defendeu o golpe de Estado. Nas concepções iluministas e marxistas *revolução* pressupõe mudanças não apenas no aparelho estatal, mas também na própria tessitura da sociedade, tendo como exemplo as revoluções liberais e socialistas na Europa contra o Antigo Regime.

Tema Livre

Em resumo, *revolução social* se distingue de *golpe de Estado* pela noção de progresso social e histórico, que de certa forma justifica a ruptura política e social violenta. Desta forma, configura-se uma dicotomia entre *golpe de Estado* e *revolução social* no que diz respeito às rupturas institucionais que remetem às ideias de retrocesso e progresso social e histórico. No entanto, esta dicotomia faz sentido ainda hoje? Qual outro arcabouço conceitual se pode procurar para explicar perturbações políticas contemporâneas?

Os exemplos na história recente do Brasil têm sido definidos a partir da dicotomia descrita acima: em livros didáticos brasileiros a ascensão de Getúlio Vargas ainda é mencionada ambigualmente como Revolução de 30 ou Golpe de 30, assim como de forma menos frequente o Golpe de Estado Civil-Militar de 64 também é caracterizada como revolução, ainda que somente por seus defensores mais abertos, entre eles figuras protofascistas como o parlamentar Jair Bolsonaro, que goza de relativa popularidade na sociedade brasileira. Desta forma, o golpe de Estado não se caracteriza só por ser violento, mas por

ser um retrocesso, portanto algo negativo. Recentemente este imbróglio ético-conceitual se abre novamente com a derrubada da Presidenta Dilma Rousseff em 2016, no qual os seus opositores acusam um golpe de Estado, ainda que jurídico-parlamentar, sem apoio militar.



Ainda que amparado por forças políticas legítimas como o Congresso Nacional e o Supremo Tribunal Federal, o processo que derrubou Rousseff é flagrantemente fruto de um regime de exceção que fez da Presidenta um bode expiatório de escândalos de corrupção que penetram em quase toda classe política brasileira, especialmente os protagonistas da sua deposição: o então presidente da Câmara dos Deputados Eduardo Cunha, e o vice-presidente Michel Temer. Cerca de um ano depois do Impeachment, Eduardo Cunha encontra-se condenado a 15 anos de prisão por corrupção, e o Presidente em exercício Michel Temer vive intensa crise de legitimidade devido a gravações que comprovam seu envolvimento em crimes de corrupção. Golpe? Impeachment? A discussão precisa partir do consenso da irregularidade do sistema político brasileiro que atuou na deposição. Além disso, precisa desnudar as forças sociais atuantes neste processo.

O que o pensamento político grego clássico tem a nos dizer sobre tal imbróglio ético-conceitual contemporâneo? Grosso modo, os termos *golpe de Estado* e *revolução social* não têm correspondentes na antiguidade (ARENDT, 1988, p. 17) e comparar sociedades tão díspares é obviamente arriscado. Por outro lado, a própria estrutura de referências a partir de qual o pensamento moderno atribui sentido ao jogo político é oriundo do vocabulário clássico: política, democracia, oligarquia, povo e aristocracia são termos inequívocos desta aproximação entre antigos e modernos. O objetivo aqui é discutir quais eram as referências para a ideia de ruptura política na Atenas antiga, e especular como elas podem ajudar a compreender as disputas e reviravoltas contemporâneas. Para tanto, opta-se por analisar a *Constituição dos Atenienses*, obra escrita em Atenas na segunda metade do séc. IV a. C., pela escola peripatética sob direção de Aristóteles. Ao fim do artigo voltarei a discutir o Impeachment de 2016 ao governo de Dilma Rousseff.

Os noticiários da política brasileira se assemelham a um enredo de traições, delações e reviravoltas constantes, mas é providencial extrair daí alguma racionalidade que nos ajude a sair do círculo vicioso de crise e paralisia política imposta por instrumentos oligárquicos de poder. Como historiador e antiquista, sigo o espírito da epígrafe que abre este artigo e disponho-me a

escutar este tempo de incertezas, de forma que o recurso das fontes antigas possa gerar o estranhamento necessário que dissolva o assombro intelectual diante das malícias do poder contemporâneo.



2. No capítulo 41.2 a *Constituição dos Atenienses* enumera as mudanças (μεταβολαί) no regime político (πολιτεία²) ateniense até a época de sua escrita entre os anos 329 e 322 a. C. (RHODES, 1992, p. 51-58). A última mudança ocorre em 403 quando Trasíbulo liderou a facção popular, que ocupava militarmente a região portuária (“File” e “Pireu”, na citação abaixo), numa guerra aberta contra os Trinta Tiranos que haviam sido postos no poder com apoio do estrategista espartano Lisandro, após a derrota ateniense na Guerra do Peloponeso. O cap. 41.2 passa em resumo as mudanças que ocorreram desde o período heroico até esta restauração de 403:

Das mudanças [de regime] esta foi a décima primeira em quantidade. Desde o princípio, a primeira aconteceu com a migração de Ion e seus companheiros, pois então pela primeira vez foram formadas as quatro tribos e se estabeleceram os reis das tribos. A segunda, mas a primeira a ter uma forma de regime político, foi a ocorrida na época de Teseu, pouco divergindo da realeza. Depois desta, foi a da época de Drácon, na qual leis foram publicadas pela primeira vez. A terceira depois da *stásis* na época de Sólon, e a partir da qual se tornou o começo da democracia. A quarta foi a tirania na época de Pisístrato. A quinta, após a derrubada dos tiranos, foi a de Clístenes, mais democrática que a de Sólon. A sexta foi depois das Guerras com os Medos, estando a cargo do Conselho do Areópago. A sétima, depois desta, foi a que Aristides começou e Efialtes completou tendo derrubado o Conselho do Areópago, e nesta aconteceram muitos equívocos por causa dos demagogos e do império marítimo. A oitava foi o estabelecimento dos Quatrocentos, e logo em seguida, a nona foi a democracia de novo. A décima foi a tirania dos Trinta e a dos Dez. A décima primeira foi depois do retorno daqueles de File e do Pireu, a partir da qual se desenvolveu até a que existe hoje, sempre aumentando o poder para a multidão³.

2 O termo denomina os direitos políticos individuais e o sentimento de pertencimento dos cidadãos das pólis antigas, mas também o regime político de uma *pólis*, tradicional dividido num esquema tripartite do critério de extensão da soberania política para apenas um indivíduo (monarquia), para poucos (oligarquia), ou para muitos (democracia). Esta classificação terá desdobramentos em outros tipos, e também existira na tradição clássica todo um gênero literário das *politeiai*, do qual a própria *Constituição dos Atenienses* faz parte. Ver BORDES, 1982: 16-46, 231-260.

3 Todas Traduições de textos antigos são de minha autoria. *Constituição dos Atenienses* 41.2: ἦν δὲ τῶν μεταβολῶν ἑνδεκάτῃ τῶν ἀριθμῶν αὐτῇ. πρώτη μὲν γὰρ ἐγένετο μετὰστασις τῶν ἐξ ἀρχῆς Ἴωνος καὶ τῶν μετ’ αὐτοῦ συνοικησάντων· τότε γὰρ πρῶτον εἰς τὰς τέτταρας συνενεμήθησαν φυλάς, καὶ τοὺς φυλοβασιλέας κατέστησαν. δευτέρα δὲ καὶ πρώτη μετὰ



As rupturas institucionais são chamadas μεταβολαί, isto é, mudanças, e estas somam onze no período narrado pela obra. Mas o que são tais mudanças? Obviamente, implicam num novo regime político, mas o que isto significa? Certamente nada semelhante ao novo da revolução Moderna (ARENDT, 1988, p. 17). A derrubada de pessoas em cargos de poder ou de uma instituição? Elas sempre ocorrem de forma violenta? Um novo regime pode advir legalmente e pacificamente? Quais os critérios da *Constituição dos Atenienses* para definir uma μεταβολή?

O começo da obra está mutilado e não temos informação sobre as duas primeiras mudanças além do texto acima, nada mais do que a racionalização dos mitos heroicos de Ion e Teseu. A obra destaca a novidade de cada mudança: na de Ion foram formadas as quatro tribos pela **primeira vez** (τότε γὰρ πρῶτον εἰς τὰς τέτταρας συνενεμήθησαν φυλάς); na de Teseu o governo assumiu a forma de πολιτεία pela **primeira vez** (πρώτη μετὰ ταύτη[v] ἔχουσά τι πολιτείας τάξις), ainda que pouco divergindo da realeza (μικρὸν παρεγκλίνουσα τῆς βασιλικῆς). Da terceira mudança temos apenas uma breve descrição no cap. 4, que é considerado uma interpolação por muitos autores (RHODES, 1992, 84-88; FRITZ, 1954) e esta também destaca uma novidade: Drácon publicou leis pela **primeira vez** (ἡ ἐπὶ Δράκοντος ἐν ἧ καὶ νόμους ἀνέγραψαν πρῶτον). Cabe notar a estranha redação na qual a mudança de Drácon não é contabilizada, a que vem a seguir é listada como “terceira” (τρίτη), o que só reforça a ideia de tratar-se, de fato, de uma interpolação inserida posteriormente.

A terceira mudança apresenta um ingrediente que acompanhará todas as seguintes: a στάσις na cidade gera uma μεταβολή na πολιτεία ateniense. O termo στάσις significa “tomar posição”, mas também “levantar-se” (BAILLY, 1901) assim como a ideia moderna de um “levante”, mas nem sempre enquanto combate violento. A στάσις é frequentemente traduzida por “guerra civil”, mas é importante distinguir da *bellum civile* romana, como a que opôs Mário e Sula, sendo o exemplo romano uma guerra de fato, cada lado constituído

ταύτη[v] ἔχουσά τι πολιτείας τάξις ἡ ἐπὶ Θησέως γενομένη, μικρὸν παρεγκλίνουσα τῆς βασιλικῆς. μετὰ δὲ ταύτην ἡ ἐπὶ Δράκοντος, ἐν ἧ καὶ νόμους ἀνέγραψαν πρῶτον. τρίτη δ' ἡ μετὰ τὴν στάσιν ἡ ἐπὶ Σόλωνος, ἀφ' ἧς ἀρχὴ δημοκρατίας ἐγένετο. τετάρτη δ' ἡ ἐπὶ Πεισιστράτου τυραννίς. πέμπτη δ' ἡ μετὰ <τὴν> τῶν τυράννων κατάλυσιν ἡ Κλεισθένους, δημοτικωτέρα τῆς Σόλωνος. ἕκτη δ' ἡ μετὰ τὰ Μηδικά, τῆς ἐξ Ἀρείου πάγου βουλῆς ἐπιστατοῦσης. ἑβδόμη δὲ ἡ μετὰ ταύτην, ἣν Ἀριστείδης μὲν ὑπέδειξεν, Ἐφιάλτης δ' ἐπετέλεσεν, καταλύσας τὴν Ἀρεοπαγίτιν βουλὴν· ἐν ἧ πλεῖστα συνέβη τὴν πόλιν διὰ τοὺς δημαγωγοὺς ἀμαρτάνειν διὰ τὴν τῆς θαλάττης ἀρχήν. ὀγδόη δ' ἡ τῶν τετρακοσίων κατὰστασις, καὶ <ἡ> μετὰ ταύτην, ἐνάτη δέ, ἡ δημοκρατία πάλιν. δεκάτη δ' ἡ τῶν τριάκοντα καὶ ἡ τῶν δέκα τυραννίς. ἐνδεκάτη δ' ἡ μετὰ τὴν ἀπὸ Φυλῆς καὶ ἐκ Πειραιεῶς κάθοδον, ἀφ' ἧς διαγεγένηται μέχρι τῆς νῦν, αἰεὶ προσεπιλαμβάνουσα τῷ πλήθει τὴν ἐξουσίαν.



por um exército organizado, pois os latinos chamariam στάσις de *sedition* ou *secessio*, sedição ou secessão (BOTTERI, 1989, pp. 87-100). Estas ocorrem dentro do coletivo de cidadãos, e não entre dois grupos de cidades diferentes, o que designa o termo πόλεμος, guerra (LORAUX, 2009, p. 41; pp. 51-52; p. 61), logo στάσις está fora do modelo tradicional de guerra e seu ideal cívico de combate militar. Em contraste com este caráter positivo da πόλεμος, a στάσις é vista como negativa, como uma interrupção do equilíbrio e da ordem, ou mesmo uma doença da cidade (LORAUX, 2009, p. 58; p. 61). Tal negatividade se expressa na religiosidade, pois a recuperação de uma στάσις muitas vezes pode exigir alguma forma de purificação religiosa, como a que o sábio Epimênides de Creta realizou em Atenas após a tentativa de tomar o poder na cidade realizada por Cílon (**Constituição dos Atenienses**, cap. 1.1).

Além disso, a στάσις grega opõe dois grupos de cidadãos: de um lado, o povo (δῆμος) ou multidão (πλήθος); do outro, os notáveis (γνώριμοι), ricos (πλούσιοι) ou poucos (ολίγοι). A oposição se expressa na forma de antítese e assimetria: um polo é formado pelos que são **muitos, anônimos e pobres**, enquanto o outro pelos que são **poucos, ilustres e ricos**⁴. Não por acaso, a *Constituição dos Atenienses* destaca que o regime de Sólon, após a στάσις que ele arbitrou sem tomar partido, tornou-se o começo da democracia⁵ (ἀφ' ἧς ἀρχῇ δημοκρατίας ἐγένετο). Segundo John J. Keaney (1963, pp. 128-136) a obra narra a expansão do poder do povo sobre as instituições da pólis, especificamente os Tribunais, a Assembleia e as magistraturas, e cada uma das mudanças de regime representa um avanço ou recuo do povo sobre tais instituições. De fato, a partir de Sólon a obra não menciona mais aquilo que aconteceu **pela primeira vez** em cada regime, mas sempre destaca o conflito entre estas forças antitéticas e assimétricas como a causa de um novo regime.

Boa parte destas στάσεις da obra consiste na instauração ou derrubada de tiranias de forma violenta (quarta, quinta, décima e décima primeira mudanças), portanto estas analisarei estas, pois são conflitos militares com campos bem definidos. Não discutirei também o complexo termo τυραννίς, mas é inequívoca sua relação com a ruptura institucional e os conflitos sociais nas cidades antigas (TRABULSI, 1984 e IRWIN, 2008, pp. 205-261). No entanto, há στάσεις que não se confundem com πόλεμοι, ou seja, não são conflitos militares, portanto são operadas dentro de limites legais, tornando-

⁴Observa-se o eco do pensamento aristotélico da *Política* 1296a, segundo a qual o lado vencedor impõe um regime de natureza oligárquica ou democrática.

⁵Segundo a ideia tipicamente aristotélica que Sólon foi o criador do regime, mas não previu suas características negativas posteriores. Ver a *Constituição dos Atenienses*, 9.2, e a *Política*, II 1274a-b.



se um objeto interessante para comparação com a situação brasileira em 2016. Por qual motivo a obra não distingue mudanças institucionais pacíficas com rupturas violentas? Qual é o critério principal para a definição de uma μεταβολή?

3. Vejamos o exemplo da sexta mudança, no cap. 23.1:

Depois das Guerras Médicas, o Conselho do Areópago tornou-se forte de novo, governava a cidade sem que nenhum decreto lhe garantisse a hegemonia, mas porque assumira a responsabilidade na batalha naval de Salamina. De fato, com a hesitação dos estrategos em relação aos acontecimentos, tendo proclamado que cada um se salvasse por si, o Areópago proveu oito dracmas para cada um, e distribuiu e embarcou os barcos.⁶

O conselho do Areópago é uma instituição oligárquica, pois dele só participam indivíduos que já ocuparam um dos cargos dentre os nove arcontes, magistraturas para as quais estavam aptos somente membros das duas mais abastadas classes de cidadãos: os cavaleiros e os pentacosiomedmnos⁷. Em contraste com este caráter oligárquico, o regime anterior, a quinta mudança realizada por Clístenes, é descrita no cap. 41.2 como “mais democrática do que a de Sólon” (δημοτικωτέρα τῆς Σόλωνος). A obra é clara ao afirmar que o poder do Areópago não advém de nenhum decreto (οὐδενὶ δόγματι λαβοῦσα τὴν ἡγεμονίαν), e sim é fruto do vácuo político criado pela crise militar durante a guerra contra os Persas; um vácuo de poder que uma vez preenchido, torna-se poder de fato pelos próximos dezessete anos (cap. 25.1).

Esta concepção da *Constituição dos Atenienses* está certamente ligada ao movimento saudosista do séc. IV do “regime ancestral”, que idealizava a Atenas do período anterior à Guerra do Peloponeso (FINLEY, 1989, cap. 2, LEÃO, 2001, p. 43-72 e ATTACK, 2010). Este regime idealizado é descrito como uma constituição “moderada” (Isócrates *Areopagítico*) ou “mista” (Aristóteles, *Política*, 1295b), com equilíbrio entre oligarquia e democracia. A ideia é que em meados do séc. V o regime era gerido de fato pelo Areópago, cuja natureza oligárquica garantia o domínio da elite, enquanto que as instituições

6 *Constituição dos Atenienses* 23.1 μετὰ δὲ τὰ Μηδικὰ πάλιν ἴσχυσεν ἡ ἐν Ἀρείῳ πάγῳ βουλή καὶ διώκει τὴν πόλιν, οὐδενὶ δόγματι λαβοῦσα τὴν ἡγεμονίαν, ἀλλὰ διὰ τὸ γενέσθαι τῆς περὶ Σαλαμίνα ναυμαχίας αἰτία. τῶν γὰρ στρατηγῶν ἐξαπορησάντων τοῖς πράγμασι, καὶ κηρυξάντων σφ[ε]δρῶς ἕκαστον ἑαυτὸν, πορίσασα δραχμὰς ἑκάστῳ ὅκτῳ διέδωκε καὶ ἐνεβίβασεν εἰς τὰς ναῦς.

7 A criação desta classificação censitária é atribuída na obra a Sólon, ver cap. 7.3-4, no entanto ela será mais ou menos vigente por todo o período da democracia ateniense clássica.



democráticas como a Assembleia e os Tribunais Populares equilibravam os excessos da elite e davam um quinhão se poder ao povo. O poder do Areópago será drasticamente restringido na sétima mudança a seguir, e voltará a crescer durante o séc. IV, novamente ligado à ideia de “regime ancestral” (HANSEN, 1999, p. 288).

No séc. V a hegemonia do Areópago durou cerca de dezessete anos (cap. 25.1), sendo este despojado do poder aos poucos através de processos contra os areopagitas e suas prerrogativas impetrados pelos líderes do povo Aristides (41.2) e depois Efialtes (25.1-2), tanto nos Tribunais Populares como na Assembleia. Nesta στάσις as armas são processos legais de lideranças democráticas como Aristides e Temístocles (23.3-5), este último, segundo o autor, a mente por trás de Efialtes, assassinado em condições suspeitas (25.3-4). Portanto, a hegemonia do Areópago e sua posterior derrubada (sexta e sétima mudanças de regime) são descritas como resultados de uma espécie de **στάσις fria**, sem o calor da violência e da ruptura institucional. O enfrentamento das facções antitéticas e assimétricas (o povo e a elite) ocorre nos Tribunais e Assembleias, mas não desemboca em conflito militar. O único assassinato mencionado na obra, de Efialtes, ocorre no contexto de vitória de sua facção popular. A *Constituição dos Atenienses* menciona apenas certo Aristódico de Tânagra como assassino, enquanto que Plutarco conta a versão (**Vida de Péricles**, 10), que o próprio Plutarco não dá crédito, de que o mandante do crime foi o sucessor de Efialtes como líder do povo: Péricles.

Após a sétima mudança, Péricles seguiu tornando o regime mais popular, retirando mais atribuições do Conselho do Areópago (27.1). A *Constituição dos Atenienses* passa, então, a criticar os excessos demagógicos deste período, especialmente o relaxamento do regime realizado por demagogos (26.1) o que se intensificou após morte de Péricles (28.1). Um dos aspectos deste relaxamento é que começaram a aceitar no arcontado os membros da classe dos zeugitas, menos abastados do que os cavaleiros e os pentacosiomedmnos (26.2), uma medida certamente democrática. Péricles também criou a remuneração pela participação nos Tribunais Populares (27.3), outra medida de caráter anti-oligárquico. A obra destaca que depois de Péricles foi “quando pela primeira vez, o povo adotou um líder que não gozava de boa reputação entre os capazes” (πρῶτον γὰρ τότε προστάτην ἔλαβεν ὁ δῆμος οὐκ εὐδοκμοῦντα παρὰ τοῖς ἐπιεικέσιν, 28.1). O eufemismo da palavra ἐπιεικής, “capazes”, “aptos”, obviamente descreve os mesmos oligarcas que se opuseram ao povo nas στάσεις de outrora, pois o mesmo termo é utilizado também no cap. 26.1 para designar a facção oligárquica. Não há sangue nestas mudanças de regime, mas há facções e seus respectivos líderes, logo, há στάσις, ainda que **fria**.



4. A oitava mudança foi o estabelecimento do regime dos Quatrocentos, no contexto da Guerra do Peloponeso e da desastrosa expedição contra Siracusa na Sicília. Nesta ocorrem claros sinais de esquentamento da στάσις ateniense. Veja-se o cap. 29.1:

Entretanto, depois do que aconteceu na Sicília a posição dos Lacedemônios ficou mais forte por causa da aliança com o Rei [da Pérsia], e foram forçados ao regime dos Quatrocentos, tendo posto em ação a derrubada da democracia (...) mas muitos foram persuadidos, sobretudo por achar que o Rei iria se aliar a eles, se fizessem uma oligarquia.⁸

Ainda que influenciada pela guerra externa, o novo regime não implica numa tomada violenta do poder. Pelo contrário, a obra menciona que muitos foram persuadidos que tornar o regime mais oligárquico era uma estratégia para conquistar a aliança Persa e a salvação da cidade. Há relatos discrepantes sobre o clima político desta mudança de regime, como descreve Tucídides em VIII, 66:

Mas o povo e o Conselho ainda se reuniam na mesma forma de sorteio, não deliberavam nada que não fosse da opinião dos conspiradores, além disso, os oradores eram todos deles e com eles examinavam o que estava prestes a ser dito. Nenhum dos outros falava contra eles, tendo medo e vendo a grande organização [dos conspiradores], se alguém falasse contra, era diretamente executado de forma rápida. Não ocorria nem busca dos culpados, nem justiça se fossem suspeitos, mas o povo se mantinha quieto e tão perplexo que se considerava lucro não ter sofrido alguma violência se ficasse calado.⁹

Tema Livre

O medo da violência mantinha o povo calado, ainda que as instituições democráticas continuassem a funcionar. As violências contra opositores não

8 **Constituição dos Atenienses** 29.1 ἐπεὶ δὲ μετὰ τὴν ἐν Σικελίᾳ γενομένην συμφορὰν ἰσχυρότερα τὰ τῶν Λακεδαιμονίων ἐγένετο διὰ τὴν πρὸς βασιλέα συμμαχίαν, ἡναγκάσθησαν κινῆσαι τὴν δημοκρατίαν καταστῆσαι τὴν ἐπὶ τῶν τετρακοσίων πολιτείαν (...) μάλιστα δὲ συμπεισθὲν τῶν τῶν πολλῶν διὰ τὸ νομίζειν βασιλέα μ[α]λ[λ]ον ἑαυτοῖς συμπολεμήσειν, ἐὰν δι' ὀλίγων ποιήσωνται τὴν πολιτείαν.

9 **História da Guerra dos Peloponésios e Atenienses**, VIII 66: δῆμος μέντοι ὁμῶς ἔτι καὶ βουλὴ ἢ ἀπὸ τοῦ κυάμου ξυνελέγετο· ἐβούλευον δὲ οὐδὲν ὅτι μὴ τοῖς ξυνεστῶσι δοκοίη, ἀλλὰ καὶ οἱ λέγοντες ἐκ τούτων ἦσαν καὶ τὰ ῥηθησόμενα πρότερον αὐτοῖς προύσκεπτο. ἀντέλεγε τε οὐδεὶς ἔτι τῶν ἄλλων, δεδιὼς καὶ ὅρων πολὺ τὸ ξυνεστηκός· εἰ δέ τις καὶ ἀντίποι, εὐθὺς ἐκ τρόπου τινὸς ἐπιτηδεῖον ἐτεθνήκει, καὶ τῶν δρασάντων οὐτε ζήτησις οὐτ' εἰ ὑποπτεύοντο δικαίως ἐγίνετο, ἀλλ' ἡσυχίαν εἶχεν ὁ δῆμος καὶ κατὰ πλῆξιν τοιαύτην ὥστε κέρδος ὁ μὴ πάσχων τι βίαιον, εἰ καὶ σιγή, ἐνόμιζεν.



eram investigadas, o que ajudava a manter as aparências e alimentava o medo de opor-se aos conspiradores. O relato de Tucídides é brutal, especialmente vindo de alguém que narra a conspiração de perto, como se dela tivesse participado (CANFORA, 2015, pp. 298-299). Em seguida, Tucídides conta (VIII, 69-70) como os conspiradores mantiveram-se próximos às armas ou com punhais escondidos, mas permanecendo o povo quieto a violência não se fez necessária. Trata-se da mesma *στάσις* entre povo e elite, que pouco a pouco se torna mais **quente** e secretamente violenta, ainda que haja esforço para manter as aparências institucionais.

Vejamos o contraste com Tucídides no cap. 29.4 da *Constituição dos Atenienses*:

Os eleitos [para redigir proposições para a salvação da cidade] primeiro escreveram ser compulsório aos prítanes submeter ao voto todos os pronunciamentos sobre a salvação [da cidade], em seguida anularam as ações de ilegalidade, as denúncias e as intimações, para que assim qualquer um dos atenienses pudesse debater sobre as propostas como quisesse; se alguém por conta disso multar ou intimidar ou denunciar no Tribunal Popular, que seja feito o depoimento e a prisão dele diante dos estrategos, e estes o entregariam aos Onze¹⁰ para a pena de morte.¹¹

Tema Livre

A γραφή παρανόμων e a εισαγγελία, aqui traduzidas como “ações de ilegalidade” e “denúncias” eram modalidade de processos jurídicos contra, respectivamente, proposições de leis e cidadãos que cometessem abusos contra as leis e o povo. Possuíam um caráter eminentemente político e atuavam como instrumentos contra abusos de poder de magistrados, e também como perseguição contra adversários (HANSEN, 1999, pp. 205-218). Aos oligarcas pareceu necessário neutralizar tais instrumentos legais que poderiam se voltar contra eles, e punir com a morte quem abrisse processos contra suas reformas, ou seja, neutralizar as armas legais da qual dispunha o povo para resistir à mudança de regime. A obra é clara ao descrever o regime dos Quatrocentos como uma “derrubada da democracia” (29.1, τὴν δημοκρατίαν καταστήσαι

10 Os Onze são magistrados cuja função era aplicar prisões e sentenças de morte aos condenados nos tribunais.

11 *Constituição dos Atenienses* 29.4 οἱ δ' αἰρεθέντες πρῶτον μὲν ἔγραψαν ἐπάναγκες εἶναι τοὺς πρυτάνεις ἅπαντα τὰ λεγόμενα περὶ τῆς σωτηρίας ἐπιψηφίζειν, ἔπειτα τὰς τῶν παρανόμων γραφὰς καὶ τὰς εισαγγελίας καὶ τὰς προσκλήσεις ἀνέλινον, ὅπως ἂν οἱ ἐθέλοντες Ἀθηναίων συμβουλευώσι περὶ τῶν προκειμένων. εἰ δέ τις τούτων χάριν ἡ ζημιῇ ἢ προσκαλῆται ἢ εἰσάγῃ εἰς δικαστήριον, ἔνδειξιν αὐτοῦ εἶναι καὶ ἀπαγωγὴν πρὸς τοὺς στρατηγούς, τοὺς δὲ στρατηγούς παραδοῦναι τοῖς ἑνδεκα θανάτῳ ζημιῶσαι.



τὴν ἐπὶ τῶν τετρακοσίων πολιτείαν), mas enquanto Tucídides menciona duas vezes que os Quatrocentos assassinaram seus opositores (VIII, 66 e 70), a *Constituição dos Atenienses* não menciona tais mortes. O contraste é claro na comparação com a descrição que a mesma obra faz do regime dos Trinta Tiranos, ao qual atribui a morte de milhares de cidadãos (35.4).

Os Quatrocentos prometeram entregar o regime aos Cinco Mil cidadãos mais capacitados por “suas pessoas” e por suas riquezas (29.5, τὴν δ’ ἄλλην πολιτείαν ἐπιτρέψαι πᾶσαν Ἀθηναίων τοῖς δυνατωτάτοις καὶ τοῖς σώμασιν καὶ τοῖς χρήμασιν λητουργεῖν, μὴ ἔλαττον ἢ πεντακισχίλοις). Os capítulos seguintes (cap. 30 e 31) descrevem como seria este hipotético regime que nunca veio a existir, uma vez que os Quatrocentos foram depostos quatro meses depois (33.1). A *Constituição dos Atenienses* menciona, em paráfrase a Tucídides (VIII, 68), que era a primeira vez que se estabelecera uma oligarquia em Atenas nos últimos 100 anos, desde a expulsão dos tiranos (32.2, ἡ μὲν οὖν ὀλιγαρχία τοῦτον κατέστη τὸν τρόπον (...) ἔτεσιν δ’ ὕστερον τῆς τῶν τυράννων ἐκβολῆς μάλιστα ἑκατὸν).

Segundo a obra, o regime dos Quatrocentos ruíu devido à defecção de alguns dos conspiradores, entre eles Terâmenes¹², insatisfeitos com o fato que os Cinco Mil foram eleitos apenas nominalmente e os Quatrocentos governaram a cidade de fato (32.3). A administração é brevemente remetida diretamente aos Cinco Mil (33.1-2), e em seguida, “o povo depõe estes do regime com rapidez” (34.1, Τοῦτους μὲν οὖν ἀφείλετο τὴν πολιτείαν ὁ δῆμος διὰ τάχους), restabelecendo a democracia novamente (41.2). Esta é a nona mudança, mais uma vez uma **στάσις fria**, já que a *Constituição dos Atenienses* não menciona nenhuma violência nesta deposição, enquanto Tucídides descreve como ela foi antecedida pelo assassinato de um dos líderes dos Quatrocentos, Frínico, e a prisão de outros por tropas sublevadas sob liderança de Terâmenes quando perceberam uma tentativa de facilitar a invasão espartana (VIII, 92). Todos foram julgados pelos Tribunais, como convém na democracia antiga, e muitos foram condenados. Apesar disso, pode-se dizer que a derrubada dos Quatrocentos também foi uma **στάσις fria**, pois as condenações não foram por derrubar a democracia. Os processos contra os líderes dos Quatrocentos os acusavam de enviar embaixadas para Esparta, em navio inimigo e através de territórios ocupados, com propostas de paz desvantajosas para Atenas (CANFORA, 2015, p. 343-347). Entre estes processos incluem-se o insólito caso contra o cadáver de Frínico (condenado depois de ter sido assassinado), e

12 Sobre a polémica historiográfica que se abre em torno da figura controversa de Terâmenes, na qual a *Constituição dos Atenienses* se engaja avidamente nos cap. 28.5, ver CANFORA, 2015, p. 411-427.



também contra o célebre orador Antífonte. A defecção de Terâmenes e outros permitiu a reintegração de boa parte dos apoiadores dos Quatrocentos ao corpo político da cidade, enquanto os restantes foram responsabilizados por tentarem negociar uma paz desvantajosa por Esparta, mas não por algo que os historiadores modernos chamam de golpe oligárquico dos Quatrocentos.

5. A guerra aberta, a **στάσις quente**, sangüinária e traumática, acontecerá em 404 com a instalação dos Trinta Tiranos após a derrota por Esparta (décima mudança). Após uma acachapante derrota na batalha naval de Egospótamo, Atenas é ocupada pelo general espartano Lisandro que no tratado de paz exige que a cidade adote o “regime ancestral” (34.2-3). Mais uma vez a στάσις se faz presente (34.3):

De um lado, os populares tentavam preservar a democracia, do outro, aqueles associados em confrarias de notáveis e aqueles dentre os exilados que retornaram depois da paz desejavam a oligarquia (...) Sendo Lisandro favorável aos oligarcas, o povo apavorado foi forçado a votar a oligarquia.¹³

Aqui não há dúvida do caráter impositivo do regime por um exército ocupante, não por acaso é usado o termo “tirania” para descrever um regime cujo ideário era oligarca. Os Trinta revogaram as leis que restringiam o poder do Areópago (35.2) começam a perseguir opositores causando enorme mortandade na cidade, segundo a obra não menos que mil e quinhentas pessoas (35.4). Entre os mortos está Terâmenes, que é expulso do regime e condenado à morte por ter traído os Quatrocentos (37.1).

A expulsão dos Trinta Tiranos (décima primeira mudança) ocorre graças ao exército ateniense que permanecera democrático e retornara da cidade aliada de Samos para reconquistar Atenas pela região portuária em 403 (cap. 37 e 38). Após este restabelecimento de democracia e a execução dos líderes dos Trinta, a negociação de paz, a **Anistia** – não por acaso o mesmo termo usado no fim da Ditadura Civil-Militar brasileira – é longa, traumática e complexa. Os partidários do Trinta foram isolados no distrito de Elêusis e proibidos de transitar em Atenas (cap. 39 e 40). A *Constituição dos Atenienses* silencia sobre isso, mas Xenofonte (*Helênicas*, II, 43) relata que os conflitos não cessaram, e alguns líderes de Elêusis foram massacrados numa emboscada

13 *Constituição dos Atenienses* 34.3 οἱ μὲν δημοτικοὶ διασφάζειν ἐπειρῶντο τὸν δῆμον, τῶν δὲ γνωρίμων οἱ μὲν ἐν ταῖς ἐταιρείαις ὄντες, καὶ τῶν φυγάδων οἱ μετὰ τὴν εἰρήνην κατελθόντες ὀλιγαρχίας ἐπεθύμουν (...) Λυσάνδρου δὲ προσθεμένου τοῖς ὀλιγαρχικοῖς, καταπλαγεὶς ὁ δῆμος ἠναγκάσθη χειροτονεῖν τὴν ὀλιγαρχίαν.



em 400¹⁴. Quatro anos passaram-se entre a instalação dos Trinta em 404 e o último acerto de contas em 400. Quatro anos para a **στάσις** ateniense esfriar novamente e os assassinatos e combates entre cidadãos cessarem, iniciando um longo período de oitenta anos nos quais a obra não identifica nenhuma mudança de regime. A **στάσις** não deixa de existir, apenas torna-se novamente fria.

6. Pode-se concluir que as mudanças de regime na *Constituição dos Atenienses* não residem na ideia de rompimento do Estado de Direito, ou seja, do sistema institucional vigente, uma vez que as instituições podem ser legalmente reformadas ou mesmo extintas sem que haja distinção entre reformas e golpes de Estado: para a *Constituição dos Atenienses* todas são μεταβολαί. Tais mudanças, no entanto, só ocorrem dentro de uma oscilação dos três tipos de regime (monarquia, oligarquia, democracia) e suas variantes positivas e negativas. Ou seja, elas refletem sempre os conflitos entre grupos antitéticos e assimétricos, os ricos contra os pobres, os notáveis contra a multidão¹⁵. A raiz histórica desta concepção está na idealização do regime de Sólon, cuja poesia é um testemunho de um pensamento que tenta equilibrar as tensões entre pobres e ricos, multidão e notáveis¹⁶. Minha contribuição central é perceber tais στάσεις podem assumir a forma de combates armados (**στάσις quente**) ou de processos jurídicos e emendas legislativas (**στάσις fria**).

Tema Livre

Inexiste no pensamento político clássico e aristotélico a ideia de progresso histórico, que marca as concepções modernas de *revolução social* e *golpe de Estado*. O ideal que se busca é de equilíbrio e moderação: diminuir os excessos e desigualdades dos extremos, e não necessariamente tomar o partido do povo, algo provavelmente estranho ao pensamento peripatético e também à esmagadora maioria dos autores clássicos, membros das elites. Os próprios democratas não se enxergavam como “mais progressistas” que os oligarcas. Ao contrário, ambas facções viam a si mesmos como legítimas representantes de um idealizado regime ancestral de Atenas.

O diálogo constante entre o contemporâneo e o antigo é perigoso, e o anacronismo inevitável. A democracia ateniense era muito diferente da moderna: pressupunha participação direta, bem como a exclusão de mulheres, metecos e escravos. O diálogo pode ser útil quando conceitos políticos do

14 Ver CANFORA, 2015, pp. 437-450.

15 Esta concepção, no qual a desigualdade é a causa motriz de toda στάσις não está distante daquilo que é discutido no livro 5 da *Política*.

16 Sobre a representação de Sólon na obra ver o comentário dos cap. 2, 5-12 em CORREA, 2012, pp. 83-91.



contemporâneo são redefinidos com o contraste do antigo. Investigar este diálogo nos ajuda a elucidar os sentidos contemporâneos atribuídos aos termos antigos, bem como a levantar questões que não enunciávamos mais por nossa incapacidade de olhar com estranhamento para nossos próprios referenciais éticos e conceituais.

Neste sentido, cabe notar que um dos aspectos centrais da crise política instaurada no Brasil desde 2016 é a insuficiência da diminuição das desigualdades sociais na sociedade brasileira, isto é, da distância entre ricos e pobres. A bonança econômica dos Governos Lula garantiram estabilidade política e a renda mínima dos setores mais vulneráveis sem, no entanto, combater privilégios de setores oligárquicos. Pelo contrário, adotou-se um presidencialismo de coalização no qual a cooptação de partidos ocorre através de uma política patrimonialista, transpartidária e parasitária ao Estado que se pode chamar “Pemedebismo” (NOBRE, 2013). Esta é uma modalidade oligárquica da política, que tomou forma desde a redemocratização de 1985 e se caracteriza pela ampla utilização de corrupção sistêmica e estrutural no próprio aparelho administrativo do Estado, nas empresas estatais, e também em oligopólios privados que negociam apoio financeiro a Partidos em troca de vantagens em contratos e licitações públicas. Se tal prática já era presente nos governos de caráter neo-liberal e privatista do Partido da Social Democracia Brasileira (1995-2002), parece ter se intensificado nos governos do Partido dos Trabalhadores (2003-2016).

Tema Livre

Dilma Rousseff foi derrubada do poder pelo o Congresso Nacional e pelo Supremo Tribunal Federal, instituições legítimas, mas o contexto histórico que marca o processo não é uma súbita vontade de aplicação rigorosa da lei, mas uma crise política intensa que criou a oportunidade para reformas políticas de teor oligárquico, que visam o estancamento de políticas de diminuição de desigualdade no contexto de recesso econômico. Dilma Rousseff é um bode expiatório de todos os crimes de morosidade e corrupção da classe política brasileira, e o sucessor Michel Temer rapidamente se apresentou como um “reformador”, isto é, alguém que reverte todo o processo instaurado anteriormente. É uma **στάσις fria** entre os grupos antitéticos e assimétricos de ricos e pobres, do povo e dos donos do poder. O Brasil conheceu processo semelhante no *Golpe Militar de 64* contra o Governo João Goulart, sendo então uma **στάσις quente**, com violência institucional explícita. Em ambos os casos, a Mídia tem papel predominante em pautar o debate público e criar identidades junto às camadas populares que simpatizam com as reformas oligárquicas a partir do seu teor conservador moralista, de manutenção do

status quo, ameaçado pelas políticas de distribuição de renda e discussões éticas em torno da políticas identitárias.



O presidencialismo de coalização entrou em curto-circuito após a reeleição de Dilma Rousseff em 2014 e o início de uma política de ajuste econômico que contrariava a propaganda eleitoral da candidata. Este embuste eleitoral, somado às políticas de combate à corrupção iniciadas pelo próprio governo que acabaram se voltando contra ele próprio e sua base partidária, fez uma crise econômica torna-se também política. A mídia e o sistema jurídico criaram uma situação de fragilidade na qual os setores oligárquicos se rebelam contra um Governo de centro-esquerda enfraquecido, radicalizando a **στύσις** brasileira. Após 13 anos, o Partido dos Trabalhadores foi sacado do Poder não por invasores externos, mas por seus fiadores oligárquicos que se identificam pelo patrimonialismo, pela corrupção sistêmica e estrutural do Pemedebismo, somado à força conservadora da Mídia e demais setores privados.

A **στύσις** brasileira pendeu para o lado oligárquico, revelando o esgotamento do presidencialismo de coalização e pondo a nu os limites da política de cooptação da base através de corrupção sistêmica. Não por acaso, os escândalos que atingem a esquerda, ainda que reais e condenáveis, são bodes expiatórios nos quais a Mídia, o Sistema Judiciário e a oligarquia política descarregam seu rancor contra as políticas de diminuição da desigualdade. Mesmo quando estes setores oligárquicos tentam fazer valer a mesma letra dura da lei para o lado conservador, são barrados por outras forças que não correspondem à luta contra corrupção, mas sim à **στύσις**, o conflito de interesses entre pobres e ricos, entre multidão e elite.

Tema Livre

A Esquerda partidária, se ainda reivindica defender interesses populares e democráticos, precisa declarar uma guerra irrestrita à cultura política patrimonialista do Pemedebismo. Esta guerra não pode ser combatida somente através do sistema partidário-eleitoral, uma vez que o Pemedebismo já está instalado em quase todos os Partidos e tem forte influência no Judiciário, aliança esta que permitiu a derrubada de Dilma Rousseff. É preciso atacar a fonte de poder do Pemedebismo: o aparelhamento do Estado e o patrimonialismo parasitário, e são outras formas de radicalização da democracia que podem cumprir este papel. Nesta luta, a lição da *Constituição dos Atenienses* pode ser útil: a **στύσις** é uma luta de grupos antitéticos assimétricos: de um lado uma multidão, pobre e anônima; do outro, políticos profissionais oligárquicos, grupos midiáticos e corporativos conservadores. Se a esquerda quer ter um papel nesta luta, precisa juntar forças com um destes grupos, mas jamais com o outro.



Abstract: The paper approaches the vocabulary and the structure of references about political and institutional ruptures in the Aristotelian Athenian Constitution in order to problematize the idea of legal and parliamentary coup against the Brazilian president Dilma Rousseff in 2016 and the ethical and conceptual imbroglia of such kind of political change. The text discusses the ancient vocabulary especially in the Athenian context and emphasize Aristotle's political thought.

Keywords: Athenian Constitution, Coup d'état, political overthrow.

BIBLIOGRAFIA

ARENDT, Hannah. **Da Revolução**. Brasília: Editora Ática/ Editora UNB; 1988.

ATACK, Carol. **Ancestral Constitutions in Fourth-Century BCE Athenian Political Argument: Genre and Re-Invention**. Cambridge: Lucy Cavendish College Mphil, 2010.

BORDES, Jacqueline. **Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote**. Paris: Belles Lettres, 1982.

DAY, James; CHAMBERS, Mortimer. **Aristotle's History of Athenian Democracy**. Berkeley: University of California Press, 1962.

CANFORA, Luciano. **O mundo de Atenas**. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Cia das Letras, 2015.

CORREA, Denis R. **A memória cultural de Sólon de Atenas na aristotélica Constituição dos Atenienses**. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: UFRGS, 2012.

FINLEY, Moses. **Usos e Abusos da História**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

FRITZ, Karl Von. "The Composition of Aristotle's Constitution of Athens and the So-Called Dracontian Constitution". **Classical Philology**, v. 49, n. 2, 1954, p.73-93.

GONÇALVES, Eugenio Mattioli. **Prudência e razão de Estado na obra de Gabriel Naudé**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 2015.

HANSEN, Mogens H. **The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes**. London: Bristol Classics Paperbacks, 1999.

IRWIN, Elizabeth. **Solon and Early Greek Poetry. The Politics of Exhortation**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

KEANEY, John J. "The Structure of Aristotle's *Athenaion Politeia*". **Harvard Studies in Classical Philology**, v. 67, 1963, p. 117-118.

_____. **The Composition of Aristotle's *Athenaion politeias*: observation and explanation**. New York: Oxford University Press, 1992.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado. Contribuição a semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

LEÃO, Delfim F. **Sólon: Ética e Política**. Lisboa: F. Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **A Constituição dos Atenienses**. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2003.

LORAUX, Nicole. **A Tragédia de Atenas: a politique entre as trevas e a utopia**. Trad. Paula Silva Rodrigues Coelho da Silva. São Paulo: Loyola, 2009.

LORAUX, Nicole. "Éloge de l'anachronisme em histoire". **Espaces Temps**, v. 87, n. 1, 2005, p. 127-139.

MATHIEU, Georges. **Isocrate: Discours. Tome III.** Paris: Les belles Lettres, 1998.

NOBRE, Marcos. **Imobilismo em movimento: da abertura democrática ao governo Dilma.** São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

PIRES, Francisco Murari. **A Constituição dos Atenienses.** São Paulo: Hucitec, 1995.

RHODES, P. J. **A commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia.** Oxford: Clarendon Press, 1992.

TRABULSI, José Antonio Dabdab. "Crise Social, tirania e difusão do dionisismo na Grécia Arcaica". **Revista de História da USP**, n. 116, 1984, pp. 75-104.





MUERTE E INFRAMUNDO EN LA ANTIGUA ROMA: INMORTALIDAD Y ETERNA MEMORIA

Julio López Saco¹

Resumen: Los mitos de origen griego vinculados con la muerte, así como los deseos de alcanzar la inmortalidad y una nueva vida en el Más Allá a través de la eterna perduración del alma, impregnaron la imaginación religiosa romana. Con posterioridad a la muerte, el ser humano se transformaba en una serie de entidades (lemures, manes, *larvae*, penates, lares) de no siempre fácil identificación. Desde la óptica romana la muerte requería una serie de honores funerarios bien establecidos para evitar la conversión del fallecido en un fantasma sin descanso y para, de ese modo, apaciguar los componentes malignos o negativos. En la antigua Roma la muerte era un acto social que, en cuanto a los lugares de inhumación, modos de celebración y cultos, no igualaba a los fallecidos, existiendo notables diferencias según la condición social o el estatus del muerto.

Palabras clave: muerte, inframundo, rito, culto.

Tema Livre

INTRODUCCIÓN

El significado social del mundo de la muerte en la antigüedad romana solamente puede conocerse gracias a determinada documentación literaria y epigráfica (inscripciones funerarias), la presencia de monumentos históricos y necrópolis (con sus tipos de tumbas y ajuares funerarios), a la ritualidad que envolvía el duelo así como a la interpretación de los mitos (BENASSAR, I. & GARDNER, J.F., 1995, p. 5).

En la antigüedad, dos de los temas básicos más relevantes en los que se centraron los relatos épicos y mitológicos fueron, sin duda, la adquisición de la

¹ Doctor en Ciencias Sociales y Doctor en Historia. Investigador y Profesor Titular. Escuela de Historia, Universidad Central de Venezuela, Caracas. Doctorado en Historia, FHE-UCV. E-mail: julosa.ucv@gmail.com.



inmortalidad y la búsqueda de la eterna juventud (PLATÓN, **Fedro**, 245e)². En el trasfondo de tal búsqueda se encuentra la preocupación por la muerte, tal y como innumerables mitos han reflejado de modos bastante variados (Gilgamesh, Orfeo, Heracles).

En términos generales, los mitos de la muerte en la mitología (particularmente griega) afirmaban que las almas de los difuntos viajaban al mundo subterráneo de Plutón y Perséfone, guiadas por Mercurio, la deidad *psicopompa* por excelencia. Se veían obligadas a atravesar la laguna Estigia en la balsa conducida por Caronte. El mundo subterráneo tenía en su entrada un temible custodio, el Can Cerbero (véase *ilustración 3*). Una vez en el inframundo, se llevaba a cabo un juicio a las almas. Después del veredicto, las mismas eran trasladadas a siete regiones, según fuese el caso. La primera estaba destinada a los infantes no natos, que no eran juzgados; en la segunda moraban los inocentes condenados injustamente; la tercera correspondía a los suicidas, mientras que la cuarta, denominada Campo de Lagrimas, era la zona en la que permanecían los amantes infieles; la quinta estaba habitada por héroes crueles, en tanto que la sexta era el famoso Tártaro, lugar en el que se procedía a castigar a los perversos; y finalmente, la séptima correspondía a los Campos Elíseos, sitio de morada de las almas bondadosas, en la felicidad eterna.

MUERTE E INMORTALIDAD EN LAS FUENTES CLÁSICAS

Si bien ya los pitagóricos mencionan el alma, será PLATÓN (**República** 580e; **Fedón** 69e-84b) quien ofrezca la posibilidad de una esperanza ante la muerte. Lo mortal y lo inanimado es el cuerpo físico, mientras que lo animado, el *ánima*, es lo que pervive, el alma. Las almas transmigran, idea que también defiende, en el ámbito romano, OVIDIO (**Metamorfosis** XV, 165-166), SALUSTIO (**Sobre los dioses y el mundo**, 20-21) y VIRGILIO (**Eneida**, VI, 730-750). Este último autor señala que el alma, al morir, ascendía por mediación del aire, para luego atravesar las aguas que había sobre el aire y, al fin, recorrer la atmósfera que está expuesta a los rayos solares. Tal viaje suponía una purificación del alma mediante los elementos, el aire, el agua y el sol (fuego), de modo que pudiese lograr estar limpia (purificada) para acceder al Elíseo (PEREA YEBENES, S., 2012, pp. 34-36; RHODE, E., 1948, pp.

2 La fama, la gloria imperecedera, así como la permanencia en el recuerdo de los vivos (además de la descendencia), siempre constituyó una forma peculiar de inmortalidad. Una preocupación evidente en héroes guerreros como Aquiles o en grandes generales conquistadores, como Alejandro Magno, pero también en personalidades como Julio César. La inmortalidad, según Platón, será así una prerrogativa del alma humana.

145-149 y ss.). En el Elíseo podía permanecer o también ser conducida al Leteo (olvido), para afrontar una nueva existencia terrenal.



También CICERÓN, en **Sueño de Escipión (Sobre la República, VI, 13-26)** defendía la permanencia y, por consiguiente, la inmortalidad del alma. Para los estoicos, como SÉNECA (**Cartas a Lucilio, XLIV, 2; De la Consolación a Helvia, XI, 7**), el alma es aquello que el ser humano tiene de racional, además de divino. Es la que ayudada por la filosofía, nos hará resistir a la fortuna y saber, por tanto, afrontar la muerte.

Por el contrario, los epicúreos negaban la inmortalidad. El espíritu que confería vida se disolvía en el aire y se perdía para siempre tras la muerte. Ello implicaba que las personas no tenían, entonces, por qué temer el mundo del más allá, de modo que podían dedicarse a disfrutar de este (TIEMBLO MAGRO, A., 2011, p. 87; PEREA YEBENES, S., 2012, p. 40-45).

No hubo conceptos concretos en el mundo romano en relación a en qué se convertían los difuntos después de fallecer. En cualquier caso, la tradición romana vislumbra la existencia de los espíritus de los muertos. Se trataba de los *Dii parentes et Manes*, íntimamente asociados a los *Genii*. Tales genios permanecían activos durante la vida, diferenciándose por sus valores morales, que se prolongaban tras su muerte. Dichos genios continuaban habitando en las sepulturas, un factor que motivó su identificación con la osamenta, las cenizas e, incluso, con los propios sepulcros.

Los autores antiguos presentan disparidades en relación a la entidad en la que se transformaba el ser humano con posterioridad a la muerte del cuerpo. En tal sentido, existieron distintas denominaciones (COULIANO, I. P., 1993, pp. 122-125; FERNÁNDEZ URIEL, P. & MAÑAS ROMERO, I., 2013, pp., 346-348 y ss.). El *Genius* del difunto se relacionaba con el vocablo *Manes* (los ilustres), emparentado, a su vez, con *Lares*, *Penates*, *Larvae* y *Lemures*. La profusión de denominaciones demuestra, en cualquier caso, la existencia de la creencia en la inmortalidad del alma tras la desaparición del cuerpo.

ENTIDADES DEL MÁS ALLÁ: LOS MANES

Aquellos difuntos bondadosos, que velaban por sus descendientes, se denominaban *Lares familiares*, mientras que los inquietos, perturbadores o sencillamente nocivos, y que, además, asustaban con apariciones nocturnas, se llamaban *Larvae* (PICCALUNGA, 1961, pp. 87-89 y ss.). Si no se sabía



con seguridad en qué se había convertido el alma del fallecido se nombraba *Manes*³. *Manes* eran, en general, los espíritus de los muertos. Los *Manes familiares* eran aquellos difuntos que pasaban a formar parte del conjunto de espíritus, metamorfoseados en divinidades. Se puede decir que era la sombra del difunto, su espíritu santificado por el deceso y, en consecuencia, proclive a ser objeto de veneración y respeto, aunque al tiempo de temor y ofuscación a lo desconocido.

De una manera o de la otra, lo cierto era que había que distinguir entre genios buenos y malos. En tal sentido, las almas de los difuntos eran “dioses” de los muertos o, en todo caso, entidades que se hallaban en el mundo de los muertos, al lado de las divinidades infernales (*Orcus*, por ejemplo). De esta forma, los *Manes* podían ser identificados con esas deidades (MONTERO HERRERO, S., 1990, p. 42).

Desde la época de Augusto, algunos autores, sobre todo Virgilio y LIVIO (*Ab Urbe condita*, III, 58,11), emplearon el término *Manes* para detallar a ciertas divinidades infernales y sombras de los muertos. SERVIO, por su parte (*Commentarius ad Aeneidam*, III, 63), menciona que en tanto los dioses celestes eran los de los vivos, las otras deidades, en concreto, los *Manes*, eran los dioses de los muertos. Serían, entonces, unos dioses secundarios, que dominaban las tinieblas nocturnas. Se podría decir, al modo de TÁCITO (*Vida de Agrícola*), que eran sombras, espíritus fantasmales (PROPERCIO, *Elegía IV*, 6-7)⁴.

En términos generales, el hombre común no sabía con exactitud el significado de los *Manes*; esto es, si representaban el alma del difunto, o se trataba de deidades de ultratumba. En las inscripciones funerarias (véase *ilustración 1*) se mencionan estas divinidades sin precisar ni carácter, ni funciones ni atributos particulares (MONTERO HERRERO, S., 1990, p. 43; COULIANO, I. P., 1993, p. 126 y ss.). En ocasiones aparecen al lado de D.M. o *Dis Manibus*, epítetos, como *inferi* (con lo cual se implicaría su calidad

3 Aunque designe el alma de un muerto, el vocablo se usaba en plural. Es probable que ello se deba a las arcaicas costumbres funerarias de la cultura Terramara, por la cual se inhumaban los fallecidos en recintos comunes. De tal modo, el alma de los muertos permanecía “viva” entre sus descendientes, convirtiéndose en espíritus familiares. VARRÓN (*De Lingua Latina*, VI, 3,24; IX, 38,61), confunde los *Manes* con los *Lares*. Los considera a ambos figuras etéreas. Habitualmente se confundía *Lares* con *Larvae* y con los *Manes*.

4 Este autor señala que los *Manes* existen y que, en correspondencia, la muerte no es el final definitivo. Horacio expone que los *Manes* eran como ceniza, sombras, un recuerdo.

de dioses de ultratumba protectores de los fallecidos, CIL, II, 2464; 2722; VI, 12311; X, 2322, 2565), y unas pocas veces otros como *sacer* o *castus*⁵.



Para algunos autores, como APULEYO (*De Deo Socratis*, 25), el espíritu humano, después de haber salido del cuerpo, se transformaba en una suerte de demonio que los antiguos llamaban *Lemures*.

LA RITUALIDAD DE LA MUERTE

En los funerales era imprescindible que se tributara los honores debidos al fallecido (*Iusta*). Si se producía algún olvido o una irregularidad, el difunto se convertiría en un fantasma que no descansaría hasta que sus allegados o parientes le hicieran la debida justicia. Esa necesidad de unos ritos funerarios que atendieran al difunto se continuaba tiempo después de la inhumación para asegurar su descanso eterno. Existía, entonces, la necesidad de que se recordara al difunto, se dejara constancia de su existencia y se le rindiera culto a su *numen* (y a su *nomen*) para que perviviese en la memoria eterna.

Un relevante número de rituales se orientaban más hacia el objetivo de apaciguar los componentes malignos de los difuntos que hacia una imprescindible súplica como deidades activas. En todos los casos, se inmolaban víctimas, se realizaban juegos, combates de gladiadores como homenaje, se ofrendaban alimentos en la tumba en determinados días concretos⁶ (cumpleaños, día de difuntos) y se conformaba un ajuar de diversos objetos.

Tema Livre

La muerte se concebía en la antigua Roma como un acto social y, en cierta medida, público. El tiempo de luto para los familiares directos era de diez meses. El funeral (*funus*) comenzaba en casa del difunto (BELAYCHE, N., 1993, pp. 158-159; FREDOUILLE, J. C., 1987, p. 174). La familia acompañaba al moribundo a su cama y le daba un último beso para retener así el alma que se escapaba por su boca. Después de producirse el deceso, se le

⁵ Con *Dis Inferis Manibus* se infiere el carácter sacro de la tumba. Los términos que delimitaban el sepulcro podían considerarse sagrados. En este caso, la inscripción habitual era *Dis Manibus Sacrum* (D.M.S.), que los primeros cristianos primitivos conservaron reinterpretándola como *Deo Magno Sancto*.

⁶ Los días de difuntos (*Parentalia*) se celebraban en febrero. Otras fiestas dedicadas a los muertos fueron las *Lemurias* (celebradas en mayo). En esos especiales días las almas cuyos cuerpos no habían recibido sepultura merodeaban en los hogares. Por tal motivo, el padre de familia debía representar un ritual para alejar a esos espíritus errantes. Después de lavarse las manos, como señal de purificación, se metía nueve habas negras en la boca. Luego, descalzo se desplazaba por la casa escupiendo las habas una a una, para que nutriesen a los espíritus malignos conocidos como *Lemures*.



cerraban los ojos y se le llamaba tres veces por su nombre para así corroborar que realmente había fallecido. A continuación el cuerpo era lavado, perfumado con ungüentos y finalmente vestido. Según la costumbre griega se depositaba al lado del cadáver una moneda para que Caronte se cobrase por el transporte de su alma (BENASSAR, I. & GARDNER, J.F., 1995, p. 34). El cuerpo se ubicaba sobre una litera con los pies mirando hacia la puerta de entrada y rodeado de flores, un símbolo de la fragilidad de la vida pero a la par de la renovación. Durante tres a siete días permanecía expuesto el difunto. Encima de la puerta de entrada de la casa se ponían ramas de abeto o de ciprés para así avisar a los viandantes de la presencia de un muerto en el interior.

El difunto, en particular en los casos de romanos de alta condición social, era trasladado por las calles de la ciudad (GNOLI, G. & VERNANT, J.P., 1982, pp. 43-56 y ss.; FERNÁNDEZ URIEL, P. & MAÑAS ROMERO, I., 2013, pp. 355-356). Delante y detrás de la comitiva fúnebre (*pompa funebris*) se desplazaba un cortejo compuesto de esclavos tocando instrumentos musicales como flautas, trompetas o trompas, los portadores de antorchas, el propio difunto en un ataúd de madera abierta sobre una suerte de camilla (también podía ser llevado a hombros por miembros de la familia). (Véase ilustración 2). Detrás del difunto iba el resto del cortejo fúnebre, formado por la familia y los amigos, además de una comitiva de personal pagado (plañideras, mimos, bailarines) y, finalmente, las *fascas*, las representaciones de los momentos significativos de la vida del fallecido o árboles genealógicos del difunto (HINARD, F., 1995, p. 98; PRIEUR, J., 1986, pp. 112-115 y ss.; TIEMBLO MAGRO, A., 2011, p. 167).

Hasta finales de la primera centuria de nuestra era, el funeral se celebraba por la noche, con la ayuda de la luz de antorchas. Esto era así porque la muerte era un suceso que se consideraba contaminante. Sin embargo, en siglos posteriores se comenzaron a realizar los ritos durante el día, excepto aquellos de niños, indigentes o suicidas.

La tumba definitiva se consagraba con el sacrificio de una cerda (ilustración 5). Una vez que el sepulcro estaba ya finalizado y todo dispuesto se llamaba tres veces al alma del difunto para que pudiera entrar en la morada que se le había preparado para su nueva vida. Después del entierro se levantaba una estatua del difunto en un lugar visible de la casa, dentro de una hornacina de madera.

En el caso de la incineración la ceremonia se celebraba encima de una pira en forma de altar, sobre la que se depositaba el ataúd con el cadáver. Se le abrían los ojos para que pudiera observar cómo su alma de dirigía hacia el cielo



(GNOLI, G. & VERNANT, J.P., 1982, p. 60; FREDOUILLE, J. C., 1987, pp. 177-179). Se sacrificaban e incineraban animales y se arrojaban sobre la pira ofrendas de alimentos y perfumes. Se le nombraba una última vez y se encendía la pira con antorchas. El rito concluía vertiendo agua y vino sobre la pira. Finalmente, los asistentes se despedían del difunto deseándole que la tierra le fuera ligera, *Sit Tibi Terra Levis* (STTL), una fórmula muy habitual en las inscripciones funerarias.

Es conveniente recordar que los monumentos funerarios de los romanos se ubicaban al margen de los límites de la ciudad, a ambos lados de la calzada principal. Solían ornarse con jardines.

Al fallecer alguno de los componentes de la familia romana, de inmediato pasaba a formar parte de los antepasados familiares, verdaderos *Manes* protectores, a los que se les homenajeara manteniendo siempre ardiendo el fuego del hogar. La tumba elegida no podía ser cambiada de lugar pues los *manes* requerían una morada fija (que se suponía eterna) a la que se asociaban todos los difuntos de la familia.

En términos generales se piensa que los muertos no llevaban una existencia que podría considerarse feliz. Es por ello que había que abastecer las tumbas con todo aquello que el fallecido necesitara (TIEMBLO MAGRO, A., 2011, p. 172; HINARD, F., 1995, p. 102). Para apaciguar a los espíritus de los muertos y hacerles más llevadera su infelicidad, se ofrendaban alimentos (leche, vino, miel, pan, huevos) en los sepulcros, en nombre de las familias, de las asociaciones profesionales o de las propias ciudades. Había una suerte de obligación en ello, no sólo de cara a los fallecidos, pues se entendía que la carencia de homenajes a los *Manes* provocaba pesadillas y enfermedades a los vivos.

LOS LUGARES PARA LA ETERNIDAD

Los sepulcros no eran espacios sombríos, lúgubres, pues se entendía que la muerte convivía con la vida⁷. Los difuntos no debían ser olvidados y por ello sus lugares de reposo final se vinculaban con el entorno circundante (CUMONT, F., 1942, p. 63). En los epitafios no se vislumbran deseos

⁷El espacio dedicado al enterramiento, *sepulchrum*, adquiría el carácter de sitio sacro, *lucus religiosus*, inamovible, inviolable e inalienable. Al recinto únicamente podían acceder los familiares del fallecido.

inframundanos, sino que abundan expresiones que se asocian con los vivos y con la vida mundana. En general, se escribían para que el transeúnte los leyera y así hubiera una constancia de su paso por la vida que ya dejó (LAVAGNE, H., 1987, pp. 163-164; VAN ANDRINGA, W., 2006, pp. 1144-1146 y ss.; CUMONT, F., 1942, pp. 65-68). Por eso en ellos se encuentran relatos de la vida del muerto, saludos o explicaciones de cómo murió. En algunos, incluso, se hallan consejos y hasta pensamientos de tipo político (BAYET, J., 1957, pp. 42-45 y ss.).

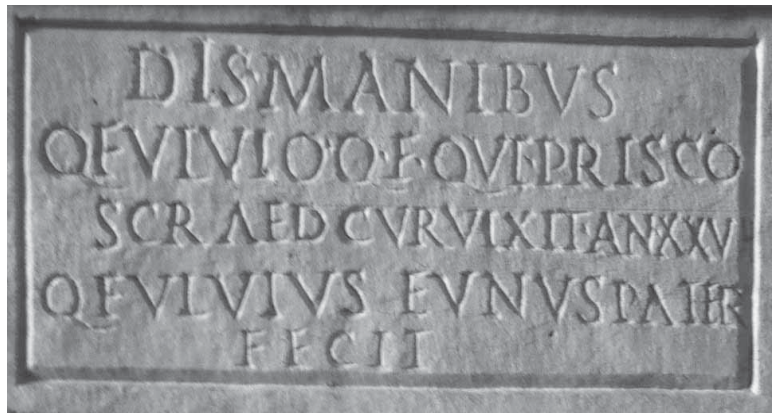


Ilustración 1. Inscripción funeraria del altar de Quinto Fulvio Fausto y Fulvio Prisco. Siglo I. Museo Nazionale Romano.



Ilustración 2. Relieve en mármol de Amiternum en la que se representa la pompa funebris de un entierro. Museo Aquilano, siglo I a.e.c.



Ilustraciones 3 y 4. (Izquierda) Hades y Cerbero. Museo Arqueológico de Creta; (derecha), urna cineraria del Museo Arqueológico de Palermo. La inscripción reza así: D(is) M(anibus) S(acrum) L(ucio) CORNELIO LAETO FILIO DVLCISSIMO QVI VIX(it) AN(nos) XVI M(enses) II D(ies) XXIII SER(vius) CORNEL(ius) LAETVS PAT. FEC.

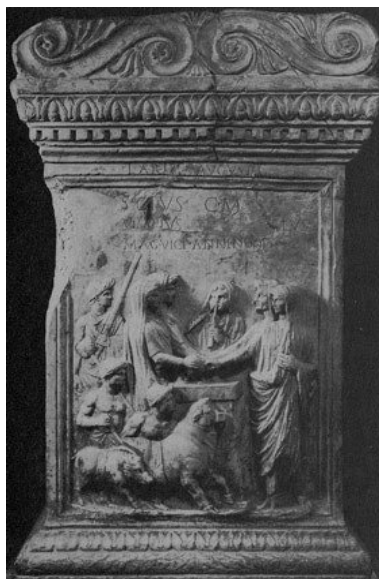


Ilustración 5. Ara de los Vicomagistri, del vicus Aesculetus (fines del siglo I a.e.c.). Los magistrados (cuatro por cada vicus o barrio), eran elegidos anualmente para organizar las ceremonias sacrificiales asociadas a los Lares Compitales, a los que se ofrecía un cerdo, y al Genius del princeps, al que iba destinado un toro. La inscripción habla del año noveno desde la reorganización de este culto por Augusto. A la derecha los magistrados con la cabeza cubierta, indicando una función sacerdotal. También se observa un músico con aulós. Abajo, los animales para el sacrificio.



Existieron en el mundo romano diferentes tipos de enterramientos. Aquellas tumbas más lujosas eran los sepulcros monumentales, los mausoleos, que podían adquirir la forma de una casa o un templo. Por su parte, los *columbaria* era una gran tumba en cuyos muros se ubicaban nichos para depositar las urnas con las cenizas de los difuntos. Aparecen desde el siglo I a.e.c., siendo empleadas hasta el siglo III, y son inhumaciones colectivas propias de corporaciones funerarias. Había también fosas simples, excavadas en el suelo, algunas de ellas revestidas con cajas de ladrillo y con cubiertas de mármol (VAN ANDRINGA, W., 2006, p. 1149).

Desde el siglo II, la incineración fue paulatinamente reemplazada por la inhumación. No obstante, hubo una coexistencia de ambos modos funerarios. La distinción se relacionaba con la condición social o el estatus del fallecido. En este sentido, la inhumación se reservaba para la gente humilde y para los esclavos, mientras que la incineración se usaba con los miembros de familias nobles patricias (GALINIER, M., 1999, pp. 114-115; BELAYCHE, N., 1993, p. 182). Así, poco a poco, en lugar de utilizar urnas funerarias, propias de la incineración (véase ilustración 4), se fue extendiendo la costumbre de enterrar a los muertos en cajas, bien de madera o de piedra, de las cuales derivarían los sarcófagos (por otro lado conocidos ya en Etruria y en ciertas regiones del ámbito helenístico), usados en las inhumaciones. Los sarcófagos formaban parte de un monumento funerario (LAVAGNE, H., 1987, p. 168). Solían ser decorados con elementos simbólicos y con diseños geométricos (como los surcos ondulados o *strigiles*).

Los enterramientos individuales presentaban numerosos tipos de monumento funerario. Las lápidas eran un elemento clave (PRIEUR, J., 1986, pp. 127-128; VAN ANDRINGA, W., 2006, pp. 1150-1152; GNOLI, G. & VERNANT, J.P., 1982, pp. 91-92). Podían ser estelas exentas coronadas por frontones; piedras esculpidas con forma semicilíndrica (*cupae*), propias de esclavos y libertos; pedestales y altares ornados con decoración vegetal; o relieves con los bustos de los muertos empotrados en los muros de la tumba. Enterramientos muy modestos eran, por su parte, las cajas de losas de pizarra, de ánforas (muy empleadas para la inhumación de infantes) o *tegulas* reusadas.

CONCLUSIÓN

El concepto de la pervivencia del alma humana en otra esfera es el punto de inicio a partir del cual la antigüedad romana dedicó esfuerzos al recuerdo de sus fallecidos, de sus antepasados. Al margen de una relativamente confusa profusión de entidades fantasmales como habitantes habituales del más allá,



hubo siempre una necesidad de homenajear al difunto con rituales apropiados y en habitáculos adecuados. La diferenciación existente en las ceremonias fúnebres y en los propios lugares de descanso de unos y otros se asoció con la condición social o el estatus del fallecido. A pesar de la falta de igualdad tras el deceso, persistió siempre, no obstante, la creencia en la inmortalidad y la imperiosa necesidad de la pervivencia a través de la memoria eterna.

Abstract: The myths of origin Greek linked with the death, as well as wishes of achieve the immortality and a new life in the more beyond through the eternal endurance of the soul, permeated the imagination religious Roman. After death, the human turned into a series of entities (lemurs, lares, manes, larvae, penates) not always easy to identify. From the Roman standpoint death required a series of well-established funeral honors to prevent the conversion of the deceased in a ghost without a break and to, thereby, appease the evil or negative components. In ancient Rome the death was a social event which, in terms of the places of burial, ways of celebration and worship, not equal to the deceased, there are notable differences according to social condition or the status of the dead.

Keywords: death, underworld, ritual, cult.

BIBLIOGRAFÍA

BAYET, J. **Histoire politique et psychologique de la Religion romaine**. París: Les Belles Lettres, 1957.

BELAYCHE, N. La neuvaine funéraire à Rome, ou la mort impossible, en La mort au quotidien dans le monde romain. **Actes du colloque**, París, 1993, p. 155-169.

BENASSAR, I. & GARDNER, J.F. **Mitos romanos**. Madrid: Akal, 1995.

CORPUS INSCRIPTIONUM LATINARUM (C.I.L.). Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Berlín, 1853 (www.cil.bbaw.de).

COULIANO, I. P. **Más allá de este mundo. Paraísos, purgatorios e infernos. Un viaje a través de las culturas religiosas**. Barcelona: 1993.

CUMONT, F. **Recherches sur le symbolisme funéraire des romains**. París: Gallimard, 1942.

FERNÁNDEZ URIEL, P. & MAÑAS ROMERO, I.. **La Civilización Romana**. Madrid: UNED, 2013.

FREDOUILLE, J. C.. **La mort dans l'antiquité romaine**. Londres: Harvard University Press, 1987.

GALINIER, M. Le pouvoir impérial, les Romains et la mort, en Images et représentations du pouvoir et de l'ordre social dans l'Antiquité. **Actes du colloque d'Angers**, 28-29 mai (M. Molin edit.), 1999, p. 107-125.

GNOLI, G. & VERNANT, J.P. (Edits.). **La mort, les morts dans les sociétés anciennes**. París: Cambridge University Press, 1982.



HINARD, F. **La mort au quotidien dans le monde romain**. Paris: De Boccard, 1995.

LAVAGNE, H. Le tombeau, mémoire du mort, en *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain. Actes du colloque de Caen, 20-22 novembre 1985* (F. Hinard Dir.), Caen, 1987, p. 159-166.

MONTERO HERRERO, S. **La religión romana antigua**. Madrid: Akal, 1990.

PEREA YEBENES, S.. **La idea del alma y el más allá en los cultos orientales durante el imperio romano**. Salamanca: Signifer, 2012.

PICCALUNGA, G.. Penates e Lares. **Studi e materiali di storia delle religioni**, n° 32, 1961, p. 81-97.

PRIEUR, J. **La mort dans l'antiquité romaine**. De mémoire d'homme, Paris, L'Histoire Ouest France Université, 1986.

RHODE, E. **Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos**. México: F.C.E., 1948.

TIEMBLO MAGRO, A., **La Muerte y el más allá en la Roma Antigua**. Barcelona: Dilema, 2011.

VAN ANDRINGA, W., **Pur une archéologie de la mort à l'époque romaine: Fouille de la nécropole de Porta**. Paris: Les Belles-Lettres, 2006, pp. 1131-1161.



ESCONDER OS CORPOS E OS CRIMES: O MAR COMO UM LUGAR DE NÃO-RETORNO

Camila Alves Jourdan¹

Resumo: O poder do mar pode ser compreendido em sua capacidade de submersão, em sua imensidão e vastidão, em sua profundidade e seu constante movimento. Estas cinco características atribuídas por Astrid Lindenlauf (2003), em seu estudo sobre o mar como um lugar de não-retorno, nos possibilita perceber as potencialidades do mar na atuação do desaparecimento e/ou no encobrimento de rastros indesejados. Deste modo, pretendemos neste artigo analisar passagens que nos permitam elucidar a relação de ações consideradas vergonhosas/criminosas pela sociedade helênica com o mar, em obras textuais dos períodos arcaico e clássico e representação imagética.

Palavras-chave: Mar, desaparecimento, crimes.

1. ALGUNS APONTAMENTOS SOBRE A MORTE

Um dos principais estudiosos acerca da questão da morte foi Edgar Morin (1970). Para ele, a ideia de morte só se torna compreensível quando podemos representá-la e conceitualizá-la – o que não fazem os animais. Para Morin, a consciência de morte está relacionada à vida em sociedade humanamente organizada. Deste modo, somente os seres humanos dispõem de um arcabouço cognitivo capaz de decodificar e, assim, compreender o ato de morrer, bem como suas implicações aos vivos. O reconhecimento da morte implica em uma consciência do indivíduo e de sua individualidade, mesmo estando em sociedade. A percepção de perda da própria individualidade, mostra um indivíduo consciente de si. Consciente de sua morte. O enterramento dos cadáveres marca a percepção de finitude, da mortalidade humana. Quando se inicia esse processamento e reflexão sobre os seus mortos, a morte “não se trata mais de uma questão de instinto, mas já da aurora do pensamento humano, que se traduz por uma espécie de revolta contra a morte” (MORIN, 1970, p. 31).

Tema Livre

¹ Mestra e doutoranda em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Membro do Núcleo de Estudos de Representações e de Imagens da Antiguidade (NEREIDA-UFF). E-mail: camilaajourdan@gmail.com



A morte é, sobretudo, um ato social. E, como social, a morte não se refere apenas ao indivíduo, mas a coletividade que está/estava a sua volta – família, comunidade, círculos de amizade e de outras formas de relacionamento. Um rompimento de vínculos que ocorre quando o morto deixa de existir. Entretanto, é a ambiguidade que marca este momento crucial: na interpretação de José Carlos Rodrigues (2006, p. 34), o morto apenas se libertou de seu aspecto terrestre, para que assim pudesse dar continuidade à sua existência em outro lugar, ou seja, de fato, o morto não deixa de *existir*, pois a crença na sobrevivência de uma parte deste morto, de um duplo, permeia diversas sociedades. De acordo com Márcia Maria de Medeiros,

Uma antropologia histórica da morte mostra, com efeito, que os homens das sociedades arcaicas repugnavam a idéia de uma destruição definitiva e total e consideravam que os mortos continuavam a levar a nosso lado uma vida invisível e não cessam de intervir no curso da existência daqueles que chamam a si mesmos de vivos (DASTUR *Apu*d MEDEIROS, 2008, p. 154).

Esta interpretação nos permite compreender o conjunto do imaginário helênico acerca do processo pelo qual passava o morto – a morte imputada por Thanatos –, dos processos de manutenção de sua continuidade – ritos fúnebres –, dos lugares-imaginados como locais de permanência desse defunto – como os domínios de Hades, o reino dos mortos. A ambiguidade, neste cenário, reside no fato de que a morte é, a princípio, um ato de exclusão, de desligamento. Entrementes, esta exclusão necessita ser compensada com a re-inserção do indivíduo, em uma espécie de renascimento em uma nova vida, em um novo grupo social, em um novo mundo. (RODRIGUES, 2006, p. 34) Esta nova inserção necessita de um trabalho de desagregação em um domínio e a inserção em um novo. Esta ação exige um esforço, nos campos simbólico e cognitivo, para reorganizar tais desestruturações e reestruturações de relacionamentos sociais. Deste modo, é através dos ritos fúnebres, do enterro do defunto, o meio que a sociedade encontrou para assegurar todo este processo (RODRIGUES, 2006, p. 42).

Os ritos fúnebres funcionam, então, como marca dessa nova inserção, desse processo de continuidade. Buscando o entendimento de todo o processamento das relações sociais do recém-morto e dos novos vínculos sociais criados pelos vivos, Rodrigues parte da proposição conceitual de Van Gennep para compreender os ritos fúnebres. O “rito de passagem” permite ao autor articular o processo de separação do morto da sociedade dos vivos, no qual afere a ideia de que a morte não é um fim inexorável para o morto, mas

uma passagem de uma “forma de vida social a uma outra; ela não é o fim da vida, mas iniciação a uma nova” (RODRIGUES, 2006, p. 43).



Destarte, a partir deste luto, os ritos vinculados a morte representam um conjunto de condutas culturais que possuem grande importância e que tem como função a constituição de uma memória coletiva sobre o morto (MEDEIROS, 2008, p. 154). E, com isto, é perceptível como a morte e os ritos que lhe seguem são de caráter social e fundamentais para a manutenção da ordem, no mundo dos vivos e dos mortos.

Sendo assim, Jean-Pierre Vernant afirma que, para os gregos, a “idéia que a morte é um limiar intransponível, atrás do qual se encontra um mundo que é um mundo de horror, de anonimato, um magma onde todos se perdem” (VERNANT, 2009, p. 83). A morte para os gregos está presente na “vida da *pólis*”, isto é, a prática de cuidar dos túmulos, renderem-lhes honras fúnebres, a existência de dias de festivais dedicados aos mortos, a ponto de ser uma preocupação de ordem econômica para os legisladores da cidade. (BURKERT, 1993, pp. 376-379).

Morrer adquire um status paradoxal: implica na morte do indivíduo, a sua “viagem para o esquecimento”, mas a rememoração constante feita pelos vivos, seja pelo canto dos poetas, seja pelo memorial funerário. Era fundamental, assim, que a singularidade da existência do indivíduo, de seus feitos, do que havia sido, permanecessem inscritos para sempre na memória dos homens (VERNANT, 2009, p. 86).

2. AS PASSAGENS RELACIONADAS AO MORRER NO MAR

Homero é o primeiro a nos apontar a construção de um discurso sobre a morte no mar. Na passagem do canto IV, nos versos 708-711, ressalta que o arauto Médon conta à Penélope sobre a empreitada de Telêmaco e a armadilha preparada pelos pretendentes, visando findar com a vida de seu filho. Nesta fala, afirma que a morte no mar permite o esquecimento do defunto:

Em nau veloz, cavalo salso marinho em plena imensidão aquosa, não carecia que zarpasse. O próprio nome quer que naufrague entre os humanos? (HOMERO, *Odisséia*, IV, 708-711)²

2 οὐδέ τί μιν χρεὼ νηῶν ὠκυπόρων ἐπιβαινέμεν, αἳ θ' ἄλλος ἵπποι ἀνδράσι γίγνονται, περώσει δὲ πούλῶν ἐφ' ὑγρῇν. ἧ ἵνα μὴδ' ὄνομ' αὐτοῦ ἐν ἀνθρώποισι λίπηται



A armadilha feita pelos inimigos conduziria à morte o jovem Telêmaco, fazendo seu corpo perdesse entre as ondas do mar. Com o corpo perdido, o crime seria encoberto e o a memória do jovem perdida por não ser realizado o enterramento corretamente.

Neste mesmo sentido, o poeta do VII século a.C. Arquíloco enfatiza, num mesmo sentido discursivo, que não é possível conceder as honras fúnebres aos mortos no mar. Posidon oculta a dor aos parentes, já que não poderiam ver os corpos sendo queimados na “chama de Hefestos”, com a seguinte passagem:

Se Hefesto tivesse envolvido em seu vestido a cabeça e os membros dele./ Oculta os dolorosos presentes do Senhor Poseidon.
(ARQUÍLOCO, vv. 5-6)

No entanto, é com Hipônax, poeta do século VI a.C., que vemos a primeira relação entre a morte no mar e um ato de punição:

diga-me o modo para que ‘esse infame’ morra de uma maneira infame,/ apedrejado por decisão conjunta das pessoas às margens do mar estéril
(HIPÔNAX, 135, vv. 3-4)

Nesta passagem, o autor faz referência a morte por apedrejamento junto a beira do mar. O mar completa a cena de uma morte com caráter negativo, infame, com esterilidade.

Tema Livre

Percebemos, até aqui, que, durante o período arcaico, a morte no mar é algo não desejado pelos helenos, algo que gera uma problemática no sistema dos ritos fúnebres. Também é na construção de um discurso socialmente construído que relaciona a negatividade atribuída à morte no meio inóspito ao cenário de uma morte sem glória, calcada na proposição de ampliar a punição na caracterização da morte de “um infame”. Esse discurso perpassa os valores helênicos até se cristalizar no discurso herodotiano.

Na primeira das três passagens, Heródoto nos relata um caso em que os *nautai* tentam usurpar os bens de um renomado *aedo* durante a travessia do mar. Vejamos:

Confiando em nenhum mais do que os Coríntios, ele contratou um navio Coríntio para levá-lo a partir de Tarento. Mas quando eles estavam em alto mar, a tripulação conspirou para tomar o dinheiro de Arion e lançá-lo ao mar. Descobrimo isso, ele suplicou fervorosamente, pedindo por sua vida e oferecendo-lhes o seu dinheiro. Mas a tripulação não iria ouvi-lo, e disse-lhe, quer se matar



e assim receber o sepultamento em terra ou saltar para o mar de uma vez. Abandonado a estes extremos, Arion pediu que, uma vez que eles tinham decidido em suas mentes, o deixassem ficar no convés do navio com toda a sua regalia e cantar; e ele prometeu que depois de cantar ele iria se entregar. Os homens, satisfeitos com a ideia de ouvir o melhor cantor do mundo, afastaram-se em direção ao meio da nau a partir da popa. Arion, colocando todos os seus bens e tendo sua lira, levantou-se no convés e cantou a '*Nomo orthio*', e quando a música terminou, ele lançou-se ao mar, com todos os seus bens. Assim, a equipe partiu para Corinto; mas um golfinho (assim diz a história) tomou Arion em suas costas e o levou a Ténaro. Desembarcando lá, ele foi para Corinto com seus bens, e quando ele chegou, ele relatou tudo o que havia acontecido. Periandro, cético, manteve-o em regime de confinamento, deixando-o ir a lugar nenhum, e esperou pelos marinheiros. Quando eles chegaram, eles foram convocados e perguntou se trouxeram notícias de Arion. Enquanto eles estavam dizendo que ele estava seguro na Itália e que o tinha deixado são e bem em Tarento, Arion apareceu diante deles, assim como foi quando ele pulou do navio; espantado, que não podia mais negar o que foi provado contra eles. (HERÓDOTO, *Histórias*, I, 24, 2-7)³

Nesta passagem, denotamos que para encobrir o crime a ser cometido contra Arion, os navegantes optam por lança-lo ao mar, desaparecendo com seu corpo e escondendo o crime cometido. São as atribuições que caracterizam o mar, que apresentaremos em breve, que aqui fica evidenciado: o mar faz com que o corpo desapareça. Além disso, a oposição “lançar-se ao mar” e “receber o sepultamento” fica notadamente evidenciada nesta passagem. Morrer no mar, caso ele saltasse, significaria a ausência dos devidos ritos fúnebres.

A passagem seguinte de Heródoto mostra uma intrínseca relação entre o ato criminoso e a capacidade do mar de encobrir o corpo:

3 οὐκ ὧν δὴ πείθιν αὐτὸν τοῦτοισι, ἀλλὰ κελεύειν τοὺς πορθμέας ἢ αὐτὸν διαχρᾶσθαι μιν, ὡς ἂν ταφῆς ἐν γῇ τύχη. ἢ ἐκπηδᾷ ἐς τὴν θάλασσαν τὴν ταχίστην: ἀπειληθέντα δὴ τὸν Ἀρίονα ἐς ἀπορίην παραιτήσασθαι, ἐπειδὴ σφι οὕτω δοκέοι, περιδεῖν αὐτὸν ἐν τῇ σκευῇ πάσῃ στάντα ἐν τοῖσι ἐδωλίοισι ἀείσαι: ἀείσας δὲ ὑπεδέκετο ἑωυτὸν κατεργάσασθαι. καὶ τοῖσι ἐσελθεῖν γὰρ ἡδονὴν εἰ μέλλοιεν ἀκούσεσθαι τοῦ ἀρίστου ἀνθρώπων ᾠοῖδου, ἀναχωρήσαι ἐκ τῆς πρύμνης ἐς μέσσην νέα. τὸν δὲ ἐνδύντα τε πᾶσαν τὴν σκευὴν καὶ λαβόντα τὴν κιθάρην, στάντα ἐν τοῖσι ἐδωλίοισι διεξελθεῖν νόμον τὸν ὄρθιον, τελευτῶντος δὲ τοῦ νόμου ρῖψαί μιν ἐς τὴν θάλασσαν ἑωυτὸν ὡς εἶχε σὺν τῇ σκευῇ πάσῃ. καὶ τοὺς μὲν ἀποπλέειν ἐς Κόρινθον, τὸν δὲ δελφίνα λέγουσι ὑπολαβόντα ἐξενεῖκαι ἐπὶ Ταίναρον. ἀποβάντα δὲ αὐτὸν χωρέειν ἐς Κόρινθον σὺν τῇ σκευῇ, καὶ ἀπικόμενον ἀπηγέεσθαι πᾶν τὸ γεγονός. Περιάνδρον δὲ ὑπὸ ἀπιστίης Ἀρίονα μὲν ἐν φυλακῇ ἔχειν οὐδαμῇ μετιέντα, ἀνακῶς δὲ ἔχειν τῶν πορθμέων. ὡς δὲ ἄρα παρῆναι αὐτούς, κληθέντας ἰστορέεσθαι εἴ τι λέγοιεν περὶ Ἀρίονος. φημένων δὲ ἐκείνων ὡς εἶη τε σῶς περὶ Ἰταλὴν καὶ μιν εὖ πρήσσοντα λίποιεν ἐν Τάραντι, ἐπιφανῆναί σφι τὸν Ἀρίονα ὥσπερ ἔχων ἐξεπήδησε: καὶ τοὺς ἐκπλαγέντας οὐκ ἔχειν ἔτι ἐλεγχόμενους ἀρνέεσθαι.



Temendo, pois, para si mesmo, para que seu irmão poderia matá-lo e assim por ser rei, ele enviou Prexaspes, o mais confiável de seus persas, para a Pérsia para matá-lo. Prexaspes foi para Susa e matou Esmérdis; levando-o para caçar, de acordo alguns, ou, de acordo com os outros, levando ao mar Eritreu e lá jogou-o nas águas profundas. (HERÓDOTO, *Histórias*, III, 30, 3)⁴

Na segunda passagem Cambises, receoso por um sonho, ordenou a morte de seu irmão Esmérdis, com medo deste tirar seu trono. Aqui o mar aparece como um lugar vinculado à ideia de morte escondida, no qual não há evidências. O fratricídio real, ainda que cometido por terceiros, na visão helênica era punível, pois seria cometido um crime de sangue.

Por fim, a terceira passagem nos apresenta a história de Estearco, que, induzido por sua nova esposa de que sua filha era uma prostituta, pede a seu hóspede, Temison, que jogue sua filha ao mar. Não somente o pai se nega a cometer diretamente um crime familiar, matando sua filha, mas também solicita-o ao hóspede – que acaba sentindo-se na necessidade de retribuir a hospitalidade de Estearco. Na passagem vê-se: “e o manda que a jogue no mar” (HERÓDOTO, *Histórias*, IV, 154, 3).⁵

O mar aparece, novamente, como aquele com o poder de encobrir os crimes cometidos através da destruição do corpo. Nem o corpo nem o crime seriam levados de volta à sociedade. O mar é, então, o espaço do desaparecimento, aquilo capaz de “Esconder os corpos e os crimes”.

Tema Livre

3. O MAR QUE ESCONDE OS CORPOS E OS CRIMES

Em um estudo sobre o mar como um lugar de não-retorno realizado por Astrid Lindenlauf (2003, pp. 416-433), no qual o Mediterrâneo servia como um *tópos* para o descarte de objetos indesejados⁶, percebemos que o mar era

4 πρὸς ὧν ταῦτα δείσας περὶ ἑωυτοῦ μή μιν ἀποκτεῖνας ὁ ἀδελφεὸς ἄρχῃ, πέμπει Πηρξάσπεα ἐς Πέρσας, ὃς ἦν οἱ ἀνὴρ Περσέων πιστότατος, ἀποκτενέοντά μιν. ὁ δὲ ἀναβάς ἐς Σοῦσα ἀπέκτεινε Σμέρδιν, οἷ μὲν λέγουσι ἐπ’ ἄγρην ἐξαγαγόντα, οἱ δὲ ἐς τὴν Ἐρυθρὴν θάλασσαν προαγαγόντα καταποντῶσαι.

5 καὶ ταύτην ἐκέλευε καταποντῶσαι ἀπαγαγόντα.

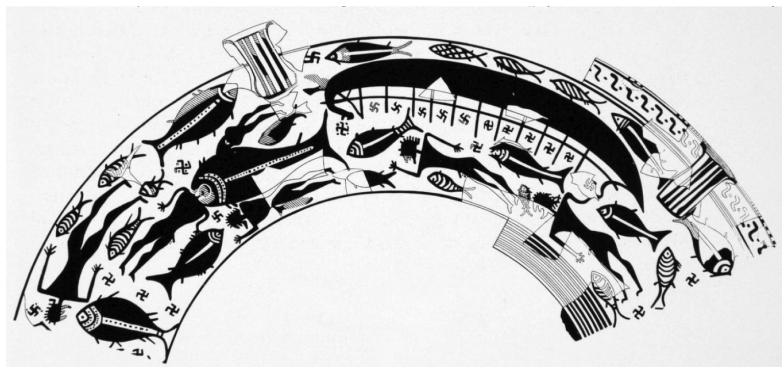
6 Exemplos que a autora expõe: lançamento de estátua de líderes políticos indesejado, que representaria uma declaração política simbólica, visando o apagamento da memória. O lançamento do corpo de um inimigo assassinado representava a negação do enterro (LINDENLAUF, 2003, pp. 420-421).



compreendido entre os helenos antigos como um lugar de onde nada – exceto em alguns casos – retornava de volta às vistas da sociedade. A profundidade, sua capacidade de submersão, a imensidão, a vastidão e o constante movimento do mar geravam a percepção do mar como uma possibilidade do desaparecimento por completo (LINDENLAUF, 2003, pp. 423-424). Assim também ocorreria para aqueles que morriam em meio marítimo. Todo este imaginário de poder de desaparecimento de objetos e pessoas indesejadas nos reforça a ideia do mar como um local de morte sem retorno.

A partir destas capacidades que geram os desaparecimentos, em algumas das passagens destacadas percebemos sua utilização para o encobrimento de atos considerados criminosos. Fosse pela trama dos pretendentes contra Telêmaco, fosse pelo assassinato de Esmédis por ordem do irmão, a temática e as discussões sobre os atos infracionais na ordem social também eram pontuados pelos tragediógrafos. Sem nos adentrarmos especificamente nestas dramatizações, cabe-nos ressaltar que a ideia de crime de sangue – caso de alguns de nossos apontamentos anteriores – poderia ser considerado um dos piores tipos de crime. Deste modo, as tragédias estão repletas de personagens que cometem crimes e são julgados e punidos por estas ações. Do parricídio de Édipo, do matricídio de Orestes, dos filicídios de Medéia e Agamêmnon, do fratricídio de Etéocles e Polínicos, os helenos conviviam com estes embates em cenas e em seu imaginário, onde havia o conflito entre forças opostas no qual se deturpava a ordem anteriormente estabelecida. Aos personagens trágicos temos a oposição do *ethos* (caráter) e do *dáimon* (destino), no qual seus destinos são previamente traçados pelos deuses, e que ainda assim são responsáveis por seus atos criminosos (SANTOS, 2005, pp. 63-64).

Entre a capacidade do mar para o encobrimento de objetos e a necessidade de se esconder os corpos de crimes abjetos, o mar proporciona, em diversos níveis, esta possibilidade. Não são somente as cinco características destacadas por Lindenlauf, mas também se deve considerar os seres que habitam o mar e que compõem este cenário de destruição. Como aponta Papadoupoulos e Ruscillo, o poder do mar centrava-se na capacidade de engolir e esconder um ser humano completamente, além de contar com as inúmeras criaturas comedoras de carne em suas profundezas, deste modo a morte no mar era parte da tradição poética grega (2012, p. 215). “Desde Homero que o mar é o lugar dos heróis, o percurso a ser desbravado com coragem, astúcia e ajuda dos deuses. Entretanto, isso não quer dizer que o medo não estivesse presente.



Esta cena está em uma cratera datada de final do século VIII a.C. encontrada em Pitecussa em estilo geométrico tardio (BUCHNER, 1966, p. 8). Nela podemos ver o naufrágio de um navio e seus tripulantes. Em cena única, vemos uma grande nau virada para baixo e dois navegantes entre os peixes logo abaixo dela. Mais a esquerda da cena, um enorme peixe devora um homem, sua cabeça já estando dentro da boca do peixe inclusive. No restante da cena, temos outros corpos e uma grande variedade de peixes.

Neste contexto do período arcaico, a navegação no Mediterrâneo ocidental estava pautada no processo de expansão helênica, tanto territorial quanto comercial. O imaginário dos perigos do mar e dos animais que o habitavam – verdadeiros devoradores de homens – permeavam também a construção imagética.

Da cena que apresentamos, quanto destes homens poderiam ter sobrevivido? Em qual situação os corpos dos cadáveres estariam se fossem encontrados? Este imaginário de horror, de uma morte longe das vistas da *pólis*, de ausência do corpo em ritos fúnebres, marca a capacidade do mar e dos seres que o habitam de encobrir as mortes que ali ocorriam, fossem por tempestades ou perigos inerentes à navegação, fossem por crimes cometidos e que se desejavam esconder da sociedade.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos ver, a partir da documentação em que realizamos análise, que essa morte marinha se coloca como o oposto da morte com seus rituais e a aproxima de atos criminosos – no sentido de encobrir tais atos. O corpo se perdeu entre as ondas do mar, foi danificado, não pode receber as honras fúnebres. Não é a “bela morte” de um guerreiro em batalha – morte tão

valorizada nos discursos –, mas a ausência do indivíduo, no qual o corpo se decompõe no mar.



A morte no mar representa o “‘ultraje ao cadáver’, ou seja, o tratamento que se quer infligir aos inimigos mortos para que não se tornem memoráveis, para os deixar apodrecer” (VERNANT, 2009, p. 91). Não é somente o corpo, mas o esquecimento que o indivíduo terá na memória dos vivos. Os rituais fúnebres marcam a *mnemosyne* – Memória –, guardam a lembrança e a mantêm viva.

Como aponta José Carlos Rodrigues, “a morte do corpo pode ser a morte do símbolo que o corpo é, a morte do símbolo da estrutura social” (RODRIGUES, 2006, p.40). A simbolização da vida do defunto lhe é impressa em seu enterramento, seu corpo faz parte da demarcação social. Quando há a ausência do corpo como se realiza a marca de sua vida no enterramento?

É neste sentido que os rituais fúnebres emergem como complexos ritos que projetam a vida coletiva da sociedade no enterramento. Estes ritos dependerão, estreitamente, do tipo de morte, da condição do morto, do *status* social dos sobreviventes/vivos e sua relação com o desaparecido/morto (*Idem*). Assim, a ausência do corpo nos ritos fúnebres traz problemáticas a serem sanadas pelos vivos. Morrer no mar é, em muitos casos, perder o corpo, não voltar. Realizar uma demarcação espacial e conceder ao morto um novo lugar para habitar através da estela funerária. O “corpo se perde entre as ondas”, como já cantavam os antigos *aedos* e *rapsodos*. E, uma vez perdidos entre as ondas, como descobrir a forma de sua morte? Como se diz que foi uma morte por naufrágio ou assassinato em alto-mar? O mar, desde os antigos, mostra, assim, todas as suas potencialidades. Potencialidades diversas que os helenos buscaram compreender, dominar e representar.

Abstract: The power of the sea can be understood in its submersion capacity, in its immensity and vastness, in its depth and its constant movement. These five characteristics ascribed by Astrid Lindenlauf (2003), in their study of the sea as a place of “no-return”, enable us to perceive the potentialities of the sea in the disappearance and / or cover-up of unwanted traces. Thus, we intend in this article to analyze passages that allow us to elucidate the relation of actions considered shameful / criminal by Hellenic society with the sea, in textual works of the archaic and classic periods and imagery representation.

Keywords: Sea, disappearance, crimes.



Documentação textual:

ARQUÍLOCO. **Líricos Griegos – elegíacos y yambógrafos arcaicos I (Siglos VII-V a.C)** . 3 ed. Trad. Francisco R. Adrados. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.

HERODOTUS. **Histories**. Trad. A. D. Godley. Cambridge. Harvard University Press, 1920.

HERÓDOTO. **Historia**. Volumen I: Libros I-II. Trad. C. Schrader. Madrid: Editorial Gredos, 1992.

HERÓDOTO. **Historia**. Volumen II: Libros III-IV. Trad. C. Schrader. Madrid: Editorial Gredos, 1987.

HIPÔNAX. **Líricos Griegos – elegíacos y yambógrafos arcaicos II (Siglos VII-V a.C)** . 3 ed. Trad. Francisco R. Adrados. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1990.

HOMERO. **Odisseia**. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2012.

Documentação imagética:

BUCHNER, Giorgio. Pithekoussai - Oldest Greek Colony in the West. *Expedition Magazine* – Penn Museum. Pennsylvania, v.8, n.4, 1966, p. 5-12.

Tema Livre

Bibliografia:

BÉRARD, C. Iconographie-Iconologie-Iconologique. **Études de Lettres**. Fasc. 4, 1983.

BOARDMAN, J. **Los griegos en ultramar: comercio y expansión colonial antes de la era clásica**. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

CAMPOS, Guillermo González. Algunas reflexiones en torno a los estudios que tratan el tema de la muerte em la literatura griega arcaica. **Intersedes: Revista eletrônica de las sedes regionales de la universidad de Costa Rica**. v. XI, n. 22, 2010.

CASTRO, Mercedes Aguirre. **Los peligros del mar: muerte y olvido en la Odisea**. CFC: *egi* 9., 1999, p. 9-22.

CORVISIER, J.N. **Les Grecs et la Mer**. Paris: Les Belles Lettres, 2008.

DETIENNE, M; VERNANT, J-P. **Métis: as astúcias da inteligência**. São Paulo: Odysseus, 2008.

FRONTISI-DUCROUX, F. **Dédale ou la Mythologie de l'Artisan**. Paris: François Maspero, 1975.

GARLAN, R. **The Greek Way of Death**. New York: Cornell Univerty Press, Ithaca, 1988.

HARTOG, F. Ulysse et ses marins *In*: MOSSÉ, C. (Org). **La Grèce ancienne – présentation par Claude Mossé**. Paris: Édition du Seuil, 1986, p. 29-42.

JODELET, D. Representações sociais: um domínio em expansão *In*: **As Representações Sociais**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.



LINDENLAUF, A. The Sea as a Place of No Return in Ancient Greece. In: **World Archaeology**, v. 35, n. 3, 2003, p. 416-433.

LÓPEZ-RUIZ, Carolina. Mot, Hades y la muerte personificada en el Levante y Grecia In: HERNÁNDEZ, Raquel Martín; TOVAR, Sofia Torallas (Orgs.) **Conversaciones con la Muerte - Diálogos del hombre con el Más Allá desde la Antigüedad hasta la Edad Media**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2011.

MALKIN, I. **The returns of Odysseus - colonization and ethnicity**. London: University of California Press, 1998.

MARÍN, Higinio. Muerte, memoria y olvido. **Thámata: revista de filosofía**. Sevilla, 2006, p. 309-319

MORIN, E. **L'Homme et la Mort**. Paris: Bordas, 1970.

MORIS, I. Attitudes Toward Death in Archaic Greece. **Classical Antiquity**. Vol. 8, N. 2, Oct., 1989.

PUCCI, P. Les figures de la Métis. **Metis: Anthropologie des mondes grecs anciens**. v.1, n1, 1986, p. 7-28.

RODRIGUES, J.C. **Tabu da Morte**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2006.

ROUGÉ, J. **La marine dans l'Antiquité**, Paris: PUF, 1975.

SANTOS, Adilson. A tragédia grega: um estudo teórico. **Revista investigações**, Pernanbuco, v. 18, n. 1, 2005, p. 41-67.

SOURVINOU-INWOOD, C. **'Reading' greek death: to the end of the classical period**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

VERNANT, J.- P. **Mito e Religião na Grécia Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

VIEIRA, A. L. B. **O mar, os pescadores e seus deuses: religiosidade e astúcia na Grécia Antiga**. São Luis : Café & Lápis e Editora UEMA, 2011.



A ETNICIDADE NA SALA DE AULA: O USO DE ADAPTAÇÕES DE CLÁSSICOS DA ANTIGUIDADE

Renata Cardoso de Sousa¹

Existe, por exemplo, o gosto pela viagem – um prazer muito especial, que não deve ser confundido com fuga, evasão ou escapismo. É o gosto pela imersão no desconhecido, pelo conhecimento do outro, pela exploração da diversidade. A satisfação de se deixar transportar para outro tempo e outro espaço, viver outra vida com experiências diferentes do cotidiano (MACHADO, 2009, p. 19 e 20).

Resumo: Propomos pensar como é possível trabalhar o tema da etnicidade e do etnocentrismo na sala de aula a partir do uso de adaptações de clássicos da Antiguidade. Para tal, primeiramente, é necessário estabelecer alguns critérios para a utilização dessa literatura, que ainda gera debates acerca da sua proficiência, bem como conceituar a etnicidade. Partiremos dos conceitos de etnicidade (proposto por Fredrik Barth) e identidade-alteridade (de Marc Augé), para depois nos debruçarmos sobre propostas de trabalho com algumas adaptações selecionadas.

Palavras-chave: Ensino de História; adaptações literárias; etnicidade.

Tema Livre

Objetivamos, nesse artigo, pensar algumas questões concernentes tanto ao Ensino de História quanto à validade da utilização de adaptações de clássicos da Antiguidade em sala de aula como forma de estímulo à leitura. Dentre essas questões, estão: a) Por que tratar o tema da etnicidade e do etnocentrismo em sala de aula?; b) Por que recorrer à Antiguidade para (re)pensar a etnicidade? c) Por que utilizar adaptações em sala de aula, se podemos mediar a leitura do clássico com os alunos?

Para tal proposta, primeiro propomos pensar acerca do próprio conceito e de sua importância dentro do contexto escolar, para depois pensarmos o

¹ Professora Doutoranda do Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC-UFRJ). Orientada pelo Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa. Bolsista CAPES. E-mail: renatacardoso1990@gmail.com.

conceito na Antiguidade grega. Em seguida, discutiremos a proficiência das adaptações e definiremos mesmo o que seriam elas. No final, propomos algumas soluções para o trabalho com o conceito de etnicidade utilizando adaptações da *Odisseia* em sala de aula, com exemplos práticos.



1.º “A HISTÓRIA É DECOREBA” OU “A HISTÓRIA ENSINA FATOS DO PASSADO, NÃO DO PRESENTE”: O SENSO COMUM E O ENSINO DE HISTÓRIA

Quem é professor de História, em algum momento já deve ter ouvido essas duas frases de alunos, pais de alunos ou até mesmo de diretores ou coordenadores. Entretanto, quando nos deparamos com as pesquisas no âmbito do Ensino de História (e na área de ensino em geral), percebemos o quanto essas duas visões estão ultrapassadas. Os próprios *Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino de História* (PCN) desconstruem essa ideia:

A construção de noções interfere nas estruturas cognitivas do aluno, modificando a maneira como ele compreende os elementos do mundo e as relações que esses elementos estabelecem entre si. Isso significa dizer que quando o estudante apreende uma noção, grande parte do que ele sabe e pensa é reorganizado a partir dela. Na medida em que o ensino de História lhe possibilita construir noções, ocorrem mudanças no seu modo de entender a si mesmo, os outros, as relações sociais e a História. Os novos domínios cognitivos do aluno podem interferir, de certo modo, nas suas relações pessoais e sociais e nos seus compromissos e afetividades com as classes, os grupos sociais, as culturas, os valores e as gerações do passado e do futuro. (BRASIL, 1998, p. 35).

Tema Livre

Sendo assim, o Ensino de História deixa de se basear na mera reprodução dos fatos históricos e a cobrança deles nas provas: ele começa a elaborar uma série de objetivos (como os próprios objetivos gerais do PCN – BRASIL, 1998, p. 43) que buscam a utilização da História para construir pessoas críticas, capazes de utilizar o arcabouço conceitual que possuem para discutir acerca da sua própria realidade e também modificá-la.

Fato é que, frequentemente, nos deparamos com esses dois estereótipos do Ensino de História, os quais dificultam (mas não impossibilitam) o avanço da aplicação da pesquisa à prática escolar (algo também tão caro ao PCN²). Ainda nos deparamos com muitos estereótipos nos livros didáticos

²“Nas últimas décadas, por diferentes razões, nota-se uma crescente preocupação dos professores do ensino fundamental em acompanhar e participar do debate historiográfico, criando



de História (como a “Idade Média trevosa” ou a “invasão dos bárbaros”), bem como às vezes somos pressionados, como professores, a fazer provas que são meras verificações e não avaliações (LUCKESI, 2008, p. 93). A História é para ser compreendida, não decorada por meio de um questionário. E ela é para ser compreendida não para servir de exemplo, mas para fazer refletir acerca do nosso próprio presente e nos fazer entender como chegamos ao ponto em que estamos.

A avaliação, nesse sentido, deixaria de se ater apenas à verificação de um conteúdo fatual inculcado, mas traria situações-problema e questões culturais, do próprio cotidiano e da realidade nacional e internacional para que o aluno pudesse aplicar os conhecimentos acerca do estudo da História. Ele demonstraria que, de fato, aprendeu a pensar historicamente e a aplicar esse pensamento à sua realidade, e não apenas decorou o conteúdo para passar de ano.

Isso não significa abandonar o fato histórico, mas, sobretudo, utilizá-los para pensar acerca do presente e instigar o contato com a alteridade por parte do educando, a fim de que ele possa, assim, reconhecer sua própria identidade e não desprezar ou repudiar as maneiras pelas quais o Outro constrói sua própria identidade. Esse é outro ponto (o respeito às alteridades) que toca o PCN (BRASIL, 1998, p. 35 e 36), de modo não a simplesmente “formar cidadãos brasileiros”, como era a proposta majoritária no Ensino de História (NADAI, 2017, p. 30), mas formar pessoas que têm o respeito como valor máximo.

Em tempos sombrios, nos quais cada vez mais vemos um retrocesso em relação ao respeito aos direitos humanos e às pessoas que pensam/agem diferente de nós, nos quais a liberdade de expressão é confundida com liberdade de opressão e liberdade de ofensa, é *mister* que o exercício da alteridade seja um dos nortes da Educação. Para isso, é preciso compreender alguns conceitos, como os de identidade, alteridade, etnicidade e etnocentrismo. É por esse motivo que é importante, na sala de aula, não só “passarmos todo o conteúdo”, mas também fazer os educandos refletirem acerca dos conceitos que perpassam a História.

As conceituações e as noções, em vez de serem trabalhadas por meio de suas características genéricas, assumem especificações históricas, possibilitando

aproximações entre o conhecimento histórico e o saber histórico escolar. Reconhece-se que o conhecimento científico tem seus objetivos sociais e é reelaborado, de diversas maneiras, para o conjunto da sociedade. Na escola, ele adquire, ainda, uma relevância específica quando é recriado para fins didáticos” (BRASIL, 1998, p. 30).

o diálogo entre os sujeitos que falam pelos documentos legados ao presente e aqueles que os interpretam. Nesse sentido, é importante recuperar na História a historicidade dos conceitos, sua relação com a interpretação e categorização de fenômenos em contextos temporais específicos. (BRASIL, 1998, p. 82).



“Revolução”, “descobrimento”, “nacionalismo”, “identidade”, “alteridade” e “etnicidade” são exemplos de conceitos que estão presentes em várias épocas, em várias sociedades, e inclusive na nossa própria sociedade. Além disso, esses conceitos são passíveis de interpretações diversas, revelando a reflexão acerca deles bastante profícua para o aluno entender melhor o que é a História e o que é o processo histórico. No entanto, é preciso que o professor saiba lidar com esses conceitos:

Se o professor não tiver clareza sobre o sentido e aplicação de conceitos como cidadania, diferença, semelhança, permanência, transformação, questionamento, convivência e outros que compõem o vocabulário dos programas e materiais de ensino, como será possível conduzir ou mesmo participar de um projeto de aprendizagem? (MICELI, 2017, p. 40 – grifos do autor).

Por isso é necessário que, antes de entrarmos no mérito do trabalho com o conceito de etnicidade, compreendê-lo melhor, sobretudo no que tange a Grécia Antiga, nosso foco de análise.

2.0 O QUE É A ETNICIDADE?

Essa é uma pergunta sem resposta definitiva: desde os anos 1960 se tenta fechar o conceito de etnicidade, mas sem sucesso, uma vez que essas tentativas, como a de Burgess em 1978, de se cristalizar de modo estanque o conceito acaba mais por generalizá-lo do que defini-lo (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 86). Contudo, precisamos considerar que a etnicidade, diferentemente da alteridade, tem relação intrínseca com a origem em comum de um povo conectada com um território específico.

É Fredrik Barth quem estabelece um conceito de etnicidade bastante próximo do que entendemos por etnicidade: o autor afirma que “a identidade étnica é associada a um conjunto cultural específico de padrões valorativos” (BARTH, 2011, p. 209). A etnicidade é, desse modo, *relacional*: é a partir do contato com os *Outros* que ela se define e é a partir desse contato que ela também se mantém. “O campo de pesquisa designado pelo conceito de etnicidade”,



afirmam Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart (2011, p. 141), é aquele que estuda “os processos variáveis e nunca terminados pelos quais os atores identificam-se e são identificados pelos outros na base de dicotomizações Nós/Eles, estabelecidas a partir de traços culturais que se supõe derivados de uma origem comum e realçados nas interações raciais”.

Além disso, Barth enfoca justamente nos limites do grupo étnico, a partir da definição de *fronteira étnica*: esse grupo não é estático, mas muda conforme entra em contato com outros grupos, justamente a fim de manter a sua própria etnicidade. Assim, “os traços culturais que demarcam os limites do grupo podem mudar, e a cultura pode ser objeto de transformações, sem que isso implique o esvaziamento da solidariedade étnica” (LUVIZOTTO, 2009, p. 31). Segundo Barth, “se um grupo conserva sua identidade quando os membros interagem com outros, isso implica critérios para determinar a pertença e meios para tornar manifesta a pertença e a exclusão” (BARTH, 2011, p. 195).

Por colocar em jogo essa relação entre o “Nós” e o “Eles”, é imprescindível aliar às análises étnicas o par conceitual identidade/alteridade. Seguimos o norte teórico do antropólogo Marc Augé, que não enxerga esses dois conceitos de maneira diametralmente oposta, mas como um par complementar: a identidade não existe sem definições de alteridade e vice-versa (AUGÉ, 1998, p. 28). Ele trabalha, especificamente, com a questão da alteridade nos mitos, na mídia e no contato entre os colonizadores e os nativos e procuramos reapropriar proficuamente seu arcabouço conceitual para a análise do nosso objeto histórico-discursivo.

O conceito de alteridade tem uma origem marcadamente antropológica, assim como o de etnicidade: o contato com outras culturas é imbuído de choques. No entanto, Charles Mugler aponta que a noção de Outro retrocede mais no tempo do que sua etimologia: alteridade deriva do latim *alter*, outro. Mas, em Homero mesmo, já podemos ver o papel que o vocábulo *állos*, “outro”, desempenha para definir o dessemelhante (MUGLER, 1969, p. 1). O próprio conectivo adversativo “*allá*”, que, até hoje, significa “mas” para os gregos, tem uma origem nesse vocábulo (BAILLY, 2000, p. 82; CHANTRAINE, 1968, pp. 63-64): o “outro” assemelha-se ao “mas”, ao adverso.

Os estudos de etnicidade em relação à Antiguidade grega são recentes e encontraram em Edith Hall, Jonathan Hall e Irad Malkin grande expressão. Este último, sobretudo, adentra mais ainda o tema, retirando das Guerras Greco-Pérsicas (490-479 a.C.) o suposto mérito de ter contribuído para o desenvolvimento de relações étnicas entre os gregos e seus Outros, se debruçando sobre a *Odisseia* de Homero.



No nosso trabalho de doutorado, objetivamos incluir a *Iliada* no centro das discussões acerca da etnicidade também, bem como pensar a construção de um processo discursivo em torno da etnicidade e da identidade-alteridade em Homero, Êsquilo, Sófocles e Eurípides, sendo o primeiro o arquitexto desses três últimos. Objetivamos analisar como as fronteiras étnicas entre os gregos e seus Outros (e, posteriormente, entre a *pólis* ateniense e as demais, sobretudo as peloponésicas) são construídas desde as epopeias homéricas, inclusive a *Iliada*, no bojo da relação de inimizade na guerra entre troianos e aqueus.

Na *Odisseia*, de fato, as relações étnicas entre os gregos e os seus Outros ficam mais evidentes, por conta dos enfrentamentos de Odisseu com a alteridade em sua viagem de retorno a Ítaca. Embora ele se depare com diversos povos (como os cícones, os lestrigões, os lotófagos e até mesmo os feácios, que, embora muito parecidos com os gregos em sua cultura, resistem à amizade ritual, elemento distintivo entre eles e os bárbaros no processo discursivo helênico) e pessoas (como Circe e Calipso, que são feiticeiras) que destoam do ideal de conduta e civilização gregas, é no episódio dos ciclopes que as marcas étnicas entre os gregos e seus Outros ficarão mais evidentes.

Esse episódio é tão marcante que ele não se restringe apenas ao Canto IX, no qual ele é narrado: em vários Cantos da *Odisseia*, o Cíclope reaparece, mesmo que seja apenas mencionado (HOMERO, *Odisseia*, I, vv. 69-73; II, vv. 19-20; X, vv. 200 e 435; XII, vv. 209-212; XX, vv. 18-21; XXIII, vv. 312-314). Há uma construção de fronteiras étnicas flagrante nesse encontro, que será explorada, no século V a.C. por Eurípides no seu drama satírico *O Cíclope*. Eles são descritos do seguinte modo por Odisseu: “*destituídos de leis, que confiados nos deuses eternos, não só não cuidam de os campos lavrar, como não plantam nada*” [ἀθεμίστων / ἰκόμεθ’, οἳ ῥα θεοῖσι πεποιθότες ἄθανάτοισιν / οὔτε φυτεύουσιν χερσὶν φυτὸν οὔτ’ ἀρόωσιν] (HOMERO, *Odisseia*, IX, vv. 107-108 – *grifos nossos*).

Polifemo é descrito como um monstro aos olhos do herói: é “gigantesco”, “colossal” (*pelóriōs*), parece o “pico da cordilheira” (*hypsēlōn orēōn*). Ele não parece um “homem comedor de pão” (*andri ge sitophágō*): vive sozinho e em estado de *athemistía*, sem (*a-*) leis (*thémistes*), como os outros Ciclopes. O Cíclope nega uma súplica ao não hospedar Odisseu. Isso gera um estado de átē: “a recusa [da súplica] resulta em perdição” (MALTA, 2006, p. 61). A consequência da perdição dele é o vazamento de seu único olho pelo herói da epopeia. Contudo, a própria *hýbris* (desmedida) de Odisseu ao se vangloriar de tal feito o faz vagar mais pelo mar até conseguir chegar em sua terra natal, Ítaca.



Para definir o que ele entende por civilização, ele utiliza a definição do Outro: os gregos respeitam a lei porque os Outros não o fazem; a agricultura é a atividade que concede identidade aos gregos porque os Outros não a praticam; o pão é o alimento por excelência dos gregos porque os outros não cozinham o alimento nem o fabricam. E assim por diante. Do mesmo modo nós fazemos: nos orgulhamos de certos traços étnicos, porque são exclusivos a nós, no plano discursivo, não são compartilhados com os Outros.

Para levar essa discussão para a sala de aula, propomos a utilização de adaptações. Para tal, devemos, primeiramente, definir o que entendemos por adaptação e debater acerca das particularidades do uso e estudo delas.

3.0 CONSIDERAÇÕES INICIAIS ACERCA DA RECEPÇÃO DAS ADAPTAÇÕES

Quando vamos ao cinema assistir a um filme baseado em um livro, é comum sairmos frustrados: acabamos chegando à conclusão de que era melhor ter lido o livro somente. Cenas são cortadas ou amalgamadas, os personagens e os cenários nem sempre correspondem à descrição do livro, os diálogos são suprimidos e /ou simplificados. Isso ocorre porque um livro, na verdade, são muitos livros: cada vez que alguém o lê, interpreta e imagina de um jeito os personagens, cenários, cenas, diálogos. É como se fosse um filme interior passando dentro de nossas cabeças. E nenhum cineasta pode estar dentro de nossas cabeças para imaginar como gostaríamos de ver um livro representado nas telas. Afinal, ele mesmo imaginou e criou o mundo do livro em seus pensamentos também.

Além disso, há a questão da narrativa: a dinâmica de um livro é diferente da de um roteiro de cinema, dos planos cinematográficos que existem no discurso fílmico. Seguindo o mesmo raciocínio, podemos pensar acerca das adaptações literárias. O adaptador leu o livro, imaginou-o: viveu todas aquelas cenas e personagens em sua mente. Entretanto, ele decide não ficar com isso somente para si: ele quer contar para crianças e jovens o que leu, o que imaginou, o que interpretou. E faz a adaptação daquele livro para um público infanto-juvenil, cuja literatura demanda um outro tipo de linguagem, um outro tipo de discurso diferente daquele do livro para um público adulto ou para um público infanto-juvenil de épocas precedentes.

Por conta disso, as adaptações são vistas às vezes como elementos empobrecedores dos clássicos:



A adaptação das obras clássicas das literaturas nacional e mundial é um tema que desperta polêmica e divide opiniões. Não poderia ser diferente, já que a noção de adaptação não se reduz a um sentido consensual: pode ser associada tanto à noção de “enriquecimento” quanto à de “empobrecimento”. Geralmente, argumenta-se que empobreceria as literaturas clássicas em virtude de um processo de atualização e de simplificação, que visaria a atender a públicos específicos, como o infantil e o infanto-juvenil. Por razões semelhantes, tornaria possível o enriquecimento da formação educativa desses públicos, introduzindo obras de difícil acesso, cuja linguagem seria “complexa” ou temporalmente distante da linguagem com a qual tais leitores estariam habituados. Em ambos os casos, a adaptação seria um conceito amplo que abarcaria as mais diversas formas de linguagem, como história em quadrinhos, adaptações cinematográficas e televisivas, desenhos animados, audio-books e os trabalhos em forma de narrativa (AMORIM, 2005, p. 119).

De fato, a adaptação ou releitura daquele livro não será igual ao original, assim como o filme do livro não é igual ao livro; afinal, a proposta é diferente e os autores são diferentes. “A reescritura proposta não é simplesmente a ‘mesma coisa’ que o texto original: há novas associações e outros interesses que são focalizados em novos contextos; são outros alunos e professores que se servirão da obra, num contexto cultural marcado por sua especificidade” (AMORIM, 2005, p. 95). Se nos deparamos com uma adaptação de Miguel de Cervantes, William Shakespeare ou Homero, não são mais Cervantes, Shakespeare e Homero que estão contando aquela história: é o autor da própria adaptação.

Parece óbvio afirmar isso, mas ainda existe uma preocupação em denunciar as dissonâncias entre a adaptação e o original, em detrimento de analisar os porquês daquelas dissonâncias. Os textos clássicos são arquetipos tanto para as adaptações ou releituras quanto para outros textos que não façam referência direta a esses clássicos. Os temas da morte que gera vingança por parte daquele que ainda vive, dos erros do herói que o leva ao amadurecimento, do reconhecimento, da bestialização do ser humano, do ponto fraco do herói são vistos inúmeras vezes na literatura mundial e estão presentes em textos que remontam à Antiguidade Clássica. Deveria ser Robinson Crusoe menos clássico que Odisseu? Ou Robin Hood menos clássico que Páris? Afinal, o tema da permanência em lugares hostis e da descoberta do filho perdido não foram criados por Defoe e Dumas, respectivamente. O próprio Alexandre Dumas, ao escrever seu *As aventuras de Robin Hood*, estava recriando o personagem das gestas medievais, que foram cristalizadas na escrita tempos depois de terem sido cantadas por séculos. Afinal,

A reescritura proposta não é simplesmente a “mesma coisa” que o texto original: há novas associações e outros interesses que são focalizados em



4.O AFINAL, O QUE É UMA ADAPTAÇÃO?

Yves Gambier, logo no início do seu artigo, escreve que a adaptação não teve ainda algum estudo rigoroso ou sistemático, sendo caracterizada, sobretudo, pela “fetichização” do original. “A partir de quando podemos dizer que ela [a adaptação] desfigura, ‘traí’ o original? Segundo quais normas ela se realiza?” (GAMBIER, 1992, p. 421 e 424).

Objetivamos pensar aqui a adaptação como “‘histórias recontadas’, reescrituras de obras clássicas das literaturas estrangeira e nacional, direcionadas a um público específico, como o infante-juvenil” (AMORIM, 2005, p. 16). São “textos novos construídos sobre enredos antigos” (FEIJÓ, 2010, p. 42). Essas adaptações não deixam de ser traduções e também releituras, uma vez que estão recontando as histórias originais a fim de torná-las inteligíveis para o sujeito destinatário delas, as crianças e os jovens.

Yves Gambier (1992, p. 422), inclusive, critica uma tentativa de diferenciar adaptação de tradução, mostrando que adaptação pode ser concebida como: a) prática de “*adicionar e/ou omitir* para que o texto de chegada (TC) tenha o ‘mesmo efeito’ que o texto de partida (TP), dando-se enfoque aos receptores (cultura e língua de chegada)”; b) “*fazer obra original* a partir de uma outra composta no mesmo sistema de signos ou não”; c) “*transformar um texto* visando um certo leitorado, por razões e segundo critérios socioeconômicos declarados ou não”. Desse modo, inclusive, ele ratifica o conceito de “tradaptação” de Michel Garneau, que viria a eliminar as dicotomias entre a adaptação e a tradução.

O fato de o sujeito destinatário delas serem crianças e jovens não implica que as adaptações sejam exclusivas a esse público, uma vez que adultos podem se tornar sujeitos receptores desses textos. O contrário também acontece: “Pode até acontecer que a criança, entre um livro escrito especialmente para ela e outro que o não foi, venha a preferir o segundo. Tudo é misterioso, nesse reino que o homem começa a desconhecer desde que o começa a abandonar” (MEIRELES, 2016, p. 19).

As adaptações são “um tipo especial de tradução que envolve[m] seleção de conteúdo – pois resume[m] o enredo – e adequação da linguagem para apresentar a obra escolhida aos jovens de um novo tempo; e assim a tradição



se perpetua, e se legitima, por meio da renovação” (FEIJÓ, 2010, p. 44). Ela é a “atualização de um discurso literário” (FEIJÓ, 2010, p. 63), pois “[...] as obras tradicionais são reelaboradas ou reinterpretadas à luz das preocupações sociais, morais e literárias de cada momento histórico” (COLOMER, 2017, p. 25).

Em defesa das adaptações, existe uma tendência a se utilizar o conceito de *interdiscurso*³, *arquitrato*⁴ ou *intertexto*⁵, oriundos da Análise do Discurso, no intuito de se dizer que, assim como os diversos textos contemporâneos utilizam os clássicos e não são criticados, as adaptações assim também não o devem ser⁶. Contudo, não compartilhamos dessa ideia: os processos interdiscursivos que perpassam os textos não devem ser confundidos ou assemelhados a uma tentativa de tornar inteligível e acessível textos por parte de um público leitor iniciante, como é o caso da adaptação.

As adaptações geralmente (mas não necessariamente) estão atreladas à literatura infanto-juvenil. Foi a partir do século XVIII (quando uma noção de infância começa a surgir) que a literatura infanto-juvenil começa a aparecer⁷, mas com esses fins exclusivamente exemplares: Teresa Colomer (2017, p. 19)

3 Interdiscurso é o conjunto de discursos que antecedem um texto e que o perpassam.

4 O arquitrato é um texto clássico.

5 Intertexto são os textos que estão presentes em outros textos, seja por meio de citação direta ou referência sem, necessariamente, apontar a autoria original.

6 “Em favor da posição de [Monteiro] Lobato e Nelly [Novaes Coelho], seria interessante ainda argumentar que, se aceitamos o conceito de *intertexto*, ou seja, essa ideia de que a literatura se constrói como infinito mosaico de citações e influências, mais ou menos remotas, a desconfiança em relação às adaptações deveria ser amenizada. Afinal, se é válida a premissa de que alguns ‘clássicos’ são obras fundadoras ou canônicas que, ao longo do tempo, se tornam balizas significativas para um dado patrimônio cultural, até que ponto as demais obras produzidas não podem ser compreendidas como contínuas ‘adaptações’ literárias dessas matrizes?” (CECCANTINI, 2004, p. 86).

ou

“Se aceitarmos a ideia de que os clássicos podem ser classificados como ‘textos primeiros’ [esse seria o *arquitrato*] e dar origem, indefinidamente, a novos textos – sempre atualizados com o contexto histórico em que são produzidos, e com público a que se destinam –, então poderemos pensar a adaptação como um procedimento habitual e inerente à renovação da tradição literária, como perpetuação e divulgação dos cânones” (FEIJÓ, 2010, p. 43).

7 Teresa Colomer se refere, aqui, à literatura cujo sujeito destinatário eram as crianças e jovens. Podemos entender melhor essa ideia se analisarmos as três categorias de livros infantis não-intencionais que Cecília Meireles (2016, p. 52) distingue em 1951: 1) a redação escrita das tradições orais (como Perrault e Grimm); 2) os livros escritos para uma determinada criança que depois passaram para uso geral (como La Fontaine); 3) livros não escritos para crianças que vieram a cair em suas mãos e dos quais se fizeram adaptações, visando torná-los mais compreensíveis ou adequados ao público infantil.



afirma que por muito tempo a literatura voltada para crianças e adolescentes focou na exemplaridade e no didatismo. Não que os textos antigos, como Homero, não trouxessem códigos de conduta a serem seguidos (até porque esses textos eram utilizados na formação dos gregos *políades*), mas eles não foram escritos com tal propósito (MEIRELES, 2016, p. 43).

Colomer (2017, p. 20) defende que a literatura infanto-juvenil está além disso, ela vai: “1) Iniciar o acesso ao imaginário compartilhado por uma determinada sociedade; 2) Desenvolver o domínio da linguagem através das formas narrativas poéticas e dramáticas do discurso literário; 3) Oferecer uma representação articulada do mundo que sirva como instrumento de socialização das novas gerações”. A literatura infantil não serve só para ensinar exemplos, mas para tornar a criança um leitor literário (COLOMER, 2017, p. 31).

Para o Ensino da História, a primeira e a terceira função são essenciais para que consideremos o uso dessa literatura na sala de aula. As primeiras adaptações, inclusive, foram feitas por professores (FEIJÓ, 2010, p. 61). Daí a importância da atividade pedagógica para o bom aproveitamento de uma adaptação. Para trabalhar com esse tipo de literatura, é necessário ler o original, a fim de tanto poder selecionar melhor as adaptações aos propósitos da atividade pedagógica proposta quanto trabalhar melhor com a adaptação na sala de aula (FEIJÓ, 2010, p. 150).

No Brasil, as adaptações se popularizaram nos anos 1970, junto com a literatura infanto-juvenil em geral (FEIJÓ, 2010). Entretanto, já no início do século, temos as primeiras adaptações literárias aqui, feitas por Monteiro Lobato. A partir dele, muitos outros autores renomados da literatura brasileira se dedicaram à adaptação: Clarice Lispector, Rubem Braga, Paulo Mendes Campos, Ana Maria Machado. Essa última, inclusive, além de escrever adaptações, refletiu acerca delas em seu *Como e por que ler os clássicos universais desde cedo*.

Defendemos que a adaptação não pode ser tratada como literatura inferior, uma vez que isso seria tratar a literatura infanto-juvenil do mesmo modo. Além disso, quantas pessoas não começaram a ler os clássicos porque leram boas adaptações deles na infância? João Luís Ceccantini, em 1997, escreveu para o jornal *Proleitura* um artigo sobre as adaptações de clássicos e afirmou que “a cada adaptação bem realizada de um clássico (nas várias linguagens) é grande o número de leitores que se dirige aos textos originais” (CECCANTINI, 2004, p. 87). Fato este que atestei inúmeras vezes ao longo da minha experiência como professora do Instituto de História da Universidade

Federal do Rio de Janeiro, quando alunos vinham me abordar para conversar sobre as epopeias homéricas e as tragédias e mostrando que o interesse deles era derivado de eles terem lido quando crianças adaptações desses clássicos.



A adaptação mantém na memória o original, o clássico, mas também gesta mudanças que dialogam com a escrita contemporânea à adaptação (AMORIM, 2005, p. 30).

As inúmeras adaptações, realizadas em momentos históricos distintos, concretizam o postulado de que a literatura não se apresenta como uma única resposta para as diferentes perguntas surgidas em cada época, porque tanto o leitor como suas inquietações se modificam. O olhar direcionado para obra busca compreender o presente ou mesmo o passado, mas a sua história não é a igual a dos leitores pretéritos, logo as questões formuladas ao texto serão outras. Cabe ao adaptador, sujeito histórico do seu tempo, compreender as indagações dos leitores infanto-juvenis e as possibilidades da obra ao ser adaptada de respondê-las (CARVALHO, 2006, p. 18).

Desse modo, é mais profícuo analisar as adaptações como textos que dialogam com seus próprios contextos de produção, não com os contextos de seus originais. Afinal, o autor das adaptações é um sujeito receptor *a posteriori*, que não está inserido no contexto dos sujeitos destinatários e receptores da época em que o clássico foi composto (o que não impede de procurar saber acerca desse contexto, devendo, inclusive, fazê-lo para que sua adaptação seja de boa qualidade).

5.0 COLOCANDO EM PRÁTICA – ALGUMAS BREVES SUGESTÕES

Por que trabalhar com a Antiguidade Clássica para se falar de etnicidade? Ana Maria Machado, ao falar sobre a literatura clássica, afirma que

Guardada por tanto tempo e reconhecida como um tesouro da humanidade, a cultura grega antiga sempre despertou o entusiasmo de leitores apaixonados, em diferentes épocas históricas. São uma fonte inesgotável, onde sempre podemos beber. Para muita gente, eles são os mais fascinantes de todos os clássicos. Provavelmente são os que mais marcaram toda a cultura ocidental (MACHADO, 2009, p. 26).

Contudo, um outro aspecto preocupa o professor: o da obrigatoriedade da leitura como algo prejudicial ao interesse do aluno. Mário Feijó (2010, p. 14) e Ana Maria Machado (2009, p. 13), ao escreverem sobre a questão da obrigatoriedade da leitura na sala de aula, defendem, cada um, a seu modo,



que ninguém deve ser obrigado a ler algo de que não goste, uma vez que isso pode – em vez de gerar o efeito pretendido, que é fazer a criança ou o jovem tomar gosto pela leitura – gerar o efeito inverso e fazer com que eles tenham ojeriza à leitura. Teresa Colomer defende essa obrigatoriedade (COLOMER, p. 92 e 93):

[...] na atualidade, aumentam as vozes que defendem a responsabilidade social de oferecer aos meninos e às meninas o acesso a uma tradição cultural compartilhada pela coletividade. Isso requer a criação de um horizonte de leituras “clássicas”, entendidas como um conjunto formado pelo folclore, os títulos mais valorizados da literatura infantil e o início da leitura das grandes obras universais (COLOMER, 2017, p. 127).

Contudo, ela também defende que essa literatura não pode ser maçante, levando em consideração sempre os interesses dos alunos, uma vez que eles não são meros receptores dos conhecimentos. Para ela, “os melhores livros são aqueles que estabelecem um compromisso entre o que as crianças podem entender sozinhas e o que podem compreender por meio de um esforço da imaginação que seja suficientemente compensado” (COLOMER, 2017, p. 37).

É fato que os poemas de Homero possuem uma linguagem a qual a criança e o jovem do século XXI podem não conseguir acessar sem mediação. Ana Maria Machado (2009, p. 11 e 12) coloca que

É claro que hoje em dia o ensino é diferente e o mundo é outro. Não se concebe que as crianças sejam postas a estudar latim e grego, ou a ler pesadas versões completas e originais de livros antigos – como já foi de praxe em várias famílias de algumas sociedades há um século. Apenas não precisamos cair no extremo oposto. Ou seja, o de achar que qualquer leitura de clássico pelos jovens perdeu o sentido e, portanto, deve ser abandonada nestes tempos de primazia da imagem e domínio das diferentes telas sobre a palavra impressa em papel.

Assim, a mediação entre os educandos e esses clássicos pode ser feita tanto pelos professores quanto pelas próprias adaptações. Sugerimos, aqui, um trabalho que conjugue ambos: a adaptação caminhando junto com o clássico. A adaptação, sozinha, não dá a dimensão do clássico: é preciso que nós, mediadores, conheçamos bem esse clássico para que consigamos ter um bom aproveitamento das adaptações.

As boas adaptações são aquelas que conseguem manter o mesmo fio condutor da obra original e traga as mesmas imagens marcantes da mesma. Uma adaptação da *Odisseia* sem o Ciclope, por exemplo, não seria uma boa



adaptação, uma vez que essa imagem é muito marcante até mesmo dentro da própria obra, como já vimos. Sendo assim, propomos, aqui, dois modos de trabalho com adaptações. Contudo, em ambos os casos, cremos ser necessário trazer um pouco do original para que o aluno tenha dimensão do clássico e como ele foi composto.

Esse trabalho não deve estar inserido no planejamento como se fosse uma mera curiosidade acerca do mundo grego antigo: ele deve dialogar com o conteúdo programático. Isso auxilia o professor nas estratégias de ensino desse conteúdo, bem como faz com que ele aproveite o tempo em sala de aula. Muito se fala da questão da “fata de tempo” para se fazer atividades lúdicas e diferentes com os alunos, mas pouco se fala da inaptidão do professor em conseguir associar essas atividades lúdicas ao próprio ensino do “conteúdo” em si.

De fato, são muitos conteúdos para administrar em pouco tempo; por isso essas atividades que, *a priori*, seriam tidas como “extraclasse” devem ser incluídas como metodologia mesmo de ensino deles. Um documento (seja ele texto escrito, imagem, filme) não deve ser utilizado para ilustrar um conteúdo, mas para auxiliar na sua compreensão. É possível, também, utilizar esses documentos para avaliações, fazendo com que o aluno relacione o conteúdo com o próprio documento e estimulando-o a pensar acerca da sua própria realidade a partir daquele documento. A avaliação resultante do trabalho com adaptação não deve ser o preenchimento de uma ficha de leitura ou um questionário, pois isso acaba se tornando uma verificação, nos moldes que já discutimos.

Tema Livre

Sendo assim, escolhemos duas adaptações para trabalhar de dois modos distintos: a *Odisseia* adaptada por Marcos Maffei e ilustrada por Eloar Guazzelli Filho para a Coleção Recontar (Escala Educacional, 2004) e *Odisseia de Homero (Segundo João Vitor)*, de Gustavo Piqueira. Em ambos os casos, pensamos atividades para dois tempos de aula. Existem duas opções: pedir para os alunos lerem a adaptação previamente ou lê-la junto com eles em sala de aula, apontando, durante a leitura, o conteúdo programático de Grécia a ser trabalhado.

5.1 *Odisseia de Marcos Maffei e Eloar Guazzelli Filho*

Essa coleção, segundo os editores, foi feita para levar aos pequenos histórias atemporais, que continuam a divertir e ensinar. O caráter pedagógico da literatura infantil ainda aparece aqui como norte. A *Odisseia*, especificamente, é dividida em vinte e quatro capítulos, bem como a obra original é dividida em vinte e quatro cantos.



O intuito do adaptador é resumir os principais acontecimentos da *Odisseia* sem, contudo, desrespeitar a divisão em cantos feita pelos sábios alexandrinos. Sendo assim, a história segue a narrativa homérica, porém de maneira adaptada à linguagem e à dinâmica da narração em prosa.

O ideal é que o professor leia junto com os alunos a obra e selecione um dos capítulos para trazer o canto original e lê-lo também com os alunos, incentivando-os a compreender as diferenças entre uma narrativa e outra, tanto em relação ao gênero quanto em relação às noções escolhidas para a contagem da história. Nesse momento, é possível introduzir aos alunos os conteúdos relativos à literatura grega, bem como o próprio contexto no qual as epopeias homéricas estão ancoradas (como o próprio processo de formação de *apoikíai* – “colônias” – gregas ao longo do Mediterrâneo). O professor pode mostrar como cada povo que Odisseu encontra é marcado pela sua presença.

Propomos, aqui, eleger o capítulo 9, referente ao canto IX, o qual relata o encontro de Odisseu com o Ciclope. É um dos capítulos mais extensos do livro e que traz a seguinte caracterização do Ciclope:

Fomos então parar noutra ilha, onde havia água e muitas cabras. Dali se via uma terra que parecia habitada, e no dia seguinte decidi ir até lá só com meu navio. Ancoramos onde havia uma grande caverna. Escolhi doze de meus homens, e fomos até ela, levando odres de vinho, para ter algo a oferecer. Na enorme caverna, havia cestos cheios de queijos, e cercados com filhotes de ovelhas e cabras, mas seu dono levava seus rebanhos para pastar.

Ele não demorou a chegar, com um feixe de lenha tão grande que fez um estrondo ao ser largado no chão, e corremos a nos esconder, pois era um Ciclope, um gigante enorme de um olho só. Ele fechou a caverna com uma pedra imensa e muito pesada, e ao acender o fogo nos viu, e perguntou com sua voz tremenda quem éramos. (MAFFEI, 2004, p. 20).

Aqui, o exagero (no corpo, na voz, nos atos do Ciclope) é reiterado várias vezes, a fim de mostrar a monstruosidade do personagem. A imagem do *pelórioi* é aqui evidente, bem como nas ilustrações, que os mostram extremamente gigantes frente aos navios gregos. O texto continua, de modo a narrar como o Ciclope devora os homens de Odisseu, reiterando a imagem de que ele não é um “homem comedor de pão”. Esses são os signos de etnicidade e alteridade que se repetem na adaptação.

No texto de Homero (IX, vv. 176-301), outros elementos se destacam, como a dicotomia entre o cru e o cozido (com a presença da fumaça dos fornos), o desconhecimento das leis, a convivência em comunidade e a ausência

de amizade ritual. Todos esses elementos têm a ver com a construção da dicotomia entre o grego e seus Outros e, mais tarde, entre o grego e o bárbaro:



*A terra dos ciclopes, que perto viviam, observávamos,
sua fumaça e o som de ovelhas e cabras.
Quando o sol mergulhou e vieram as trevas,
então repousamos na rebentação do mar.
Quando surgiu a nasce-cedo, Aurora dedos-róseos,
então eu, realizando assembleia, disse entre eles:
'Os outros, vós aqui ficai, meus leais companheiros;
mas eu, com minha nau e meus companheiros,
vou verificar esses homens, de que tipo eles são,
se desmedidos, selvagens e não civilizados,
ou hospitaleiros, com mente que teme o deus'.
Dito isso, embarquei e pedi aos companheiros
que também embarcassem e os cabos soltassem.
Logo embarcaram e sentaram-se junto aos calços,
e, alinhados, golpeavam o mar cinzento com remos.
Mas ao chegarmos a esse lugar que perto ficava,
lá vimos, no extremo, uma caverna junto ao mar,
alta, à sombra de loureiros. Lá, grande rebanho,
ovelhas e cabras, pernoitava; em torno, cerca
alta se construíra com blocos de uma pedreira,
com grandes pinheiros e carvalhos alta-copa.
Lá pernoitava um varão, portentoso, ele que o rebanho,
sozinho, apascentava, afastado: aos outros não
visitava, mas, longe vivendo, normas ignorava.
De fato, era um assombro portentoso, não parecia
um varão come-pão, mas um pico matoso
dos altos montes, que surge só, longe dos outros.
Então aos demais leais companheiros pedi
que lá, junto à nau, ficassem e guardassem a nau;
mas eu, após escolher doze nobres companheiros,
fui. Levava um odre de cabra com vinho escuro,
doce, que me dera Máron, filho de Euantes,
sacerdote de Apolo, que zela por Ismaros,
porque, junto com filho e esposa, nós o protegemos,
venerando-o, pois habitava bosque arvorejado
de Febo Apolo. Deu-me presentes radiantes:
de ouro bem trabalhado, sete pesos me deu,
me deu ânfora toda de prata, e depois
vinho em doze ânforas dupla-alça ao todo verteu,
doce, puro, bebida divina. A esse ninguém
conhecia, nem escravo nem criado, em sua casa,
só ele próprio, a cara esposa e uma só governanta.
Quando alguém bebesse esse vinho tinto, doce como mel,
enchia um cálice e doze medidas de água*



vertia; um doce aroma da ânfora emanava,
prodigioso: então impossível seria abster-se.
Eu trazia um grande odre cheio dele, e também acepipes
no alforje: logo meu ânimo orgulhoso pensou
que encontraria varão vestido com grande bravura,
selvagem, não conhecendo bem tradições nem normas.
Céleres, nos dirigimos ao antro e dentro não
o achamos, mas apascentava no pasto gordos rebanhos.
Após chegar ao antro, a tudo contemplamos,
cestos abarrotados de queijo, cercados repletos
de ovelhas e cabritos: separados por categorias,
encerrados, à parte os mais velhos, à parte medianos,
à parte filhotes. Todas as vasilhas transbordavam de soro,
e baldes e tigelas, fabricadas, com as quais ordenhava.
Lá os companheiros suplicaram-me para, primeiro,
pegar algum queijo e voltar, e depois,
ligeiro, até a nau veloz, cabritos e ovelhas
dos cercados arrastar, e navegar pela água salgada;
mas não obedeci (e teria sido muito mais vantajoso)
para poder vê-lo, esperando que me desse regalos.
Pois, após surgir, não seria amável com os companheiros.
Tendo lá aceso o fogo, sacrificamos e também nós
comemos parte do queijo e, dentro, o esperamos,
sentados, até voltar com ovelhas: trazia ponderoso peso
de madeira seca que seria usado para seu jantar.
Lançando-o fora do antro, produziu um estrondo;
nós, com medo, recuamos até o fundo do antro.
Ele à ampla gruta tocou o gordo rebanho,
tantas quantas ordenhava, e os machos deixou fora,
carneiros e bodes, no exterior, atrás da alta cerca.
Então ergueu e pôs na entrada grande rocha,
ponderosa: a ela, nem vinte e dois carros
ótimos, de quatro rodas, solevariam do solo;
tal rochedo, alcantilado, colocou na entrada.
Sentado, ordenhava ovelhas e cabras balentes,
tudo com adequação, e pôs um filhote sob cada uma.
Logo metade do branco leite separou para coalhar
e pôs os coalhos, após juntá-los, em cestos trançados;
metade lá colocou em barris, para que estivesse
disponível para ele beber em seu jantar.
Mas após ocupar-se de suas tarefas com zelo,
então, ao acender o fogo, viu-nos e perguntou:
'Estranhos, quem sois? Donde navegastes por fluentes vias?
Acaso devido a um assunto ou, levianos, vagais
tal qual piratas ao mar? Esses vagam
arriscando suas vidas, levando dano a gentes alheias'.
Assim falou, e nosso coração rachou-se,



atemorizados com a voz pesada e o portento em si.
Mesmo assim, com palavras respondendo, disse-lhe:
‘Nós, aqueus vindos de Troia, vagamos longe do curso
devido a todos os ventos pelo grande abismo de mar
e, ansiando ir para casa, por outra rota, outros percursos,
viemos; assim, talvez, Zeus quis armar um plano.
Tropa de Agamêmnon, filho de Atreu, proclamamos ser,
desse cuja fama é agora a maior sob o páramo:
devastou grande cidade e tropas dilacerou,
muitas. Nós, porém, chegando, a esses teus joelhos
nos dirigimos, esperando nos hospedares bem ou mesmo
dares um regalo, o que é costume entre hóspedes.
Mas respeita os deuses, poderosos; somos teus suplicantes.
Zeus é o vingador de suplicantes e hóspedes,
o dos-hóspedes, que respeitáveis hóspedes acompanha.’
Assim falei, e logo respondeu com impiedoso ânimo:
‘És tolo, estrangeiro, ou vieste de longe,
tu que me pedes aos deuses temer ou evitar.
Os ciclopes não se preocupam com Zeus porta-égide
nem com deuses ditosos, pois somos bem mais poderosos;
nem eu, para evitar a braveza de Zeus, a ti pouparia
ou a teus companheiros se o ânimo não me pedisse.
Mas dize-me onde aportaste a nau engenhosa,
algures no extremo ou perto, preciso saber.’
Assim falou, testando-me, e eu, bem arguto, percebi;
respondendo, disse-lhe com palavras ardilosas:
‘Minha nau sucumbiu a Posêidon treme-solo;
contra rochedo lançou-a nos limites de vossa terra,
levando-a rumo ao cabo; vento trouxe-a do mar.
Mas eu, com esses aí, escapei do abrupto fim’.
Assim falei, e não me respondeu com impiedoso ânimo,
mas, de súbito, sobre os companheiros estendeu as mãos,
e, tendo dois agarrado, como cachorrinhos ao chão
arrojou-os: miolos escorriam no chão e molhavam o solo.
Após cortá-los em pedaços, aprontou o jantar;
comia-os como leão da montanha, e nada deixou,
vísceras, carnes e ossos cheios de tutano.
Nós, aos prantos, erguemos os braços a Zeus,
vendo o feito terrível, e a impotência deteve o ânimo.
Mas quando o ciclope encheu o grande estômago,
após comer carne humana e, depois, beber leite puro,
deitou-se no antro, esticando-se entre o rebanho.
Considereei, no enérgico ânimo, dele chegar
mais perto, puxar a espada afiada da coxa
e golpear no peito onde o diafragma segura o fígado,
após alcançar com a mão; mas outro ânimo impediu.
Lá mesmo também nós nos finaríamos em abrupto fim;
da alta entrada, não teríamos conseguido, no braço,

*afastar a ponderosa pedra que lá depositara.
Assim, gemendo, aguardamos a divina Aurora.
Quando surgiu a nasce-cedo, Aurora dedos-róseos,
ele acendeu o fogo e ordenhou esplêndido rebanho,
tudo com adequação, e sob cada fêmea deixou o filhote.
Mas após ocupar-se de suas tarefas com zelo,
de novo ele agarrou dois de nós e o almoço preparou.⁸*



O interessante é, além de destacar esses elementos políticos, econômicos, sociais e culturais da Grécia Antiga, fazer o aluno pensar, instigando-o a reconhecer os elementos de diferenciação entre o grego e o Outro dentro das duas narrativas (a adaptação e o canto IX). Além disso, podemos incitá-lo a uma discussão atual: o que diferencia o brasileiro do estrangeiro hoje? O que caracteriza a nossa cultura? Qual tem sido a nossa postura em relação aos estrangeiros dentro do nosso país? Nossas fronteiras étnicas são as mesmas dos gregos? Por quê?

5.2 A Odisseia de Homero (segundo João Vítor)

O livro de Gustavo Piqueira talvez seja uma das recontagens da *Odisseia* menos convencionais: com ilustrações dele mesmo, traz a história da *Odisseia* contada pelos olhos de João Vítor, aluno de recuperação do 6º ano do Ensino Fundamental II (e, pela construção do personagem ao longo da narrativa, de família conservadora e de classe média), que precisa ler esse épico para entregar um trabalho final e conseguir, finalmente passar de ano. O problema é que, em vez de retirar na biblioteca da escola uma adaptação (como fez seu amigo, Fumaça), ele vai com o clássico original para casa.

Ao longo de todo o livro, João Vítor se depara com situações completamente estranhas para ele, que rendem comentários jocosos de sua parte. Em caixa normal, temos a recontagem feita pelo aluno, mas, em negrito e itálico, temos os comentários dele aos episódios que ele narra, o que nos possibilita conhecer a personalidade dele e o mundo em que ele vive. Logo na capa do trabalho (PIQUEIRA, 2013, p. 7), o aluno se vê obrigado a colocar “Resumo e interpretação do livro *Odisseia*, escrito por Homero da Silva”, visto que “na edição que peguei na biblioteca não havia sobrenome do autor, apenas o primeiro nome, Homero. Como todo mundo tem sobrenome, coloquei um bem comum”.

Logo na narrativa do Canto I, vemos uma situação que inspira reflexões acerca do etnocentrismo e da alteridade: João Vítor não reconhece o politeísmo

⁸ Tradução de Christian Werner.



grego, questionando Homero. Afinal, não existe “Um deus chamado Poseidon”, porque “Deus só tem um, e ele se chama Deus mesmo. E seu filho não é nenhum ‘cíclope Polifemo’, mas Jesus. Que, até o Fumaça sabe, foi crucificado, não cegado” (PIQUEIRA, 2013, p. 16). Adiante (PIQUEIRA, 2013, p. 17), ele reafirma que “pelo visto, neste livro tem um punhado de deuses, então não vou mais discuti, ok? Se Homero da Silva não sabe que só existe um Deus, problema dele. É tarde da noite, tenho o livro inteiro para ler e preciso passar de ano”.

Pode parecer, *a priori*, que é apenas uma criança que desconhece o politeísmo e se vê estranhando a religião do Outro; no entanto, a postura de João Vítor é combativa, reafirmando suas crenças em detrimento da tentativa de contemplação e compreensão do Outro. A ideia de que existe uma religião única e verdadeira denota como o etnocentrismo está entranhado na visão de João Vítor (mesmo que ele não tenha consciência de que está sendo etnocêntrico). É esse tipo de visão preconceituosa (no sentido mesmo do termo, de pré-julgar) que deve ser questionada em sala de aula e levada à reflexão.

No entanto, ao continuar a descrição do Canto I, ele se depara com Athená se transformando em Mentos, um homem, e fica confuso: “Professora, estou na dúvida se chamo Atena de ‘ó’ ou ‘a’, agora que ela mudou de sexo. O que devo fazer? Hoje em dia, é um assunto tão delicado, não quero soar preconceituoso” (PIQUEIRA, 2013, p. 17). As questões de gênero são mais palpáveis para João Vítor do que as questões de etnicidade, uma vez que ele tem a sensibilidade de querer saber como ele deveria identificar Athená, que, na sua visão, seria um transgênero. O adaptador, aqui, mostra que os debates acerca desse tipo de intolerância são mais frequentes na sociedade.

O Canto IX é um dos mais extensos (são 6 páginas escritas e mais 3 de ilustrações). É interessante perceber como a construção da cena do Cíclope se dá de modo diverso em relação às adaptações precedentes e o próprio texto homérico. No livro, João Vítor vê Odisseu como um malfeitor:

Ulisses revela a Alcínoo sua identidade e começa a contar tudo que lhe aconteceu desde que deixara Troia. Primeiro, deu uma passada em Ísmaro, onde saqueou cidades e chacinou homens, além de tomar mulheres e tesouros, que dividiu com os outros para que ninguém reclamasse. Ou seja: bandido. Não há outra palavra para definir Ulisses a não ser essa, professora Denise. Ladrão, assassino e sequestrador? Bandido. E o pior, conta seus crimes tranquilão: “Chacinei homens, levei suas mulheres”. Como pode, professora? É muita impunidade, não? Muita. Meus pais vivem comentando sobre isso aqui em casa. Dizem que

os ricos cometem as maiores barbaridades e sempre se safam. Que moramos no país do colarinho branco. Pelo visto, Ulisses também tinha costas quentes. Do contrário, não arriscaria tagarelar por aí suas falcatruas (PIQUEIRA, 2013, p. 62).



O interessante perceber é que aqui, diferentemente da *Odisseia* original e da adaptação que trabalhamos anteriormente, não há uma tentativa de reforçar as fronteiras étnicas gregas: João Vítor critica o “Greek way of life”, pondo em xeque tanto a ideia de civilização dentro do poema quanto a imagem do herói na Grécia Antiga. Como assim ser um herói implica em praticar atitudes que, hoje em dia, seriam condenáveis? Daí a importância de retornar a esse original, a fim de que os alunos compreendam o porquê dessa mudança.

Os ciclopes são descritos como “horróveis gigantes de um olho só” (PIQUEIRA, 2013, p. 63), o Ciclope como um “medonho gigante” (PIQUEIRA, 2013, p. 67) reforçando a ideia da monstrosidade deles. Contudo, João Vítor, ao comentar a atitude do Ciclope de devorar amigos de Odisseu, escreve: “*Quem mandou entrar de bico na casa dos outros? Dá nisso...*” (PIQUEIRA, 2013, p. 67). As atitudes de Odisseu e de seus companheiros são bastantes questionadas, mostrando o estranhamento do menino em relação à cultura helênica.

Nessa adaptação, podemos chamar a atenção para a própria construção de civilidade dentro de ambas sociedades: a helênica arcaica (em Homero) e a brasileira do século XXI (na adaptação, a realidade de João Vítor), mostrando como mudaram as nossas noções de civilidade, barbaridade e fronteiras étnicas ao longo do tempo histórico. Em vez de uma repulsa ao Ciclope, aqui vemos uma empatia, pautada pelo desconhecimento de João Vítor das fronteiras étnicas helênicas e do ideal de civilização construído por eles com a legitimação dessas fronteiras. Além disso, ela é interessante para discutir a nossa própria relação de alteridade em relação aos gregos, a fim de desconstruir o etnocentrismo presente em nossas concepções contemporâneas.

6.0 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em virtude do apresentado, pudemos concluir que é imprescindível abordar conceitos no Ensino da História, a fim de que o aluno possa melhor compreender e modificar de maneira mais efetiva o seu cotidiano. Por isso, defendemos a abordagem do conceito de etnicidade na sala de aula, mas sem antes reforçar que o professor deve, ele mesmo, compreender bem o conceito antes de trabalhar com ele.



Do mesmo modo, o professor deve conhecer bem os textos clássicos com os quais ele quer trabalhar, mesmo que ele vá utilizar adaptações. Além disso, vemos como é importante a leitura: como Ana Maria Machado (2009, p. 13) colocou, ler é uma forma de resistência, sendo a utilização de textos imprescindível para a formação não somente de um leitor literário, mas de uma pessoa crítica e consciente.

[...] a força educativa da literatura reside, precisamente, no que facilita formas e materiais para essa ampliação de possibilidades: permite estabelecer uma visão distinta sobre o mundo, pôr-se no lugar do outro e ser capaz de adotar uma visão contrária, distanciar-se das palavras usuais ou da realidade em que alguém está imerso e vê-lo como se o contemplasse pela primeira vez (COLOMER, 2017, p. 21).

A boa adaptação, nesse sentido, ajuda a perpetuar na memória o clássico: “Como, então, se dá a real permanência da obra literária? Ora, pela conquista de novos leitores! A adaptação constitui uma estratégia para apresentar a uma nova geração de leitores um discurso literário legitimado pela instituição escolar” (FEIJÓ, 2010, p. 43). Assim como Odisseu, o aluno, ao ler, viaja por mundos *Outros*, que o faz refletir acerca de sua própria realidade ao conhecer outras realidades.

Utilizar a História Antiga para abordar um conceito tão caro a nós cotidianamente, que vemos nos noticiários as empreitadas dos refugiados para fugirem das guerras e serem recebidos de maneira deplorável em diversos países, as tensões crescentes entre diversas etnias ao redor do mundo e a nossa própria falta de sensibilidade, às vezes, em compreender o Outro em sua cultura e etnicidade, mostra como, cada vez mais, é necessário retornar ao clássico para pensarmos o contemporâneo. A História Antiga ainda não está ultrapassada.

Abstract: We propose to think how to enter the ethnicity and ethnocentrism theme in classrooms, by using adaptations of the Antiquity classics. To accomplish this aim, it is necessary to establish some criteria to use this kind of literature, which still generates debates on its profitability, as well as to define ethnicity. We will start with the following concepts: ethnicity (as Fredrik Barth pointed it) and identity-otherness (as Marc Augé does), in order to propose some activities with selected adaptations.

Keywords: History Teaching; literary adaptations; ethnicity.



Documentação textual

HOMERO. **Odisseia**. Trad. Christian Werner. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

Bibliografia

AMORIM, L. M. **Tradução e adaptação**: encruzilhadas da textualidade em *Alice no País das Maravilhas*, de Lewis Carrol, e *Kim*, de Rudyard Kipling. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

AUGÉ, M. **A guerra dos sonhos**: exercícios de etnoficção. Campinas: Papirus, 1998.

BAILLY, A. **Le grand Bailly**. Dictionnaire Grec Français. Paris: Hachette, 2000.

BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Ph.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnicidade**. Seguido de *Grupos étnicos e suas fronteiras* de Fredrik Barth. São Paulo: Ed. UNESP, 1998, p. 187-227.

BRASIL. **Parâmetros Curriculares Nacionais**: Terceiro e Quarto Ciclos do Ensino Fundamental. História. Brasília: MEC / SEF, 1998.

CALVINO, I. **Por que ler os clássicos**. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

CARVALHO, Diógenes Buenos Aires de. **A adaptação literária para crianças e jovens**: *Robinson Crusoe* no Brasil. (Tese de Doutorado). Porto Alegre: PUCRS, 2006. v. 1.

CECCANTINI, J. L. C. T. A adaptação dos clássicos. In: BENITES, S. A. L.; PEREIRA, R. F. (Orgs.). *À roda da leitura: língua e literatura no jornal Proleitura*. São Paulo: Cultura Acadêmica; Assis: ANEP, 2004, p. 84-89.

CHANTRAINE, P. **Dictionnaire étymologique de la langue Grecque**: histoire des mots – tome I. Paris: Éditions Klincksieck, 1968.

COLOMER, T. **Introdução à literatura infantil e juvenil atual**. São Paulo: Global, 2017.

FEIJÓ, M. **O prazer da leitura**: como a adaptação de clássicos ajuda a formar leitores. São Paulo: Ática, 2010.

GAMBIER, Y. Adaptation : une ambiguïté à interroger. *Meta*, Montréal, v. 27, n. 3, p. 421-425, set. 1992.

LUCKESI, C. C. Verificação ou avaliação: o que pratica a escola? In: **Avaliação da aprendizagem escolar**: estudos e proposições. São Paulo: Cortez, 2008[1994], p. 85-102.

LUVIZOTTO, C. K. Etnicidade e identidade étnica. In: _____. **Cultura gaúcha e separatismo no Rio Grande do Sul**. São Paulo: Editora UNESP, 2009, p. 29-36.

MACHADO, A. M. **Como e por que ler os clássicos universais desde cedo**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009 [2002].

MAFFEI, M. **Odisseia**. São Paulo: Escala Educacional, 2004.



MALTA, A. **A selvagem perdição: erro e ruína na *Iliada***. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

MEIRELES, C. **Problemas da literatura infantil**. São Paulo: Global, 2016 [1951].

MICELI, P. Uma pedagogia da História? *In*: PINSKY, J. (Org.). **O Ensino de História e a criação do fato**. São Paulo: Contexto, 2017, p. 37-52.

MUGLER, Ch. L'«altérité» chez Homère. **Revue des Études Grecques**, Paris, tomo 82, fasc. 389-390, p. 1-13, jan./jun. 1969.

NADAI, E. O ensino de História e a “pedagogia do cidadão”. *In*: PINSKY, J. (Org.). **O Ensino de História e a criação do fato**. São Paulo: Contexto, 2017, p. 27-35.

PIQUEIRA, G. **Odisseia de Homero** (segundo João Vitor). São Paulo: Editora Gaivota, 2013.

POUTIGNAT, Ph.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.



COMPETIÇÃO, COOPERAÇÃO, CONFLITO E NEGOCIAÇÃO: AS TENSÕES ÉTICO-POLÍTICAS ENTRE AQUILES E AGÂMENON NA ILÍADA

Alexandre Santos de Moraes¹

Resumo: O objetivo desse artigo é observar as tensões entre Aquiles e Agamêmnon através do binômio conceitual competição/cooperação. Busca-se entender não apenas as variáveis dessa oposição, mas também como as ideias de competição e a cooperação que se instauram ao longo da querela sugere um modo de ser ético-político que distingue os heróis.

Palavras-chave: Competição; Cooperação; Aquiles; Agamêmnon; Ilíada.

Do ponto de vista conceitual, *cooperação* e *competição* são duas ideias tão abrangentes que escapam ao monopólio das áreas do saber institucionalizadas. Não há nenhuma polícia acadêmica que resguarde para si e para seus escolhidos a possibilidade de uso desse binômio que parece anunciar não apenas um modelo de entendimento de dinâmicas sociais, mas verdadeiramente um modo de ser ético-político no mundo.

Veja, por exemplo, que do ponto de vista comercial, estimula-se mecanismos de competição entre os funcionários para impulsionar as vendas ao mesmo tempo em que se defende disposições cooperativas que estimulem a coesão do grupo para que haja o que vender (MACEDO, 1961, p. 105). Tal viés, no marco da *Nova Sociologia Econômica*, identifica a dificuldade de correlacionar cooperação e competição entre empresas e o papel do Estado como seu guardião e criador². O tema é complexo e não se dispõe, na visão de muitos analistas, à polarização que defende os males e benefícios de uma e outra como dado essencial, bem como o valor estrutural que cada uma das

Tema Livre

1 Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Membro do Núcleo de Estudos de Representações e de Imagens da Antiguidade (NEREIDA/UFF) e do Laboratório de História Antiga (LHIA/UFRJ). E-mail: asmoraes@gmail.com.

2 Veja, por exemplo, o debate presente em: FLIGSTEIN, Neil. Markets as politics: political-cultural approach to market institutions. In: *American Sociological Review*, v. 61, 1996.



disposições parece ensinar em um ambiente específico. Marx, por exemplo, identificava que a cooperação era instrumento fundamental para organizar o trabalho no mundo capitalista (MARX, 1980, p. 347), diferentemente do que pensam muitos defensores do (neo)liberalismo, para os quais a *concorrência* (identificada com a competição) é benéfica a todos em um ambiente de mercado autorregulado, regido por entes privados que supostamente conspiram, ao lado de seus lucros pessoais, para uma situação de bem-estar social³.

Para além do pensamento econômico, as análises acerca de competição e cooperação são frequentemente debatidas no marco dos princípios organizativos de grupos e agrupamentos, estimulando pesquisas em diversas áreas das Ciências Humanas e Sociais. Some-se a elas as pesquisas sobre Evolução que avaliam as habilidades de indivíduos de diversas espécies, em especial dos homínídeos e de primatas não-humanos⁴. Em muitos casos, há uma evidente ênfase no princípio cooperativo (ou altruísta, ou de solidariedade mútua) que atuaria no fundamento de nossa própria existência.

Obviamente, diante da variedade vertiginosa de possibilidades de entendimento desse binômio, é preciso fazer algumas escolhas. Por princípio, ao longo desse artigo, consideraremos que: 1) Competição e cooperação são disposições atitudinais que envolvem sujeitos ou grupos em função de objetivos específicos; 2) Atitudes cooperativas e competitivas não representam aspectos gerais do *modus vivendi* específico de uma ou outra formação social, ou seja, não há comunidades que sejam exclusivamente competitivas e/ou cooperativas; 3) disposições cooperativas e/ou competitivas são, por princípio, *situacionais*, ainda que haja mecanismos sociais que ensejem uma ou outra postura em determinadas situações; 4) Ainda que haja discordâncias, identificamos a tendência de associar a uma disposição cooperativa a prevalência do bem comum sobre o individual e, na competitiva, a valorização do individual em detrimento do bem comum; e, por fim, 5) em determinado evento ou acontecimento, grupos e sujeitos não apresentam necessariamente um padrão de disposições coeso, podendo variar em função das circunstâncias e objetivos almejados.

O caso de um conflito armado envolvendo diferentes grupos é bastante elucidativo. Em uma guerra, por princípio, há pelo menos duas partes

3 É possível até mesmo identificar a defesa da competição como um discurso de competência fundado em características psicológicas. O debate é longo e repleto de variáveis (BENDASSOLLI, 2001, p. 65-76; NEVES, 2009).

4 Nos últimos anos, tem se delineado um especial interesse pela lógica cooperativa, explorada em diversos trabalhos. A título de referência sobre esse debate, vale consultar: AXELROD, 1997; HAMMERSTEIN, 2003; MARSHALL, 2010; PATTON, 2009; WILLER, 2009.



que competem entre si para alcançar um objetivo. Na ausência de acordos diplomáticos, o sucesso de uma parte depende, necessariamente, do fracasso da outra parte. Tomando isoladamente cada uma das partes, há também o pressuposto de que é necessário existir uma razoável coesão entre seus membros para que o objetivo final, qual seja, a superação do adversário, seja alcançado, de tal modo que em um ambiente de batalha os integrantes de um mesmo exército precisam cooperar entre si. Essa lógica geral, contudo, não resiste necessariamente a situações que provocam disputas internas, produzindo ruídos entre os agentes quando há disposições contrárias que fazem exceder, nas relações imediatas, o fim último por que conspiram em suas ações conjuntas.

Com base nesse exemplo, quando fazemos a remissão à experiência dos povos antigos, a lembrança imediata confunde-se também com a narrativa mais recuada de que temos notícia e que se desvela diante de nós como um excelente campo de experimentação. Na *Ilíada*, a dissensão entre Aquiles e Agamêmnon não é apenas o substrato discursivo que assegura a coerência e a lógica interna do poema, mas também a própria manifestação do núcleo narrativo do épico que conduz, com os auspícios dos deuses, os eventos ulteriores na Guerra de Tróia. Mais do que indicar os efeitos da dissensão, suas consequências e características, é desejável analisar o binômio competição/cooperação no marco de uma separação ético-política que o antecede e que parece situar os heróis em duas formas distintas de *ser no mundo*. Tais formas representam um *topos* que enseja, por força da incompletude dos próprios sujeitos, uma espécie de “gatilho”, o possível estopim para o conflito interno sempre que a política entra em estado de falência.

Somos levados a conhecer, logo nos versos prologais, o anúncio da cólera (μῆνις) de Aquiles. A causa, como bem se sabe, tem a ver com um ruído envolvendo os privilégios em torno da divisão do butim de guerra. Após o saque a Tebas, foram recolhidos os despojos e os aqueus dividiram-nos entre si. A Agamêmnon coube Criseida, filha de Crises, sacerdote de Apolo, ao passo que a Aquiles coube Briseida. Dá-se que o pai de Criseida, o velho Crises, suplicou aos aqueus que devolvessem sua filha em troca do pagamento de um resgate, mas teve seu pedido negado. Mais do que isso, Agamêmnon o mandou embora com ásperas palavras. O ancião recorreu à Apolo e pediu que tal ofensa seja retaliada: “Que paguem com tuas setas os Dânaos as minhas lágrimas!” (HOMERO, *Ilíada*, I, v. 42.).

O pedido foi acolhido pelo deus. Por nove dias as setas faziam as piras arderem continuamente na cremação dos mortos. Também uma peste atingiu o acampamento aqueu. Tão grave era a situação que, por influência de Hera,



uma assembleia foi convocada para discutirem e buscarem remédio para tais males. Aquiles tomou a palavra e sugeriu, para que não voltassem frustrados a casa, que o adivinho Calcas fosse consultado para que todos soubessem, através de sua vidência, como solucionar a querela. Calcas tergiversou e disse ter receio de encolerizar “aquele que rege, poderoso, os Argivos e a quem obedecem os Aqueus” (HOMERO, *Ilíada*, I, vv. 78-79). Aquiles assegurou sua fala e disse que iria protegê-lo. Calcas então diz que Agamêmnon deveria abrir mão de Criseida. Tem início a querela.

É preciso aqui esclarecer brevemente os sentidos da reação de Agamêmnon. Uma vez conquistada a vitória e tendo sido pilhada uma cidade derrotada, os produtos do saque são colocados em comum para serem divididos. É o momento oportuno de observar os privilégios (γέρεα) que cabem aos sujeitos mais destacados, assegurando a “parte de honra” (τιμή) que toca cada um e seu prêmio (γέρας) correspondente⁵. O prêmio de Agamêmnon – no caso, Criseida – representava não somente um bem de valor material, mas também, e principalmente, um símbolo de prestígio, a marca de deferência que permite que o grupo o identifique como um sujeito de destaque. Sua outorga visa reforçar publicamente a distinção social do outorgado. O géras⁶, portanto, ratifica a posição de soberania e atua para demarcar, do ponto de vista das estruturas altamente hierarquizadas de poder, a coesão interna desse próprio grupo⁷. A preocupante condição de ἀγέραςτος, “desprovido de prêmio”, é vista como uma afronta grave à economia de prestígio e à honra do herói.

A honra, como aposta Finley (1958, p. 143) em seu bem conhecido trabalho, é um valor sobretudo competitivo: “En la naturaleza del honor está

5 Como diz Neyde Theml (1995, p. 150), “o exercício do poder real é em Homero resultado de acumulações de gérea, privilégios que distinguem o rei com seus direitos e deveres para com a comunidade global. Os γέρεα reais, na *Ilíada*, são de 4 tipos: a parte de honra (timé) sobre o botim, práticas especiais no banquete, um témenos, presentes (dons e contra-dons) e direitos especiais”.

6 Os sentidos de γέρας, é importante frisar, vão muito além da lógica associada a um bem material. Também pode significar, num sentido imaterial, “prerrogativa” ou “privilégio honorífico”. A título de exemplo, Néstor diz que, por ser idoso, não teria meios de participar ativamente do combate como participava outrora, mas que incitaria os guerreiros e com suas decisões e palavras, afinal, “esse o privilégio dos anciãos” - τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ γερόντων (HOMERO, *Ilíada*, IV, v. 323).

7 E, não custa recordar, as epopeias apresentam “uma sociedade notadamente dividida em dois estratos; de um lado os *basileis*, os nobres, os ricos proprietários de um domínio de terra, do *oikos*, os chefes de guerra que ocupam o topo da hierarquia social e detém os privilégios e as honras, e do outro lado a massa de homens comuns. O próprio gênero da epopeia, por ser destinado por princípio a um público aristocrático, obviamente faz com que o interesse dos poetas se associem essencialmente aos fatos e gestos dos *basileis*” (SCHEID-TISSINIER, 2002, p. 1).



que tiene que ser exclusivo, o por lo menos jerárquico. Si todos adquieren igual honor, no hay honor para ninguno. Así, el mundo de Odiseo era necesariamente de fiera competência, porque cada héroe luchava para sobrepasar a los otros". Ainda que Finley esteja correto, essa natureza competitiva se aplica a um tipo de disputa que presume um ambiente belicoso em que dois adversários se enfrentem, sendo outrossim incapaz de explicar as tensões em torno da *timé* em que supostos aliados, como Aquiles e Agamêmnon, se percebem envolvidos, como bem observou Margalit Finkelberg (1998, p. 16). A visão de Finley presume a competição exclusivamente envolvendo adversários, e não sujeitos do mesmo grupo. Como adiantamos, as disposições competitivas e cooperativas são situacionais, o que exige uma observação atenta de sua manifestação.

Em uma situação corriqueira, uma vez distribuídos os butins de guerra, a posse dos *gera* seria respeitada e ninguém, por princípio, deveria devolver o lote de honra que recebeu. A crise que a fúria apolínea inaugura exige que haja uma revisão da distribuição que tendencialmente seria irreversível, de tal modo que, além das setas que matam e da peste que adoece, Apolo também instaura a discórdia que enfraquece. Agamêmnon, que é absolutamente consciente de seus privilégios, se vê obrigado a revê-los para cooperar com a mesma coletividade que os assegura. O Atrida, porém, tenta fazê-lo conciliando o inconciliável. Em resposta a Calcas, após acusá-lo de só profetizar desgraças, diz:

*"Mas apesar disso restituí-la-ei, se for isso a coisa melhor.
Quero que o povo seja salvo, de preferência a que pereça.
Mas preparai pra mim outro prêmio, para que não seja só eu
entre os Argivos que fico sem prêmio, pois tal seria indecoroso.
Pois deves todos vós como o meu prêmio vai para outra parte"*
(HOMERO, *Iliada*, I, vv. 116-120)

Em certo sentido, a devolução de Criseida representou, simultaneamente, uma disposição cooperativa e competitiva: cooperativa, em primeiro lugar, porque Agamêmnon concordou com a devolução de seu *geras*; competitiva, em segundo, porque não admitiu ser o único a ficar sem prêmio, exigindo que o butim fosse novamente redistribuído para que, inevitavelmente, outro guerreiro fosse *ageíratos*, e não ele, preservando assim seus privilégios e soberania. Aquiles, fiando-se na tradição, discordou da proposta de Agamêmnon e argumentou: "Nada sabemos de riqueza que jaza num fundo comum, mas os despojos das cidades saqueadas foram distribuídos, e seria

indecoroso tentar reaver tais coisas de junto do povo” (HOMERO, *Ilíada*, I, vv. 124-126). Mais do que isso, em caráter compensatório, sugeriu que os aqueus o recompensariam em três ou quatro vezes quando Tróia fosse saqueada.



Impossível não identificar na fala do filho de Peleu uma tentativa de negociação face ao conflito. Agamêmnon, contudo, reconhece no discurso de Aquiles uma tentativa de engano e faz uma assertiva ainda mais dura: se os aqueus não substituírem o prêmio perdido, iria retirá-lo à força de quem quer que seja (HOMERO, *Ilíada*, I, vv. 138-139). A tensão aumenta e a lógica competitiva envolvendo o líder das multidões e o melhor dos aqueus atinge seu clímax. Como é bem conhecido, Agamêmnon decide que seria Briseida, o *gêras* de Aquiles, a recompensa pela devolução de Criseida. Nesse momento decreta-se a falência da política e nenhuma negociação se torna possível, pois o filho de Peleu é envolvido pessoalmente na solução de uma questão coletiva e sua honra é visceralmente maculada. Segue-se uma série de acusações, ofensas e mesmo em uma tentativa de assassinato: não fosse contido por Atena, Aquiles teria sacado o gládio e decepado a cabeça do basileu (HOMERO, *Ilíada*, I, vv. 187-195). O resultado final é o afastamento voluntário de Aquiles, que se isola no acampamento dos Mirmidões e desaparece não apenas do combate, mas da própria narrativa, já que suas ações só voltam a ser descritas no Canto IX. O reaparecimento, aliás, se dá de uma maneira bastante insólita: Ájax, Odisseu e Fênix o encontram deleitando-se com sua lira, tendo apenas Pátroclo como audiência, em uma atitude fugidia e descompromissada com o calor do conflito que então aumentava devido à sua ausência (HOMERO, *Ilíada*, IX, vv. 185-191).

Esse reencontro só ocorre porque Agamêmnon reconhece que, sem Aquiles, o assédio dos troianos aumentaria e chegaria o momento em que as naus dos aqueus seriam incendiadas, sacramentando a derrota. Em outras palavras, seria derrotado da competição com os troianos em função da competição particular que estabeleceu com o Pélide. Quem o convence a retroceder é Néstor, uma voz sempre atuante e eficaz na negociação de conflitos: “tiraste a jovem Briseida da tenda do furibundo Aquiles, coisa que não aprovamos. Na verdade eu próprio tudo fiz para te dissuadir; mas tu cedeste ao teu espírito altivo e sobre um homem excelente, honrado pelos deuses, lançaste desonra” (HOMERO, *Ilíada*, IX, vv. 106-111). Agamêmnon concorda com avaliação e atribui a dissensão ao desvario (*ἄτη*) de que foi vítima. Mais do que isso, concorda em abandonar a disposição competitiva



e buscar a reconciliação com a oferta de uma imensa quantidade de presentes (δῶρον), incluindo a própria Briseida, acompanhada da promessa de que não foi sexualmente tocada (HOMERO, *Ilíada*, IX, vv. 133-134). O Atrida percebe que se não fizesse do adversário seu aliado, o inimigo comum venceria o prélio e todos perderiam. Tenta, desse modo, resgatar a política falida por seu próprio desatino.

Desta vez, a inflexibilidade fica a cargo de Aquiles, e o custo da recusa à política seria plenamente sentido. Ájax, Odisseu e Fênix são enviados para tentar convencê-lo, mas seus esforços foram em vão. Aquiles resistiu. Posteriormente, também Pátroclo fez uma crítica severa, tão dura quanto inútil. Após prestar assistência médica aos feridos, observou que Diomedes, Odisseu, Agamêmnon e Eurípilo, os melhores combatentes, estavam impedidos de lutar, e nesse sentido ponderou:

*“Que sobre mim nunca recaia esta ira que tu alimentas,
pois terrível é teu pensar! Que homem vindouro a ti
recorrerá se (vergonhoso!) não evitas a ruína dos Aqueus?
Impiedoso! Não aceito que Peleu, condutor de cavalos, seja teu pai,
nem que Têtis seja tua mãe. Foste parido pelo glauco mar e
pelas rochas escapardas. Por isso tens a mente pétrea, dura!”*
(HOMERO, *Ilíada*, XVI, vv. 30-35)

Aquiles, novamente, mantém-se irredutível. Volta a mencionar as tristezas que se abateram com a tomada de Briseida e recorda que só lutaria caso o combate se aproximasse de suas próprias naus (HOMERO, *Ilíada*, XVI, vv. 49-63). É bem verdade que Aquiles se sensibilizou quando as primeiras naus argivas foram incendiadas. Também concordou que Pátroclo fosse combater (HOMERO, *Ilíada*, XVI, vv. 126-129) e chegou a organizar as falanges, a incitar os guerreiros e a fazer uma libação a Zeus suplicando pelo sucesso da empreitada. Aquiles, por fim, resolve ver (εἶδον) as lutas entre aqueus e troianos (HOMERO, *Ilíada*, XVI, vv. 255-256), abdicando da indiferença. Apesar disso, mantém seu afastamento voluntário para assegurar a vivacidade da competição com o Atrida.

Os resultados destes combates foram decisivos para que Aquiles reavaliasse os sentidos de sua cólera, pois cumpriu-se a predição de Zeus: Pátroclo morto é uma punição ao seu afastamento, bem como o evento catalizador que obrigá-lo-á a rever seu ostracismo. A reação à morte do amigo foi absolutamente intempestiva e, do *sufrimento* (πένθος), nasce a constatação de sua própria responsabilidade. Têtis, que ouviu o pranto do filho, foi ter com



ele para consolá-lo. Aquiles, em resposta, disse: “Que imediatamente eu morra, pois não socorri o companheiro quando morto ele foi” (HOMERO, *Ilíada*, XVIII, vv. 98-99). Mas ao longo da mesma resposta, Aquiles não limita sua responsabilidade à morte de Pátroclo, e a despeito de todas as recompensas, todos os pedidos e todas as súplicas, é apenas por meio da dor que lança um olhar retrospectivo em direção à própria conduta:

*Que a discórdia se exile dos homens e dos deuses,
e a raiva amarga que oprime até o mais inventivo de todos;
raiva muito doce, dulcíssima, mais que o mel a escorrer
e que se expande como fumaça no peito dos homens:
assim a ira me causou Agamêmnon, soberano entre os homens.
Mas tudo isso torna-se passado, apesar de todo o sofrimento,
no peito refreando o coração, pois as urgências sobrepujam.
(HOMERO, *Ilíada*, XVIII, vv. 107-113)*

Trata-se de uma nova etapa: a ira que nutria em relação a Agamêmnon é convertida na fúria doravante dirigida a Héctor, reestabelecendo a competição com o inimigo externo e a cooperação com os aliados no conflito. Quando a própria Tétis recomenda ao filho que renuncie à cólera⁸ contra Agamêmnon e convoque a assembleia para se reapresentar ao exército aqueu (HOMERO, *Ilíada*, XIX, vv. 34-36), enseja o derradeiro movimento de reconciliação com a coletividade. E Aquiles o faz, atendendo os auspícios maternos. Com todos os seus pares reunidos, o Pelida assume o centro da assembleia e proclama:

*Atrida, terá sido isto o melhor para ambos,
para ti e para mim, quando com os corações lutosos,
devorados no imo, nos enfrentamos por conta da donzela?
Pudera que em minhas naus Ártemis a tivesse matado com sua seta
no dia em que a tomei como espólio do saque a Lirnesso!
Só assim não teriam incontáveis aqueus crivado os dentes no solo
pelas mãos inimigas, enquanto eu perseverava em minha ira.
(HOMERO, *Ilíada*, XIX, vv. 56-62)*

O ritmo da dissensão envolve, nesse sentido, um jogo intenso de competição em torno da lógica da honra e seus privilégios, de negociações frustradas, de conflitos insolúveis e soluções que ultrapassam a política. Por força, talvez, de sua juventude e da intemperança que é típica dos jovens em Homero, Aquiles só foi interpelado pela força compulsória da pedagogia do

8 Afinal, “a ordem social e a vida comunitária civilizada – consequentemente, a Cultura Grega – foi imaginada, pelo menos em parte, sobre o deslocamento da *eris*” (WILSON, 1938, p. 132).



sofrimento, do “aprender pelo sofrer” (πάθει μάθος)⁹ que parece colocar, no marco das relações sociais, não a competição, mas a cooperação como valor fundante que preside a relação do sujeito com seus pares e que envolve a assunção de responsabilidades.

Esse debate nos remete ao clássico *Merity and Responsibility* (1960), tese de doutorado de Arthur W. Adkins. O autor se dedicou a investigar, no âmbito da ética grega, o desenvolvimento do conceito de *responsabilidade moral*. Em linhas gerais, Adkins considerou que o sistema de valores homérico era caracterizado pela dimensão *competitiva* em torno da *areté*, prevalecendo desta forma sobre um padrão *cooperativo* (ADKINS, 1960, p. 46). Sua abordagem, apesar da importância, foi alvo de inúmeras críticas, com destaque para aquelas expressas pelas publicações de Long (1970), Lloyd-Jones (1971), Rowe (1983) e Cairns (1993). Os argumentos dependiam da percepção de que existia, de um lado, o espírito agonístico, *competitivo*, centrado em uma tônica individualista e, do outro lado, o princípio *cooperativo*, necessário para a apoio mútuo, centrado nos ideais coletivos. Nancy Demand chega ao ponto de associar estes princípios aos contatos estabelecidos entre os *oikoi* no Período Clássico: para ela, tal relação era “mais competitiva do que cooperativa, pois as casas se desafiavam em uma competição por honra e ciúme, e neste enfrentamento, todas estavam continuamente vulneráveis à perda” (DEMAND, 2004, p. 3), o que decerto só poderia fazer sentido em casos isolados, mas nunca como regra geral. Graham Zanker (1997, p. 2), em sua crítica a Adkins, entende essa questão como uma falsa dicotomia, ao passo que “é fácil encontrar momentos na *Iliada* em que guerreiros competem uns com os outros na batalha para atingir um objetivo comum de vitória”.

A tendência geral do debate radica-se, em certo sentido, em esforços para definir se a competição ou a cooperação, tomadas em um sentido holístico, representam cada qual um paradigma a partir da qual a outra parte do binômio seria vista sob regime de exceção. Em outras palavras, se o modo de ser ético-político é, por excelência, competitivo, a cooperação se torna

9 Ainda que não apareça expresso nesses termos na *Iliada*, o πάθει μάθος de Aquiles se tornou objeto de discussão a partir de um bem conhecido artigo Pearl Cleveland Wilson. Nele, o autor argumenta: “Em sua primeira aparição, ele [Aquiles] é altamente considerado, com todas as qualidades que pertencem ao heroísmo juvenil. No entanto, com o desenrolar da trama, ele não mostra preocupação com qualquer outro sofrimento que não seja seu próprio. O que lhe falta neste sentido é aquilo que Héctor possui, cuja compreensão leva o leitor moderno a cultivar simpatia por ele. Esse sentimento continua sendo desconhecido por Aquiles, não por que ele seja incapaz de conhecê-lo, mas porque ainda não foi despertado para essa experiência” (WILSON, 1938, p. 560). O tema também é conhecido pelo debate de Bruno Snell (2005, p. 19), para quem o πάθει μάθος atua como um “mal necessário”, “pois este aprende com um mal a precaver-se contra outro mal”.



ocasional, do mesmo modo que se é feita a opção pela lógica cooperativa, a competição é aquilo que foge à regra. A tarefa é bastante difícil porque variáveis incidem o tempo inteiro para colocar em xeque uma pretensa ordem que sobrepairava sobre as relações sociais, forçando-nos a duvidar se tal dicotomia é empiricamente observável em um todo que, nem de longe, se permite e se propõe coerente.

Fato significativo é que a mentalidade grega identifica o permanente estado de incompletude dos sujeitos, razão pela qual sobrepaira um estado latente que transita entre o conflito (no qual as diferenças são inconciliáveis) e a complementaridade (quando as diferenças são justapostas em prol de um objetivo comum). É precisamente esse o último ponto que julgamos importante pôr em evidência para compreender a relação entre Aquiles e Agamêmnon.

A justificativa, bem conhecida, está assente em um *topos* religioso: os deuses não dão aos homens tudo ao mesmo tempo. Trata-se de um sintoma bem observado em diversas situações, e das muitas que poderíamos usar como exemplo, vale recordar a dupla moira de Aquiles que sua mãe divina previu: se ficasse em Tróia e combatesse os troianos, morreria jovem e teria glória eterna; se para casa retornasse, teria vida longa, mas seu nome seria esquecido (HOMERO, *Ilíada*, IX, vv. 410-416). Há, para cada bem, um mal correspondente. Na *Odisseia*, o *aedo* Demódoco, que celebrava os festins na feácia, também prefigura essa lógica irremediável posto que a Musa muito o amava: “Dera-lhe tanto o bem como o mal. Privara-o da vista dos olhos; mas um doce canto lhe concedera” (HOMERO, *Odisseia*, VIII, vv. 63-64). Uma das melhores formulações dessa lógica pode ser lida na fala de Polidamante a Héctor:

*“Heitor, muita dificuldade tens tu em dar ouvidos a bons conselhos!
Porque o deus te concedeu preeminência nas façanhas guerreiras,
Também por isso queres estar acima de todos no conselho;
Só que tu próprio não serás capaz de abarcar todas as coisas.
É que a um homem dá o deus as façanhas guerrilhas,
A outro a dança e a outro ainda a lira e o canto;
E no peito de outro coloca Zeus, que vê ao ao longe,
Uma mente excelente, de que muitos homens tiram vantagem:
A muitos ele consegue salvar, coisa que sabe mais que todos.”*
(HOMERO, *Ilíada*, XIII, vv. 724-734)

Na troca de acusações entre Agamêmnon e Aquiles, a potência guerreira do melhor dos aqueus claramente confrontava a liderança política do Atrida. De um lado, um *basileu* que, ainda que combatesse, tinha seus méritos pouco

associados à superação dos adversários em campo de batalha; do outro, um jovem guerreiro que a todos superava no combate, mas que era inábil com as palavras. Agamêmnon diz a Aquiles: “De todos os reis criados por Zeus, és para mim o mais odioso. Sempre te são gratos os conflitos, as guerras e as lutas. Se és excepcionalmente possante, é porque um deus tal te concedeu” (HOMERO, *Ilíada*, I, vv. 176-178). Aquiles, por sua vez, diz a Agamêmnon: “Rei voraz com o próprio povo, é sobre nulidades que tu reinas: se assim não fosse, ó Atrida, esta agora seria a tua última insolência” (HOMERO, *Ilíada*, I, vv. 231-232). Quem percebe a gravidade da dissensão e busca intervir é Néstor, precisamente pela sabedoria que se acumulou ao longo dos anos. Falando primeiramente a Agamêmnon, diz:

*“Que não procures tu, nobre embora sejas, tirar-lhe a donzela,
Mas deixa-a estar: foi a ele primeiro que os aqueus deram o prêmio.
Quanto a ti, ó Pelida, não procures à força conflitos com o rei,
Pois não é honra qualquer a de um rei detentor de ceptro,
A quem Zeus concedeu a glória.
Embora sejas tu o mais forte, pois é uma deusa que tens por mãe,
Ele é mais poderoso, uma vez que reina sobre muitos mais”*
(HOMERO, *Ilíada*, I, vv. 275-281).

A fala ponderada de Néstor é um sintoma da perspectiva não apenas dos poetas, mas das aristocracias a quem cantavam e que gostariam de se sentir representadas nos versos hexamétricos. O ancião consegue criticar a decisão de Agamêmnon sem colocar em suspenso sua soberania. Ao mesmo tempo, dirige-se a Aquiles louvando seu mérito guerreiro sem abdicar da necessidade de submissão ao poder de quem reina sobre mais gente. Néstor percebeu que, no interior do exército aqueu, cada uma das partes exacerbava a ausência da outra e que, isoladamente, competindo entre si, o enfraquecimento dos gregos abriria espaço para o fortalecimento dos troianos.

É precisamente nesse ponto que competição e cooperação dialogam não como pares antitéticos, mas como um modo de ser que depende fundamentalmente do objetivo comum: compete-se contra o outro e coopera-se internamente para atingir o mesmo fim. Qualquer ruído, qualquer idiosincrasia, uma palavra que excede ou uma negociação que se frustra arrasta consigo consequências funestas graças à incapacidade de dar a cada parte do binômio o espaço consagrado que lhe cabe.

Por fim, e sobretudo, há um *modo de ser* que pode ser complementar ou excludente, ensejando por correspondência a cooperação ou competição. Se a fala de Néstor sugere que a cooperação entre aliados é absolutamente



necessária e deve ser tomada como princípio orientador das relações sociais, as próprias diferenças divinamente justificadas (os deuses não dão tudo a todos) ensinam o amálgama da competição e fazem com que esteja sempre à espreita, rodeando os heróis no marco de suas potências e carências. O fiel da balança, o ponto de apoio, o “nó górdio” que assegura a coesão ou conflito é, insisto, a política. É pela política que o ser ético-político se manifesta e consegue pôr a si próprio e o outro em perspectiva, olhando as diferenças como possíveis complementos e não como foco de dissociação. Apolo sabia disso quando lançou a discórdia. Agamêmnon se apercebeu quando reconheceu seu desvario. Aquiles aprendeu quando perdeu Pátroclo. Néstor já sabia antecipadamente. E, se há um sentido, embora esquecido, que preside a busca pela política, é certamente bem comum, ainda que muitos insistam que é possível atingi-lo fora de uma disposição cooperativa.

Abstract: The aim of this article is to observe the tensions between Achilles and Agamemnon through the conceptual binomial competition/cooperation. It's intend not only understand the variables of this opposition, but also how the ideas of competition and cooperation sets a quarrel and suggest an ethical-political way of being that distinguishes those heroes.

Keywords: Competition, Cooperation, Achilles, Agamemnon, Iliad.

REFERÊNCIAS

Documentação Textual

HOMER. **Homeri Opera in five volumes**. Oxford: Oxford University Press, 1920

_____. **Iliada**. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2005.

_____. **Odisseia**. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2003.

Bibliografia

ADKINS, A. W. H. **Merit and responsibility: a study in Greek Values**. Oxford: The Clarendon Press, 1960.

AXELROD, Robert. **The Complexity of Cooperation: Agent-Based Models of Competition and Collaboration**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997.

CAIRNS, D. L. **Aidôs: the Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature**. Oxford: Clarendon Press, 1993.



HAMMERSTEIN, Peter (org.). **Genetic and Cultural Evolution of Cooperation**. Cambridge, Berlin: MIT Press and Preie Universität, 2003.

BENDASSOLLI, P. F. O vocabulário da habilidade e da competência: algumas considera  es neopragm  ticas. In: **Cadernos de Psicologia Social do Trabalho**, v. 3-4, 2001, p. 65-76.

DEMAND, N. **Birth, Death and Motherhood in Classical Greece**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2004.

FINKELBERG, M. Time and Arete in Homer. In: **The Classical Quarterly**, v. 48, n. 1, 1998

FINLEY, M. **El Mundo de Odiseo**. México: Fondo de Cultura Econ  mica, 1958.

LLOYD-JONES, H. **The Justice of Zeus**. Berkley: California University Press, 1971.

LONG, A. A. Morals and Values in Homer. In: **Journal of Hellenic Studies**, 1970, n   90, p. 121-139.

MACEDO, Isidoro. Competi  o e coopera  o na dinâmica grupal. In: **Revista de Administra  o de Empresas**, v. 1, n. 1, 1961, p. 105.

MARSHALL, Robert C. (org.). **Cooperation in Economy and Society**. Lanham, MD: Alta Mira Press, 2010.

MARX, K. **O Capital**: Livro 1, Volume 1. Rio de Janeiro: Civiliza  o Brasileira, 1980

NEVES, T. F. S. Ensaio sobre o desemprego: qualidades de um "novo" trabalhador? In: **Imaginário**, v. 12, 2006, p. 123-141.; PAUGAM, S. De la compassion    la culpabilisation (Entretien avec Serge Paugam). In: **Revue Sciences Humaines**, v. 202, 2009.

PATTON, Jon Q. Evolutionary Studies of Cooperation. In: **Special Edition of Human Nature**, n. 20, v. 4, 2009, p. 351-446.

ROWE, C. J. The Nature of Homeric Morality. In: RUBINO, C. A.; SHELMEERDINE, C. W. (ed.). **Approaches to Homer**. Texas: Texas University Press, 1983, p. 248-275.

SCHEID-TISSINIER,   velyne. Laos et d  mos, le peuple de l  pop  e. In: **Antiquité Classique**, v. 71, 2002.

SNELL, B. **A cultura grega e as origens do pensamento europeu**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

THEML, N. As Realizas em Homero: g  ras e time. In: **Ph  nix**, v. 1, n. 1, 1995, p. 150.

WILLER, Robb. Groups Reward Individual Sacrifice: The Status Solution to the Collective Action Problem. In: **American Sociological Review**, n. 74, v. 1, 2009, p. 23-43.

WILSON, P. C. The $\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota$ $\mu\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ of Achilles. In: **Transactions and Proceedings of the American Philological Association**, v. 69, 1938.

ZANKER, G. **The heart of Achilles: Characterization and Personal Ethics in the Iliad**. Michigan: Michigan University Press, 1997.



A REORGANIZAÇÃO TERRITORIAL ÁTICA SOB CLÍSTENES: A DEMOCRACIA COMO ENFRAQUECIMENTO DOS PODERES PARCENTAL-ARISTOCRÁTICOS

Bruno D'Ambros¹

Resumo: Mostramos neste artigo que a democracia grega nasceu efetivamente com a reorganização territorial ática de Clístenes em 508 a.C., através do enfraquecimento dos *genoi* e *phratiriai* em prol dos *demoi*. A democracia, assim, desde seu surgimento, parece ter sido uma tentativa de solução para o problema semelhante do conflito entre a distribuição de poder local e regional.

Palavras-chave: Clístenes, Democracia, Grécia antiga, Oligarquias.

Tema Livre

A escassa produção bibliográfica histórica sobre o tema do nascimento da democracia na Grécia Antiga por vezes gera certa simplificação da temática, criando uma idealização da democracia participativa grega e esquecendo os variados elementos que a constituíram. Sem a adequada compreensão dos detalhes históricos que compuseram o nascimento da democracia, arriscamos dizer, é quase impossível compreender adequadamente Platão, Xenofonte, Aristóteles e toda a produção filosófica subsequente sobre o tema da política. As várias críticas que os filósofos antigos fizeram à democracia grega advêm de muitos elementos históricos factuais que não estão, naturalmente, presentes nos textos destes pensadores e só podem ser compreendidos à luz da história política grega.

Heródoto, em seu relato fictício na sua *Histórias*, relaciona três reis persas – Otanes, Megabises e Dario – com, respectivamente, os três regimes políticos clássicos – democracia, aristocracia e monarquia. Este relato ajudou a consolidar no imaginário grego estas três formas de governo e já nele se percebe uma valoração negativa da democracia. Isócrates, em seu *Evágoras*, também vê negativamente a democracia grega por seu caráter igualitarista, porém elogia Sólon e Clístenes, que em sua opinião foram homens que foram

¹ Doutorando em filosofia pela UFPR. E-mail: dambrosbruno@gmail.com.



capazes de construir uma cidade-estado longe da monarquia. Xenofonte, nos *Memoráveis* e *Ciropédia*, despreza a democracia, que para ele era um regime calcado na indisciplina popular e, portanto, um regime titubeante. A famosa crítica platônica à democracia, na *República*, não inova exceto na sua teoria da degenerescência dos regimes políticos, partindo do melhor para o pior, ou seja, a democracia; esta seria ruim porque se baseia num homem sem virtude. Aristóteles, em sua *Política*, rejeita a teoria platônica da degenerescência das formas de governo e afirma que a democracia é uma forma de governo degenerada que exclui o interesse comum e beneficia o interesse de uma classe particular, os mais pobres.

Em suma, percebe-se que a democracia, ao menos para as classes cultas, não era um regime bem. No entanto se atentarmos somente para os argumentos presentes nos textos destes autores citados excluindo o contexto histórico anterior, não compreenderemos esta antipatia à democracia em sua totalidade. É preciso, portanto, voltar-se para os acontecimentos históricos.

O principal evento para a consolidação da democracia, além das reformas anteriores de Sólon e dos Pisistrátidas, foi, sem dúvida a reforma territorial sob Clístenes, ocorrida por volta de 508 a.C. Foi esta reforma que, ao reconfigurar a demografia ática, enfraqueceu os laços parentais das famílias aristocráticas áticas e possibilitou a participação política efetiva nas eleições e nas instituições democráticas atenienses. O que houve, em outros termos, foi que os novos *demoi* nascentes, como nova divisão territorial administrativa, se contrapôs com a divisão familiar tradicional de parentesco denominada *gens*, o que contribuiu para a exacerbação da antítese entre uma aristocracia familiar local estabelecida e uma democracia política translocal introduzida.² Todo o debate filosófico político concernente sobre a democracia tinha como pano de fundo os núcleos de *gens* na Grécia antiga e a nova configuração demográfica de Clístenes, os *demoi*.

Clístenes nasceu por volta de 570 a.C. e era membro do clã dos Alcmeônidas, neto do tirano Clístenes de Sición, tio de Péricles e avô de Alcebiades. Quanto ao seu legado, Clístenes tomou uma série de medidas reformatórias, principalmente no que tange à reorganização política do território da Ática mudando a organização política ateniense, que era baseada em quatro tradicionais tribos com fortes laços de parentesco entre si, que foram responsáveis pelas tiranias anteriores. A fim de impedir que a tirania se

2 Sobre a diferença entre γένος e δῆμος na Ática clássica faz-se mister conferir o capítulo X da parte II da obra de Fustel de Coulanges (2009), já bem conhecida entre os helenistas e latinistas, onde o autor defende a tese de que a gens era a família em sua primitiva organização de parentesco e unidade e não, como se pensava na época, um artifício administrativo de relações de parentesco.



instalasse novamente através destas relações de parentesco, Clístenes dividiu a Ática em dez tribos de acordo com sua área de residência, o seu *dêmos*. Estas reformas territoriais foram na verdade uma “dessacralização da pátria” (KERCKHOVE, 1980, p. 27) e consequência do processo de racionalização em curso na Grécia Arcaica (D’AMBROS, 2014).

Os principais feitos de Clístenes durante seu arcontado foram basicamente seis: a reorganização demográfica do território ático; o conseqüente fortalecimento dos *dêmos* em detrimento das antigas *phratriai*; a reorganização da *boulê* em 500 participantes; a reorganização da *dikasteria*, a corte popular; a instituição do ostracismo e a cunhagem do conceito de isonomia que, durante o século V, iria desembocar no conceito de democracia.

Quanto a estas outras reformas, o estabelecimento de corpos legislativos feitos de indivíduos escolhidos por eleição foi também mais um atentado contra o parentesco e a hereditariedade aristocrática. Ainda, sua reorganização da *Boulê*, que primariamente foi feita por 400 membros para 500 membros, 50 de cada tribo e a introdução do juramento boulético que propunha antecipadamente a agenda a ser discutida na *ekklésia*, foram importantes para esta desestabilização aristocrática. A reorganização do tribunal da *dikasteria* e a criação do ostracismo, usado pela primeira vez em 487 a.C., com a finalidade de expulsar da cidade qualquer um que ameaçasse a democracia, foram mecanismos úteis para o enfraquecimento do poder parental-aristocrático.

A ascensão de Clístenes ao arcontado se deu após a expulsão de Híppias de Atenas, quando Iságoras entra na disputa pelo arcontado com Clístenes, ambos aristocratas. Iságoras aliou-se com o rei Cleomenes I de Esparta e exilou Clístenes junto com 700 famílias e tornou-se arconte epônimo em 507 a.C. Seu grande erro, porém, foi tentar dissolver a *boulê*,³ que resistiu e angariou o apoio do povo e forçou Iságoras a fugir para a Acrópolis que lá permaneceu por dois dias, sendo expulso no terceiro, junto com os espartanos aliados (HERÓDOTO, *Histórias*, V, 72.1–2). Clístenes, então, junto com os outros exilados, retornou a Atenas e tornou-se arconte com apoio do povo e dos aristocratas *hetairoi* (cavalaria).

Conflitos entre aristocratas, como entre Iságoras e Clístenes, estava se tornando “fora de moda” (BUCKLEY, 2010, p. 118). O povo, de modo geral e igualmente a parcela de nobres por mérito financeiro, estava enfasiada de disputas entre facções aristocráticas que, não percebendo a mudança dos tempos, ainda sustentava valores e códigos de honra anacrônicos. Clístenes,

3 Na verdade Heródoto não explicita se foi a Boulê ou o Areópago que Iságoras quis remover.



arguto político e membro da aristocracia, percebeu isso já durante o período de tirania, onde os tiranos, para se manter no poder, adotavam medidas populistas que não os tornavam dependentes dos humores inconstantes das facções aristocráticas, mas do próprio povo. E lidar com o povo ignorante cujos interesses são mínimos é muito mais fácil que lidar com uma aristocracia com infinitos interesses econômicos e políticos e códigos de honra fastidiosos.

Inspirado no bem sucedido populismo⁴ precedente dos pisistrátidas, Clístenes toma medidas igualmente populistas para se manter no poder, desagradando, naturalmente, a classe aristocrática, da qual ele mesmo fazia parte. Dentre estas medidas, as principais foram duas, a reforma demográfica e a ampliação dos poderes da *ekklesia*. Heródoto (HERÓDOTO, **Histórias**, V, 66.2; 69.2) sublinha este caráter oportunista das medidas de Clístenes e igualmente Aristóteles, quando diz que “Clístenes trouxe o povo para o seu lado cedendo o controle do Estado para o *plethos* (plebe)” (ARISTÓTELES, **Constituição dos atenienses**, 20.2). Portanto, apesar de Clístenes ser considerado o real fundador da primeira democracia na história, seus interesses não foram altruístas, mas permeados de interesses pessoais e aristocráticos ou, mais amenamente, uma “combinação de auto-interesse e acuidade pública” (BUCKLEY, 2010, p. 120).

Assim, a democracia ateniense nasce propriamente com Clístenes, em função de sua reforma demográfica do território Ático. Os principais motores destas reformas foram dois que se inter-relacionam: o problema da cidadania ateniense e o problema das unidades parental-aristocráticas. Passemos, a seguir, a explicá-las.

Durante o arcontado de Sólon, muitos estrangeiros vieram para Atenas, por sua prosperidade crescente com sua abertura econômica, para trabalhar nos mais diversos ramos, sendo o principal o artesanato. Igualmente, durante

4 O populismo, termo moderno, é um fenômeno que liga-se diretamente à tirania. O tirano era essencialmente um populista: estava ao lado do povo e contra os aristocratas. Heródoto (V, 92,6) diz que a sanha do tirano é essencialmente a igualdade: “cortar todas as espigas maiores que as outras”. Glotz (1988, p. 92) resume magistralmente qual era, de fato, o objetivo do tirano: “reduzir os poderes da aristocracia e exaltar os humildes”. Por isso, na tipologia política platônica à democracia não é reservado a ela um bom lugar, pois o intervalo entre a democracia e o populismo e, portanto à tirania, é curto. O povo, no baixo medievo grego, cultuava deuses locais ctônicos, sendo um deles, Dioniso (lembremos que, como Cristo, ele desceu ao Hades e ressuscitou, segundo o *Hino Homérico LIII*). A aristocracia cultuava deuses com caráter universal, os deuses olímpicos. Para agradar o povo, Pisístrato promove os cultos ctônicos populares, sendo o principal o culto a Dioniso, construindo um templo e instituindo o festival da *Grande Dionisia*, onde, em 535 a.C., foi encenado a primeira tragédia, tendo como vencedor Thespis de Icária. Assim nasce oficialmente o culto a Dioniso e a Tragédia grega: sob os auspícios do populismo tirânico (cf.: GLOTZ, 1988, p. 93).



os pisistrátidas, muitas novas pessoas vieram para Atenas para servir como mercenários do exército público. Assim, durante todo o século VI Atenas recebeu uma quantidade crescente de estrangeiros que, no governo de Sólon vieram para trabalhar como artesãos de vasos, e no governo dos pisistrátidas vieram para trabalhar como mercenários no exército público; estes foram os famosos *métoikos* (estrangeiros).

Durante o governo de Clístenes Atenas já era habitada pelos netos e bisnetos destas pessoas, no entanto, sem cidadania ática ainda. Assim tínhamos três gerações de estrangeiros que ainda não tinham a cidadania ateniense plena. Atenas, durante o século VI a.C., teve um crescimento demográfico significativo e a propaganda política dos pisistrátidas em transformar Atenas no centro cultural Ático foi bem-sucedida, ao trazerem os festivais dionisíacos, teatro e os jogos olímpicos para a cidade. Desde modo, além dos descendentes daqueles estrangeiros que vieram para Atenas sob Sólon e os pisistrátidas, sob Clístenes afluíram para Atenas muitos outros estrangeiros.

A única prova formal de cidadania ateniense antes de Clístenes eram as *fratriai*, que reivindicavam para si uma origem mítica, como seus nomes atestam. Assim, quando Clístenes fez a reforma geopolítica ática criando os *demoi*, ele automaticamente aboliu o antigo critério de cidadania criando um novo, os *demoi* (BUCKLEY, 2010, p. 120). O termo *deme* tem um sentido muito específico na Ática, pois, de fato, se refere “unidade política associada com as reformas de Clístenes” (TRAILL, 1975, p.73).

Tema Livre

Para compreender a natureza e extensão da reforma geopolítica ática de Clístenes em *deme* é preciso compreender a natureza das quatro unidades parental-aristocráticas áticas anteriores, *phylai*, *phratriai*, *genē* e *oikoi* ou *anchisteia*. Eric Voegelin (2012, p. 190) chama-as de “estruturas gentílicas” de sinecismo da civilização helênica e as apresenta em níveis, da maior para a menor, respectivamente.⁵ Estas estruturas gentílicas da civilização helênica tinham características tribais e foram determinantes do processo de sinecismo ático, ou seja, na união dos vários vilarejos áticos em torno de um centro político único, Atenas, durante o século V a.c.

Ao longo do século VII a.c. as *phratriai* são a base da sociedade, englobam também os *genē* e se legitima como poder político, tendo regras próprias, podendo promulgar decretos próprios, possuir bens e dignitários,

⁵ Contudo não sabemos exatamente se os *philai* eram partes das *phratriai* ou, contrariamente, se as *phratriai* eram parte das *philai* (LAMBERT, 1993, p. 1516).



tem seu próprio sacerdote e culto. As lideranças das *phratiriai* eram hereditárias e, portanto, não-democráticas (BUCKLEY, 2010, p. 122). As *phratiriai* eram o foco da aristocracia e, uma vez que a aristocracia era um problema para o povo, logo eram igualmente o foco do problema. As *phratiriai* podiam dividir-se ou fundir-se conforme sua fraqueza ou força política e segundo as circunstâncias (LAMBERT, 1993, p. 11) e esta grande mobilidade espontânea foi provavelmente o motivo que as fizeram sobreviver durante os 200 anos de democracia como “organizações extra-urbanas” (JONES, 1999, p. 210).

A fundação das *phratiriai* foi atribuída à figura mítica de Ion, personificação da identidade jônica (LAMBERT, 1993, p. 3). Atenas estava organizada em quatro tribos jônicas agrupadas em *phratiriai* e *genē* baseadas num parentesco mítico com algum herói (FINE, 1983, p. 229). Este recurso genealógico a um ancestral mítico comum foi recorrente em todas as *phratiriai* e pode se atestar tanto pelo sufixo patronímico *-idai* nos nomes das *phratiriai*, como *Alkmeonidai* e *Demotionidai* como pelo famoso festival de *Apatouria*, cujo nome derivaria de *homopatoria*, ou seja, “mesmo pai” (LAMBERT, 1993, p. 8). Apesar de o recurso genealógico-mítico não ser verdadeiro, como hoje compreendemos a noção de verdade como correspondência, de fato as *phratiriai* consistiam de pessoas com uma ancestralidade comum, chamados *homogalaktes*, e a membresia nas *phratiriai* não era reservada somente aos ricos *eupatridai* (FINE, 1983, p. 186) mas estendida a todos os que vinham a pertencer a uma *phratiriai*. Deste modo as *phratiriai* eram organizações de parentesco primordialmente constituídas por *phráter*, vizinhos próximos e amigos de família. Há três evidências, segundo Lambert (1993, pp. 4-5) da existência das *phratiriai* áticas: trinta inscrições arqueológicas preservadas, obras tardias dos séculos V e IV a.C., em especial Isaeus e Demóstenes e *scholia* variados, como os ensaios de Plutarco, Pausanias e Ateneu. Em Homero a fratria é uma “subdivisão da tribo” e uma “base de organização militar”, de modo que o homem sem fratria é considerado um “fora de lei” (VIAL, 2013, p.189). A palavra *phrater* significa literalmente *irmão*, mas em Homero não se usa a palavra *phrater* para se referir a irmão, mas sim *adelphos* e *kasignetos* (FINE, 1983, p. 35). O termo *phratiria* é mencionado pela primeira vez na *Ilíada* (II, vv. 362-363; IX, vv. 63-64) quando Nestor fala a Agamenon para dividir os homens por tribos e *phratiriai*. Uma hipótese para a origem das *phratiriai* bem aceita é a de que na “Era das Trevas” grega os nobres agrupados em *genē* organizaram seus dependentes em *phratiriai* para melhor controle, cada uma estando sob o domínio de um ou mais *gene* (FINE, 1983, p. 186). Assim, a organização em *phratiriai* formam um modo de organização dos *genē* e, de fato, as *phratiriai* organizaram a vida social e política grega desde sua

aparição, por volta de 2000 a.C., até seu fim no segundo século II a.C., como atesta uma inscrição em uma colônia grega em Nápoles.



As outras estruturas gentílicas, *phylai*, *genē* e *anchisteia*, são partes constituintes do que serão as *poleis* futuramente. À medida que a noção de sujeito vai tomando escopo – como se pode atestar pela epopéia, lírica e tragédia até seu ponto culminante com a filosofia – o mundo tribal aristocrático vai dando lugar ao mundo das *poleis* democráticas. O sujeito “[...] sempre permaneceu numa posição de mediação por meio dos parentescos sanguíneos tribais fictícios e estreitos no interior da *pólis*” (VOEGELIN, 2012, p. 189).

Clístenes mudou a situação política ática mudando a situação geopolítica. Agora o centro das decisões políticas não eram mais as *phratiriai*, mas os *demoi*. Clístenes dividiu a Ática em três regiões geopolíticas: Paralia, Mesogeia e Astu. E cada uma destas áreas foi subdividida em dez partes chamadas tritías⁶ que, por sua vez, englobavam um certo número de demes (BRAADEN, 1955, p. 22). De acordo com Braaden (1955, p. 28), “as tritías eram áreas geográficas compactas e em alguns lugares contíguas”. A subdivisão ática foi uma forma de “misturar o povo” (BUCKLEY, 2010, p. 128; BRAADEN, 1995, p. 23). As reformas de Clístenes “podem ter intentado transcender barreiras locais juntando homens dos distritos rurais, urbanos e costeiros e desenvolver um sentimento de união” (HIGNETT, 1952, p. 141). Esta divisão ática foi a maneira achada para solucionar os conflitos parental-aristocráticos entre as diversas facções e partidos.⁷

A principal diferença entre as *phratiriai* e os *demoi* era a “constituição democrática” (BUCKLEY, 2010, p.123) destes últimos. Todos os temas concernentes aos *demoi* eram decididos não mais por uma pequena *phratiria* seleta, mas por todo o *demoi*.

Alguns especialistas sustentam que Clístenes, com sua reforma demográfica, desejava aumentar o poder das cidades e outros que, ao contrário,

6 As dez era a dos Erectidas, Egeus, Pandion, Leônides, Acamantes, Oíneis, Cecrópides, Hipotoontes, Eântides e Antíques e estavam espalhadas por todo o território ático, em diferentes locais, tendo, muitas vezes, a mesma tribo, em locais diferentes, totalizando, assim, trinta tritías. Na mesma tritía havia vários *demoi* e se crê ter havido cerca de 140 *dēmoi* em toda a Ática. Cada tribo é composta por três tritías, a da costa, cidade e planície. Cada tritía foi nomeada segundo o *demo* dominante.

7 Alguns partidos regionais do século VI a.C. eram: *pedieis*, cujo núcleo estava concentrado na área de planície e tinha Licurgo como líder; *paralioi*, cujo núcleo era a área costeira e era famoso por ser a região dos Alcmeônidas; e, por fim, os *hyperacrioi*, os “além dos montes”. Clístenes desejava quebrar a velha rivalidade entre os *pediakoi*, *paralioi* e *diakrioi* e a influência dos *eupatridai* (BRAADEN, 1955, pp. 23- 25).



ele desejava diminuir. De fato, Clístenes estava mais interessado, dentre as três grandes áreas em que a Ática foi dividida, na área urbana provavelmente porque a maior parte das famílias nobres eram de centros urbanos (BRAADEN, 1955, pp. 28-29). Além disso, “as trittias da Cidade consistiam de somente um *demos* que, como a evidência arqueológica mostra, era a sede política dos Alcmeônidas” (BUCKLEY, 2010, p. 127), ou seja, a própria facção de Clístenes:

Deste modo as reformas tribais de Clístenes foram um grande, senão o mais importante, fator no desenvolvimento da democracia ateniense, mas foram também um meio de fortalecer a permanência política dos Alcmeônidas às custas de seus oponentes (BUCKLEY, 2010, p. 128).

Estas famílias mantiveram influência política sobre o território de onde vieram, apesar de suas residências estarem em áreas urbanas. Alguns alegam, como Braaden (1955, p. 29) que a reforma territorial de Clístenes não foi um meio de beneficiar a plebe, mas os aristocratas, porque “era necessário inventar um sistema pelo qual elas pudessem ser espalhadas por todas as tribos, enquanto ainda usando localidade como a base para a cidadania”.

As rivalidades e conflitos entre as facções podem ter sido causadas pela ambição de poucas famílias ou clãs aristocráticos que eram capazes de usar seus domínios de certas regiões da Ática como arma política. Clístenes percebeu que estes blocos regionais de poder, com seus líderes aristocráticos sustentados em poder por seus amigos e dependentes pela rede de velhas lealdades e alianças, eram o maior obstáculo para a estabilidade política. Consequentemente, houve uma radical reorganização do corpo cidadão e por isso das quatro tribos jônicas, sob os fundamentos que a dependência política do povo comum poderia somente ser quebrada pela separação política de seus líderes aristocráticos (BUCKLEY, 2010, p. 126).

A artificialização do território através de uma reforma geopolítica foi o modo encontrado para enfraquecer o poder das fratrias, fortalecer o poder do povo e “quebrar os fortalecidos poderes regionais destes clãs aristocráticos e suas facções, acabando com as funções políticas das fratrias e das velhas tribos [...]” (BUCKLEY, 2010, p. 122). No entanto, ao mesmo tempo, foi um modo de fortalecer o poder de uma fratria específica, a própria de Clístenes, e descentralizar as decisões políticas e unificar o estado. Poderíamos dizer, assim, que a democracia ateniense foi consequência de uma demografia antes de tudo.



Como dito acima, um dos problemas sociais mais urgentes resolvidos sob Clístenes ao final do século VI eram os novos cidadãos sem cidadania ateniense plena. A nova base de cidadania instituída por Clístenes foi a localidade de nascimento e isso facilitou a inclusão de novos cidadãos (BRAADEN, 1955, p. 22). Com as *phratriai* enfraquecidas, a base de confiança para a cidadania agora não eram mais o parentesco fictício com algum herói, mas simplesmente o *demos* ao qual alguém fazia parte. Os *deme* garantiriam cidadania ateniense não só para antigos habitantes, mas também para os novos, conforme relata o próprio Aristóteles (**Constituição dos atenienses**, 21.4). Voegelin também nos confirma ao dizer que “a cidadania agora dependia do pertencimento a um dos *demos*” e diz que a consequência geral deste feito foi uma “democratização bem-sucedida da constituição, dissolvendo o poder da antiga estrutura gentílica (VOEGELIN, 2012, p.190).

Além deste alargamento da cidadania a reforma demográfica clisteneana repercutiu na organização militar pois agora os “generais de qualquer tribo poderia vir de qualquer uma das três regiões da Ática” (BRAADEN, 1955, p. 26). A reforma territorial de Clístenes foi “um sistema pelo qual os *Eupatridai*, seus inimigos, talvez, mas ainda homens de habilidade, pudessem ser usados para favorecer na posição militar e na nova e poderosa posição de *Prytaneis*” (BRAADEN, 1955, p. 30).

Este é um sistema extremamente complexo e foi implantado por Clístenes com a finalidade de abolir os privilégios patronímicos em favor dos demonímicos, o que aumentou o senso de pertença a um *dêmos* nos indivíduos, ficando as relações familiares de *genos* cada vez mais tênues. O *dêmos*, portanto, foi uma divisão territorial artificial para impedir a força política dos *genos*. Poderíamos dizer que esse conflito entre *genos* e *demos* é o conflito entre a lei do Estado e o direito familiar, ou ainda, o conflito entre poder central e poderes regionais, que estará presente durante toda a história da política e da filosofia política, culminando em soluções futuras como federalismo e a teoria da divisão dos poderes.

Esta estratégia geopolítica se deu justamente pela excessiva força das relações parentais que o *genos* proporcionava, frequentemente levando ao poder um membro proeminente de um *genos* que não legislaria em favor do público. O *genos*, assim, se tornava representante por excelência da aristocracia. Logicamente, a decisão de Clístenes não foi inicialmente bem vista, pois diluía as relações familiares tradicionais do *genos* em troca de relações artificiais novas do *dêmos*. O que se tornava decisivo daqui em diante para a política Ática não era mais o nascimento, a estirpe, a hereditariedade mítica reivindicada pela aristocracia. A *arete* saía do campo de virtudes familiares para virtudes sociais,

sempre tendo em vista a comunidade. Clístenes, desta forma, literalmente instituiu a democracia.



O que foi então a democracia Ática antiga? Foi uma divisão territorial, uma estratégia geopolítica, em prol de todas as pessoas e não somente de grupos familiares bem instituídos. Portanto, para a democracia Ática antiga, foi de suma importância a artificialização do território. Só desta forma pode-se afrouxar os laços parentais tradicionais, que sempre tenderam a se agrupar e formar oligarquias, em prol de laços públicos, que por estarem territorialmente distantes e não terem proximidades familiares auxiliaram no sentimento de pertença territorial.

Abstract: We show in this article that Greek democracy was actually born with the Attic territorial reorganization of Clístenes in 508 b.C., through the weakening of the *genoí* and *phratiriai* in favor of the *demoi*. Democracy, then, since its inception, seems to have been an attempt to solve the similar problem of the conflict between the distribution of local and regional power.

Keywords: Cleisthenes, Democracy, Ancient Greece, Oligarchies.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Constituição dos atenienses**. 2ª Ed. Lisboa: Calouste Goubenkian, 2009.

BRADEEN, Donald. **The trittyes in Cleisthenes' reforms**. In : Transactions and proceedings of the American philological association, Vol.86, 1955, pp.22-30.

BUCKLEY, Terry. **Aspects of Greek history 750–323bc : A source-based approach**. London : Routledge, 2010.

COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga**. São Paulo: Martin Claret, 2009.

D'AMBROS, Bruno Rodrigo. **Um estudo histórico sobre a emergência da democracia como consequência do processo de racionalização na Grécia arcaica (594–508 a.C.)**. Orientador, Jean Gabriel Castro - Florianópolis, SC, 2014. 119 p. Trabalho de Conclusão de Curso (graduação). Universidade Federal de Santa Catarina.

FINE, John Van Antwerp. **The ancient greeks: a critical history**. Harvard University Press, 1983.

GLOTZ, Gustave. **A cidade grega**. São Paulo: Bertrand Brasil, 1988.

HERÓDOTO. **Histórias, livro V**. Lisboa: Edições 70, 2007

JONES, Nicholas. **The associations of classical Athens: the response to democracy**. Oxford University Press, 1999.

KERCKHOVE, Derrick De. **A Theory of Greek Tragedy**. SubStance, Vol. 9, No. 4, Issue 29 (1980), pp. 23-36.

LAMBERT, S.D. **The phratries of Attica**. Michigan Monographs in Classical Antiquity. Michigan University Press, 1993.

TRAILL, John S. The Political Organization of Attica: A Study of the Demes, Trittyes, and Phylai, and Their Representation in the Athenian Council. **Hesperia Supplements**, v. 14 - The Political Organization of Attica: A Study of the Demes, Trittyes, and Phylai, and Their Representation in the Athenian Council, 1975, pp. 139-169

VIAL, Claude. **Vocabulário da Grécia Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

VOEGELIN, Eric. **História das ideias políticas 1: Helenismo, Roma e cristianismo primitivo**. São Paulo: É realizações, 2012.





TRABALHO FEMININO NA HISPÂNIA ROMANA: PRECONCEITOS E RESGATES

Paulo Pires Duprat¹

Miserius nihil est quam mulier
“Nada é mais miserável do que uma mulher”
(PLAUTO, *As Báquides*, 41).

Resumo: Muito se escreveu sobre gênero no mundo romano. Não obstante, algo parece estar faltando: a parte que cabe às mulheres na produção econômica desta sociedade. Passado, presente ou futuro, as mulheres constituem, no mínimo, metade da população ao redor do globo, uma força de trabalho imprescindível, seja em sociedades antigas ou modernas. Sabemos que, desde o começo dos tempos, a maioria das mulheres foi submetida ao trabalho duro, sob a forma de tarefas cansativas e repetitivas, impostas de forma arbitrária. Tais atividades começavam ainda na infância e jamais receberam o devido reconhecimento. O objetivo deste trabalho é, portanto, resgatar o papel do trabalho das mulheres nas economias da Hispânia romana, com especial atenção ao caso de *Tarraco*, entre finais da República até o Principado, levantando subsídios locais e alhures para demonstrar a parte que coube às mulheres na produção econômica da sociedade romana.

Palavras-chave: Estudos clássicos; Economia romana; Trabalho feminino; Estudos de gênero; Pós-modernismo.

Tema Livre

ESTUDOS CLÁSSICOS E A NATURALIZAÇÃO DOS PRECONCEITOS

Lamentamos iniciar este artigo afirmando que os estudos clássicos são, com certeza, um dos campos acadêmicos mais conservadores, hierárquicos e patriarcais (SKINNER, 1983, p. 183). Eminentemente classicistas críticos reconheceram que “os estudos clássicos têm sido, com poucas exceções, antiteóricos em geral e antifeministas em particular”, nas palavras de Nancy Sorkin Rabinowitz, em sua provocante introdução ao *Feminist theory and*

¹ Doutorando em História pela Unicamp, sob orientação de Pedro Paulo Abreu Funari. Servidor público federal ativo desde 2005, atuando como bibliotecário, lotado na FAU/UFRJ. E-mail: ppduprat@yahoo.com.br



the Classics (1993, p. 1). Os estudos clássicos têm reforçado pontos de vista conservadores de diversas maneiras, na maioria dos casos ao apoiarem-se em uma leitura empirista, a partir do senso comum, dos documentos antigos. O uso do senso comum para a manutenção de relações iníquas de poder, segundo as agudas observações do linguista britânico Norman Fairclough (1990, pp. 84-91), contribui para que relações de poder injustas sejam mantidas pela naturalização dos discursos. Rejeitamos, portanto, esta abordagem derivada do senso comum, na medida em que apenas uma análise crítica permite compreender o “masculino” e o “feminino” como construções sociais que variam em termos de classe social, gênero e etnicidade, em diferentes períodos históricos e em diferentes sociedades (FUNARI, 1995b, pp. 179-80). O trecho abaixo deixa claro nossa percepção:

É uma história circular, que se torna mais intensa à medida em que a contamos. É um meio de controle social, e tem sido usado para regular as atividades e aspirações de grupos «naturalmente» subordinados. Há muitos presentes e passados a serem narrados, mas os perdedores do jogo são frequentemente os mesmos grupos subordinados (SCOTT, 1993, p. 8).

Enfim, há caminhos mais justos e viáveis. O viés com o qual nos propomos a investigar o papel nas mulheres na sociedade romana é declaradamente inspirado no movimento feminista, que convenceu alguns historiadores² a substituir sua perspectiva de “sexo” para “gênero”, aqui entendida como construção social e não como categoria natural, como já aludido.

Tema Livre

DESCONSTRUINDO PRECONCEITOS

Por ocasião da virada do século XX para o XXI, observamos abordagens de vanguarda que transformaram os estudos clássicos. Os historiadores do mundo romano, acostumados com narrativas de cunho político, econômico ou militar, se depararam com o surgimento de uma geração de estudiosos preocupados com a revisão de conceitos consagrados, de críticas a modelos interpretativos de cunho normativo, além de múltiplas propostas sobre temas inéditos sendo explorados. Reflexões sobre a cultura romana, as relações de

² Dentre os quais me incluo. No que concerne ao meu caso em particular, francamente inspirado pela teoria desconstrutivista presente nas obras de Foucault e nas leituras feministas e pós-feministas indicadas pela linha de pesquisa das prof^{as} Luana Tvardovskas, Margareth Rago e Pedro Paulo Funari, a partir das aulas ministradas em no 1º e 2º semestres de 2017, seguindo as prerrogativas do Programa de Pós-graduação em História da Unicamp.



gênero, conflitos étnicos ou a formação das novas identidades a partir do embate entre romanos e não romanos, passaram a figurar com mais intensidade nas publicações acadêmicas especializadas. Este processo, que está inserido em um contexto muito mais amplo, resulta de questionamentos epistemológicos que as Ciências Humanas têm enfrentado desde a década de 1960. As críticas de M. Foucault³ por exemplo, proporcionaram uma revisão no papel dos acadêmicos e, aos poucos, foi se concretizando a percepção na qual o historiador produz discursos sobre o passado, constantemente ressignificados a partir de suas próprias convicções, preconceitos e limitações. Assim, vários pressupostos, tão arraigados na historiografia, tais como a neutralidade, a objetividade, a busca pelo real, a essência de sujeitos universais e o ordenamento dos acontecimentos a partir da noção de classes sociais e seus conflitos socioeconômicos, entraram em xeque e foram revistos e criticados, abrindo espaço para repensar as categorias de análise do passado e as metodologias empregadas para sua interpretação (FUNARI; GARRAFFONI, 2008, p. 102).

Nossas reflexões acerca do mundo romano inserem-se neste contexto. Afinal, consideramos que *o estudo da Antiguidade Clássica não precisa reforçar preconceitos nem constituir-se em elemento de opressão* (FUNARI, 1995a, p. 31). Por outro lado, devemos ter em conta que a cultura material é o resultado direto do trabalho humano, enquanto o documento escrito é uma representação ideológica da realidade, transposta para o texto. Os documentos escritos informam-nos sobre as ideias de seus autores, em geral, uma elite masculina que sabia ler e escrever. *A escrita, assim, é um instrumento de poder, de classe* (FUNARI, 2003, p. 40).

Deste modo, acreditamos que muitas pesquisas que se baseiam exclusivamente em obras literárias podem incorrer em imprecisões, naturalizando discursos e cristalizando opiniões que, na realidade, não eram compartilhadas pela maioria da sociedade. A observação abaixo resume nossa posição:

Para um período como o da História romana ou grega (...) apenas a Arqueologia podia trazer informações concretas e se tinha a consciência clara que a literatura era “fonte”, mas de um valor decerto relativo, erudito, elitista (...). Quem lia? Quem escrevia? Quem nos garantia a fidelidade das versões chegadas até nós? (ENCARNAÇÃO, 2010, p. 13).

3 Margareth Rago (1995, p. 72) considera que as perspectivas de Foucault representaram uma verdadeira revolução na historiografia, uma “nova maneira de *problematizar a História*, de pensar o evento e as categorias através das quais se constrói o discurso do historiador” (grifo da autora).



Por tais razões destacamos a centralidade da Arqueologia como ferramenta, não só para compor quadro mais amplo de evidências, como também para refutar algumas ideias contidas nessas fontes escritas, que muitas vezes informam mais sobre a opinião dos seus autores do que da “realidade” que eles julgavam contar.⁴ Felizmente, já acumulamos alguma tradição de pesquisa arqueológica no campo da economia romana. Graças ao grande número de evidências disponíveis, o conhecimento tem evoluído, tanto no campo das economias provinciais quanto no da metrópole. Inúmeros artefatos resultantes de escavações arqueológicas e o rico material epigráfico recuperado têm fomentado pesquisas que oferecem um quadro mais representativo das atividades econômicas desenvolvidas.⁵ Há casos em que a evidência é relativamente abundante e homogênea, tais como, por exemplo, as inscrições e os artefatos arqueológicos de Pompéia ou os arquivos dos papiros gregos do Egito (BERDOWSKI, 2007, p. 283), que apontam para um quadro econômico-social muito mais multifacetado do que alguns vieses querem nos fazer crer.⁶

AS MULHERES E SUA HISTÓRIA

Nas últimas décadas, temos observado sistemáticos estudos sobre a atividade das mulheres na economia romana nos quais são evidenciados seus papéis como força de trabalho ou mesmo como empreendedoras. Esta nova historiografia, ao abordar as relações entre os sexos como resultado de uma

Tema Livre

4 A misoginia dos autores da Antiguidade é flagrante e salta aos olhos. Um bom exemplo disto é Tácito. As mulheres descritas nos *Anais* de Tácito foram dissecadas, remontadas e analisadas a partir de perspectivas psicológicas, literárias e até dramáticas. Embora suas caracterizações sejam repletas de elementos retóricos, em algumas ocasiões, o autor retratou as mulheres como pessoas obcecadas pelo poder. Ao referir-se à Agripina, mãe de Nero, fica patente sua fixação no estereótipo da *dux femina* e seu temor da influência feminina sobre os homens - que ele considerava maligna - e seu alerta quanto aos “perigos” do abuso de poder por parte das mulheres (L’HOIR, 1994; McHUGH, 2012; MELLOR, 2010, p. 131). Não vamos nos aprofundar neste tema pois a nós interessa, para o momento, a atuação econômica da mulher romana de classe baixa e média.

5 A epigrafia representa, portanto, um manancial insubstituível. Conforme aponta Encarnação, “pouco saberíamos da organização romana na Península Ibérica se não tivéssemos os documentos epigráficos” (ENCARNAÇÃO, 2010, p. 13).

6 O tema da economia na Antiguidade continua sendo perpassado por conflitantes visões acerca das rupturas e continuidades com o mundo moderno, evidenciado pela polêmica entre “primitivistas” e “modernistas”. Inicialmente conhecido como “Bücher-Meyer Controversy”, este debate se encontra estigmatizado por incorrer em variações de uma mesma temática. Seus principais artífices são Weber, Rostovtzeff, Polanyi, com especial destaque para as teorias minimalistas de Moses Finley. A controvérsia é antiga, mas está distante de seu esgotamento (DUPRAT, 2015, p. 16). O caminho mais seguro é o do meio (SALLER, 2002, p. 252; DUPRAT, 2015, pp. 23-51).



construção social (RAGO, 1995, p. 80), modificou os métodos e as perspectivas da história tradicional⁷, tornando-a cada vez menos descritiva, mais relacional e, para muitos, mais problematizada. *A rejeição de alguns, a crítica velada e o ceticismo de outros, não vão conseguir deter o processo de reabilitação das mulheres na história, pois prescindir dele seria prescindir da metade da humanidade.*⁸

É importante ressaltar que a noção de economia tratada nesta pesquisa pode estar mais próxima do conceito original de *oikonomia* do mundo antigo do que a do atual: a etimologia grega traduziria este termo como “gestão doméstica”, noção complexa com diversas implicações.⁹ Sua raiz está no *oikos*, unidade doméstica de produção na qual se baseava a *polis* grega e cujo modelo será transmitido à Roma. Assim sendo, a economia greco-romana repousava sobre núcleos domésticos de produção¹⁰ onde a participação das mulheres é evidente. Neste sentido, o *oikos* se configura como célula econômica básica, local onde se garante a subsistência, além de promover a reprodução humana. Trata-se, por conseguinte, de uma unidade de produção e reprodução em si mesma. (MIRÓN PÉREZ, 2004, p. 67 *apud* MEDINA QUINTANA, 2014, pp. 22-23).

No mais, devemos elaborar uma abordagem holística, de modo a contemplar o caráter diverso das relações de gênero na Antiguidade. Precisamos

7 Segundo Rago (1995, p. 71), “os historiadores do grupo dos *Annales* se preocuparam com as estruturas e os diferentes ritmos e temporalidades dos fenômenos históricos, privilegiando as longas permanências mentais, sociais, geográficas e etc que Braudel identificaria posteriormente como *la longue durée*, ou seja, a longa duração, em detrimento das mudanças sociais”; Bengoochea Jove (1998, p. 243) acrescenta que “a historiografia acadêmica tradicional centrava sua investigação na experiência histórica do *varão* (grifo meu) e, quando abordava a participação da mulher, era sempre sob o viés da santa, regente, reformadora ou estadista. Nem a revista *Annales* (publicada desde 1929), nem a historiografia marxista, embora tenha cunhado o enfoque metodológico da “História total”, se ocuparam da problemática da mulher, a não ser sob perspectivas tradicionais”.

8 Bengoochea Jove (1998, p. 243) põe nestes termos, concluindo que a invisibilidade da mulher adveio da própria concepção androcêntrica e eurocêntrica da história, *que selecionou os acontecimentos que julgava dignos de análise, em detrimento de outros que relegou ao esquecimento.*

9 Resguardo-me assim da polêmica acerca do emprego do termo “economia” para descrever realidades do mundo antigo, pois há o argumento “filológico” de que nem a palavra nem o conceito remontam à Antiguidade, mas a momentos posteriores e, portanto, estranhos à consciência antiga. Para maiores informações sobre o tema, sugiro Jürgen Deininger (2012), Ciro Cardoso (2011) e Pedro Paulo Funari.

10 A família romana foi a principal unidade de produção, reprodução, consumo e transmissão intergeracional de propriedade e conhecimentos que englobam a produção no mundo romano. Esta declaração aparentemente banal tem implicações de longo alcance. Na antiguidade romana (bem como em outras sociedades pré-industriais), a família organizava o trabalho em fazendas familiares e em oficinas urbanas, tomando decisões sobre como implementar os esforços de homens, mulheres e crianças (SALLER, 2011, p. 116).

ter em mente que os estudos clássicos, por conta de seu caráter transdisciplinar, demandam o estudo da História, Filologia, Literatura, Antropologia, Sociologia, Arqueologia, Arquitetura, História da Arte, Geografia, Metalurgia, Biologia, entre muitas outras. Tais vieses estão naturalmente abertos para uma abordagem dos temas sob uma ótica multicultural e pluralista. Em última análise, a interdisciplinaridade será a ferramenta decisiva: as ciências não são apenas auxiliares umas das outras, elas se locupletam. Afinal, *os dados materiais podem confirmar, complementar ou mesmo contradizer as informações das fontes históricas* (FUNARI, 2003, pp. 85-86).

MULHERES ROMANAS: CONVENÇÕES, LEIS E EXCLUSÃO SOCIAL

A exclusão das mulheres da história do trabalho na Antiguidade pode ser considerada uma omissão intencional no registro de sua atuação. Portanto, se o pesquisador não estiver procurando os sinais do trabalho feminino nas fontes, é evidente que ele não vai encontrá-los. As fontes literárias pouco ajudam a delinear a participação das mulheres e é fácil compreender o porquê: muitos dos ideais filosóficos gregos foram incorporados ao modo de vida romano (ALFARO GINER, 2009, p. 15). Entre os gregos, havia a percepção de que o trabalho diário alienava o indivíduo e seria degradante. Eles consideravam que os ofícios manuais *deformavam o corpo e o espírito*, representava um castigo para os seres humanos, um esforço individual grave ou um dever penoso.¹¹

Tema Livre

De tal forma que o trabalho diário, sobretudo o manual, era estigmatizado no mundo antigo e jamais obteve o *status* de atividade “dignificante” que logrou alcançar após o advento da moderna sociedade de consumo. Segundo a lógica machista dos letrados escritores da Antiguidade, o que conferia dignidade era a atividade fundiária, participar da economia como um abastado proprietário de terras do sexo masculino e viver do trabalho de seus escravos, dispondo de tempo livre para o ócio (*otium*) e assim poder refletir sobre causas mais elevadas, envolvendo-se em atividades consideradas artisticamente valiosas ou iluminadoras (tais como a Retórica, a Literatura ou a Filosofia). Devido a este modo elitista de pensar, o trabalho das pessoas comuns acabou sendo destituído de qualquer valor, sobretudo o das mulheres, uma vez que os escritores que contaram esta história faziam parte desta elite e menosprezaram o peso econômico e social que suportaram as pessoas dos demais extratos da sociedade, ou seja, aqueles que precisavam trabalhar diariamente para viver, ou seja, a grande maioria da população.

11 Cf.: XENOFONTE, *Oecon.*, IV, 2; VI, 5; *Cir.*, V. 3. 47; ARISTÓTELES, *Política*, III, 5, 3; IV, 4, 9, após ALFARO GINER, 2009, p. 16).



Aqui entendido como um discurso de poder, este ideal greco-romano sustentava, também, que homens e mulheres deveriam viver em esferas separadas. O domínio público seria prerrogativa masculina, enquanto que a mulher permanecia na privacidade da esfera doméstica. Por implicação, o direito de engajar-se abertamente nas artes, artesanato e o comércio seria teoricamente reservado aos homens.¹² A disseminação deste “ideal” é predominante nas fontes literárias e há uma pecha elitista fortemente ligada a ele (GROEN-VALLINGA, 2013, p. 295). Para a elite, a atuação da mulher estava limitada à esfera da família e da *household*¹³, a casa por excelência da Antiguidade, aqui entendida como unidade de produção, o que pressupunha certa autossuficiência alimentar, bem como a confecção das vestimentas, num mundo onde inexistiam as facilidades proporcionadas pelas modernas redes varejistas que dispomos atualmente. Tal configuração econômica e social determinou que:

A mulher tinha um papel específico e determinado no seio da casa e, portanto, na cidade. A família patriarcal impôs limites sociais que as circunscreveram ao interior do lugar. Os objetivos: ter certeza sobre a legitimidade da descendência e usar a mulher como moeda de troca nos assuntos da família. Uma ampla série de teorias para obter a submissão da mulher a esses “papeis marcados” foram desenvolvendo um corpo doutrinário. Partindo da base da maior força masculina e da debilidade da mulher, se argumenta sua diferente capacidade para a realização das várias atividades (ALFARO GINER, 2009, p. 16).

Tema Livre

A fraqueza física atribuída às mulheres¹⁴, intimamente relacionada com seu papel biológico como mãe, foi e continua sendo uma grande

12 Na Antiguidade, a noção que emergiu a partir dos escritos de Aristóteles, Xenofonte e Columela era de que a divisão básica do trabalho confinava “naturalmente” as mulheres aos ambientes fechados, ocupadas em tarefas domésticas, enquanto o papel dos homens era adquirir fora da casa os recursos necessários; segundo essas fontes literárias, o trabalho feminino fora da casa seria uma anomalia (FOXHALL, 1989 *apud* BERG, 2016, p. 51). Este é um discurso de elite e nossa pesquisa busca contestar tal noção, apoiada pela Arqueologia e por uma nova abordagem multidisciplinar.

13 A concepção de família na sociedade greco-romana era muito diferente da moderna. O latim clássico não nos fornece termo ou expressão para o que hoje compreendemos como “família” na cultura ocidental contemporânea, tampouco para o que entendemos como constitutivo do núcleo parental ou familiar - mãe, pai, filhos. A centralidade que esse núcleo parental desempenhava, no entanto, na sociedade romana, onde um vasto número de escravos e clientes pertencia e compunha aquilo que eles chamavam de família (um ramo da *gens*, da linhagem patrilinear), tem sido assunto de debates e estudos, normalmente envolvendo a fusão ou a distinção entre os sentidos que damos hodiernamente à noção de família (como *family*) e o que os anglófonos entendem como “household” (TAMANINI, 2014, p. 215).

14 Para uma análise pormenorizada sobre o tema, vide Grubbs (2002).



inibição para sua participação no mercado de trabalho. As mulheres foram naturalmente predestinadas a cuidar das crianças e, muitas vezes, ficaram em casa para fazê-lo; como consequência, a gestão da família também se tornou sua responsabilidade (GROEN-VALLINGA, 2013, p. 297). De tal modo que as mulheres normalmente eram exaltadas pelo seu papel familiar, por sua *performance* em prol da sobrevivência da prole e não por sua produção econômica. Consideremos o famoso epitáfio de *Amymone*:

*Hic sita est Amymone Marci optima et pulcherrima / lanifica pia pudica
frugi casta domiseda*

Aqui jaz enterrada Amymone, (esposa) de Marcus, melhor e mais bonita, fiandeira, obediente, modesta, frugal, casta e dona-de-casa (CIL 6, 11602).¹⁵

Não é difícil perceber que a capacidade reprodutora da mulher delineou esta convenção social que conhecemos bem: a mulher ideal deve ser fiel, boa mãe e dona de casa exemplar: a perfeita matrona. Contudo, a desigualdade de gênero na economia não é imposta somente através de uma divisão de trabalho desfavorável.¹⁶ Ela decorre por conta da elaboração de leis que também instituem direitos desfavoráveis. Na legislação greco-romana, os direitos das mulheres de possuir, comprar e vender, legar e receber legados foram severamente restritos. Ademais, uma ampla gama de convenções culturais e ideológicas restringiu o progresso econômico das mulheres (BERG, 2016, p. 50).

Em inícios do período republicano, as mulheres tiveram reduzidas oportunidades para administrar seus próprios negócios. Todos os membros femininos da família romana se encontravam sob a autoridade legal do *paterfamilias*¹⁷, o chefe masculino da família (em geral, o progenitor), que tinha

¹⁵ Tradução do latim para o inglês de Groen-Vallinga (2013, p. 297); versão para o português minha.

¹⁶ Tanto as leis quanto a divisão do trabalho foram altamente desfavoráveis às mulheres na Antiguidade. A divisão do trabalho continua bastante desigual na maioria das sociedades, de modo que algumas ocupações ainda são consideradas exclusivamente femininas ou masculinas. A quantidade e/ou a qualidade de qualquer tipo de mão de obra atribuída a um determinado indivíduo também foi, naturalmente, fortemente ditado por fatores diversos além do gênero, tais como *status* social, classe, riqueza, idade, cidadania, educação, ambiente urbano ou rural (BERG, 2016, p. 50).

¹⁷ Alguns autores suspeitam que a autoridade do *paterfamilias* romano não era tão absoluta quanto se apregoa e pode obscurecer nossa perspectiva da realidade: «é importante olhar cuidadosamente para a força da convenção, que provavelmente atenuou o exercício da autoridade paterna, dando à mãe muitos direitos efetivos que tinham pouca ou nenhuma base na lei formal» (DIXON, 1988, p. 43).



prerrogativa em todos os tipos de ações legais, dentre as quais comprar, vender, contrair dívidas, intermediar transações, etc. O poder (*potestas*) do *paterfamilias* alcançava todos os membros desta grande família romana: esposa, filhos, escravos e outros membros do clã, não necessariamente ligados por laços de sangue. Se uma filha se casasse com o parceiro sob o regime *sine manu*¹⁸, isso significava que ela permanecia sob as ordens de seu pai. Caso contrário, ela passava para a “mão” (*in manu*) de seu marido. Em alguns casos, quando o marido não detinha direitos plenos, a mulher podia ficar sob a *potestas* do seu sogro (BERDOWSKI, 2007, p. 285).

Em ambos os casos, as mulheres não administravam seus próprios bens e sequer tinham direito à propriedade conjunta com seus cônjuges. No entanto, se uma mulher permanecia sob a *potestas* do *paterfamilias*, ela poderia ganhar uma independência relativa após a morte do pai, tornando-se *sui iuris*¹⁹. Este regime jurídico é apontado por alguns estudiosos como aquele que concedia mais liberdade às mulheres, embora esta ainda tivesse que estar sob alguma forma de “tutela para mulheres” (*tutela mulierum*).²⁰ Durante a República, o tutor era, geralmente, alguém da família patrilinear, por exemplo, um tio paterno (GRUBBS, 2002, p. 24). Seu papel era realizar algumas atividades legais e negócios em nome da mulher, tais como um testamento, transacionar algum tipo de propriedade (*res mancipii*) ou emancipar escravos, etc. Berdowski (2007, p. 285) defende que este instrumento flexibilizava o poder masculino sobre a mulher, já que nem sempre o tutor convivia no mesmo espaço doméstico que a mulher e muito provavelmente seu controle não seria tão efetivo assim. De tal forma que, a partir do final da República, cada vez menos mulheres optaram por regimes que colocavam suas propriedades e a si próprias sob o jugo do marido - ao invés disso, elas se tornavam *sui iuris* após a morte de seus

18 Segundo Pomeroy (1987, p. 177) e Lázaro Guillamón (2003, p. 157), a partir do séc. II a. C., a maioria dos matrimônios eram celebrados sob o regime *sine manu*, o que, na prática, originou um regime de separação de bens que favoreceu a independência econômica da mulher.

19 As fontes arqueológicas indicam que o trabalho têxtil das filhas e escravas excediam a esfera doméstica, embora elas fossem dependentes do pai ou do dono do empreendimento. Não é difícil imaginar que este contexto pudesse contribuir para que filhas ou escravas pudessem alcançar, respectivamente, o *status* de *sui iuris* ou mesmo de *libertas* e, como tais, pudessem seguir dedicando-se profissionalmente ao ofício ao qual se especializaram (LÁZARO GUILLAMÓN, 2003, p. 175).

20 Parece que o propósito original da instituição *tutela mulierum* era salvaguardar a herança paterna da mulher para usufruto dos familiares masculinos do pai que, por sua vez, seriam seus herdeiros assim que ela morresse (GRUBBS, 2002, p. 24). Pelo visto, sempre foi muito importante que o dinheiro e as propriedades ficassem sob a guarda da família originária, o que acabou por influenciar fortemente na evolução das leis de herança.

país e adquiriam um tutor ou tutores (DIXON, 1988, p. 43). Ou seja, havia espaço para resistência, ainda que fosse velada.



Entre o final da República e inícios do Principado, a instituição da *tutela mulierum* foi diminuindo em relevância. Em 9 d. C., Otávio Augusto introduziu a *ius (trium) liberorum*, uma lei que liberava do jugo da *tutela mulierum* as mulheres livres, que tivessem parido três filhos e, para as libertas, quatro (GRUBBS, 2002, p. 20). O imperador Cláudio (41-54 d. C.), por sua vez, aboliu a tutela para as mulheres nascidas livres (BERDOWSKI, 2007, p. 286).

O direito romano tardio²¹ seguiu esta lógica progressista, com o reconhecimento legal dos direitos de herança da mãe e mesmo dos filhos ilegítimos, tendência já observada na legislação do segundo século. Muitas leis imperiais tardias foram dedicadas à *bona materna*. O direito do pai sobre a *bona materna* foi sendo modificado de forma a que o marido detivesse apenas o usufruto (uso e posse em vida, mas não a propriedade absoluta ou o direito de vender e dispor) dos bens que seus filhos viessem a receber pelo lado de sua mãe (GRUBBS, 2002, p. 220).

Enfim, há diversas evidências de que a instituição da *tutela mulierum* não teria sido determinante para cercear a iniciativa nem a independência econômica das mulheres, deixando espaço para aquelas que demonstraram habilidades comerciais e foram empreendedoras na antiga Roma (BERG, 2016; DIXON, 1988 & 1992; GRUBBS, 2002; LÁZARO GUILLAMÓN, 2003; BERDOWSKI 2007 & 2008). Havia espaço para promoção social no mundo romano e muitas mulheres estavam no jogo, num contexto pautado por ampla diversidade. E a Arqueologia pode nos ajudar a comprovar. Observem a figura nº 1, abaixo:

Tema Livre

21 A fonte mais importante para o conhecimento do direito romano “clássico” é o *Digesto* de Justiniano, que compreende cinquenta livros selecionados a partir das volumosas contribuições dos mais influentes juristas romanos através dos tempos. O *Digesto* foi compilado sob as ordens do imperador Justiniano, do século VI (reinou entre 527-565 d. C.), ou seja, em período bastante posterior ao apreciado neste trabalho, mas serve para indicar uma tendência evolutiva. Justiniano instruiu sua equipe de juristas a ler milhares de páginas de textos legais clássicos e sintetizá-los em um trabalho mais exíguo, preservando apenas o que ainda era válido e útil naquele momento histórico. Tal medida permitiu que os estudiosos modernos reconstruíssem - ainda que de forma indireta e limitada - o conteúdo das obras originais, que atualmente estão perdidas (GRUBBS, 2010, p. 1).



Figura 1: Relevo funerário em mármore de um açougueiro, 2 d. C. Fonte: Foto: Elke Estel. Skulpturensammlung, Staatliche Kunstsammlungen, Dresden, Germany. Cortesia de Bildarchiv Preussischer Kulturbesitz, Berlin/Staatliche Kunstsammlungen, Dresden/Elke Estel/Art Resource, NY. In: KNAPP, 2013, p. 75.

Acima, relevo funerário do séc. 2 d. C. com representação de cena cotidiana em um açougue em Roma, indicando de modo claro o trabalho cooperativo: o homem fatia as carnes, enquanto a mulher toma conta dos livros. Observem, agora, a figura 2:

Tema Livre



Figura 2: Escultura em relevo, ca.2 d. C. Ostia. Museo Ostiense, Ostia Antica, Itália. Inv. 134. Fonte: Foto: Schwanke (Neg. 1980.3236). Cortesia: The Deutsches Archäologisches Institut em Roma. In: KNAPP, 2013, p. 75.

Temos acima uma escultura em relevo (ca. 2 d. c.) com representação de cena cotidiana no mercado: duas mulheres trabalhando em uma loja, atendendo os clientes na compra de gêneros alimentícios. Outra atividade profissional desempenhada por mulheres pode ser depreendida a partir da

figura 3, abaixo, onde apresento mais uma representação de cena cotidiana no comércio da cidade: monumento funerário datado entre o 1 e o 2 séc. d. C., dedicado à sapateira (*sutrix*) Septimia Stratonice, de Óstia, que exercia uma profissão que é considerada masculina até os dias atuais. Será que as melhores fabricantes de sapatos em tempos romanos foram as mulheres? A saber.



Figura 3: monumento funerário dedicado à sapateira (*sutrix*) Septimia Stratonice, de Óstia, datado entre o séc. 1 a 2 d. C. Fonte: (CIL 14.4698 apud LÖVEN, 2016, p. 210).

Enfim, as figuras 1, 2 e 3 representam mulheres em diferentes atuações profissionais e reforçam as evidências que elas faziam parte do mercado de trabalho no mundo romano. Este tipo de trabalho escultórico era encomendado por interessados de diversos níveis sociais e não há motivos para supor que os artistas representassem cenas fictícias ou imaginárias.

A discriminação de gênero, sem dúvida, circunscreveu a realidade do mercado de trabalho urbano romano, mas isso não deve nos cegar para as variadas e vitais contribuições das mulheres romanas para a economia.



Dispomos de documentação arqueológica comprovando que as mulheres tinham ocupações muito amplas, que vão desde sapateiras até escravas que fizeram da fiação (*quasillaria*) suas vidas. É necessário explicar, ao invés de justificar, a ocorrência regular de mulheres romanas que não coincidem perfeitamente com a imagem da matrona doméstica (GROEN-VALLINGA, 2013, p. 296).

O TRABALHO FEMININO E A EPIGRAFIA

A epigrafia se apresenta como uma fonte direta de informações, pois foram pessoas de diferentes estatutos jurídicos que mandaram realizar as inscrições que, tomando-se as devidas precauções, podem oferecer dados capazes de apoiar algumas conclusões válidas (MEDINA QUINTANA, 2014, p. 22). Portanto, essa ciência tem sido utilizada para elucidar aspectos da economia romana e para evidenciar os papéis econômicos das mulheres. Cabe aqui ressaltar o trabalho inovador que foi desenvolvido por Susan Treggiari, que publicou três artigos sobre as ocupações femininas (1975, 1976 e 1979), baseados nas evidências epigráficas da cidade de Roma no período imperial, revelando uma tendência de grande interesse pela história das mulheres no final do séc. XX. Seu estudo recuperou imensa quantidade de dados acerca das ocupações profissionais femininas existentes na casa imperial e equipes domésticas de famílias abastadas na cidade de Roma, bem como entre os setores artesanais e comerciais da cidade. A pesquisa alcançou várias conclusões importantes sobre empregos masculinos e femininos e representa uma contribuição valiosa para o tema. Infelizmente, não inspirou pesquisas subsequentes capazes de oferecer uma continuação adequada em relação aos temas que ela desenvolveu. Portanto, o trabalho de Treggiari continua atual e representa um formidável ponto de partida para novos estudos sobre os papéis ocupacionais das mulheres romanas (LOVÉN, 2016, p. 201).

O principal *corpus* disponível para a Península Ibérica é o CIL - *Corpus Inscriptionum Latinarum*, a primeira grande coleção epigráfica, iniciada por Théodor Mommsen em meados do século XIX; há também diversas revistas especializadas sobre epigrafia, tais como *L'Année Epigraphique*, *Hispania Epigraphica* ou *Hispania Antiqua Epigraphica*, que têm sido atualizadas a partir da incorporação de novas inscrições ou de renovadas interpretações de epígrafes já conhecidas. Há também recompilações de epígrafes romanas localizadas nas províncias, linha que Géza Alföldy iniciou em 1975, com as inscrições de Tarraco (GOROSTIDI, 2013, pp. 135-143; MEDINA QUINTANA, 2014, p. 22).

Dentre os trabalhos tipicamente relegados às mulheres, um se destaca: o ofício de fiar lã, ou *lanificium*, símbolo da feminilidade, da bondade e da castidade. Uma das imagens ideais de feminilidade no mundo antigo é representado por uma mulher fiando. Ao longo da história, o imaginário patriarcal se apropriou desta icônica atividade para apresentar como deveria ser o comportamento ideal de toda mulher respeitável: quieta, trabalhadora e pudica - o que nos remete à imagem da fiel Penélope, sempre ocupada com seu tear e aguardando o retorno de Odisseu, seu marido. A figura das fiandeiras se encontra bastante representada na iconografia greco-romana, de tal modo que a boa esposa dos ideais greco-romanos conseguiu transcender esses mundos e permaneceu viva no imaginário burguês. Talvez, por essa razão, vários estudos exploraram a relação entre as mulheres e o mundo têxtil, seja sob o viés simbólico ou instrumental. O fuso e roca são, portanto, dois elementos associados com o feminino, sendo apresentadas sob as mais diversas representações: peças de teatro, objetos da vida cotidiana (vasos, ânforas, espelhos), enxovais, mosaicos, pinturas parietais, estelas funerárias (MEDINA QUINTANA, 2009, p. 52). Vejam, abaixo, uma das representações de Penélope em um vaso de figuras negras do séc. V a. C.:



Figura 4: Penélope em seu tear assistida por Telêmaco, representado em um *skyphos* do século V a. C. Fonte: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/image?img=Perseus:image:1993.01.0667>>. Acesso em 26/12/2017.

Diante destas questões, podemos sugerir que a produção de tecidos rompia as barreiras sociais e unia todas as romanas, uma vez que esta atividade representa um “fio” condutor entre as matronas de família de alta posição



econômica, suas escravas e as mulheres livres de baixa condição social, que desempenhavam a atividade para obter seu sustento. Cada grupo feminino mantinha relação muito peculiar com esta atividade, com certeza muito diferentes entre si. No caso das aristocratas, consistia mais numa representação simbólica - especialmente durante os finais da República (133-31 a. C.) e o Principado (31 a. C. - 284 d. C.) - enquanto que para as escravas e as mulheres livres de condição humilde, representou um ofício verdadeiro (idem, 2009: 53). Presume-se que uma das razões para que este trabalho fosse tão difundido na Antiguidade se deve por ter alçado o *status* de último recurso de sobrevivência das mulheres pobres livres, detendo a mesma importância que a costura teve para a história do trabalho feminino no século XIX (TREGGIARI, 1979, p. 69).

FULVIA LINTEARIA EM TARRACO

Para o caso da Hispânia romana, Cartago Nova e Tarraco foram centros portuários, artesanais, cosmopolitas, intimamente ligados à Roma e “conectados” com as últimas tendências, contando com elevado percentual populacional de cidadãos fluentes em latim, tais como soldados, membros da administração provincial, negociantes e comerciantes. São oriundas destas duas cidades as mais conhecidas epígrafes latinas em pedra na Hispânia para o período Republicano: muitas delas estão ligadas à esfera civil e religiosa, fazendo parte de grandes complexos sepulcrais, alguns com esculturas de togados, sinalizando a ligação entre epigrafia e monumentalização, enquanto outras refletem suas crenças religiosas. Com frequência, são epitáfios e, nestas duas cidades, a epigrafia latina se apresenta como um trabalho sobretudo encomendado por particulares (BELTRÁN LLÓRIS, 2005, pp. 42-43).

Tarraco²² foi uma das cidades mais prestigiadas da Antiguidade. Lá podemos identificar um grupo de mulheres e homens membros da elite social da época, graças à epigrafia preservada (DOMINGUEZ ARRANZ; GREGORIO NAVARRO, 2014, p. 253). Felizmente, nos tempos antigos, era comum utilizar a pedra como suporte para inscrição de textos, o que permitiu que recuperássemos parte da história desses povos. Vale lembrar que este conjunto de epígrafes conservadas representa ínfima fração da produção escrita destas sociedades, já que os suportes da escrita que eles costumavam utilizar eram materiais mais baratos, de origem mineral, vegetal e animal,

22 “Dentre as cidades da Hispânia romana, a *Colonia Iulia Urbs Triumphalis Tarraco* é aquela com o mais rico patrimônio epigráfico. (...) É inestimável para o estudo da história da cidade e do mundo em geral, bem como a história social (ALFÖLDY *apud* GOROSTIDI, 2013, p. 135).



tais como o pergaminho, o papiro, tabuletas de madeira, placas de argila ou cera, peles e etc. Mas a natureza perecível destes materiais os condenou ao desaparecimento, salvo raríssimas exceções, como as tabuletas encontradas em Vindolanda ou na Campânia (BELTRÁN LLÓRIS, 2005, pp. 21-22).

Como já aludido, muito frequentemente as inscrições funerárias aludem ao trabalho em lã que a defunta realizava (*lanifica*). Mas este universo era mais complexo e diversificado: as artesãs se especializavam de acordo com a fibra empregada. Por exemplo, a especialista em fiar o linho²³ é a *lintearia*. Beltrán Lloris e Estarán Tolosa (2011 : 18) vão além e não só confirmam que a palavra *lintearia* se refere à profissão de tecedora de linho, bem como que esta ocupação, sem dúvida, ocorria na cidade de *Tarraco*, haja visto que esta era conhecida pelo cultivo da planta que produz esta fibra, como já foi aludido por Plínio o Velho (PLÍNIO, **Hist. Nat.** XIX, 10). Pois bem, alguém em Tarraco dedicou uma epígrafe para *Fulvia lintearia* (datada por volta da mudança de Era, inscrição hoje desaparecida). Medina Quintana (2009, p. 61) esclarece que *lintearia* significa “vendedora de lenços”. Treggiari (1979, p. 70) acrescenta que provavelmente ela seria uma vendedora de roupas e que ela própria deveria fiar o tecido para produzir as peças que vendia.

Devo ressaltar, mais uma vez, o trabalho de Géza Alföldy (1935–2011), apontado como o mais proeminente cientista no campo da epigrafia latina clássica e um dos principais especialistas no campo da História Social do mundo romano - que dedicou parte de sua trajetória acadêmica ao levantamento epigráfico da cidade de Tarraco. Em seguida, dispomos a inscrição perdida, tal como foi registrada pelo célebre professor:

Fulvia lintearia

(CIL 02, 04318a apud ALFÖLDY, 1975, p. 1).

Abaixo, a figura 5 sugere como deveria ser a aparência de uma loja de tecidos no mundo romano:

23 O linho provém de uma planta herbácea que chega a atingir um metro de altura e pertence à família das lináceas. Abrange um certo número de subespécies, reunidas pelos botânicos sob o nome de *Linum Usitatissimum*. Fonte: Wikipédia.

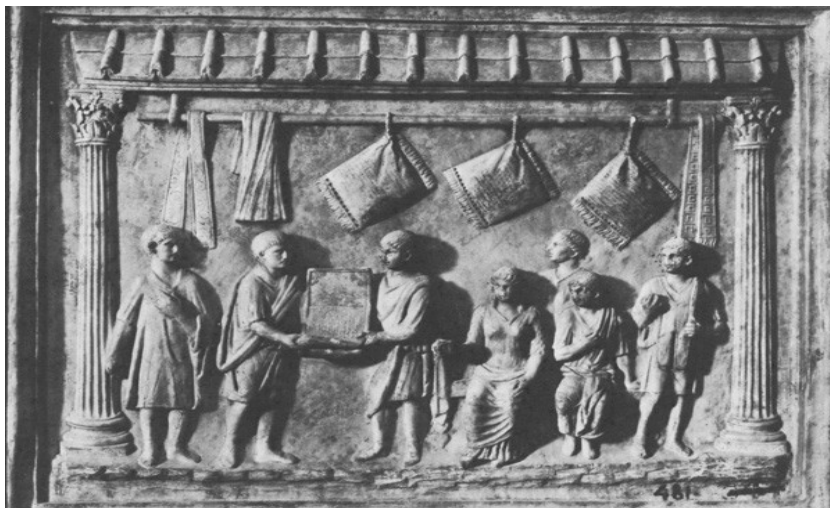


Figura 5: Estabelecimento de comércio de tecidos, Florença, Itália, I d. C. Fonte: (GLAD, s/d: 2).

O CASAL ENQUANTO UNIDADE DE PRODUÇÃO

Nosso objetivo neste trabalho foi traçar um panorama geral de como podemos alcançar a história econômica das mulheres romanas através da Arqueologia e de uma abordagem multidisciplinar, adotando uma postura acadêmica pautada pela equidade, preocupada com a igualdade de gênero - obviamente sem a pretensão de esgotar o tema. Esta pesquisa pretende conscientizar que, apesar das restrições legais, ideológicas e culturais pelas quais as mulheres passaram e continuam passando, elas sempre desempenharam papel primordial na economia de todos os tempos. Podemos resgatar suas trajetórias não somente como força de trabalho, como também podemos destacar sua atuação empreendedora, lutando, empenhadas em fazer sobreviver a família e gerar sua descendência, além da de seu marido, perpetuando um sistema. As mulheres romanas se envolveram, com certeza, em atividades comerciais e negócios em geral, decerto não de forma equivalente, mas similar aos homens. Mas não só: atuaram sempre como as inseparáveis companheiras, configurando-se como a outra variável da mesma equação, parte indissociável do casal enquanto unidade de produção. Para os homens do povo, as mulheres representavam uma oportunidade de viver mais e melhor, de trabalhar e prosperar, de aumentar sua qualidade de vida e garantir suas chances de transmitir seus genes adiante, cumprindo o papel biológico original de ambos os sexos. A união faz a força. A ideia é antiga, mas eficiente. Para

a iconografia romana do período, o gesto do *dextrarum iunctio* – o famoso aperto de mãos direitas – quando realizada entre um homem e uma mulher, geralmente retrata um casal legalmente casado, representando um símbolo da união pelo bem comum que visa, instintivamente, à perpetuação da espécie. Tal como demonstra a figura 6, abaixo:



Figura 6: Placa funerária do lanarius de C. Cafurnius Antonchus e de sua esposa, Veturia Deuteria, em Roma, ca.1 d. C. Fonte: (CIL 6.9489 apud LÖVEN, 2016, p. 213).

Em suma, para prosperar de forma efetiva, o homem precisa da mulher, provavelmente mais do que a mulher precisa do homem. Mas esta polêmica fica para pesquisas posteriores.

TRABALHO FEMININO HOJE

Desde o Período Clássico até bem recentemente, o mundo do trabalho feminino seguiu sem grandes modificações durante milênios, até que as revoluções do século XIX promoveram as mudanças necessárias para que novos sistemas educativos permitissem o acesso da mulher à cultura, promovendo sua atuação fora de casa e sua incorporação à toda uma série de trabalhos que, num primeiro momento, representaram um mero prolongamento das tarefas desempenhadas no âmbito doméstico, até que, com o tempo, foram ampliando sua participação nos setores reconhecidamente produtivos (BENGOCHEA JOVE, 1998, p. 242).

A partir da consolidação do sistema capitalista, do advento do movimento sufragista e da luta pelo direito à representação política, a evolução



da legislação no que se refere aos direitos das mulheres evoluiu, respondendo aos novos anseios da sociedade. Apesar destas conquistas, a desigualdade e explorações continuaram a ocorrer. Não obstante, após as 1ª e 2ª Guerras Mundiais, as mulheres tiveram a efetiva chance de ocupar seu espaço no mercado de trabalho e desde então elas têm feito a diferença. No que se refere ao mundo ocidental, estatísticas apontam que as mulheres estão avançando em todas as áreas. Elas respondem pela maior parte das vagas nas universidades. Estão conseguindo emprego com mais facilidade e seus rendimentos estão crescendo em ritmo mais acelerado. Contudo, mesmo após tanta luta, ainda não alcançaram posição de igualdade perante os homens, haja visto que continuam ocorrendo discriminações, assédios, violências e preconceitos, que podem ser exemplificadas pela desigualdade salarial que persiste entre homens e mulheres, na ordem de 30%, em média. Como se já não bastasse, a representatividade das mulheres na política e seu acesso aos cargos mais elevados do mundo corporativo e do serviço público continuam deixando muito a desejar.

Isto posto, fica claro de que as mulheres já caminharam muito, mas ainda há um longo caminho pela frente. Contudo, elas contam agora com o apoio de muitos homens que são aderentes à sua causa e de vieses interpretativos que privilegiam a igualdade. É um processo que não tem retorno. Embora estejamos permanentemente às voltas com as reações do conservadorismo, será como já o dissemos: *a rejeição de alguns, a crítica velada e o ceticismo de outros, não vão conseguir deter o processo de reabilitação das mulheres na história, pois prescindir dele seria prescindir da metade da humanidade* (BENGOCHEA JOVE, 1998, p. 243).

Contudo, para continuarmos caminhando na direção da justiça, sempre vamos precisar de mulheres que não se conformam com as imposições da sociedade, que sejam transgressoras, ousadas, valentes, excêntricas e fujam das normas, recusem casamentos tranquilos e abram mão da paz do lar domesticado para descobrirem outros rumos ou para encontrarem-se consigo mesmas, produzindo novos modos de estar no mundo. *A leitura feminista do passado permite um fortalecimento de si e das outras no presente* (RAGO, 2013, p. 311).



Abstract: Much ink has been spilled about gender in the Roman world. Nonetheless, something seems to be lacking: the part that is up to the women in economic production of this society. Past, present or future, women constitute at least half the population around the globe, an indispensable working force, either in ancient or modern times. We know that since the beginning of the ages, most women were forced to work hard in tedious and repetitive tasks arbitrarily imposed. The activities used to start as early as childhood and it had never been properly recognized. The aim of this work is, therefore, to recover the role of the women's work in the economies of Roman Hispania, with special attention to the case of *Tarraco*, starting from the end of the Roman Republic until the Principate Period, raising local and elsewhere evidence to show the position women deserve in the economic production of Roman society.

Keywords: Classical studies; Roman economy; Women's work; Gender studies; Postmodernism.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias:

ALFÖLDY, Geza. **Die römischen inschriften von Tarraco**. Berlín, 1975.

CORPUS INSCRIPTIONUM LATINARUM - Disponível em: <http://cil.bbaw.de/cil_en/dateien/cil_baende.html>. Berlin-Brandenburg Academy of Sciences and Humanities. Acesso em 28/11/2017.

Bibliografia:

ALFARO GINER, Carmen. **La mujer y el trabajo en la Hispania prerromana y romana**. Mélanges de la Casa de Velázquez, 40-2, 2010, pp. 15-38.

_____. **Tejido y cestería en la Península Ibérica: historia de su técnica e industrias desde la prehistoria hasta la romanización**. (Bibliotheca Praehistorica Hispana, 21). Madrid: Instituto Español de Prehistoria, 1984.

BELTRÁN LLORIS, Francisco. *Cultura escrita, epigrafía y ciudad en el ámbito paleohispánico*. **Acta Palaeohispanica IX Palaeohispanica**, n. 5, 2005, pp. 21-56.

_____. *Lengua e identidad en Hispania romana*. **Palaeohispanica**, n. 11, 2011, pp. 19-59.

BELTRÁN LLORIS, Francisco; ESTARÁN TOLOSA, M. J. Comunicación epigráfica e inscripciones bilingües en la Península Ibérica. In: DARASSE, C. Ruiz Darasse; LUJÁN, E. R. (éd.). **Contacts linguistiques dans l'Occident méditerranéen antique, Collection de la Casa de Velázquez**, 126, Madrid, 2011, pp. 9-25.

BENGOCHEA JOVE, Maria Cándida. La historia de la mujer y la historia del genero en la Roma antiga. **Espacio, Tiempo y Forma**, Serie II, Historia Antigua, t. 11, 1998, pp. 241-259.

BERDOWSKI, P. Some remarks on the economic activity of women in the Roman Empire: a research problem. In: BERDOWSKI P.; BLAHACZEK, B. (eds.). **Haec mihi in animis vestris templa**. *Studia Classica in Memory of Professor Lesław Morawiecki*. Rzeszów, 2007, pp. 283-298.



_____. Roman Businesswomen. I: The case of the producers and distributors of garum in Pompeii. *Analecta Archeologica Ressoviencia*, Tom 3. Rzeszów, 2008, p. 251-272.

BERG, Ria. Introduction. *Oeconomicus: women, marriage and economy in the Ancient World*. In: BERG, Ria (ed.). **Material sides of marriage: women and Domestic Economies in Antiquity**. Roma: Acta Instituti Romani Finlandiae, vol. 43, 2016, pp. 47-59.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Existiu uma “economia Romana”? *Phoínix*, v. 17, n. 1, 2011, pp. 15-36.

CERQUEIRA, Fábio Vergara. Evidências iconográficas da participação de mulheres no mundo do trabalho e na vida intelectual e artística na Grécia antiga. **IV Encontro de História da Arte**. CAMPINAS, SP: Unicamp, 2008, pp. 151-185.

CUCHET, V. S. *Women and the economic history of the ancient greek: world still a challenge for gender studies*. 2015, p. 1-20. Disponível em: <halshs-01387030>.

DEININGER, Jürgen. A teoria econômica dos Estados antigos: a questão do capitalismo na Antiguidade na visão de Weber. *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, v. 24, n. 1, 2012, pp. 61-84.

DIAZ ARIÑO, Borja. *Epigrafia latina republicana de Hispania*. Barcelona: Universitat de Barcelona, Publicacions i Edicions, 2008.

DIXON, Suzanne. *The Roman family*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1992.

_____. *The Roman mother*. London: Routledge, 2013, c1988.

DOBBELAERE, Liselotte. *De economische rol van het huwelijk: de vrouw als businesspartner in de Romeinse wereld*. Masterproef voorgelegd tot het behalen van de graad Master in de Geschiedenis. Gent: Universiteit Gent, 2012.

DOMINGUEZ ARRANZ, A.; GREGORIO NAVARRO, C. D. “Sera hic sita est”: las esclavas de Tarraco a través de la epigrafía funeraria. In: **Homenaje a G. Fatás Cabeza**, Zaragoza, 2014, pp. 237-243.

DUPRAT, Paulo Pires. *Economia e romanização em Bracara Augusta durante o Alto-império: uma reflexão comparativa*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2015. Disponível em: <minerva.ufrj.br>.

ENCARNAÇÃO, José d. *Epigrafia: As pedras que falam*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.

FALCÓ MARTI, Ruth. *La arqueología del género, espacios de mujeres, mujeres de espacio*. Alicante: Universidad de Alicante, Centro de estudios sobre la mujer, 2003.

FAIRCLOUGH, Norman. *Language and power*. Londres, Longman, 1990.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

_____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

FUNARI, P. P. A. *Antiguidade Clássica: a História e a cultura a partir dos documentos*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1995a.

_____. *Arqueologia*. São Paulo: Contexto, 2003.

_____. *Educação de meninos e meninas no mundo antigo: uma questão de gênero*. Paideuma (Wiesbaden), v. 1, 2007, p. 1-20.

_____. Romanas por elas mesmas. *Cadernos Pagu*, v. 5, 1995b, pp. 179-200.



FUNARI, P. P. A.; GARRAFFONI, R. S. Gênero e conflitos no Satyricon: o caso da Dama de Éfeso. **História: Questões & Debates**, n. 48/49, 2008, pp. 101-117.

GLAD, Damien. **Des femmes gallo-romaines qui travaillent**. Disponível em: <https://www.academia.edu/4660614/Des_femmes_gallo-romaines_qui_travaillent>. Acesso em 21/07/2017, às 21:55h.

GOROSTIDI, Diana. Géza Alföldy y las inscripciones romanas de Tarraco (1975-2011): novedades y nuevas perspectivas. In: **Actes: 1er Congrès International d'Arqueologia i Món Antic: Govern i societat a la Hispània romana: novetats epigràfiques (Homenatge a Géza Alföldy)**. Tarragona, 29-30 de novembre i 1 de desembre de 2012, c2013, pp. 135-144.

GOZALBES CRAVIOTO, H. La proporción de las mujeres en la epigrafía funeraria romana del interior de Hispania. **Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, H: Antigua**, t. 14, 2001, pp. 95-114.

GRIG, Lucy. Introduction. In: GRIG, L. (ed.) **Popular Culture in the Ancient World**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, pp. 1-10.

GROEN-VALLINGA, Miriam J. Desperate Housewives? The Adaptive Family Economy and Female Participation in the Roman Urban Labour Market. In: HEMERLIJIK, E.; WOLLE, G. (ed.). **Women and the Roman City in the Latin West**. Leiden: Brill, 2013, pp. 295-312.

GRUBBS, Judith Evans. **Women and the law in the Roman Empire: a sourcebook on marriage, divorce and widowhood**. London: Routledge, 2002.

HERNÁNDEZ GUERRA, L. Las libertas en Hispania: manifestaciones epigráficas en la provincia Tarraconense. **HAnt**, XXX, 2006, p. 119-142.

KNAPP, Robert. **Invisible Romans: prostitutes, outlaws, slaves, gladiators, ordinary men and women ... the romans that history forgot**. London: Profile, 2013.

LÁZARO GUILLAMÓN, Carmen. Mujer, comercio y empresa en algunas fuentes jurídicas, literarias y epigráficas. **Revue Internationale des droits de l'Antiquité**, L, 2003, pp. 155-193.

L'HOIR, Francesca Santoro. Tacitus and Women's Usurpation of Power. **The Classical World**, v. 88, n. 1, 1994, pp. 5-25.

LOVÉN, Lena Larsson. Women, trade, and production in urban centres of Roman Italy. In: WILSON, A. ; FLOHR, M. (eds.). **Urban Craftsmen and Traders in the Roman World**. Oxford (UK): Oxford University Press, 2016, pp. 200-221.

MCHUGH, Mary R. Ferox femina: Agrippina maior in Tacitus Annales. **Helios**, v. 39 n. 1, Texas Tech University Press, 2012, pp. 73-96.

MEDINA QUINTANA, Silvia. Las mujeres y la producción textil en la Roma antigua. **Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia**, n° 4, 2009, pp. 51-64.

_____. **Mujeres y economía en la Hispania romana: Oficios, riqueza y promoción social**. Oviedo: Trabe, 2014.

MELLOR, Ronald. **Tacitus' annals**. New York: Oxford University Press, 2010.

MEO, Francesca Di. **Lanificum e silenzio: testimonianze letterarie di due virtù del "modello matronale romano"**. Venezia: Università Ca'Foscari - Tese de Laurea, 2013.

MOSSÉ, Claude. **La mujer en la Grecia clásica**. Madrid: Nerea, 1990.

NEVETT, L. C. Gender relations in the classical greek household: the archaeological evidence. **The Annual of the British School at Athens**, v. 90, centenary volume, 1995, pp. 363-381.



PAZ DE HOZ, M. Carmina Epigraphica Graeca Hispaniae. **Studia Philologica Valentina**, v. 11, n. 8, 2008, pp. 103-135.

PRADOS TORREIRAS, Lourdes. Y la mujer de hace visible: estudios de género en la arqueología ibérica. In: TORREIRA, L. P.; RUIZ, C. L. (coord.). **Arqueología del género: 1er encuentro internacional en la UAM**, 2008, pp. 225-250.

RABINOWITZ, Nancy Sorkin. Introduction. In: RABINOWITZ, N. S.; RICHLIN, A. (eds.). **Feminist theory and the Classics**. Londres: Routledge, 1993.

RAGO, Margareth. **A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade**. Campinas: Editora Unicamp, 2013.

_____. O efeito-Foucault na historiografia brasileira. **Tempo Social**, São Paulo, v. 7, n. 1-2, 1995, pp. 67-82.

SALLER, R. Framing the debate over growth in the ancient economy. In: SCHEIDEL, W.; VON REDEN, S. (Ed.) **The ancient economy**. New York: Routledge, 2002, pp. 251-269.

_____. The Roman family as a productive unit. In: RAWSON, B. (ed.). **A companion to families in the Greek and Roman worlds**. Malden, MA: Blackwell, 2011, pp. 116-128.

SCHEIDEL, W. The most silent women of greece and rome: rural labour and women's life in the Ancient World (I & II). **Greece & Rome**, n. 42 e 43, 1995-6, pp. 202-217; pp. 1-10.

SCOTT, Eleanor. **Harvesting Women's Work From Roman Landscapes**. Disponível em: <<http://eleanorscottarchaeology.com/unpublished-papers/>>. Acesso em 16/06/2017.

_____. Writing the roman Empire. In: SCOTT, E. (ed.) **Theoretical Archaeology Conference: First Conference Proceedings**. Aldershot: Avebury, 1993, pp. 5-22.

SKINNER, Marilyn. Woman and language, in Archaic Greece, or why is Sappho a woman? In: RABINOWITZ, N. S.; RICHLIN, A. (eds.). **Feminist Theory and the Classics**. Londres, Routledge, 1993.

TREGGIARI, Susan. Jobs for Women. **American Journal of Ancient History**, n. 1, 1976, pp. 76-104.

_____. Jobs in the Household of Livia. **Papers of the British School at Rome**, n. 43, 1975, pp. 48-77.

_____. Lower Class Women in the Roman Economy. **Florilegium**, n. 1, 1979, pp. 65-86.

ZISSOS, Andrew, (ed.). A companion to the Flavian age of imperial Rome. In: ZISSOS, A. (ed.). **Blackwell Companions to the Ancient World**. Chichester, UK: John Wiley & Sons, 2016. |

NORMAS DE PUBLICAÇÃO

NORMAS DE PUBLICAÇÃO

A *Hélade* é estruturada em três seções:

- a) Dossiês;
- b) Artigos de tema livre;
- c) Resenhas;

Os **dossiês** são propostos pelo Conselho Editorial, que pode tanto convidar especialistas no tema quanto receber contribuições de autores interessados. As chamadas são públicas e feitas a cada edição da revista. Os **artigos de tema livre** podem abordar questões diversas, desde que versem sobre a Antiguidade. Serão aceitas **resenhas** de livros ou coletâneas com temáticas associadas à Antiguidade que tenham sido publicados há pelo menos três anos (considerando a data de envio da resenha).

INSTRUÇÕES AOS AUTORES

- Exige-se que os autores tenham, pelo menos, o título de mestre. Alunos de graduação poderão publicar artigos desde que em coautoria com doutores.

- Todos os artigos são avaliados por pelo menos dois pareceristas *ad-hoc*, externos e anônimos, no sistema de avaliação por pares (duplo-cego). A publicação depende tanto de sua aprovação quanto da decisão final do Conselho Editorial, que pode recusar caso não julgue adequado para compor a edição.

- Serão aceitos artigos inéditos escritos em português, francês, inglês, espanhol e italiano.

- Os autores são responsáveis pela revisão geral do texto.

- Todas as propostas devem ser enviadas exclusivamente para o e-mail **revistahelade@gmail.com**.

FORMATO DOS ARTIGOS

Todos os artigos deverão ser enviados em formato *Word* (.doc ou .docx), margens 3 cm, A4, fonte *Times New Roman*, 12 pt. Os títulos devem ser centralizados, em caixa alta e negrito. Abaixo do título, à direita, em itálico e caixa normal, deve constar o nome do autor com uma nota de rodapé indicando a maior titulação, a filiação institucional e um e-mail para contato. Em seguida,

os resumos e palavras-chave em português e língua estrangeira, alinhadas à esquerda. No corpo do artigo, todas as citações com mais de três linhas devem ser destacadas. As citações devem ser feitas da seguinte forma:

- Se forem indicações bibliográficas, devem ser inseridas no corpo do texto entre parênteses. Em caso de produção historiográfica, deverá ser feita com sobrenome do autor, ano e páginas. Exemplo: (FINLEY, 2013, p. 71).

- Para citação de textos antigos, a indicação será feita com o nome do autor, título da obra em negrito, canto/capítulo e passagem. Exemplo: (HOMERO, **Iliada**, III, 345).

- No caso de notas explicativas, numerar e remeter ao final do artigo.

Após o último parágrafo dos artigos, devem constar as Referências, listadas em ordem alfabética pelo sobrenome do autor, seguindo as normas da ABNT (NBR 10520) como nos exemplos:

Para livros:

SOBRENOME, Pré-nome do autor. **Título do livro: subtítulo**. Cidade: Editora, ano.

Ex.: FINLEY, Moses I. **Economia e Sociedade na Grécia Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Para capítulo de livros:

SOBRENOME, Pré-nome do autor. Título do Artigo. In: SOBRENOME, Pré-nome do autor. **Título do livro: subtítulo**. Cidade: Editora, ano, p.

Ex.: THOMAS, Rosalind. Ethnicity, Genealogy, and Hellenism in Herodotus. In: MALKIN, Irad. **Ancient Perceptions of Greek Ethnicity**. Washington, D.C.: Harvard University Press, 2001, p. 213-234.

Para artigos de periódicos:

SOBRENOME, Pré-nome do autor. Título do artigo. **Título do Periódico**, Cidade, v., n., ano, p.

Ex.: CARDOSO, Ciro Flamarion. O Egito e o Antigo Oriente Próximo na segunda metade do segundo milênio a.C.. **Hélade**, Niterói, v. 1, n. 1, 2000, p. 16-29.

Em caso de utilização de fontes especiais (grego, árabe, hieróglifo, etc..) o autor deverá enviar uma cópia das mesmas. Caso utilize imagens, além de constarem no corpo do texto, as mesmas deverão ser enviadas separadamente em uma resolução de 300 dpi.



HÉLADE

www.helade.uff.br