

ANTIGUIDADE E SUBALTERNIDADE I

Agência, conflitos e subalternidade na Antiguidade

Abordagens multidisciplinares entre
história, literatura e cultura material

Juliana Marques Morais
Pedro Benedetti
Rafael Monpean
(orgs.)

 fflch

1ª EDIÇÃO





Universidade de São Paulo

Reitor:

Carlos Gilberto Carlotti Junior

Vice-reitora:

Maria Arminda do Nascimento Arruda



Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretor:

Paulo Martins

Vice-diretora:

Ana Paula Torres Megiani



Grupo de pesquisa sobre os grupos subalternos e as práticas populares na Antiguidade

SERVIÇO DE EDITORAÇÃO FFLCH-USP
Rua do Lago, 717 – Cidade Universitária
05508-080 – São Paulo – SP – Brasil
Tel. +55 11 3091-0458
e-mail: editorafflch@usp.br

Comissão Científica:

Cyril Courier (Aix-Marseille Université)
Fábio Duarte Joly (UFOP)
Glaydson José da Silva (UNIFESP)
Juliana Marques Morais
Julio Cesar Magalhães de Oliveira (USP)
Margarida M. de Carvalho (Unesp)
Pedro Paulo Abreu Funari (Unicamp)
Renata Senna Garraffonni (UFPR)
Thais Rocha da Silva (University of Oxford)

Sobre os organizadores:

Juliana Marques Morais tem graduação em História pela Universidade Estadual de Londrina, mestrado em História Social pela mesma universidade e Doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo.

Pedro Benedetti tem graduação em História pela Universidade Federal de Uberlândia, mestrado em História e Antropologia da Antiguidade pela Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne e é doutorando em História Social pela Universidade de São Paulo.

Rafael Monpean é graduado em História pela Universidade Estadual de Londrina, mestre em História Cultural pela Universidade Estadual de Campinas, e doutorando em História Social pela Universidade de São Paulo.

Capa: Daniel Chuffi Rodrigues

Imagem da capa: Detalhe do baixo-relevo de um monumento funerário representando um açougueiro ao trabalho (Réplica em gesso no Ashmolean Museum, feita a partir do original do século II conservado no Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Skulpturensammlung, n. inv. 415. Imagem utilizada com a autorização do Ashmolean Museum)

Revisão: Juliana Marques Morais, Pedro Benedetti, Rafael Monpean

Diagramação: Pedro Benedetti

Juliana Marques Morais

Pedro Benedetti

Rafael Monpean

Organizadores

Agência, conflitos e subalternidade na Antiguidade

Abordagens multidisciplinares entre História, Literatura e
Cultura Material

Antiguidade e Subalternidade 1



FACULDADE DE FILOSOFIA,
LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

São Paulo

2023

Catálogo na Publicação (CIP)
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo
Charles Pereira Campos – CRB-8/8057

A265 Agência, conflitos e subalternidade na antiguidade [recurso eletrônico]:
abordagens multidisciplinares entre história, literatura e cultura
material: antiguidade e subalternidade 1 / Organizadores : Juliana
Marques Morais, Pedro Benedetti, Rafael Monpean. -- São Paulo:
FFLCH, 2023.
2.776 Kb; PDF.

ISBN 978-85-7506-454-2

DOI 10.11606/9788575064542

1. Antiguidade – Sociedade. 2. Literatura – aspectos sociais. 3.
História antiga – aspectos sociais. 4. Classes subalternas. I. Morais,
Juliana Marques, org. II. Benedetti, Pedro, org. III. Monpean, Rafael, org.

CDD 938



Esta obra é de acesso aberto. É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte e autoria e respeitando a Licença *Creative Commons* indicada

Sumário

Lista de figuras.....vii

Apresentação da série.....ix

Julio Cesar Magalhães de Oliveira

Apresentação do volume.....xii

Juliana Marques Morais, Pedro Benedetti e Rafael Monpean

Agência, conflitos e resistência: Perspectivas brasileiras sobre a subalternidade no mundo greco-romano.....1

Renata Senna Garraffoni

I POLÍTICA E CONFLITO

É possível escrever uma história dos messênios?.....8

Gabriel Cabral Bernardo

Sanções punitivas de memória tardo-republicanas: O banimento das imagens de L. Apuleio Saturnino.....32

Jonathan Cruz Moreira

As relações entre os assentados bárbaros e os provinciais nas Gálias do século IV.....57

Pedro Benedetti

II RELIGIOSIDADE E PARTICIPAÇÃO POPULAR

Construindo utopias: subalternidade e futuro no livro de Ageu.....88

Samuel de Barros Gandara

Perseguições aos cristãos no Império Romano e participação popular: uma análise a partir das apologias cristãs do segundo século.....115

Paulo Samuel Viana Castro

Escravos fugitivos e missionários no reinado de Genserico: os conflitos religiosos na África Vândala a partir de baixo.....	134
<i>Giovan do Nascimento</i>	

III LITERATURA, RELAÇÕES DE GÊNERO E SUBALTERNIDADE

A representação das mulheres helenas no teatro ático clássico: um estudo do poder versus “subalternidade” nas narrativas cômicas e trágicas do século V a.C.....	152
<i>Giselle Moreira da Mata</i>	

Adultério e agência subalterna no Asno de ouro, de Apuleio.....	168
<i>Fabrcio Sparooli</i>	

Astúcia e hierarquia: a representação das personagens subalternas no teatro de Plauto e de Ariano Suassuna.....	191
<i>Vanessa Fernandes Dias</i>	

IV CULTURA MATERIAL, PRÁTICAS E ESTRATÉGIAS SUBALTERNAS

A extrapolação dos usos políticos dos mortos na pólis ateniense (séc. V ao IV a. C.).....	216
<i>Yasmin da Silva Pacheco</i>	

Magia e relações sociais nas <i>Defixionum Tabellae Mogontiacenses</i>.....	239
<i>Jessica Regina Brustolim</i>	

Grupos subalternos e experiências sensoriais urbanas na Antiguidade Tardia: problematizações e proposições a partir da África do Norte entre os séculos IV-V.....	256
<i>Rafael Monpean</i>	

Posfácio: A subalternidade e suas dinâmicas.....	283
<i>Fábio Duarte Joly</i>	

Lista de figuras

Figura 1: Mapa da Mecênia Antiga.....	11
Figura 2: Reversos de moedas do tipo FTR com bárbaros.....	74
Figuras 3 e 4: <i>Katádesmos</i>	228
Figura 5: Plano do edifício ao norte do porto circular de Cartago.....	267
Figura 6: Plano geral da <i>insula</i> 11, <i>Regio</i> VI de Sabratha.....	271

Apresentação da série

Os estudos sobre a Antiguidade estiveram sempre muito propensos a adotar uma perspectiva de cima para baixo, não apenas devido à natureza de nossas fontes textuais, em sua maioria escritas por homens das elites antigas, mas também devido aos vieses e preocupações dos estudiosos modernos. Essa, porém, não é a única perspectiva possível e, nos últimos anos, um número crescente de publicações tem demonstrado o interesse renovado pela história das massas anônimas, dos grupos sociais subalternos, das não-elites. O que tem marcado essa renovação, no entanto, é muito mais do que a preocupação de incorporar esses grupos aos estudos habituais ou a tomá-los apenas como componentes das estruturas sociais. Nesse momento em que vivemos, na terceira década do século XXI, as estudiosas e os estudiosos que buscam uma “outra Antiguidade” têm insistido mais na necessidade de pensar os diferentes grupos subalternos à luz de sua própria experiência e de não considerá-los apenas em suas supostas contribuições às “civilizações” antigas, à marcha do progresso e aos processos dirigidos pelas elites. Têm também ressaltado a importância de reavaliarmos com mais cuidado os próprios conceitos que utilizamos para descrever esses grupos e atores sociais e de refletir mais detidamente sobre suas possibilidades e limites de atuação. Mais ainda, essas estudiosas e esses estudiosos têm manifestado uma consciência crescente de que os usos da Antiguidade para justificar as desigualdades e opressões do presente só podem, de fato, serem combatidos se conseguirmos escrever uma história mais plural sobre a Antiguidade.

O conceito de subalternidade tem a vantagem de condensar essas preocupações. De inspiração gramsciana e beneficiando-se de uma longa tradição de reflexão por estudiosas e estudiosos da Índia à América Latina, o conceito nos ajudar a pensar as diferentes formas e níveis de subordinação nas sociedades antigas, seja em termos de classe, status, gênero, etnicidade ou quaisquer outros. Tem também a vantagem de

chamar sempre a atenção para seu necessário complemento, a dominação, ressaltando o caráter relacional da subalternização, ao contrário de descrições mais vagas e residuais muitas vezes usadas nos estudos sobre a Antiguidade. Por fim, mas não menos importante, trata-se de um conceito que aponta para os processos de marginalização das “vozes subalternas” na própria escrita da História.

A série Antiguidade e Subalternidade surge dessas preocupações e se vincula aos esforços desenvolvidos pelo grupo de pesquisas Subalternos e Populares na Antiguidade, uma rede de pesquisadores do Brasil e do exterior que, desde 2017, têm buscado desenvolver pesquisas e atividades que problematizem e incentivem o estudo sobre as relações e experiências de grupos e atores subalternizados na Antiguidade Mediterrânea. A série, nesse sentido, tem como objetivo divulgar e estimular a produção da pesquisa acadêmica e de práticas de ensino sobre a História Antiga “a partir de baixo”. Esse compromisso deve orientar a publicação de variados tipos de obras, incluindo tanto estudos inéditos, como compilações documentais. No primeiro caso, prevê-se a publicação de obras individuais (ensaios e monografias) e coletivas (compêndios temáticos) que abordem, dimensionem e tensionem questões conectadas com práticas, experiências e formas de ação de grupos e atores sociais subalternos. No segundo caso, trata-se tanto da tradução de fontes literárias, para publicação em formato bilíngue, com comentários e introduções, quanto da organização de compêndios de fontes materiais e epigráficas traduzidas.

Acreditamos que essa série constituirá um esforço decisivo para fazer da História Antiga, especialmente aquela praticada no Sul Global, um campo de estudos mais plural e democrático, que ressalte a heterogeneidade das sociedades antigas e a importância do conflito e da resistência e que possa servir, em nosso próprio tempo, como estímulo e meio de emancipação.

Julio Cesar Magalhães de Oliveira
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Universidade de São Paulo
Março de 2023

Apresentação do volume

A presente obra colaborativa que temos a satisfação de apresentar faz parte de um projeto que não apenas nós, os organizadores, vislumbramos depois de terminada a *I Jornada do GSPPA de Pesquisas em Andamento na Pós-Graduação: Antiguidade e Subalternidade* (25 de março de 2022), mas que todos os membros do grupo de pesquisa almejavam há algum tempo. Por esse motivo, antes de adentrarmos os aspectos técnicos e minúcias organizacionais deste livro, é igualmente importante abordarmos o percurso que nos trouxe até aqui.

Tivemos o privilégio de hospedar no Departamento de História da FFLCH/USP, nos dias 22 e 23 de março de 2018, o Colóquio Internacional *Ancient History from Below: Possibilities and Challenges*¹, evento que deu origem ao livro *Ancient History from Below: Subaltern Experiences and Actions in Context*, publicado pela Routledge em 2022 e organizado pelos professores Cyril Courier e Julio Cesar Magalhães de Oliveira. Na ocasião, recebemos pesquisadores renomados de várias partes do mundo e contamos com uma grande audiência, tanto presencialmente quanto pela transmissão ao vivo em nosso canal do YouTube. Essa foi uma oportunidade de tomarmos contato também com pesquisadores em programas de pós-graduação brasileiros que desenvolviam estudos relativos ao tema da subalternidade, culturas e práticas populares em vários períodos da Antiguidade.

Nos momentos de *coffee break*, quando havia uma comunicação mais informal entre todos os participantes do colóquio, surgiu a ideia de criarmos um evento direcionado especificamente aos jovens pesquisadores em início de carreira a fim de divulgar e discutir essas novas pesquisas em desenvolvimento. Dois anos depois, infelizmente, fomos surpreendidos pela eclosão da pandemia mundial da Covid-19

¹ Evento que contou com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e do Programa de Pós-Graduação em História Social da USP e com o apoio do Serviço Técnico de Informática da FFLCH/USP.

(causada pelo SARS-CoV-2). Suspensas as atividades, ainda levou um tempo para nos adaptarmos às novas realidades e desenvolvermos as habilidades necessárias para fazermos eventos totalmente *online*. Com o retorno remoto das atividades regulares do *Grupo de Pesquisa sobre Grupos Subalternos e Práticas Populares na Antiguidade* (GSPPA - CNPq/USP), o coordenador, professor Julio Cesar Magalhães de Oliveira, sugeriu que retomássemos a ideia de um evento voltado aos pós-graduandos e organizado pelos pós-graduandos.

Com a perspectiva da volta dos eventos presenciais, organizamos uma jornada de estudos híbrida, tanto para os comunicadores quanto para os ouvintes. Graças ao financiamento do Programa de Pós-graduação em História Social (FFLCH/USP) e ao apoio da Pró-Reitoria de Cultura e Extensão da USP, que nos forneceu acesso ao auditório István Jancsó da Biblioteca Brasileira e colocou uma equipe técnica à nossa disposição, o evento se concretizou e foi um dos primeiros a marcar o retorno às atividades presenciais dos grupos de pesquisa da Faculdade.

A *I Jornada do GSPPA de Pesquisas em Andamento na Pós-Graduação: Antiguidade e Subalternidade* transcorreu como planejado, e os trabalhos apresentados nas mesas temáticas, bem como as sessões de debate após as exposições, foram extremamente frutíferos e instigantes. Diante da excelente qualidade das comunicações e das discussões em torno dos vários temas levantados, surgiu a ideia de darmos um passo adiante e organizarmos um livro a partir desse evento. Assim sendo, pedimos aos comunicadores que retrabalhassem seus textos para que fossem incorporadas as questões levantadas durante a sessão de debates posterior às exposições. Pedimos também contribuições às professoras Juliana Marques Morais e Renata Senna Garraffoni, que mediarão as mesas, e ao professor Fábio Duarte Joly, que acompanhou todo o evento e contribuiu com uma fala de fechamento. Sem demora, recebemos suas respostas positivas e entusiasmadas.

Os textos aqui reunidos, portanto, não são os anais da jornada. A obra que se segue é composta de capítulos completos que resultaram de uma reelaboração dos estudos apresentados no

evento organizado pelos pós-graduandos do GSPPA, no dia 25 de março de 2022. Optamos por, primeiramente, agrupar os capítulos em quatro eixos temáticos: Política e Conflito; Religiosidade e Participação Popular; Literatura, Relações de Gênero e Subalternidade; Cultura Material, Práticas e Estratégias Subalternas. Uma vez dentro desses eixos temáticos, buscamos organizar os capítulos cronologicamente. Nosso desejo é que este livro possa mostrar a qualidade dos trabalhos que têm sido desenvolvidos nos programas de pós-graduação brasileiros em uma área que ganha cada vez mais espaço tanto no âmbito nacional quanto internacional. Se, desde a sua fundação, o GSPPA mostrou que é possível e imprescindível escrever uma História Antiga a partir de baixo, esperamos que esta obra coletiva mostre que esse esforço tem sido feito por jovens pesquisadores brasileiros. Temos também a esperança de que, ao mostrar as possibilidades de pesquisa nessa área promissora, outros pesquisadores se sintam instigados e motivados a adentrá-la.

Agradecemos muito a todos os autores que contribuíram com este volume: Fabrício Sparvoli, Gabriel Cabral Bernardo, Giovan do Nascimento, Giselle Moreira da Mata, Jessica Regina Brustolim, Jonathan Cruz Moreira, Paulo Samuel Viana Castro, Samuel de Barros Gandara, Vanessa Fernandes Dias e Yasmin da Silva Pacheco. Agradecemos imensamente também aos professores Renata Senna Garraffoni e Fábio Duarte Joly, que compuseram para este volume respectivamente uma introdução e considerações finais. Aos pesquisadores que fizeram parte da comissão científica desta obra, nosso muito obrigado.

Desejamos a todos uma boa leitura.

Juliana Marques Morais, Pedro Benedetti e Rafael Monpean

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Universidade de São Paulo

Março de 2023

Agência, conflitos e resistência

Perspectivas brasileiras sobre a subalternidade no mundo greco-romano

Renata Senna Garraffoni

Brent Shaw (2022), ao produzir um recente balanço sobre a questão da subalternidade em geral e no mundo antigo em particular, afirma que, para que tenhamos uma escrita da história, dos que trabalham e estão fora dos círculos de poder das elites, é necessária uma postura intelectual no sentido de, por meio de fontes particulares e narrativas próprias, trazer à tona sua energia e campo de possibilidades. Essa constatação é importante, a meu ver, por marcar duas características fundamentais entre aqueles que se dedicam ao estudo das relações sociais: o cuidado teórico-metodológico e o espírito crítico em não se moldar em modelos já empregados para o estudo das elites. Afinal, esse tipo de empreitada precisa de acuidade e, também, busca por documentação diversa para responder questões nem sempre fáceis, ainda mais em passados distantes.

Quem são os subalternos? O que significa ser um grupo não pertencente às elites no mundo antigo? É possível estudar as populações escravizadas e mulheres da mesma forma? Como definir a pobreza na Antiguidade? Essas e tantas outras perguntas que perpassam níveis distintos de subalternidade são desafiadoras e nutrem trabalhos de intelectuais de várias gerações pelo mundo a fora desde as renovações epistemológicas propostas por Thompson, na década de 1960, passando pelas propostas feministas a partir dos anos de 1970 e pelos movimentos pós ou decoloniais da década de 1980 em diante, para citar alguns exemplos. Entre tantas perguntas possíveis e seus desdobramentos, há uma em especial que poderia ser feita entre nós: quais as contribuições brasileiras para um debate internacional sobre o estudo da subalternidade no mundo antigo?

Essa indagação surgiu enquanto lia o livro e preparava essa introdução que os leitores e leitoras agora tem em mãos. Formado por reflexões de um grupo de jovens pesquisadores,

oriundos de diferentes cursos de pós-graduação do país, a obra traz um balanço dos desdobramentos das preocupações que povoam este diverso campo teórico, como nos lembra Shaw, mas também provocações e desejos de professores e professoras no Brasil que inspiraram muitos de nós a pensar o mundo antigo em sua diversidade, em seus conflitos. Esses mestres e mestras a que me refiro são pesquisadores e pesquisadoras que viveram e se formaram em um momento histórico duro, vinte e um anos de ditadura civil-militar, mas que saíram dispostos a lutar para que os estudos clássicos, feitos de forma séria e com documentação original, seja ela texto ou cultura material, florescessem com vitalidade no Brasil. Criaram a SBEC- Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos - nos idos dos anos de 1980 e, da Anpuh, pouco tempo depois, nasceu o GT de História Antiga, dois espaços de debates que se fortaleceram ao longo de mais de trinta anos, formando novos pesquisadores engajados com o ensino de História Antiga plural que não se restringisse aos saberes e modos de vida das elites greco-romanas.

Os desdobramentos dessas ações podem ser conferidos no aumento significativo de especialistas em diferentes universidades públicas brasileiras, com pesquisas de temas variados sobre as populações escravizadas, em um primeiro momento, e, acompanhando os desdobramentos dos estudos de gênero, das mulheres, das masculinidades não hegemônicas, ampliando os tipos de abordagens e métodos. Muitos estudos surgiram a partir de obras satíricas, dos grafites de Pompeia, das tabuinhas de maldição, dos espaços urbanos de diferentes sítios arqueológicos, incluindo os do Norte de África, para citar alguns exemplos, ampliando as visões sobre o passado greco-romano, de suas relações com uma miríade de culturas em tempos e espaços distintos. Assim, em um contexto de abertura política da década de 1980, estudos sobre marginalidade, violência, conflitos, marcantes no Brasil e na América Latina, inseriram os pesquisadores e pesquisadoras em redes de trabalhos diversos europeus, mas também fizeram com que muitos colaborassem com colegas do hemisfério sul, criando um ambiente intelectual

intenso para o desenvolvimento dos estudos clássicos no país, em um momento em que entravam em certo declínio no norte global.

Entendo, então, que compreender as contribuições brasileiras para a historiografia sobre a subalternidade no mundo antigo é, também, perceber o encontro de gerações de intelectuais brasileiros que se dispuseram e ainda se dispõem a buscar nas entrelinhas do mundo greco-romano os não ditos. Nesta conjuntura, é possível identificar uma primeira geração que, em meio a tantas atribuições em um país que se reconstruía na democracia, criou espaços para fortalecer os estudos clássicos no Brasil, uma segunda que engajou nesta luta, atuando em diferentes universidades pelo país, construindo novos espaços de debates e grupos de pesquisa, em especial com a expansão das universidades federais nos anos 2000, e as mais jovens que dispõem das redes consolidadas e que se desdobram em trazer novas questões e contribuições para a História Antiga produzida no país.

É das mãos desta geração mais nova, estudantes de programas de pós-graduação de diferentes regiões do Brasil, que nasce este livro tão instigante. Dividido em quatro partes, *Política e Conflito; Religiosidade e Participação Popular; Literatura, Relações de Gênero e Subalternidade e Cultura Material, Práticas e Estratégias Subalternas*, cobre um arco cronológico que se estende da Grécia Arcaica à Antiguidade Tardia, e, por meio de estudos de caso, explora modelos teóricos diversos trazendo à tona sujeitos variados e histórias menos conhecidas. Organizado por Pedro Benedetti, Juliana Marques Moraes e Rafael Monpean, fruto da I Jornada do Grupo Subalternos e Populares na Antiguidade de Pesquisas em Andamento na Pós-Graduação, realizada em modelo híbrido na USP em março de 2022, os capítulos que compõem a coletânea abordam, a partir de perspectivas diversas e, muitas vezes, interdisciplinar, fontes literárias e a cultura material, explorando memórias, sentimentos, a relação com o sagrado de homens e mulheres, enfim, experiências de vida e devires subalternizados. De estudos marxistas ao encontro de Plauto com Suassuna em um trabalho de recepção bastante instigante, os autores e autoras nos convidam a pensar sobre as

conexões possíveis, as diferentes formas de contatos culturais, relações de poder, agência e resistência destes homens e mulheres.

Logo no primeiro capítulo, resultado da pesquisa de Gabriel Cabral Bernardo e que inaugura a parte I sobre política e conflitos, já se nota o tom que se desenvolve ao longo da obra. Bernardo lança mão de um trabalho interdisciplinar, com documentação literária e arqueológica para analisar as relações sociais na Messênia arcaica, em especial, dos hilotas nas regiões sob domínio espartano, tema pouco explorado no Brasil. Na sequência, Jonathan Cruz Moreira nos apresenta um estudo sobre memória popular no período tardo-republicano a partir do julgamento de C. Rabírio, enquanto Pedro Benedetti encerra o primeiro bloco, analisando os conflitos entre romanos e não romanos em províncias nas quais a população local das Gálias passaram a conviver com os assentados.

No que tange às questões sobre religiosidade e participação popular, segundo eixo de trabalhos da obra, Samuel de Barros Gandara parte das teorias pós-coloniais para um estudo da subalternidade no Antigo Israel e Judá, trazendo à tona aspectos mais recentes dos debates nos campos dos estudos bíblicos e inserindo os leitores e leitoras do livro nos estudos sobre oriente ao tratar do período Persa Aquemênida. Paulo Samuel Viana Castro, por sua vez, nos direciona a um tema mais conhecido do público brasileiro, a perseguição aos cristãos, mas com uma abordagem que privilegia às camadas populares: a partir dos textos cristãos apocalípticos, analisa como a participação popular que se faz presente e como são criadas imagens negativas dos cristãos. E Giovan do Nascimento encerra o eixo com um estudo de caso sobre os conflitos religiosos na África Vândala, analisando as motivações das fugas de escravos de um mestre vândalo e a atuação destes como missionários na fé nicena durante o reinado de Genserico.

Giselle Moreira da Mata abre as reflexões sobre literatura e relações de gênero, terceira parte do livro, com uma análise de Aristófanes e Eurípidés para pontuar aspectos sobre mulheres e história na Grécia Clássica, em especial, analisa os lugares das mulheres nesta sociedade e os embates com as relações de poder

que as atingiam. Fabrício Sparvoli, na sequência, nos remete ao mundo romano e, a partir do *Asno de Ouro* de Apuleio, analisa a agência tanto das mulheres como dos escravizados/as, explorando como o adultério conecta a subalternidade e expressa relações de poder diversas que perpassam as vidas dos indivíduos envolvidos. Encerrando o eixo, Vanessa Fernandes Dias nos proporciona um encontro com *insights* inspiradores: dos antigos romanos com o Brasil, por meio da análise das personagens subalternas em Plauto e Ariano Suassuna. Tendo a esperteza como fio condutor da ação dos subalternizados, a autora analisa a presença de *O soldado Fanfarrão* de Plauto no *Auto da Compadecida* de Suassuna, explorando as teorias de recepção e as implicações sociais da agência dos subalternizados nos dois contextos históricos.

Por fim, Yasmim da Silva Pacheco inicia a última parte do livro, dedicada à cultura material, como uma análise de epigramas funerários e os usos que os vivos faziam das memórias dos falecidos com finalidades políticas. Cruzando discursos políticos com relações sociais, explora como na crise da democracia ateniense esses aconselhamentos exprimem variadas conotações. Já Jessica Regina Brustolim nos direciona às tabuinhas de maldições. Sua abordagem da magia como ferramenta e performance no ritual religioso expressa formas de produção de sentidos de quem participava dos eventos e, também, permite aos pesquisadores e as pesquisadoras perceber as relações de poder assimétricas que se faziam presentes no período do Principado romano. Encerrando o eixo e o livro, o capítulo de Rafael Monpean nos proporciona uma abordagem bastante inovadora, a possibilidade de se explorar as experiências sensoriais dos grupos subalternos, em especial dos trabalhadores urbanos. Analisando sítios arqueológicos de Cartago e Sabratha nos séculos I e V da nossa era, Monpean nos provoca a perceber as relações dos trabalhadores e suas percepções sensoriais com o espaço urbano por meio de uma análise bastante cuidadosa dessas cidades.

Desta breve apresentação dos capítulos, nota-se que o livro está dividido em quatro partes de forma que em cada uma delas haja uma contribuição de período de tempo mais recuado, uma

do final da República e início do Principado romano e uma da Antiguidade Tardia, além de nos oferecer um estudo de recepção que relaciona o Brasil ao passado romano, se constituindo, portanto, em uma boa amostra do que está sendo produzido e do que está por vir. São contribuições de muita qualidade de mestrandos e mestrandas, doutorandos e doutorandas, de universidades de diferentes estados brasileiros, vários bolsistas de instituições de fomento; pesquisas em desenvolvimento e abertas corajosamente ao debate público.

Sem dúvida alguma, como professora de História Antiga, foi uma alegria a oportunidade de ler cada um dos capítulos e perceber tanto sua relevância como as novidades em suas abordagens. Que surjam mais livros como esse, afinal, além de trazer a público pesquisas em desenvolvimento e de qualidade, também demonstram a seriedade de nossos pós-graduandos e pós-graduandas em organizar eventos acadêmicos e a sua sistematização em um livro bem-produzido. Uma obra como essa inspira aos professores e às professoras a seguirem lutando pelo ensino público universitário e pelos espaços de debate sobre a Antiguidade e aos e às estudantes a perceberem que é possível, no Brasil, fazer pesquisa e criar contribuições relevantes em temas sobre o mundo antigo. Desejo uma boa leitura a todos e todas, com a certeza de que novos debates seguirão!

Referências Bibliográficas

SHAW, B.D. Foreword: what is this history to be?. In: COURRIER, C. e OLIVEIRA, J.C.M. (orgs.) *Ancient History from below: subaltern experiences and action in context*. Londres: Routledge, 2022. p. x-xxv.

I

Política e Conflito

É possível escrever uma história dos messênios?

Gabriel Cabral Bernardo*

Resumo: É difícil escrever a história antiga da Messênia, principalmente porque do século VII a 369 a.C. seus habitantes viveram submetidos a Esparta, de modo que pouco atraíram a atenção dos autores antigos. Trabalhos recentes têm questionado o impedimento que tal silêncio põe sobre o resgate da história messênia e o presente capítulo segue essa linha, indicando caminhos pelos quais esse resgate é possível. Considera-se tanto as fontes literárias quanto os vestígios arqueológicos recuperados na Messênia, argumentando-se que é impossível manter qualquer uma das posições polarizadas sobre as fontes textuais (que são invenções pós-libertação ou tesouros incólumes do passado) e que a Arqueologia fornece novos dados e abordagens que complementam e problematizam as fontes textuais já tão discutidas. Isso pode auxiliar o preenchimento de uma lacuna significativa na história da Antiguidade, englobando participantes importantes da história grega antiga – que por muito tempo não foram considerados dignos de menção.

Palavras-chave: Messênios; Hilotas; Esparta

* Doutorando em História Social pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP).

Abstract: It is difficult to write the ancient history of Messenia, mainly because from the 7th century to 369 BC its inhabitants lived submitted to Sparta, so they hardly attracted the attention of ancient authors. Recent works have questioned the impediment that such silence places on the rescue of Messenian history, and the present chapter follows this line, indicating ways in which this rescue is possible. Both literary sources and archaeological remains recovered in Messenia are considered, arguing that it is impossible to maintain any of the polarized positions on textual sources (that they are either post-liberation inventions or unscathed treasures from the past) and that Archeology provides both new data and new approaches that complement and problematize the literary sources. This can help to fill a significant gap in the history of Antiquity, encompassing important participants in ancient Greek history - which for a long time were not considered worthy of mention.

Keywords: Messenians; Helots; Sparta

Introdução

Ao final do verão de 369,¹ uma coligação de pólis gregas funda a cidade de Messene aos pés do monte Itome, na Messênia. Contando com muralhas significativas e edifícios públicos ostensivos, Messene passa a controlar todo o fértil vale do rio Pâmiso.² Esse evento foi um dos marcos mais significativos na história da região, uma vez que, desde ao menos o final do século VII, após a vitória espartana na Segunda Guerra Messênia, toda a Messênia e seus habitantes foram, de diferentes formas e em diferentes níveis, submetidos a Esparta.³ Depois da conquista espartana da Messênia, as terras mais férteis no vale do rio Pâmiso aparentemente foram tomadas pelos espartanos e seus antigos habitantes foram relegados ao *status* de hilotas – escravos privados, incumbidos de cultivar as propriedades espartanas e pagar tributos a seus proprietários. Os arredores do vale do rio Pâmiso, esses mais montanhosos e economicamente menos interessantes, foram em parte assentados por comunidades periecas – isso é, por comunidades relativamente autônomas, de indivíduos livres, mas cuja política externa era invariavelmente dependente das decisões espartanas.⁴

¹ Todas as datas relacionadas à Antiguidade são a.C.

² Sobre a fundação de Messene e sua fortificação, ver Diod. 15, 66, 1, 6; Plut. *Ages.* 34, 1; *Pelop.* 24, 9; Paus. 4, 26, 5–27; MÜTH, 2014. Sobre a cidade de Messene, ver THEMELIS, 2014.

³ Sobre a narrativa da conquista da Messênia, ver LURAGHI, 2008: 68–106.

⁴ Sobre os hilotas, ver LEWIS, 2018: 125–146. Sobre os periecos, ver BERNARDO, 2021.

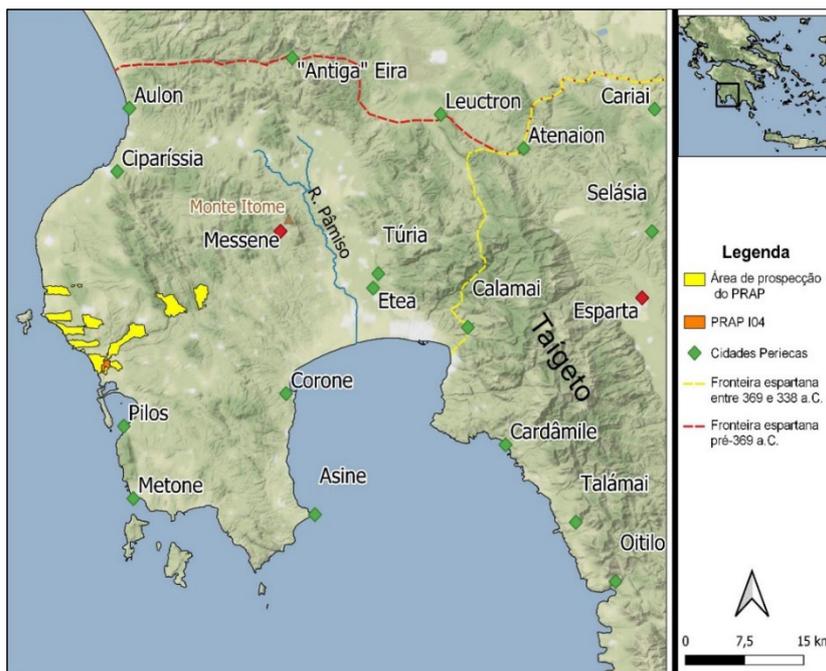


Figura 1: A Messênia Antiga. Mapa elaborado pelo autor.

Em tal cenário, a fundação de Messene – agora o principal bastião da resistência a uma retomada espartana da Messênia – teve repercussões significativas, inclusive no modo como os messênios são retratados nas fontes antigas. Anteriormente, enquanto escravizados, os hilotas eram mencionados nas narrativas históricas apenas quando envolvidos em disputas interpolíades, quase exclusivamente quando combatiam ao lado dos espartanos ou contra eles.⁵ Depois de libertos e com uma pólis própria, os messênios do vale do Pâmiso passam à posição de participantes *voluntários* dessas mesmas disputas, defendendo seus próprios interesses (e não mais os de outras pólis) e sua influência regional (ver LURAGHI, 2008: 249–329). Tal mudança

⁵ Para hilotas combatendo ao lado dos espartanos, ver e.g.: Hdt. 8, 25, 1; 9, 10, 1; 28, 2; 29, 1–2; Thuc. 5, 34; 67; 7, 19–58; 8, 5; Xen. *Hell.* 1, 3, 15; 3, 1, 4; 4, 2, 20; 5, 2, 24. Para hilotas combatendo espartanos, ver Thuc. 1, 101, 2–3; 4, 41, 3.

brusca de *status*, entretanto, não podia ser efetivada sem uma base ideológica que a legitimasse. Não é impressionante, portanto, o fato de que houve um esforço significativo de construir não só uma história para o novo coletivo messênio, mas também uma identidade.

Considerando as informações fornecidas pelas fontes antigas anteriores à libertação da Messênia,⁶ temos apenas menções pontuais às Guerras Messênicas, vencidas pelos espartanos durante o Período Arcaico e que culminaram na conquista definitiva da Messênia e na hilotização dos messênios.⁷ Contudo, nos anos seguintes a 369, é clara não só a proliferação de narrativas sobre essas guerras, mas também a complexificação da trama que conta como os messênios foram transformados, depois de duas guerras contra os espartanos, de um povo livre a um coletivo de escravizados e exilados – mas, ainda assim, messênios.⁸ Entretanto, como já foi dito, antes de 369 é difícil encontrar elementos constituintes de tais narrativas ou qualquer indício que denuncie, seja no Período Arcaico ou mesmo no Clássico, a existência de uma identidade coletiva como aquela que aflora após a libertação da Messênia. Por esse motivo, a credibilidade dessa (talvez nova) história messênia dividiu a opinião dos acadêmicos durante a maior parte do século XX. Pode-se dizer que duas vertentes principais foram formadas. Uma delas viu tais tradições como inventadas depois de 369, frutos de

⁶ Tyrt. frs. 5–7, 23 West (meados do século VII a.C.); Hdt. 3, 47, 1 (meados do século V a.C.); Antíoco de Siracusa *FGrH* 555 F 3 (c. 420 a.C.); Thuc. 1, 101, 2 (final do século V a.C.).

⁷ Sobre as fontes e a datação das Guerras Messênicas, ver OGDEN, 2004: 132–133. Ver LURAGHI, 2003 para a ideia de que a conquista da Messênia, seguida de uma escravização em massa da população nativa, corresponde a uma narrativa construída posteriormente, que assume o lugar de um processo menos glorioso (do ponto de vista espartano) de expansão gradual baseada em vários tipos de trabalho dependente – esses eventualmente unificados sob o rótulo de “hilotismo” (*contra* VAN WEES, 2003).

⁸ Isoc. 6, 22–31 (c. 366 a.C.); Éforo *FGrH* 70 F 216 (meados do século IV a.C.); Míron de Priene *FGrH* 106 T 1, F 3, 8–14 (século III a.C.); Riano de Bene *FGrH* 265 F 41 (século III a.C.); Diod. 15, 66, 2–5 (século I a.C.); Estrabão 6, 1, 6; 6, 3, 3; 8, 4, 9 (século I a.C.–I d.C.); Pausânias 4, 4, 1–24, 4 (século II d.C.).

uma “escrita criativa” cuja função era única e exclusivamente a de criar um passado que justificasse a existência da pólis de Messene – ou melhor, seu retorno à existência. Nas palavras de Lionel Pearson (1962: 402):

É um axioma da vida política grega que uma pólis, para ter dignidade e posição, deve ter ou adquirir uma história. Mas como pode haver qualquer história de um povo que não tinha existência como uma nação ou uma cidade-Estado? Os messênios não podiam nem considerar fabricar uma história para os últimos duzentos anos mais, quando, nas palavras de Tirteu, eles eram “Como burros trabalhando sob os pesados fardos, na escravidão e na necessidade funesta”. Mas eles poderiam dizer que eles *tinham* sido uma nação um dia, que eles *tinham* gozado de unidade política antes dos espartanos a terem roubado deles.⁹

Para esses historiadores, a Messênia não tinha uma história própria já desde muito tempo antes de os demais gregos começarem a pensar sobre sua própria história (LAZENBY e HOPE SIMPSON, 1972: 81). Assim, qualquer coisa que preenchesse esse vazio era, necessariamente, uma invenção posterior.

A segunda vertente, por sua vez, propunha que as tradições sobre as Guerras Messênicas eram “tesouros culturais”, preservados intocados por séculos pelos exilados e hilotas messênios:

Essencialmente, a questão em discussão é se alguém acha ou não que é provável que tradições precisas poderiam sobreviver por várias gerações entre uma

⁹ *It is an axiom of Greek political life that a polis, in order to have dignity and standing, must have or acquire a history. But how can there be any history of a people that has had no existence as a nation or a city-state? The Messenians could not even hope to manufacture a history for the last two hundred years or so when, in the words of Tyrtaeus, they were “Like asses toiling under heavy burdens / In servitude and grim necessity”. But they could say that they had been a nation once, that they had enjoyed political unity before the Spartans robbed them of it.*

nação de servos. Minha própria opinião é que elas poderiam e elas sobreviveram. Me parece que a situação dos messênios era tal que histórias sobre as lutas de seus antepassados para preservar e recuperar a liberdade de sua terra teriam estado entre suas posses mais estimadas. [...] As lendas sem dúvida teriam sido de alguma forma elaboradas no processo de transmissão, mas que seus principais pontos teriam sido alterados eu acho difícil de acreditar (SHERO, 1938: 504).¹⁰

Tais lendas, entretanto, de acordo com essa vertente, só puderam ser amplamente comemoradas e reproduzidas uma vez que seus portadores não estivessem mais em uma posição de subalternidade em relação aos espartanos.

A polaridade entre esses dois posicionamentos já foi bastante criticada pela bibliografia na década de 1990 e no começo do século XXI. Hoje, os acadêmicos se aproximam mais de uma posição intermediária – ainda que pendendo ora para uma vertente, ora para outra. Esse terceiro posicionamento vê as tradições iniciadas no século IV como produtos de um processo misto de transformação de tradições que já existiam e de uma “aglutinação criativa” dessas em uma narrativa mais coesa. Nas palavras de Susan Alcock (1999: 338):

Ao invés de balançar eternamente entre as duas posições acadêmicas previamente estabelecidas, parece que é hora de dispensar essa divisão “isso ou aquilo” – ou a invenção total ou a rememoração total – como explicitamente de pouca ajuda. Trabalhos recentes sobre a criação de memória social apontam para uma nova direção, para a de aceitar um processo incessantemente dinâmico de

¹⁰ *Essentially, the question at issue is whether or not one thinks it likely that accurate traditions could survive for several generations among a nation of serfs. My own guess is that they could and did. It seems to me that the situation of the Messenians was such that stories about their fathers' struggles to preserve and to regain the freedom of their land would have been among their most cherished possessions. [...] The tales would no doubt have been somewhat elaborated in the process of transmission, but that their main outlines would have been altered I find it difficult to believe.*

rememoração e esquecimento, comemoração e rejeição.¹¹

Tal posicionamento, que abre mais espaço para interpretações menos totalizantes, só foi possível a partir do momento em que se realiza uma releitura das fontes literárias ao lado da consideração de novos dados arqueológicos significativos. Nino Luraghi (2008), por exemplo, aborda as fontes literárias diacronicamente, identificando vários pontos da transformação de um conjunto de narrativas em uma história messênica. Alcock (2002: 132-175), por sua vez, observa que a natureza dos contextos arqueológicos com atividade atestada durante o período de dominação espartana já nos ajuda a compreender melhor como viviam os messênicos e, assim, os cenários nos quais a sua ou suas histórias podem ter sido lembradas e transformadas. A autora destaca, por exemplo, que desde o Período Arcaico são observadas atividades de culto em túmulos da Idade do Bronze, algo que pode ser entendido como a prática de cultos a ancestrais e, portanto, como tentativas de manter vivas as conexões com um passado messênico.¹² Entretanto, é difícil dizer exatamente quem eram esses ancestrais e, assim, qual era a tradição que envolvia tais cultos. Tais contextos são indiscutivelmente *loci* propícios à celebração e lembrança de tradições locais, ainda que seja difícil afirmar que tais tradições correspondem a uma narrativa única, embebida em uma única identidade messênica (ver DAVIS e STOCKER, 2020: 682-686). De qualquer forma, é através de frestas como essas, também presentes nas fontes do Período Clássico e nas mais posteriores, que se pode entrever alguns parâmetros pelos quais e contextos nos quais os messênicos pensaram sua própria história.

¹¹ *Rather than swinging back and forth endlessly between the two previously established scholarly positions, it seems time to dismiss this particular "either/or" division – either total invention or total recall – as frankly unhelpful. Recent work on the creation of social memory points in a new direction, towards accepting an incessantly dynamic process of remembrance and oblivion, commemoration and rejection*

¹² Ver ainda AUBERGER, 2000 e LANGERWERF, 2009 para uma abordagem literária das narrativas de Pausânias.

O problema, entretanto, é que tais frestas ainda são insuficientes para iluminar uma parte significativa da história dos habitantes da Messênia.

Já foi bem notado que as narrativas míticas sobre a Messênia anterior a 369, assim como os edifícios e comemorações públicas na cidade de Messene, não fazem qualquer menção ao período de domínio espartano da região (ALCOCK, 1999: 338–339). Ou seja, parece que houve um processo de esquecimento deliberado de todo o período no qual os messênios de Messene estavam sob o jugo espartano – isso é, quando eram hilotas. Esse fato, ainda que já notado pela historiografia, não foi questionado a fundo, de modo que o “esquecimento” é, ao menos em parte, repetido pelos historiadores modernos. Apesar de terem ocorrido tentativas de preencher esse vazio,¹³ pode-se afirmar que elas não são suficientes para preenchê-lo satisfatoriamente. Isso condiciona a perda de oportunidades de compreender a experiência e os possíveis mecanismos de reação dos messênios (tanto hilotas quanto periecos) à experiência de viver, por séculos, sob a autoridade espartana. Dito isso, esse capítulo procurará apontar dois possíveis caminhos pelos quais o resgate da história messênia pode ser tentado.

Uma ou Várias Histórias Messênias?

Em primeiro lugar, creio que um bom ponto de partida seja justamente o questionamento de se é mais apropriado se buscar uma ou várias histórias messênias. Isso porque as narrativas mencionadas anteriormente pintam os messênios como um *ethnos* relativamente unificado, mas, como já foi dito, é bastante improvável que fosse esse o caso na Messênia do Período Clássico. Isso principalmente porque essa Messênia não era habitada somente por messênios escravizados, mas também por periecos que mantinham relações de natureza diversa com Esparta (cf. WALLNER, 2008: 215). Sendo assim, há motivos para acreditar que essa variedade de populações teve uma influência

¹³ E.g. BAUSLAUGH, 1990; OGDEN, 2004: 129–151.

significativa no modo como pensamos a experiência dos messênios como um todo durante o período de domínio espartano.

Como já foi dito, os acadêmicos tendem a concordar que os hilotas se concentravam no vale do rio Pâmiso, onde ficavam as terras mais férteis da região – provavelmente o principal espólio reivindicado pelos espartanos após as Guerras Messênicas. As demais regiões da Messênia, relativamente montanhosas e de menor interesse econômico, podem ter sido ocupadas ao menos em parte pelos periecos já mencionados. Essas comunidades periecas ocupavam a Messênia com a permissão espartana e provavelmente tinham uma autonomia considerável, mantendo contatos e conexões em frequências e intensidade variadas, tanto com Esparta quanto com os hilotas messênios. Isso provavelmente condicionou o desenvolvimento de níveis variados de aproximações e afastamento entre hilotas e periecos messênios, algo que creio poder ser inclusive identificados nas fontes.

Um possível caso de aproximação entre periecos e hilotas pode ser visto no caso da cidade messênia de Túria, mencionada pela primeira no relato de Tucídides (1, 101, 2) sobre a revolta hilita de 464. Após Esparta ser atingida por um terremoto (cuja real intensidade e potencial destrutivo ainda são duvidosos),¹⁴ os hilotas da Messênia desafiaram o comando espartano e assumiram uma posição defensiva no monte Itome, sendo interessante aqui que também os periecos das cidades de Túria e Etea se juntaram a eles. Os revoltados conseguem resistir à pressão de Esparta e seus aliados (dentre eles os atenienses) por dez anos, mas acabam se rendendo – sob a condição de que pudessem deixar a Messênia incólumes, o que fazem para serem, então, assentados pelos atenienses em Naupacto, na Acarnânia.¹⁵ Não nos é dito quais eram exatamente os objetivos da revolta de

¹⁴ Para as fontes, bibliografia e uma análise mais lúcida sobre os efeitos demográficos do terremoto de 464, ver HODKINSON, 2000: 416-423.

¹⁵ Sobre a revolta messênia de 464, ver principalmente Thuc. 1, 101-103; Plut. *Cim.* 16, 4-8, 17, 2; Diod. 11, 63-64; 84, 7-8. Sobre os messênios de Naupacto, ver KALLET, 2016.

464, mas sabemos que hilotas e periecos se aliaram contra os espartanos.

É completamente possível que os dois grupos tivessem objetivos diferentes em mente (como a liberdade, no caso dos hilotas, e a autonomia total, no caso dos periecos), ao mesmo tempo em que é possível que tivessem escopos em comum – como o controle total das terras férteis no vale do rio Pâmiso. Ainda assim, a decisão da união precisou ser tomada por ambos os lados, e creio que outras variáveis também tiveram algum peso na decisão de hilotas e túrios (ou ao menos na de parte deles) de se unirem em uma única revolta – assim como na de outros periecos de *não* se juntarem a ela. Creio que uma dessas variáveis, uma mais sutil e talvez de pouca relevância para os objetivos dos autores antigos, pode ser encontrada na mera consideração do pouco que sabemos dos contextos onde viviam hilotas e periecos messênios.

Xenofonte (*Hell.* 3, 3, 8-10), ao narrar o caso de Cínadon, um conspirador espartano do final do século V, diz que esse é enviado por éforos e gerontes em uma missão falsa apenas para que ele pudesse ser preso fora de Esparta – evitando, assim, o acionamento de seus co-conspiradores. A missão consistia em sua ida, junto com outros espartanos, a Áulon, uma cidade perieca na fronteira com a Élida, de onde ele deveria trazer consigo “alguns dos aulonitas e dos hilotas”. A história da conspiração movida por Cínadon, ainda que tenha a função de cumprir certos objetivos literários, ainda carrega em seus detalhes informações importantes sobre a sociedade espartana (DAVIES, 2017). Uma delas, creio eu, é a naturalidade com a qual se encararia a ideia de que periecos e hilotas viviam ao menos próximos – uma suficiente para que a missão falsa não despertasse desconfiança em Cínadon. Sendo assim, casos como esse, de hilotas vivendo em contextos compartilhados por periecos, aparentemente não eram anormalidades. Se isso pode ter sido verdade para Áulon, então poderia valer também para outras comunidades periecas, especialmente para as situadas próximas das propriedades espartanas no vale do Pâmiso. Interação cotidianas entre hilotas e túrios nesses contextos, por sua vez, podem ter produzido a

consciência de que ambos os grupos compartilhavam certas experiências – plausivelmente relacionadas à subalternidade em relação aos espartanos. Kostas Vlassopoulos (2007) já argumentou convincentemente que é nocivo, para o pensamento historiográfico, pensar sociedades antigas como compostas por grupos de status e identidades bem definidos e separados. Cidadãos livres, estrangeiros e escravos interagem cotidianamente de diversas formas, fosse por meio da colaboração ou da disputa. Assim, essa interação podia, eventualmente, revelar interesses compartilhados e mesmo esmaecer algumas das fronteiras identitárias que delimitavam grupos diferentes. Esse mesmo processo, creio eu, pode ter ocorrido em Túria e Etea. Separadas de Esparta pela cordilheira do Taígeto, os periecos ali assentados dificilmente estavam a todo momento sob a vigilância espartana. Nesse contexto, distante de Esparta e próximo dos hilotas, é bastante possível que relações mais fluidas entre os dois grupos pudessem se desenvolver ali. Assim, possivelmente a percepção, por periecos e hilotas, de uma subalternidade e de interesses compartilhada tenha condicionado, por sua vez, uma aproximação ainda maior entre eles, ou mesmo alguma noção de coletividade que, eventualmente, apoiaria a decisão (de ambos os lados) de se unirem em uma revolta.¹⁶

Depois da revolta, seria necessário quase um século para que uma nova oportunidade de liberdade fosse agarrada pelos messênios, essa que produziu contornos identitários mais claros (cf. THEIN, 2014). Nesse novo contexto, da Messênia libertada pós-369, Túria (que não é destruída após a revolta de 464, mas continua existindo até o Período Imperial) parece adotar a classificação agora abertamente *messênia*. Isso é sugerido por elementos mais concretos, como sua fortificação, na qual é empregado o mesmo estilo de muralhas que as erigidas sob patrocínio tebano na recém-fundada Messene (ver GUINTRAND,

¹⁶ É necessário cuidado ao afirmar que já havia uma identidade messênia anterior à revolta. Alexandre Thein (2014), inclusive, sugere que essa identidade foi um produto, não uma das causas da revolta de 464. Alguma noção de coletividade era necessária à união de periecos e hilotas em uma mesma revolta, mas essa não precisa ter assumido, necessariamente, a forma de uma identidade étnica.

2017: 260–262), quanto pela retomada da atividade de culto em tumbas da Idade do Bronze – algo entendido como um resgate do culto de ancestrais locais, mais conectados à sua herança messênica (ALCOCK, 2002: 166–167). Essa mesma resposta não aparece em absolutamente todas as cidades periecas da Messênia: os habitantes das periecas Motone e Asine, cidades situadas mais distantes do vale do Pâmiso, ainda que tenham se mostrado dispostos a aceitar o novo status dos ex-hilotas messênios (Paus. 4.27.8), não aderem à nova identidade messênica inaugurada junto com Messene. Pseudo-Cílix (46), escrevendo ao final do século IV, ainda a coloca como parte da *Lakonike*, isso é, do território sob influência de Esparta. Isso pode ser justificado pelo fato de que tanto os habitantes de Motone e Asine deviam sua cidade aos espartanos, que os assentaram ali depois de os argivos os terem expulsado de suas cidades-natal (Náuplio e Asine, respectivamente).¹⁷ Se considerarmos outras variáveis menos aparentes nas fontes, como o efeito da localização espacial das comunidades periecas e hilotas, é possível que a mesma interação existente entre hilotas e túrios não existisse (ou que existisse em um nível menor) entre hilotas e motoneus e asinenses. Ou seja, ainda que Túria, Motone, Asine e os hilotas messênios tivessem em comum a subalternidade em relação à Esparta, nem todos responderam a essa subalternidade da mesma forma. Se isso estiver correto, então o elemento hilota pode ter sido um elemento central para a catalisação de uma revolta em um dado contexto,¹⁸ mas sua ausência uma contribuição para que uma nova identidade (dessa vez puramente messênica e não apenas anti-espartana) recebesse adesão dos periecos.

Portanto, o exercício de se considerar os contextos de vivência e interação de hilotas e periecos messênios pode, a meu ver, indicar possíveis motivos pelos quais diferentes comunidades messênicas reagiram de diferentes maneiras à influência espartana. O caso de Túria, obviamente, não pode ser automaticamente

¹⁷ Teopompo de Quios *FGrH* 114 F 383; Paus. 4, 8, 3; 4, 14, 3; 4, 24, 4; 4, 35, 2.

¹⁸ Ver LURAGHI, 2008: 204–207 para uma formulação mais otimista, mas ainda um tanto especulativa.

aplicado para Asine e Motone, mas abre caminhos para se identificar as possíveis variáveis que agiam (ou não) sobre hilotas e periecos em contextos diferentes. Ao invés de colocar todo o peso explicativo de eventos-chave sobre ações naturais (como terremotos) ou sobre elites estrangeiras (como tebanos e aliados comprometidos com a liberdade dos messênios), considerações como a espacialidade das comunidades periecas e hilotas pode ajudar a dar cores mais *messênias* à própria, ou melhor, às próprias histórias messênias do Período Clássico.

O Pylos Regional Archaeological Project

Outra opção para se tentar um resgate da(s) história(s) messênia(s) é por meio das fontes arqueológicas disponíveis, que por vezes contêm informações dificilmente interessantes para os autores antigos. O modo como os messênios viviam ou mesmo ocupavam a Messênia, por exemplo, raramente aparece nas fontes – ou, quando aparece, não parece refletir o que a cultura material apresenta. Além disso, contextos mais cotidianos correspondem a uma parte muito maior da experiência messênia da subalternidade em relação aos espartanos (ou mesmo da resistência a ela), ao menos em comparação com momentos pontuais de revolta geralmente privilegiados pelas fontes literárias (cf. SCOTT, 1985: 28–47). Sendo assim, tais possibilidades devem ser aproveitadas.

Um dos caminhos possíveis é a consideração dos resultados das prospecções de superfície realizadas na Messênia. O mais recente desses, o *Pylos Regional Archaeological Project* (PRAP),¹⁹ se concentrou na parte mais ocidental da Messênia, cobrindo cerca de 250 km² – sendo ao menos 40 km² desses prospectados com maior intensidade. O projeto pretendeu desde sua concepção prover uma visão mais diacrônica sobre a região, passando inclusive pelo período de controle espartano, além de coletar dados importantes para a compreensão de questões referentes ao padrão de assentamento, à organização social local e

¹⁹ Sobre os objetivos e metodologias do PRAP, ver DAVIS *et al.*, 1997.

aos efeitos das mudanças de regimes políticos. Obviamente, os resultados ali obtidos não podem ser extrapolados para toda a Messênia, mas ainda assim colocam uma luz significativa sobre uma região que foge do interesse arqueológico mais comum, geralmente concentrado em centros urbanos – de preferência monumentalizados (cf. ALCOCK *et al.*, 2005: 151).

Um dos fenômenos observados de maior interesse para os objetivos desse capítulo é a constatação de uma aparente preferência, durante os períodos Arcaico e Clássico (c. 700–323), pela concentração da ocupação em alguns sítios apenas. O maior deles (I04), localizado ao norte da antiga Pilos, parece ter atingido de 18 a 22 hectares no Período Arcaico e de 14 a 27 hectares no Período Clássico – o suficiente para caracterizá-lo como uma vila. É necessário reconhecer que a região analisada pelo PRAP não era tão ocupada quanto partes mais férteis da Messênia, como o próprio vale do rio Pâmiso e a planície de Esteniclaro. Contudo, a existência de vários sítios em tal parte da Messênia mostra que, durante o período de controle espartano (5 certos e 8 possíveis para o Período Arcaico, 4 certos e 13 possíveis para o Período Clássico) a região não era “deserta”, como Tucídides (4, 3, 2) a descreve em 425 (ver ALCOCK *et al.*, 2009: 163–168). O problema, entretanto, é definir quem eram seus habitantes. Os acadêmicos responsáveis pelos PRAP parecem bastante certos de que os responsáveis por tais padrões de ocupação eram hilotas messênios (ALCOCK *et al.*, 2005: 158). Se isso estiver correto, então há aqui um caminho interessante para pensar a experiência messênia do hilotismo – ao menos em parte da região analisada pelo projeto.

Uma argumentação bastante interessante foi apresentada por Stephen Hodkinson (2003: 248–253). O autor leva em conta questões de localização geográfica e organização social para tentar compreender melhor os vários formatos que o hilotismo pode ter assumido, utilizando dados históricos e sociológicos de sistemas de trabalho não-livre de outros lugares e contextos históricos para, comparativamente, sugerir novos contornos à imagem do funcionamento da exploração dos hilotas. A premissa desse raciocínio é que, por mais que os hilotas não fossem equivalentes

exatos de escravos e/ou servos dos contextos tomados como termo de comparação, eles ainda eram afetados por variáveis semelhantes, responsáveis por organizá-los e assegurá-los como fontes de mão de obra. Desse modo, a identificação de semelhanças ou dessemelhanças com esses outros sistemas pode nos ajudar a entender melhor, por exemplo, como eram as relações sociais de produção entre espartanos e hilotas, o quanto esses últimos eram vigiados pelos primeiros e como isso afetava o cotidiano hilita.

Uma das sugestões oriundas de tal raciocínio é bastante interessante para os objetivos do capítulo. Ela se baseia no fato de que a distância geográfica entre proprietário e trabalhador influencia significativamente o modo como a relação entre ambos é construída, uma vez que ela condiciona o nível de intervencionismo do proprietário no processo de produção. Peter Kolchin (1987: 54-68, 78-102) demonstra que, dentre múltiplas variáveis, a presença ou a ausência dos proprietários das terras durante o processo produtivo é um fator importante, mais especificamente dentro das lógicas de sistemas de exploração de trabalho não-livre dos séculos XVIII e XIX. Proprietários ausentes, como os nobres no sistema da servidão russa, tendem a cobrar *rendas* dos trabalhadores, o que acaba deixando-os com mais espaço para autogestão, tanto do tempo de trabalho quanto das organizações comunitárias. Proprietários mais presentes, como os do sistema escravista estadunidense, tendem a intervir e fiscalizar mais no tempo de seus subordinados. Tendo isso em mente, vale notar que Pilos, a cidade mais ao sul da região analisada pelo PRAP, fica a mais de 100 km de Esparta (por vias modernas). Uma vez que os espartanos tinham deveres cívicos em Esparta que provavelmente os impediam de passar longas temporadas fora da cidade,²⁰ é muito provável que os hilotas que viviam em partes

²⁰ Ainda que instituições como as *syssítia* (jantares em comum de colegiados de esparciatas) aparentemente exigissem a presença diária de seus membros (Plut. *Lyc.* 12, 2-3), havia ocasiões em que a falta era justificada - como a realização de sacrifícios, participação em festivais, expedições de caça ou diplomáticas/militares. Sendo assim, é provável que algum tempo também fosse

mais distantes da Messênia tivessem uma experiência mais semelhante à dos servos russos. Isso concorda com o padrão de habitação identificado pelo PRAP, isso é, em vilas maiores ao invés de pequenas propriedades espalhadas pela paisagem – como parece ter sido o caso das propriedades mais próximas de Esparta (CATLING, 2002: 232–233).

Uma questão que surge dessa hipótese é o porquê de os espartanos terem permitido tal cenário, no qual um senso de comunidade facilmente poderia se desenvolver – sendo que a existência disso entre escravos era tido como um problema, associado a uma maior propensão à revolta (Arist. *Pol.* 7, 1330a25–28). Há dois modos de analisar esse problema: do ponto de vista espartano e do ponto de vista hilita. Do ponto de vista espartano, é possível conjecturar que a organização dos hilotas em vilas constituísse o modo mais fácil de organizar (à distância) o trabalho agrícola. A união dos hilotas em um único local facilitava, por exemplo, a atuação de intermediários entre espartanos e os messênios escravizados (cf. KOLCHIN, 1987: 62–63). Esse esquema dá um sentido plausível a uma glosa de Hesíquio (s.v. *μυσιονόμοι*), na qual ele descreve os *μνοιονόμοι* como “líderes dos hilotas”. Hodkinson (2003: 268–272) sugere que esses indivíduos podem ter sido tanto feitores, escolhidos dentre os próprios hilotas para comandar grupos de trabalho, ou líderes comunitários, representantes de comunidades ou de famílias hilotas que mantinham alguma autoridade local. Do ponto de vista hilita, a habitação em vilas permitia não só experiência da vida em comunidade e talvez da formação de uma identidade coletiva, mas também a manutenção de redes de apoio mútuo. Crises agrícolas, por exemplo, poderiam ser bastante difíceis de ser superadas por famílias hilotas que vivessem isoladas (ALCOCK *et al.*, 2005: 170). Além disso, é necessário lembrar que há diferenças hierárquicas mesmo dentro de grupos subalternos. A vida comunitária abria caminhos para que alguns hilotas ocupassem posições mais destacadas, fosse por questões locais

deixado aos *esparciatas* para a fiscalização de suas propriedades (HODKINSON, 2003: 265–266).

(e.g. por meio da liderança de grupos de parentesco ou da administração de cultos locais) ou que envolvessem contatos externos. Os *mnioionómoi*, por exemplo, podem ter sido detentores de alguma deferência por servirem como representantes da autoridade espartana na região.²¹

Ou seja, se hilotas eram realmente os habitantes da região analisada pelo PRAP, então é possível que estejamos vendo um arranjo bastante interessante entre espartanos e hilotas. Os primeiros permitiam aos últimos algum espaço de autogestão e uma vida comunitária. Tal espaço, por sua vez, era equilibrado pelo respeito à autoridade de hilotas leis aos interesses dos proprietários de terra espartanos – hilotas esses que, portanto, estariam possivelmente em uma posição privilegiada entre seus conterrâneos. A curto prazo, esse esquema beneficiava muito os espartanos, que podiam não vigiar de perto seus escravos e suas propriedades, mas ainda assegurar sua parte de tudo aquilo produzido pelos messênios escravizados. A longo prazo, esse tipo de vida plausivelmente permitiu a construção de um senso de comunidade entre os hilotas messênios – algo que pode, por exemplo, ter influenciado a adesão à estratégia ateniense durante a Guerra do Peloponeso, que incluía causar deserções de hilotas inclusive a partir do forte estabelecido em Pilos em 425.²²

Tais ideias demonstram, por fim, como uma prospecção de superfície pode nos ajudar a resgatar muito da história de um grupo subalterno que, com exceção de algumas poucas passagens, é raramente mencionado pelos autores antigos. Muito além de escravos sempre à espreita de uma oportunidade para se rebelar (Arist. *Pol.* 2, 1269a34–b12), os hilotas parecem ter mantido relações variadas com os espartanos e, portanto, experiências de subalternidade bastante diferentes. Enquanto os hilotas lacônios provavelmente eram supervisionados mais de perto por seus mestres, os messênios podiam viver em comunidades, mais livres de cobranças assíduas. Tais comunidades, por sua vez,

²¹ HODKINSON, 2003: 275–278. Sobre a atividade de culto na Messênia durante o período de controle espartano, ver ALCOCK *et al.*, 2005: 188–189.

²² Thuc. 4, 41, 2–4; 4, 55, 1; 4, 80, 2; 5, 14, 3 com 5, 18, 7. Ver KALLET, 2016.

provavelmente não eram igualitárias, mas com hierarquias próprias, essas talvez até mesmo suportadas pela própria relação de exploração mantida pelos espartanos.

Conclusão

Espero ter demonstrado que vários tipos de dados podem, quando considerados mais de perto, nos prover várias ideias a respeito da experiência de grupos subalternos que quase não são mencionados pelos antigos. As possibilidades aqui elencadas, baseadas principalmente na contextualização espacial das habitações messênias durante o período de controle espartano, são apenas inícios de caminhos mais longos e possivelmente mais frutíferos. Esses, se seguidos com maior afinco, podem ajudar a reconstruir, a partir de baixo, várias histórias de como hilotas e periecos experimentaram, suportaram, combateram e até mesmo participaram de uma relação de dominação que se impôs desde ao menos o século VII até o século IV. Mas vale manter em mente que essas histórias são múltiplas, respondendo a diferentes configurações de uma mesma dominação. Uma leitura a partir de baixo, do ponto de vista dos que a viveram e que compartilharam parte de suas dificuldades, é talvez o modo mais interessante de escrever uma história possivelmente tão traumática que foi, ao menos em grande medida, intencionalmente esquecida por aqueles que sobreviveram a ela.

Referências Bibliográficas

Fontes Primárias:

BEKKER, I. *Aristoteles: volumen alterum*. Berlim: Georgium Reimerum, 1831.

DIOSORO SÍCULO. *Library of History*. Volume IV: Books 9–12.40. Tradução de C. H. Oldfather. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1946.

_____. *Library of History*. Volume VII: Books 15.20–16.65. Traduzido por Charles L. Sherman. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1952.

HERÓDOTO. *The Persian Wars*. Volume IV: Books 8–9. Tradução de A. D. Godley. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925.

ISÓCRATES. *To Demonicus. To Nicocles. Nicocles or the Cyprians. Panegyricus. To Philip. Archidamus*. Tradução de George Norlin. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928.

JACOBY, F. *Die Fragmente der Griechischen Historiker*. Dritter Teil: Geschichte von Staedten und Voelkern (Horographie und Ethnographie). A: Autoren ueber Verschiedene Staedte (Laender) Nr. 262–296. 3ª Edição. Leiden: Brill, 1993.

_____. *Die Fragmente der Griechischen Historiker*. Dritter Teil: Geschichte von Staedten und Voelkern (Horographie und Ethnographie). B: Autoren ueber Einzelne Staedte (Laender) Nr. 297–607. 3ª Edição. Leiden: Brill, 1993.

_____. *Die Fragmente der Griechischen Historiker*. Zweiter Teil: Zeitgeschichte. B: Spezialgeschichten, Autobiographien und Memoiren. Zeittafeln. Nr. 106–261. Leiden: Brill, 1997.

PAUSÂNIAS. *Description of Greece*. Volume II: Books 3–5 (Laconia, Messenia, Elis 1). Tradução de W. H. S. Jones, H. A. Ormerod e R. E. Wycherley. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.

_____. *Description of Greece*. Volume IV: Books 8.22–10 (Arcadia, Boeotia, Phocis and Ozolian Locri). Tradução de W. H. S. Jones. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935.

PLUTARCO. *Lives*, Volume 1: Theseus and Romulus. Lycurgus and Numa. Solon and Publicola. Tradução de Bernadotte Perrin. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914.

_____. *Lives*, Volume 2: Themistocles and Camillus. Aristides and Cato Major. Cimon and Lucullus. Tradução de Bernadotte Perrin. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914.

_____. *Lives*. Volume 5: Agesilaus and Pompey. Pelopidas and Marcellus. Tradução de Bernadotte Perrin. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1917.

RITSCHHELIO, F. *Hesychii Alexandrini lexicon*. Ienae: Typis Maukij, 1864.

SHIPLEY, G. *Pseudo-Skylax's Periplus: The Circumnavigation of the Inhabited World: Text, Translation and Commentary*. 2ª Edição. Liverpool: Liverpool University Press, 2019.

ESTRABÃO. *Geography*. Volume III: Books 6–7. Tradução de Horace Leonard Jones. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1924.

_____. *Geography*. Volume IV: Books 8–9. Tradução de Horace Leonard Jones. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927.

TUCÍDIDES. *History of the Peloponnesian War*. Volume I: Books 1–2. Traduzido por C. F. Smith. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1919.

_____. *History of the Peloponnesian War*. Volume II: Books 3–4. Traduzido por C. F. Smith. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1920.

_____. *History of the Peloponnesian War*. Volume III: Books 5–6. Traduzido por C. F. Smith. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1921.

_____. *History of the Peloponnesian War*. Volume IV: Books 7–8. General Index. Traduzido por C. F. Smith. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1923.

WEST, M. L. *Iambi et Elegi Graeci*. Volume 2: Callinus, Mimnermus, Semonides, Solon, Tyrtaeus, Minora Adespota. Oxford: Oxford University Press, 1972.

XENOFONTE. *Hellenica*. Volume I: Books 1–4. Traduzido por Carleton L. Brownson. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1918.

_____. *Hellenica*. Volume II: Books 5–7. Traduzido por Carleton L. Brownson. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1921.

Bibliografia Secundária:

ALCOCK, S. E. The Pseudo-History of Messenia Unplugged. *Transactions of the American Philological Association*, Baltimore, v. 129, p. 333–341, 1999.

_____. *Archaeologies of the Greek Past: Landscape, Monuments, and Memories*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

_____. *et al.* Pylos Regional Archaeological Project, Part VII: Historical Messenia, Geometric through Late Roman. *Hesperia*, Roma, v. 74, n. 2, p. 147–209, 2005.

AUBERGER, J. Pausanias et le Livre 4: Une Leçon pour l'Empire. *Phoenix*, Victoria, v. 54, p. 255–281, 2000.

BAUSLAUGH, R. A. Messenian Dialect and Dedications of the “Methanioi”. *Hesperia*, Roma, v. 59, p. 661–668, 1990.

BERNARDO, G. C. A relação de Esparta, Élis e das pólis tessálias com seus periecos e o problema da “pólis Lacedemônia”. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, v. 38, p. 71–90, 2022.

CATLING, R. W. V. The Survey Area from the Early Iron Age to the Classical Period (c. 1050 – c. 300 BC). In: CAVANAGH, W. G.; CROUWEL, J.; _____; SHIPLEY, G. (eds.) *The Lakonia Survey*.

Volume I: Methodology and Interpretation. Londres: British School of Athens, 2002. p. 151–256.

DAVIES, P. The Cinadon Conspiracy as Literary Narrative and Historical Source. In: POTHOU, V.; POWELL, A. (eds.) *Das antike Sparta*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2017. p. 221–243.

DAVIS, J. L. *et al.* The Pylos Regional Archaeological Project, Part I: Overview and the Archaeological Survey. *Hesperia*, Roma, v. 66, p. 391–494, 1997.

_____.; STOCKER, S. R. Messenia. In: LEMOS, I. S.; KOTSONAS, A. (eds.) *A Companion to the Archaeology of Early Greece and the Mediterranean*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2020. p. 671–692.

GUINTRAND, M. *Sparte et la Défense du Péloponnèse Méridional du Milieu du VI^e Siècle au Milieu du II^e Siècle av. J.C.* Volume 1: Synthèse Historique. 423 f. Tese (Doutorado em História e Arqueologia dos Mundos Antigos) – Université d’Avignon et des Pays de Vaucluse, Avignon, 2017.

HODKINSON, S. *Property and Wealth in Classical Sparta*. Londres: Duckworth, 2000.

_____. Spartiates, helots and the direction of the agrarian economy: towards an understanding of helotage in comparative perspective. In: LURAGHI, N.; ALCOCK, S. E. (eds.) *Helots and their Masters in Laconia and Messenia: Histories, Ideologies, Structures*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003. p. 248–286.

KALLET, L. Naupaktos, Naupaktians and Messenians in Naupaktos in the Peloponnesian War. In: PALAGIA, O. (ed.) *Ναύπακτος: Η αρχαία πόλη και η σημασία της κατά τον Πελοποννησιακό Πόλεμο και τα ελληνιστικά χρόνια*. Atenas: Ινστιτούτο του Βιβλίου – Καρδαμίτσα, 2016. p. 15–41.

KOLCHIN, P. *Unfree Labor: American Slavery and Russian Serfdom*. Cambridge, MA e Londres: The Belknap Press, 1987.

LANGERWERF, L. Aristomenes and Drimakos: The Messenian Revolt in Pausanias' *Periegesis* in Comparative Perspective. In: HODKINSON, S. (ed.) *Sparta: Comparative Approaches*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2009. p. 331-360.

LAZENBY, J. F.; HOPE SIMPSON, R. Greco-Roman Times: Literary Tradition and Topographical Commentary. In: MCDONALD, W. A.; RAPP, G. R. (eds.) *The Minnesota Messenia Expedition: Reconstructing a Bronze Age Regional Environment*. Minneapolis: The Minnesota University Press, 1972. p. 81-99.

LEWIS, D. M. *Greek Slave Systems in their Eastern Mediterranean Context, c. 800-146 BC*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

LURAGHI, N. The Imaginary Conquest of the Helots. In: _____; ALCOCK, S. E. (eds.) *Helots and their Masters in Laconia and Messenia: Histories, Ideologies, Structures*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003. p. 109-142.

Sanções punitivas de memória tardo-republicanas: O banimento das imagens de L. Apuleio Saturnino

Jonathan Cruz Moreira*

Resumo: A memória era um aspecto central da vida dos romanos. Por isso, controlar referenciais sobre o passado era uma ferramenta importante de autoridade. A partir dos conflitos entre diferentes grupos da *nobilitas* ao final do séc. II a.C., sanções de memória com o objetivo de criar referenciais negativos sobre os vencidos na memória cultural se multiplicavam. Este texto pretende investigar a complexidade da memória na Roma tardo-republicana a partir das sanções punitivas de memória impostas a L. Apuleio Saturnino, morto em 100 a.C. por iniciativa do senado. Após 37 anos, uma imagem sua era exposta em pleno fórum apesar das punições póstumas, e C. Rabírio era levado a julgamento por supostamente ter participado de seu assassinato. Por meio do estudo do julgamento de C. Rabírio, se pretende discutir a complexidade da memória na Roma tardo-republicana e os espaços para narrativas de memória popular apesar das estratégias oficiais de sancionamento.

Palavras-chave: Roma republicana; Sanções punitivas de memória; Memória Popular

* Graduado em História pela Universidade de Taubaté-UNITAU (2015), mestre em história pela Universidade Federal do Estado de São Paulo-UNIFESP (2019) e doutorando em história pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro-UNIRIO. Bolsista CAPES -DS.

Abstract: Memory was a central aspect of the life of the Romans. Thus, controlling references about the past was an important tool of authority. From the conflicts between different groups of the *nobilitas* at the end of II century BC, memory sanctions with the objective of creating negative references in cultural memory about the defeated has been multiplied. This text intends to investigate the complexity of memory in late-Republican Rome from the punitive sanctions of memory imposed on L. Apuleius Saturninus, who died in 100 BC by initiative of the Senate. After 37 years, an image of him was displayed in the forum despite posthumous punishments, and C. Rabirius was put on trial for allegedly having participated in his murder. Through the study of the trial of C. Rabirius, we intend to discuss the complexity of memory in late-Republican Rome and the spaces for popular memory narratives despite official sanctioning strategies.

Keywords: Republican Rome; Punitive memory sanctions; popular memory

A mesma razão derrubou o Sex. Tício. Ele era inocente e favorecido pelo povo por causa de sua lei agrária. Mas porque tinha uma estátua de Saturnino em sua casa, toda a assembleia de comum acordo o condenou. (Val. Max. 8, 1d3).¹

O trecho de Valério Máximo, escrito no séc. I d.C., coloca dois personagens, Apuleio Deciano (Tr. pl. 99 ou 98 a.C.) e Sexto Tício (Tr. pl. 99 a.C.) entre julgamentos notáveis, nos quais ambos viram seus casos revertidos contra eles após referências positivas a L. Apuleio Saturnino, entre 99 e 98 a.C. Enquanto o primeiro teria lamentado a morte do tribuno, o outro teria mantido em casa uma imagem sua. O autor, convencido de que sua audiência bem conhecia os antecedentes dos fatos, omitiu qual seria o inconveniente da posse da estátua de Saturnino. Afinal, por que a posse da imagem de um ex-tribuno da plebe causaria tamanha reviravolta? A resposta está no fato de que a morte de L. Apuleio Saturnino, apedrejado por membros do senado e por seus inimigos, não havia colocado fim às punições a ele impostas. Uma série de medidas *post-mortem* foram iniciadas a fim de consolidar Saturnino no futuro como um aspirante à tirania, tal qual outros que haviam sido mortos no passado recente, como os irmãos Tibério e C. Graco, em 133 e 121 a.C., respectivamente.

Não chegaram até nós muitos detalhes sobre o que aconteceu com Sexto Tício e Ap. Deciano. Porém, conhecedor da tradição literária tardo-republicana, Valério Máximo teve em mãos o discurso de Marco Túlio Cícero, naquela altura cônsul, em defesa de C. Rabírio em 63 a.C., da acusação de *perduellio* trazida por C. Júlio César, e T. Labieno, tribuno da plebe, por ter assassinado décadas antes L. Apuleio Saturnino, e será também o mesmo *Pro Rabirio Perduellionis Reo* que nos auxiliará na empreitada de analisar as sanções punitivas de memória aplicadas a Apuleio Saturnino após sua morte em 100 a.C. No documento, Cícero argumenta que seu cliente, ainda que

¹ *Sex. quoque Titium similis casus prostravit. erat innocens, erat agraria lege lata gratosus apud populum: tamen, quod Saturnini imaginem domi habuerat, suffragiis eum tota contio oppressit.*

houvesse participado do apedrejamento, teria sua atuação justificada, já que Saturnino havia sido justamente punido por sua ambição e que o próprio caso levado a julgamento sob a acusação de *perduellio* desafiava as punições impostas. As reações da plebe presente ao julgamento e o reaparecimento de uma imagem de Saturnino no fórum sugerem também que a memória de Saturnino, enquanto herói popular, permanecia viva, marcando os limites das sanções aplicadas na memória cultural.

Com este objetivo, em primeiro lugar, abordaremos o conceito de *damnatio memoriae*, a opção pelo termo “sanções punitivas de memória” e sua aplicabilidade ao período tardo-republicano. Em seguida, nos voltaremos ao caso de L. Apuleio Saturnino, seu assassinato em 100 a.C. e as sanções a ele impostas. Por fim, procederemos à análise da acusação de *perduellio* de C. Rabírio em 63 a.C., as reações populares ao seu julgamento e o reaparecimento da imagem de Saturnino trazida ao fórum pelo tribuno da plebe T. Labieno.

A prática de punições póstumas à memória surge com frequência na historiografia sob o termo *damnatio memoriae*, como um conjunto mais ou menos formal de ataques públicos à memória de um inimigo falecido, que consistia na negação do funeral tradicional, a destruição de imagens e inscrições públicas e privadas, a revogação de honrarias, a proibição do luto, confisco de propriedades e banimento do nome (HEDRICK JR, 2000: 13), dentre as quais o banimento de imagens ganham um destaque especial, já que a dedicação de estátuas e a preservação de *imagines* de cera eram um aspecto central da auto-representação da elite romana². Ademais, a memória relacionada às imagens era vista como subversiva e poderosa, especialmente em seu apelo às emoções de cidadãos comuns, que não sabiam ler. Seu poder estava na habilidade de se comunicar com diferentes membros da sociedade, do iletrado e do escravo, ao mais educado membro da

² As *imagines* eram máscaras de cera representando as faces dos antepassados que alcançaram magistraturas a partir do edil *curul*. Estas imagens tinham lugar de destaque no átrio da *domus* aristocrática e no cortejo fúnebre tradicional. Sobre as *imagines*, ver FLOWER, 1996.

elite romana (VERNER, 2004: 1 e FLOWER, 2006: 85). Embora *damnatio memoriae* tenha tido atenção substancial da historiografia desde os anos 1930, esta atenção se concentrou nas imagens, inscrições e moedas marteladas de imperadores que caíram em desgraça pública³, contribuindo para que boa parte dos estudos se restringissem ao período do principado, com algumas importantes exceções recentes⁴.

Aqui, optamos pelo termo sanções punitivas de memória por duas razões. Em primeiro lugar, o termo *damnatio memoriae* tem sido utilizado sobretudo para sistematizar um fenômeno que se torna cada vez mais comum a partir da vitória de Augusto sobre Marco Antônio e as punições póstumas aplicadas ao triúmviro vencido, e que se consolida a partir do principado de Tibério (14 d.C.-37 d.C.) sendo especialmente aplicadas em casos de ameaça ou ofensa à casa imperial, caracterizada como traição, ou *crimen maiestatis* (HOLLARD e RAYMOND, 2014: 3). Em segundo lugar, *damnatio memoriae* é um termo moderno, e confere um aspecto de unidade a um conjunto heterogêneo de práticas que se adaptavam caso a caso. Como afirma Eric Verner (2004: 4), uma miríade de termos é atestada na documentação antiga, em especial em autores do principado e juristas tardo-antigos, que se relacionam direta ou indiretamente com punições póstumas à memória, tais como *abolere*, *condemnare*, *acusare*, ou *damnare*⁵.

³ Sobre as sanções de memória e, especialmente representações estatuárias sancionadas no principado, Além da obra seminal de VITTINGHOFF, 1936; VERNER, 2004 e ELSNER, 2003. Sobre o império tardio, ver HEDRICK JR, 2000 e OMISSI, 2016.

⁴ A produção sobre as sanções punitivas no período republicano segue incipiente, com algumas exceções entre as quais destaco a pesquisa de Mathew Roller (2010) sobre a derrubada de casas na Roma republicana, o artigo de M. Bats (2007) sobre as origens republicanas das *damnatio memoriae*, e os trabalhos de François Hinard (1984; 1985), com foco no vilipêndio do corpo e as proscricções de Sula. A pesquisa de Harriet Flower (2006), segue sendo a principal referência sobre as sanções punitivas de memória aplicadas no período tardo-republicano.

⁵ ÖSTEMBERG, 2019 reafirma a necessidade de um termo mais abrangente para a relação entre apagamento e rememoração criada pelas sanções de memória, mas opta também pelo uso do termo. Harriet Flower, embora utilizasse

Embora as sanções punitivas de memória sejam atestadas na documentação epigráfica e na cultura material a partir de 30 a.C. com a condenação da memória de Marco Antônio pelo futuro imperador Augusto,⁶ sanções de memória permeavam o imaginário, a literatura e a cultura oral romana desde muito antes.

Desde, ao menos, os *Annales* de Cincio Alimento no final do séc. III a.C., histórias sobre aspirantes à tirania figuravam na historiografia, e por ainda mais tempo na própria topografia da *urbs* (FRH, F4, 2013: 115). A essas histórias eram incluídos novos elementos adquiridos dos contornos cada vez mais violentos das disputas político-sociais da segunda metade do séc. II a.C.⁷ A acusações como a aspiração à tirania (*adfectatio regni*) e sedição (*seditio*), punições como o vilipêndio do corpo, a destruição de casas, perseguição a aliados, abolição de leis somavam-se a interferências diretas na representação da elite romana reservada à família, como a proibição do luto, do funeral tradicional, e da exibição e posse de *imagines* em ambiente privado. A partir da morte de C. Graco em 122 a.C., dispositivos legais garantiam a anuência do senado por meio do *senatus ultimum*⁸ e da declaração

criticamente o termo *damnatio memoriae* em seu artigo *Rethinking Damnatio Memoriae: The Case of Cn. Calpurnius Piso Pater in AD 20*, em 1998, passa a rejeitá-lo em 2006, em *Art of Forgetting*. OMISSI, 2016, também opta pelo uso do termo sanções punitivas de memória em detrimento à *Damnatio memoriae*

⁶ Sobre as inscrições marteladas, destruição das estátuas e banimento do nome de Marco Antônio, ver HOLLARD e RAYMOND, 2014.

⁷ As histórias de pessoas que buscaram poder pessoal por meio de programas como distribuição de alimentos e de terras eram relacionadas com lugares como o templo de Telus, que teria sido construído no local da casa destruída de Esp. Cássio (485 a.C.); a área do *aequamaelium*, era relacionada a casa destruída de Esp. Maélio (439 a.C.), e o local do templo de Juno Moneta, no Capitolineo, era relacionada com a casa de Marco Mânlio Capitolino (384 a.C.). Sobre a relação entre os espaços e os traidores semilendários do início da república, ver e KAPLOW, 2012 e especialmente MUSTAKALLIO, 1994.

⁸ O *senatus consultum ultimum* conclamava o cônsul a garantir que o estado não sofra qualquer dano por quaisquer meios que fossem necessários. Sobre o SCU, ver Duplá (1990: 71-182). Já a declaração de *hostis surge* no contexto do conflito entre C. Mário e L. Sula, entre 88 e 82 a.C., e impõe a condição de inimigo público ao objeto da declaração, de modo que pode ser ferido e morto sem quaisquer penalidades. Ver ALLÉLY, 2012.

de *hostis* (BATS, 2007: 7-9) Segundo Harriet Flower, o objetivo era o de restaurar a ordem e o controle em uma comunidade que havia perdido seu senso de equilíbrio e coesão sendo incapaz de encontrar os mecanismos mediadores da discórdia civil. No rescaldo dos embates, por vezes, sangrentos, era importante impor ao mesmo tempo, a exclusão e aspectos da representação do indivíduo na comunidade, impondo quadros relacionados à traição e à busca do poder pessoal (FLOWER, 2006: 5, 68; PINA POLO, 2016: 5).

A importância em controlar referenciais sobre passado estava no fato de que a memória era um aspecto onipresente na vida dos romanos. A confluência entre práticas, tradições, espaço, templos, estátuas e outros *lieux du mèmóire* (NORA, 2008: 24), constituía o que Karl Hölkeskamp chamaria de *paisagem da memória*, na qual referenciais comuns sobre o passado eram comemorados, compondo o tecido da memória coletiva do *populus romanus* (HÖLKESKAMP, 2006: 482). A esta memória consolidada em marcos, espaços e narrativas oficiais ou semioficiais, Aleida Assman e Linda Shortt (2012: 4) chamariam de memória cultural, sempre em relação à uma memória comunicativa, composta por eventos próximos do presente. Embora muitas vezes imposta, a memória cultural estava sempre em reconstrução e sob reavaliação por parte do presente, especialmente em momentos de crise e dissensão social, dando espaço a narrativas, por vezes, em oposição umas às outras.

As sanções punitivas de memória eram estratégias de imposição de marcas na memória cultural que estabeleciam limites de condutas e exemplos negativos para a posteridade. É importante, porém, o fato de que tais sanções tinham como alvo especialmente a elite dirigente, de forma que não impediam impressões e julgamentos diversos sobre o passado. Como comenta Peter Wiseman, a plebe urbana tinha acesso ao passado de maneiras diversas, no teatro, no seio familiar, nas relações que estabeleciam, nos jogos e festas religiosas e interações políticas e, por tanto, a *paisagem da memória* não apenas seria mais complexa do que parece, mas que haveria de ser considerada uma *memória popular* (WISEMAN, 2014: 49). No caso em análise, as sanções

impostas após a morte de Saturnino, embora tenham sido eficientes no sentido de consolidá-lo como exemplo de sedição, como veremos, não parece ter impedido que diferentes narrativas sobre o tribuno fossem construídas.

Em 100 a.C., L. Apuleio Saturnino candidatava-se ao terceiro mandato como tribuno da plebe, exercido antes em 103 a.C. e 100 a.C. Sua política era amplamente baseada, por um lado, em um programa de distribuição de alimentos subsidiados e de terras a veteranos militares, por outro, no emprego da violência como forma de intimidação de seus opositores⁹. Seus primeiros passos na política foram na posição de questor, onde liderou uma malsucedida comissão de abastecimento em Óstia, em 104 a.C. Após este primeiro insucesso, dedicou-se a eleição para o tribunato da plebe no ano seguinte, com apoio de C. Mário e Servílio Glúcia, tendo como principal bandeira a aprovação de uma *Lex frumentaria* que foi violentamente bloqueada pelo senado (GARNSEY, 1988: 209 e BENESS, 1991: 37)¹⁰. Tanto a sua atenção à questão frumentária quanto, posteriormente, fundiária, marcavam uma carreira cuja identificação com a dos irmãos Tibério e C. Graco era clara,¹¹ com o objetivo relativamente bem-sucedido de apoiar-se na popularidade dos irmãos tribunos falecidos vinte anos antes. Após a morte de C. Mêmio, candidato ao consulado durante distúrbios nas eleições de 100 a.C., com participação de Saturnino e Servílio Glúcia, o senado votou o

⁹ Sobre a carreira política de L. Apuleio Saturnino, ver BENESS, 1990; 1991; CAVAGGIONI, 1998 e FLOWER, 2006.

¹⁰ Peter Garnsey (1988: 208) lista diversas oportunidades nas quais leis de distribuição de alimentos eram barradas por iniciativas senatoriais, mesmo em momentos de grave crise e escassez. Neste caso específico, o senado precisou encomendar cargas extra de alimentos para aplacar a falta de grãos na cidade, e evitar a aprovação de uma lei de distribuição de alimentos subsidiados.

¹¹ Se destaca, no objetivo de aproximação da imagem de Saturnino à de Tibério Graco, o fato de que Saturnino apoiou e largamente promoveu a eleição de um suposto filho de Tibério Graco, L. Equício, ao tribunato da plebe em 99 a.C. L. Equício gozou de certa credibilidade, e chegou a ser eleito, tendo sido morto juntamente com Saturnino e Glúcia, logo após tomar posse do cargo (Val. Max. 3, 2, 18). Sobre L. Equício, ver BENESS, 1990 e CAVAGGIONI, 1998.

decreto de emergência, *senatus consultum ultimum*¹² convocando o cônsul C. Mário a tomar providências que fossem necessárias. Saturnino e seus aliados foram linchados na Cúria Hostília, após serem cercados no capitólio, apesar das garantias de C. Mário de que sua integridade física seria preservada (Plut. *Mar.* 30, 1-4)¹³.

Medidas contra a memória sobre Saturnino foram tomadas logo em seguida e as referências esparsas sugerem não ter sido obra de um esforço unificado. Saturnino e aliados não tiveram o funeral tradicional, e é provável que seu corpo tenha sido lançado ao rio Tibre. Seus bens foram confiscados e sua casa destruída. A condenação de Sexto Tício e Ap. Deciano por lamentar a morte de Saturnino e pela posse de uma imagem sua sugerem que o luto e as representações de Saturnino foram igualmente banidos¹⁴.

A proibição do luto não era um caso inédito. Segundo Plutarco, as esposas de C. Graco e de seus aliados foram proibidas de manifestar o luto pelas suas mortes o que, assim como a interdição do funeral, representava uma manifesta intervenção da autoridade sobre as tradições privadas à família¹⁵. O banimento

¹² Val. Max. 9, 7, 3, Cic. *Rab.* 7, 20. Como destaca M. Bats, a principal acusação seria a de sedição (*seditio*) e, apesar do *Senatus consultum ultimum* já ter sido empregado anteriormente contra C. Graco, era a primeira vez que o dispositivo entrava em cena contra um tribuno da plebe investido de sacrossantidade (BATS, 2007: 9).

¹³ Segundo Plutarco, apesar da reticência em participar a morte de Saturnino, a carreira de C. Mário teve consequências negativas, tendo se tornado por algum tempo, odiado tanto pelos boni quanto pelo povo, e declinou sua esperada candidatura como censor para o ano seguinte (FLOWER, 2006: 80; Plut. *Mar.* 30, 4)

¹⁴ Sobre as sanções punitivas aplicadas a Saturnino, ver FLOWER, 2006: 81-85, e BATS, 2007: 9-10. Sobre a condição dos corpos nas sanções de memória no período, ver HINARD, 1984.

¹⁵ Embora a disposição dos corpos no rio Tibre nos casos de Tibério, C. Graco e, provavelmente de Apuleio Saturnino possa ser explicada de maneira plausível com o desenrolar improvisado da batalha urbana, M. Bats argumenta que o fato desta interdição estar expressa em fontes do principado como uma das medidas contra a memória dos condenados permite assumir que não era obra do acaso, mas, também durante a república, era parte do conjunto de medidas contra a memória (BATS, 2007: 14, n. 78)

de estátuas de Saturnino, no entanto, não parece ter precedentes até então. Após a morte de Tibério e Caio Graco, estátuas de seu pai Tibério Semprônio Graco (cos. 177 a.C.) e de sua mãe Cornélia permaneceram à vista de todos e não há registro de um banimento de quaisquer representações públicas ou privadas dos irmãos. Tibério e Caio Graco não tiveram em vida conquistas que justificassem a dedicação oficial de estátuas ou dedicatórias além dos marcos das divisões de terras empreendidas por Tibério Graco, as quais não apresentam sinais de rasura. No entanto, um culto espontâneo surgiu em honra aos tribunos, com a disposição de imagens e oferendas nos locais onde foram mortos (Plut. *C. Grac.* 18.3). Para Flower, o banimento das imagens de Apuleio Saturnino, para quem também não houve imagens e dedicatórias oficiais, possuía uma relação com este culto póstumo, de modo a evitar que a reverência popular se consolidasse (FLOWER, 2006: 81-84).

A circulação destas imagens aponta para o limite das sanções de memória, evidenciando uma cultura popular que possuía seus próprios rituais, imagens, e meios de comemoração, e que emergia em desafio à cultura dos *nobiles* (FLOWER, 2006: 80). A desonra pública, deste modo, era respondida no âmbito da memória e da cultura popular, muitas vezes, com reverência. Para Cyril Courrier, considerar que a memória como compreendida pelas elites se impôs uniformemente aos romanos é um postulado sociologicamente discutível, que retira, em especial, dos grupos subalternos qualquer forma de autonomia política, ao colocar como princípio a abdicação cultural dos grupos dominados (COURRIER, 2014: 547).

De fato, a dedicação de imagens e de culto a magistrados considerados como benfeitores da plebe remonta a uma tradição cuja origem é difícil de precisar, mas que se pode com segurança afirmar que é anterior a Saturnino e que persistiu após ele (WEINSTOCK, 1971: 294-295). Exemplos como o culto a C. Mário no contexto das guerras contra os Cimbrós (Plut. *Mar.* 27, 5), o culto póstumo aos irmãos Graco (Plut. *C. Gr.* 18, 3) ou ao pretor M. Gratidiano em 85 a.C. sugerem uma correlação entre a memória popular suas tradições sociais e religiosas, baseadas no

convívio social urbano, redes de comunicação e de cultos locais, centralizadas especialmente nos altares compitais e no culto aos *lares compitales*.¹⁶ Como veremos, o caso do julgamento de C. Rabírio, quase 40 anos após o crime do qual foi acusado se relaciona intimamente com tal complexidade, uma vez que evoca uma memória positiva de Apuleio Saturnino que resistia décadas depois, a despeito dos quadros estabelecidos por meio das punições em 100 a.C.

O julgamento de C. Rabírio pela morte de Saturnino é cercado por excepcionalidades. A mais evidente é o distanciamento entre a data do crime, 100 a.C., e a do julgamento, em 63 a.C. Outra, é o procedimento adotado, o arcaico processo pelos duúnviros e a acusação de *perduellio*. O contexto do julgamento em 63 a.C. ajuda a explicar o interesse de C. Júlio César no processo contra Rabírio. Havia uma viva campanha de César, nos anos 60 a.C. marcada pela aproximação de sua imagem à de líderes populares por meio da restauração de símbolos e do processo a famosos algozes. Estátuas e troféus de C. Mário que haviam sido destruídas ou retiradas do espaço público por Sula em 82 a.C. foram restauradas durante seu mandato como edil em 65 a.C., e ex-aliados de Sula que haviam participado de suas proscricções foram também levados a julgamento. Embora C. Mário tenha se envolvido diretamente na morte de Saturnino, contradição que não escaparia a Cícero, o julgamento de Rabírio pode ser compreendido no mesmo contexto de reafirmação de César como defensor da plebe (GRUEN, 1995: 276–7 e SANTANGELO, 2014: 21)¹⁷.

¹⁶ Sobre a relação entre a religião e a reverência a benfeitores da plebe, ver SIMÓN & PINA POLO, 2000.

¹⁷ Elke-Hölkeskamp (2016) detalha o embate simbólico entre L. Sula e C. Mário no qual Sula foi vencedor, destruindo as representações públicas de C. Mário como punição póstuma em 82 a.C. Plutarco afirma que a restauração das imagens de C. Mário não foi um fato trivial, mas ao mesmo tempo evocava emoções de alegria nos aliados de C. Mário e na plebe urbana, e provocava a desconfiança por parte do senado, que considerava que César estaria planejando usurpar o poder do estado por reviver honras enterradas por leis e decretos (Plut. *Caes.* 6, 5).

Além disso, escolha pela acusação de *perduellio* é, em si, carregada de simbolismos. O termo *perduellio* é de difícil definição, e se desenvolve em paralelo com outros crimes relacionados na literatura moderna com alta traição. João Victor Lanna define brevemente o *perduellis* como o autor de uma ação que de alguma forma gerava desequilíbrios na ordem pública, tanto na relação com os deuses como com os demais membros da comunidade. A acusação era apresentada diante de uma diversa gama de delitos relacionados à sedição ou assassinato de cidadãos, e que ao decorrer dos séculos seriam substituídas por diferentes *questiones* específicas (LANNA, 2021: 104; 110). É certo que, em 63 a.C., a acusação de *perduellio* e seus procedimentos há muito caíram em desuso e no discurso de defesa de C. Rabírio, Cícero relacionava o procedimento aos tempos da monarquia e da autoridade real sobre os cidadãos (Cic. *Rab.* 3, 10; 5, 15). A escolha por esta acusação de forma específica se dava, então, por um lado pela possibilidade de interferir diretamente no processo, uma vez que os duúnviros eram escolhidos pelo pretor e, não coincidentemente, o próprio César foi um deles. Por outro, o rito do julgamento de *perduellio* era particularmente espetacular e possuía um caráter exemplar ao evocar antigos rituais (SANTALUCIA, 1984: 443).

Cícero faria o procedimento arcaico um cavalo de guerra em seu discurso, como algo indigno especialmente para alguém como Labieno, acusador escolhido por César, que se considerava um popular, já que o espetáculo violento da execução não estava na memória nem do presente, nem dos antepassados, mas nos anais e nos comentários dos reis (Cic. *Rab.* 5.13). O procedimento de fato divergia substancialmente de outras formas de julgamento em voga na década de 60 a.C. Aos *duumviri* cabia receber a denúncia e pronunciar a sentença¹⁸. O carrasco (*carnifex*) fazia as vezes do antigo *lictor*, que levaria o condenado de mãos atadas até

¹⁸ Cícero *Rab.* 4, 13 afirma que até mesmo as fórmulas antigas do rito foram seguidas, como em '*I, lictor*', '*conliga manus*', como comando para atar o condenado, e '*Caput obnubito*', '*arbori infelici suspendito*', anunciando a sentença e a pena aplicada. Cic. *Rab.* 3, 10 afirma que a cruz pode ter substituído a *arbori infelici* do procedimento.

a *arbor infelix*, uma árvore sem frutos ou morta, onde o condenado seria golpeado até a morte (LANNA, 2021: 105, n. 202 e SANTALUCIA, 1984: 444).

O discurso de Cícero em defesa de Rabírio, é importante salientar, não foi diante de uma *corona* judicial comum. O julgamento pelos *duumviri* não previa audição da defesa e, segundo Santalucia, é plausível que condenado, C. Rabírio tenha apelado ao povo e a questão fosse resolvida pela *comitia centuriata*, precedida pela *contio* no qual Cícero falou em defesa de Rabírio (SANTALUCIA, 1984: 447). Como as *contiones* costumavam ser no séc. I a.C., a plateia presente era variada, e a disposição a favor da condenação de Rabírio permite supor que fosse composta por grupos da plebe urbana alinhados à campanha popular de Tito Labieno e C. Júlio César. Tanto o discurso de Cícero quanto o de T. Labieno que o precedeu, foram permeados de referências a uma memória popular e à *libertas* do povo romano por meio da defesa da integridade do cidadão frente ao abuso dos magistrados. Labieno destacava o sacrilégio do assassinato do tribuno (Cic. *Rab.* 7) e de seu tio, Q. Labieno, morto juntamente com Saturnino. A partir de Cícero, se pode compreender também que Labieno evocava tentativas anteriores de condenar C. Rabírio pelo mesmo crime, ter matado cidadãos romanos sem julgamento (Cic. *Rab.* 7). Cícero, por sua vez, evocava a excentricidade do julgamento arcaico e questionava se este tipo de julgamento era, de fato, algo *popular*:

Você se atreve a fazer menção à *Lex Porcia*¹⁹, ou a Caio Graco, ou da liberdade desses homens, ou de qualquer homem que realmente tenha sido popular, depois de ter tentado violar a liberdade destas pessoas, para tentar sua disposição misericordiosa e mudar os costumes, não apenas

¹⁹ As *Lex Porcia* foram aprovadas no início do século II a.C. e garantiam o direito de *provocatio* a cidadãos Romanos acusados de crimes cuja pena fosse capital. Assassinar um cidadão Romano sem que fosse dado o *provocatio ad populum* poderia ser considerado um sacrilégio.

com punições inusitadas, mas com uma crueldade de linguagem nunca ouvida? (Cic. *Rab.* 13)²⁰

Destacando a violência evocada pelo do julgamento dos *duumviri* ao qual seu cliente está submetido, o orador desejava questionar se o objetivo da acusação era, de fato, defender a integridade física do cidadão romano frente ao desmando dos magistrados. A lei de Caio Graco citada por Cícero, era a *Lex Sempronia de Capite Civis*, que garantia que cidadãos romanos não fossem mortos sem julgamento e ampliava o direito de *prouocatio*, uma das bases da concepção de *libertas* no discurso dos populares (ARENA, 2012: 50). Desse modo, Cícero não se opõe diretamente à *libertas* como apreçoada por Labieno, mas o acusa de defendê-la falsamente ao trazer à tona o caso de Apuleio Saturnino, contrapondo a *dignitas* de antigos populares como C. Graco e C. Mário, a uma falsa *popularitas* de T. Labieno e Saturnino.

E você vingá a morte de seu tio, assim como ele [C. Graco] desejaria vingar a morte de seu irmão, se estivesse inclinado a agir de acordo com seus princípios. E aquele grande Labieno, seu ilustre tio, quem quer que fosse, deixou no seio do povo romano uma mágoa tão grande quanto Tibério Graco deixou? Sua piedade era maior que a de Graco? ou sua coragem? ou sua sabedoria? ou sua riqueza? ou sua influência? ou sua eloquência? (Cic. *Rab.* 14-15)²¹

²⁰ *Tu mihi etiam legis Porciae, tu C. Gracchi, tu horum libertatis, tu cuiusquam denique hominis popularis mentionem facis, qui non modo supplicii inuisitatis sed etiam verborum crudelitate inaudita violare libertatem huius populi, temptare mansuetudinem, commutare disciplinam conatus es?*

²¹ *Simili iure tu ulcisceris patruum mortem atque ille persequeretur fratris, si ista ratione agere voluisset, et par desiderium sui reliquit apud populum Romanum Labienus iste, patruus vester, quisquis fuit, ac Ti. Gracchus reliquerat. an pietas tua maior quam C. Gracchi, an animus, an consilium, an opes, an auctoritas, an eloquentia?*

A escolha de Cícero em louvar os irmãos Graco enquanto ironizava o acusador por portar-se como defensor do povo²², precedeu a inevitável tarefa de referir-se a Saturnino como um criminoso. A resposta da audiência foi alta o suficiente para interromper o discurso e, para Cyril Courrier, perturbou o orador muito mais do que ele foi capaz de afirmar no texto (COURRIER, 2014: 564)²³. Apesar de defender a inocência de C. Rabírio, Cícero afirma que, se o assassinato de um tribuno sedicioso como Saturnino fosse de fato responsabilidade do seu cliente, não haveria de ser o caso de punição, mas de recompensa. Tratava-se, afinal, de alguém que não apenas foi morto por decisão do senado romano, como foi alvo das punições póstumas que confirmavam esta condição²⁴.

Só desejaria que o estado da causa me desse a oportunidade de fazer esta declaração, que Lúcio Saturnino, o inimigo do povo romano, foi morto pelas mãos de Caio Rabírio. Esse clamor não me afeta, mas me consola, pois mostra que há alguns cidadãos que ignoram os fatos do caso, mas não muitos. Nunca, acredite-me, nunca o povo romano, que está calado ao meu redor, me faria cônsul se

²² “Este homem bondoso trouxe de volta o flagelo” Cic. *Rab.* 12; “O, piedoso e amigo do povo” (Cic. *Rab.*15); ou ainda “este amigo do povo, o tem entregado (o povo) ao executor” (Cic. *Rab.* 12).

²³ Courrier sugere que o texto tenha sido editado de modo a sugerir que os que interromperam Cícero eram de pequeno número (COURRIER, 2014: 564–565).

²⁴ Cícero faria o mesmo em outras duas situações nas quais defendia seu aliado T. Ânio Milão da acusação de ter assassinado P. Clódio Pulcro, em 52 a.C., e alguns anos antes quando defendia a si próprio por ter colaborado para a morte sem julgamento dos conjurados de Catilina, em 63 a.C. Em ambos os casos, alinhar Catilina e P. Clódio entre magistrados que foram objeto de sancionamento de memória, como os irmãos Graco, Saturnino e outros enquanto alinha seus executores a si próprio e a T. Milão, tornava as mortes sem julgamento em atos de heroísmo. Cic. *Dom.* 82; 86; *Mil.* 3.8.

tivesse suposto que eu seria perturbado por seu clamor. (Cic. *Rab.* 18)²⁵

A primeira citação de Cícero a Saturnino como *hostis populi romani* fez com que os presentes perturbassem a fala do orador, e não é surpresa que Cícero buscasse diminuir sua importância. Após o incidente, o nome de Saturnino é poucas vezes citado diretamente, de modo que o orador prefere elogiar a coragem de outros *populares* para efeitos de comparação, a atacar diretamente este. A menção a Sexto Tício e Caio Apuleio Deciano ocorreu em resposta a Tito Labieno que, como se pode compreender a partir de Cícero, evocava na plebe a memória dos dois que teriam sido condenados por terem defendido Saturnino no ano seguinte a sua morte.

Caio Deciano, a quem você menciona muitas vezes, foi condenado, porque, quando acusava, com a geral aprovação de todos os homens bons, um homem notório por toda descrição de infâmia, Públio Fúrio, ousou queixar-se na assembleia da morte de Saturnino. E Sexto Tício por ter uma imagem de Lúcio Saturnino em sua casa, foi condenado (Cic. *Rab.* 24).²⁶

Labieno não evocava diante da plebe Sexto Tício e C. Deciano por acaso. Sexto Tício, tribuno da plebe em 99 a.C., e era considerado por Cícero um cidadão sedicioso e turbulento (Cic. *Orat.* 2, 48). À semelhança dos irmãos Graco ou de Saturnino, Tício teria tentado aprovar uma lei de distribuição de terras em 99 a.C., que teve dura oposição do cônsul Antônio (Val. Max. 7, 1d3). Em *Brutus*, o orador evoca Sexto Tício como sucessor dos irmãos

²⁵ *Utinam hanc mihi facultatem causa concederet ut possem hoc praedicare, C. Rabiri manu L. Saturninum, hostem populi romani, interfectum! – nihil me clamor iste commovet sed consolatur, cum indicat esse quosdam civis imperitos sed non multos. numquam, mihi credite, populus Romanus hic qui silet consulem me fecisset, si vestro clamore perturbatum iri arbitraretur.*

²⁶ *At C. Decianus, de quo tu saepe commemoras, quia, cum hominem omnibus insignem notis turpitudinis: Furium, accusaret summo studio bonorum omnium, queri est ausus in contione de morte Saturnini, condemnatus est, et Sex. Titius, quod habuit imaginem L. Saturnini domi suae, condemnatus est.*

Graco e de Saturnino em eloquência popular (Cic. *Brut.* 225). Como destaca Flower, a condenação de Sexto Tício ao exílio por ter de posse uma imagem de Saturnino demonstra a abrangência do banimento das representações de Saturnino enquanto punição à memória, incluindo a posse privada das imagens (FLOWER, 2006: 84).

Durante o julgamento, o próprio acusador, T. Labieno, trazia consigo uma imagem de Saturnino, a qual exibia nas *Rostra*, o que, segundo Cícero, tinha o objetivo de excitar a memória da plebe contra seu defendido. O orador destacava que, após a condenação de Sext. Tício em 99 a.C. pela posse das imagens, não se via alguém que ousasse tê-las consigo, afinal, com a condenação de Tício, os cavaleiros romanos que o julgaram reafirmavam a validade da punição de Saturnino, de modo a consolidar uma vez mais o ex-tribuno como um exemplo negativo a ser combatido e evitando possíveis alinhamentos no futuro.

Parece-me uma coisa maravilhosa, onde você, ó Labieno, encontrou essa imagem que você tem. Pois depois que Sexto Tício foi condenado, não se encontrou ninguém que ousasse tê-las em sua posse. Mas se você tivesse ouvido falar disso, ou se, desde sua idade, você pudesse saber disso, nunca teria trazido aquela imagem que, mesmo quando escondida em sua casa, trouxe ruína e exílio a Sexto Tício, para as *Rostra* e na assembleia do povo. (Cic. *Rab.* 25)²⁷

É impossível saber ao certo a origem tanto das imagens preservadas por Tício, quanto a de posse de Labieno. Marco Simón e Pina Polo levantam, a partir da referência de Cícero, a possibilidade de ser um exemplar de estatuetas distribuídas ainda durante a vida de Saturnino, causando espanto a Cícero pela permanência da imagem em circulação tanto tempo depois (SIMÓN & PINA POLO 2000: 157). Flower também considera

²⁷ *Itaque mihi mirum videtur unde hanc tu, Labiene, imaginem quam habes inveneris; nam Sex. Titio damnato qui istam habere auderet inventus est nemo. Quod tu si audisses aut si per aetatem scire potuisses, numquam profecto istam imaginem quae domi posita pestem atque exsilium Sex. Titio attulisset in rostra atque in contionem attulisses.*

plausível, já que se tornara comum desde o final do séc. II a.C. a criação de estatuetas em homenagem a magistrados (FLOWER, 2006: 84). Se se tratava de um busto de Saturnino produzido a pedido de Labieno, ou se um remanescente de estátuas de Saturnino em circulação desde 100 a.C. nos escapa responder de forma assertiva. O efeito retórico e simbólico, porém, é evidente, e T. Labieno buscava pôr-se ao lado de Saturnino ao buscar a condenação de seu assassino, e também de Sexto Tício ao repetir o ato da posse de sua imagem desafiando a proibição, desse modo se apresentando em uma continuidade de políticos populares, segundo Cícero, lançando-se às mesmas rochas que fizeram com que a sorte de Apuleio Deciano e Sexto Tício inevitavelmente naufragasse (Cic. *Rab.* 25).

Cícero afirma que a posse das imagens e o lamento da morte de Saturnino no passado ou no presente, tinham a especial qualidade de evocar à memória das pessoas, sentimentos de misericórdia que deveriam ser evitados. Mantendo sua imagem, nas palavras de Cícero, “se dava crédito à morte de um homem sedicioso a ponto de se tornar um inimigo da república” e se buscava “despertar a misericórdia de homens ignorantes”, mostrando a própria “inclinação em imitar tal vilania” (Cic. *Rab.* 24)²⁸

Despertar a misericórdia nos homens ignorantes, significava a permanência destas figuras na memória popular, memória esta que seria acessada novamente por outros políticos que buscassem o favor popular por intermédio da evocação dessa memória a despeito dos efeitos das sanções impostas. O contexto no qual Apuleio Deciano foi condenado pela evocação ao luto por Saturnino diz algo sobre isso. O pai de Deciano, P. Décio Subolo, em 120 a.C., havia tentado responsabilizar os assassinos de C. Graco em 120 a.C., sem sucesso (Cic. *De Or.* 132). A acusação pela qual P. Fúrio levado a julgamento por Deciano não está presente

²⁸ *Statuerunt equites romani illo iudicio improbum civem esse et non retinendum in civitate, qui hominis hostilem in modum seditiosi imagine aut mortem eius honestaret, aut desideria imperitorum misericórdia commoveret, aut suam significaret imitandae improbitatis voluntatem.*

na documentação; porém, segundo Dião Cássio, Fúrio havia se aliado a Saturnino e depois tornado ao lado do senado, unindo-se aos que o assassinaram. Por essa razão, em um julgamento seguinte, em 98 a.C., uma massa enfurecida, segundo Dião Cassio, fez P. Fúrio em pedaços (Cass. Dio, 28, 95, 2-3). O lamento que levou Deciano ao exílio se relaciona ao papel de P. Fúrio na morte de Saturnino. Labieno citava tanto Deciano quanto Tício como defensores do interesse da plebe por terem se oposto às sanções de memória a um herói popular. Como desfecho, o julgamento que se encaminhava para a condenação do velho Rabírio foi interrompido pelo pretor Mételo Celer antes que a votação sobre a *prouocatio ad populum* de Rabírio se realizasse. Santalucia (1984: 445) argumenta de maneira convincente que o velho Rabírio dificilmente teria o papel principal da cena trágica, atado a *arbor infelix* e espancado até a morte. No cenário mais provável, teria sua pena transformada em pena de exílio. O objetivo, mais do que o de condenar Rabírio, era a de desafiar as sanções de memória impostas a Apuleio Saturnino e, em consequência, desafiar setores do senado, consolidando César como o líder popular.

O julgamento de C. Rabírio em 63 a.C., embora não permita um acesso direto às vozes e opiniões dos subalternos oferece caminhos de investigação sobre a complexidade da memória na Roma republicana e das possibilidades de uma memória popular relacionada ao seu julgamento sobre seus governantes. As sanções punitivas de memória que se multiplicavam desde o final do séc. II a.C. tinham como alvo especial as formas de comemoração dos antepassados da elite dirigente romana, mas escapavam à sua alçada outras formas de comemoração por meio da dedicação de imagens, estátuas e cultos populares. Por isso, sanções como o veto ao luto e a proibição da exibição das imagens, enquanto eram desonras que atacavam diretamente costumes de autorrepresentação, também buscavam evitar que, como diz Cícero, a piedade de pessoas ignorantes fosse despertada com apoio póstumo por meio da dedicação destas imagens.

Observamos que sanções punitivas de memória eram um aspecto importante das disputas políticas e sociais do final da

república e que, caso a caso, buscavam impor ao futuro um quadro do presente, marcado pela seleção de referenciais a serem perpetuados e outros a serem esquecidos. O desfecho violento do embate entre Apuleio Saturnino em 100 a.C. impunha aos vencidos que Saturnino fosse esquecido enquanto tribuno da plebe, mas lembrado como membro de uma perigosa sedição. A busca pela responsabilização ainda que tardia, 37 anos mais tarde sugere, porém, a existência de uma memória cultural dinâmica sobre estes fatos, e que não podia ser negligenciada por setores da política romana que buscavam aliar seu nome à prática popular como fez César e T. Labieno ao trazer de volta, em pleno fórum, o rosto de Saturnino.

Referências Bibliográficas

Abreviaturas:

FRH-CORNELL, T. *The Fragments of the Roman Historians* (Vol.2). Oxford: Oxford University Press, 2013.

Fontes Primárias:

MARCO TÚLIO CÍCERO. *Pro Lege Manilia. Pro Caecina. Pro Cluentio. Pro Rabirio Perduellionis Reo*. Translated by H. Grose Hodge. Loeb Classical Library 198. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927.

_____. *On the Orator*: Books 1-2. Translated by E. W. Sutton, H. Rackham. Loeb Classical Library 348. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1942.

_____. *Brutus. Orator*. Translated by G. L. Hendrickson, H. M. Hubbell. Loeb Classical Library 342. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1939.

_____. *Pro Archia. Post Reditum in Senatu. Post Reditum ad Quirites. De Domo Sua. De Haruspicum Responsis. Pro Plancio*. Translated

by N. H. Watts. Loeb Classical Library 158. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1923.

_____. *Pro Milone. In Pisonem. Pro Scauro. Pro Fonteio. Pro Rabirio Postumo. Pro Marcello. Pro Ligario. Pro Rege Deiotaro.* Translated by N. H. Watts. Loeb Classical Library 252. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931.

DIÃO CÁSSIO. *Roman History, Volume I: Books 1–11.* Translated by Earnest Cary, Herbert B. Foster. Loeb Classical Library 32. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914.

VALÉRIO MÁXIMUS. *Memorable Doings and Sayings, Volume I: Books 1–5.* Edited and translated by D. R. Shackleton Bailey. Loeb Classical Library 492. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

PLUTARCO. *Lives, Volume VII –X:* Translated by Bernadotte Perrin. Loeb Classical Library 102. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1919–1920.

Bibliografia Secundária:

ALLÉLY, A. *La déclaration d'hostis sous la république romaine.* Ausonius: Bordeaux, 2012.

ARENA, V. *Libertas and the practice of politics: In the Late Roman Republic.* Cambridge University Press: Cambridge, 2012.

ASSMANN, A. e SHORTT, L. Memory and Political Change: Introduction. In: ASSMANN, A. e SHORTT, L. (eds.). *Memory and Political Change.* New York: Palgrave MacMillan, 2012. p. 1–16.

BATS, M. La Damnatio memoriae a-t-elle des origines républicaines? Les procédures de condamnation politique des Gracques aux proscriptions de Sylla. In. BENOIST, S. (ed.)

Mémoire et histoire: Les procédures de condamnation dans l'antiquité romaine. Metz: Centre regional Universitaire Lorraine, 2007.

BENESS, J. L. The Urban Unpopularity of Lucius Appuleius Saturninus. *Antichthon*, v. 25, p. 33–62, 1991.

BENESS, L. HILLARD, T. W. The Death of Lucius Equitius on 10 December 100 b.C. *Classical Quarterly*, v. 40, n. 1, p. 269–272, 1990.

CAVAGGIONI, F. *Lucio Apuleio Saturnino, tribunus plebis seditiosus.* Padova: Istituto Veneto di Scienze, 1998.

COURRIER, C., *La Plèbe de Rome et sa culture (fin du IIe siècle av. J.-C. – fin du Ier siècle ap. J.-C.)*, Rome: École française de Rome, 2014.

DUPLÁ, A. Videant Consules: Las medidas de excepción em la crisis de la República Romana. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1990.

ELSNER, J. Iconoclasm and the preservation of memory. In: NELSON, R. e OLIN, M. (eds.), *Monuments and Memory: Made and Unmade*, Chicago: Chicago University Press, 2003.

FLOWER, H. Rethinking “Damnatio Memoriae”: The Case of Cn. Calpurnius Piso Pater in AD 20. *Classical Antiquity*, v. 17, n.2, p. 155–187, 1988.

_____. *Ancestors Masks and Aristocratic Power in Roman Culture.* Oxford: Oxford University Press: 1996.

_____. *The Art of Forgetting: Disgrace & Oblivion in Roman Political Culture.* Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2006.

GARNSEY, P. *Famine and food supply in the Graeco-Roman world: Responses to Risk and Crisis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

GOWING, Alain M. *Empire and Memory: The Representation of the Roman Republic in Imperial Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

GRUEN, E. *The last generation of the Roman Republic*. University of California Press [1974]: California, 1995.

HEDRICK JR., C. W. *History and Silence: Purge and Rehabilitation of Memory in Late Antiquity*. Austin: University of Texas Press, 2000.

HINARD, F. La male mort. Exécutions et statut du corps au moment de la première proscription. In: *Du châtement dans la cité: Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*. Table ronde de Rome. Rome: École Française de Rome, 1984. pp. 295-311.

_____. *Les proscriptions de la Rome Républicaine*. Rome: École Française de Rome, 1985

HÖLKESKAMP, K. History and Collective Memory in the Middle Republic. In: ROSENSTEIN, N e MORSTEIN-MARX, R. (eds.). *A Companion to Roman Republic*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. p. 478-495.

HOLLARD, V e RAYMOND, E. Se souvenir qu'il faut oublier : Marc Antoine et l'art de l'oubli augustéen. *Images Re-vues Histoire, anthropologie et théorie de l'art*. v. 12, p. 1-24, 2014.

HOPE, V. *Roman Death: The Dying and the Dead in Ancient Rome*, London: Bloomsbury Publishing, 2009.

KAPLOW, L. Creating "popularis" history: sp. Cassius, sp. Maelius, and m. Manlius in the political discourse of the late republic.

Bulletin of the Institute of Classical Studies, 2012, v. 55, n. 2, 101-109, 2012.

LANNA, J. V. *O crimen maiestatis e o principado romano (27 a.c–68 d.c): conflito, competição e representação*. Tese (Doutorado em História)–Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto–Ouro Preto, 2021.

MUSTAKALLIO, K. *Death and Disgrace: Capital Penalties with Postmortem Sanctions in Early Roman Historiography*. (Annales Academiae Scientiarum Fennicae Dissertationes Humanarum Litterarum, 72.). Helsinki : Suomalainen Tiedeakatemia, 1994.

NORA, P. *Les lieux de la mémoire*. MASELLO, L. (Trad.). Madrid: Ediciones Trilce. [1939] 2008.

OMISSI, A. *Damnatio memoriae or creatio memoriae? Memory sanctions as creative processes in the fourth century AD*. *The Cambridge Classical Journal*, v. 62, p. 170-199, 2016.

ÖSTEMBERG, I. *Damnatio Memoriae Inscribed: The Materiality of Cultural Repression*. In: PETROVIC, A.; PETROVIC, I. *The Materiality of Text: Placement, Perception, and Presence of Inscribed Texts in Classical Antiquity*. Boston: Brill, 2019. p. 324-347.

PINA POLO, F. The “tyranny” of the Gracchi and the *concordia* of the *optimates*: an ideological construct. In: GALIMBERTI, A.; CRISTOFOLI, R. e VIO, F. R. (eds.). *Construire la memoria: Uso e abuso della storia fra tarda repubblica e primo principato*. Roma: L’Erma, 2016. p. 5-34.

ROLLER, M. B., *Demolished Houses, Monumentality, and Memory in Roman Culture*, *Classical Antiquity*, v. 29, n. 1, p. 117-180, 2010.

SANTALUCIA, B. Osservazioni sui duumviri perduellionis e sul procedimento duumvirale. In: *Du châtement dans la cité: Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*. Table ronde de Rome (9-11 novembre 1982) Rome : Publications de l'École française de Rome, 1984. p. 439-452.

SANTANGELO, F. Roman Politics in the 70s b.C.: a Story of Realignments? *Journal of Roman Studies*, v. 104, p. 1-27, 2014.

SIMÓN, M. e POLO, P. F. Mario Gratidiano, los *compita* y la religiosidad popular a fines de la República. *Klio*, v. 82, n. 1, p. 154-170, 2000.

STEIN-HÖLKESKAMP, E. Marius, Sulla, and the War over Monumental Memory and Public Space. In: GALINKSKY, K. (ed). *Memory in Ancient Rome and Early Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2016. p. 214-234.

VERNER, E. *Mutilation and Transformation: Damnatio Memoriae and Roman Imperial Portraiture (Monumenta Graeca et Romana 10)*. Leiden/Boston: Brill, 2004.

VITTINGHOF, F. *Der Staatsfeind in der Römischen Kaiserzeit: Untersuchungen zur "Damnatio Memoriae."* Berlin: Junker & Dünnhaupt, 1936.

WEINSTOCK, S. *Divus Julius*. Oxford: Claredon Press, 1971.

WISEMAN, P. Popular Memory, in. GALINSKY, K. (ed.) *Memoria Romana: Memory in Rome and Rome in Memory*. Michigan: University of Michigan Press, 2014. p. 43-62.

As relações entre os assentados bárbaros e os provinciais nas Gálias do século IV

Pedro Benedetti*

Resumo: O estudo que se segue busca compreender o fenômeno da presença de grupos ditos bárbaros nas Gálias e sua relação com os provinciais galorromanos durante o século IV pelo contraste entre o discurso imperial sobre os assentamentos bárbaros em território romano, sua normatização por parte do poder imperial e as práticas cotidianas presentes nessas comunidades. Em primeiro lugar, definiremos os conceitos relativos a essas políticas imperiais e a cronologia pertinente ao nosso tema. Posteriormente, exploraremos os discursos elaborados sobre os assentamentos e os mecanismos de controle sobre eles e quais as circunstâncias e motivos que permitiram sua elaboração bem-sucedida. Por fim, através do cruzamento de fontes literárias com aspectos da cultura material do sítio arqueológico de Nereth/Baelen, tentaremos acessar em que medida a relação entre os provinciais e os assentados se conformava ou escapava a esse complexo mecanismo “propagandístico” imperial.

Palavras-chave: Gália Tardoantiga; Antiguidade Tardia; Assentamentos Bárbaros

* Doutorando na Universidade de São Paulo sob a orientação do prof. Dr. Julio Cesar Magalhães de Oliveira. Agradeço a todos os participantes da I Jornada do GSPPA de Pesquisas em Andamento na Pós-Graduação pelas apresentações e debates que contribuíram imensamente para as reflexões desenvolvidas nesse texto. Qualquer erro ou falha, no entanto, é de minha inteira responsabilidade. E-mail: benedetti190@hotmail.com. Bolsista pelo CNPq.

Abstract: The following study aims to understand the phenomenon of the presence of the so-called barbarian groups in Gaul and their relationship with the Gallo-roman provincial population by contrasting the imperial discourse on the barbarian settlements in Roman territory and its regulation by the imperial power with the everyday practices in those communities. Firstly, we will define the concepts concerning those imperial policies and the chronology apropos the theme. Afterwards, we will explore the discourses vis-à-vis those settlements, the imperial means of controlling them, and the circumstances and reasons that allowed their successful formulation. Last, but not least, through the crossing of literary sources with aspects of the material culture of the archaeological site of Nereth/Balen, we will try to access to what extent the relationship between the provincials and the settlers did or did not conform to this complex mechanism of imperial “propaganda”.

Keywords: Late Antique Gaul; Late Antiquity; Barbarian Settlements

Considerações iniciais

O processo denominado “germanização”, entendido como a difusão de populações ditas germânicas com seus costumes e tradições tanto no interior das províncias romanas como no exército, chamou a atenção de estudiosos do Império Romano tardio desde ao menos o final do século XVIII. Nessa época de exaltação de um passado clássico greco-romano idealizado como germe da “civilização ocidental”, não causa surpresa que as políticas de assentamento de populações bárbaras¹ em terras romanas mesmo antes do estabelecimento dos reinos sucessores no século V tenham sido abordadas de maneira bastante pejorativa. Afinal de contas, para os eruditos iluministas e seus herdeiros, é a chegada dos elementos culturais germânicos nas províncias romanas que caracterizam a entrada da Europa na tão depreciada Idade Média.

Em sua célebre e influente *História do Declínio e Queda do Império Romano*, publicada a partir de 1776, Edward Gibbon (1932: 244; 323) considera que um dos grandes erros de Diocleciano foi a tentativa de remediar as devastações causadas pelas invasões bárbaras do século III através da instalação de cativos germânicos em território romano, especialmente nas Gálias. Segundo ele, os assentados fingiam terem se conformado às leis romanas, mas continuaram inimigos do Império, enganando os provinciais que parabenizavam os imperadores por terem transformado guerreiros em camponeses. Essa elaboração gibboniana, construída pelo prisma da posterior destruição do Império Romano nas mãos dos bárbaros, certamente resulta de sua interpretação dos panegíricos aos tetrarcas. Para ele, havia um sentimento antirromano que permeou a própria natureza dos povos germânicos ao longo dos séculos, quicá desde os primeiros contatos no Reno, tornando ambos os grupos irreconciliáveis.

¹ Utilizamos o termo “bárbaros” fazendo a mesma ressalva de Ralph Mathisen (2017: 101, n. 4), no sentido de um termo conveniente, mas não pejorativo, para se referir a todas as *externi gentes* que viviam nos entornos do Império e não falavam latim ou grego, muitos dos quais se estabeleceram em territórios romanos ao longo da Antiguidade Tardia.

Posteriormente, em um contexto intelectual no qual a cultura letrada europeia estava em processo de mudança entre o antigo romantismo e o novo positivismo (MAZZARINO, 1991: 142), Jacob Burckhardt, concatenou uma visão de decadência moral com a ideia biológica de que todos os Estados, como os homens que participam deles, experimentam inevitavelmente e irreversivelmente uma velhice como qualquer outro organismo vivo. Nesse contexto, mesmo de uma perspectiva cultural, o elemento germânico dentro do Império é tido por Burckhardt como agente corruptor de uma tradição e um modo de vida tipicamente romanos (BURCKHARDT, 1949: 219–223). Já no final do século XIX, os assentados bárbaros em território romano são acusados novamente de contribuírem para a degradação do Mundo Antigo, dessa vez sob a ótica do cientificismo europeu em voga na época. Influenciado enormemente pelas publicações das teorias darwinistas, Otto Seeck argumenta que o fim do Império Romano foi causado pela “eliminação dos melhores” da sociedade, que seria consequência, dentre outras coisas, de uma barbarização decorrente da fixação dos letas² em território romano já a partir de Marco Aurélio (MAZZARINO, 1991: 185). Ao leitor ciente do contexto em que a obra monumental de Seeck foi escrita, é inescapável que os bárbaros são descritos quase como uma espécie invasora que degrada e destrói seu ambiente.

Incompatíveis moralmente, culturalmente e socialmente³, é dessa forma que provinciais romanos e bárbaros do século IV

² Seeck se refere aos letas tão somente como assentados bárbaros de modo geral, sem levar em conta que até o século III o termo podia se referir aos soldados romanos resgatados da catividade em solo bárbaro e restituídos aos seus antigos direitos pelo antigo princípio legal do *postliminium*, como veremos.

³ O único estudioso desse período que parece não ter considerado negativamente a presença bárbara em território romano foi Eugène Léotard, em seu *Ensaio sobre a Condição dos Bárbaros Estabelecidos no Império Romano no século IV*. No entanto, o forte contraste entre o elemento germânico selvagem e a civilização romana ainda estava no cerne de sua análise. Para ele, foi através da incorporação e educação política de grupos bárbaros assentados no Império no século IV que a cultura, as instituições, leis e a organização pública romanas foram perpetuadas nos reinos sucessores, tal qual o espírito da civilização grega “conquistou” a

emergem nas obras dos eruditos do século XVIII e XIX. Assim sendo, o declínio do mundo antigo, seja sua degeneração moral, sua decadência cultural, a queda do Império como organismo político ou a desagregação social que caracterizam para eles o advento da “Idade das Trevas” resulta da incompatibilidade desses dois grupos que são forçados, a partir de finais do século III, a coabitarem. Mas os estudos que se seguiram no século XX trouxeram consigo um juízo de valor muito menor sobre os assentados bárbaros que foi resultado, dentre muitos fatores, do desenvolvimento de métodos e práticas próprios das ciências sociais como disciplinas acadêmicas. Uma historiografia menos romântica e fatalista tirou dessas populações o peso de serem os agentes infiltrados da destruição do mundo antigo e sua cultura, mas ainda conferiam a elas um papel preponderante na transição entre a Antiguidade e a Idade Média.

Mikhail Rostovtzeff considerava o processo de instalação de populações bárbaras em território romano dentro de uma perspectiva mais ampla de propostas do poder imperial que visavam sanar os problemas decorrentes de políticas desastrosas dos tetrarcas que buscaram lidar com os efeitos da “Crise do século III”. O historiador russo argumenta que, para tornar as terras desertas (*agri deserti*) produtivas novamente, os bárbaros teriam sido encorajados a se estabelecerem em terras romanas, enraizando-se nesses territórios e construindo as bases do que mais tarde seria o feudalismo (ROSTOVITZEFF, 1986: 286–290). A partir daí, acabou consolidando-se na *communis opinio*, expressa nos manuais de História de Roma subsequentes, que a crescente presença dos bárbaros no interior do Império Romano visava preencher os vazios criados pela insuficiência de mão-de-obra rural e mesmo remediar a deficiência dos contingentes regulares

Roma conquistadora anteriormente. A chama da civilização, que jamais deve se apagar, se transmite assim de um povo a outro ao longo das eras, conclui ele (LÉOTARD, 1837: 225–226). Nessa perspectiva, a assimilação dos assentados germânicos antes do definitivo estabelecimento dos reinos sucessores cumpre o papel de preservar o legado romano na transição entre a Antiguidade e a Idade Média, garantindo assim a base daquilo que Léotard chama de “civilização ocidental moderna”.

do exército, cujo recrutamento no período tardio era feito em boa parte em meio a essa mesma população campesina (LE BOHEC, 2006: 56-57). Isso teria levado a um gradual processo de barbarização do Império Romano e de seu exército, com efeitos mais ou menos deletérios para esse último, abrindo assim caminho para o mundo medieval (ENGEL e PALANQUE, 1978: 183). Logo, o processo de instalação de grupos bárbaros em território romano passou a interessar particularmente aos pesquisadores em cujos estudos a questão do colonato ocupava uma posição de destaque. Esses estudos, dada a sua natureza, demandaram um detalhamento maior das condições em que os assentamentos ocorriam, o que levou a uma catalogação minuciosa dessas operações (DE STE. CROIX, 1981: 247-249; 509-518) e identificação dos diferentes tipos de presença bárbara no Império (MODÉLAN, 2004).

O foco nos processos próprios aos assentamentos e no estatuto dos assentados diante do restante da sociedade romana suscitou debates acerca da assimilação dessas populações que superaram a simples identificação dos efeitos, tidos geralmente como negativos, da presença bárbara para a grande história do Império e sua posteridade. Para Wolf Liebeschuetz (1990: 13-14), esses assentados em sua maioria jamais obtiveram a cidadania romana e se mantiveram à margem da sociedade, tendo em vista a preocupação do poder imperial em manter formalmente a inferioridade e o caráter diferenciado desses grupos. Para Yves Modélan (2004: 389), ao contrário, as tratativas de Teodósio com os godos federados em 382, longe de constituírem uma ruptura radical com as políticas de assentamento anteriores, sugerem fortemente que houve uma tentativa de manter em funcionamento um longo mecanismo de integração desses grupos bárbaros que incluía eventualmente a concessão da cidadania romana. Dessa forma, a integração efetiva ou não dessas comunidades na sociedade romana em um sentido mais amplo é avaliada segundo o esforço ou vontade do poder imperial para que isso ocorresse.

Nas páginas que se seguem, tentaremos abordar o tema para além de uma perspectiva “de cima para baixo”.

Exploraremos primeiramente as formas pelas quais os bárbaros foram assentados em território romano e definiremos o período que nos interessa. Depois argumentaremos que houve um motivo mais retórico, quase propagandístico, do que prático para a instalação desses grupos, o que pode ser evidenciado pelas construções retóricas em torno deles e pela normatização empreendida pelo poder imperial. A partir daí, utilizando-nos do contraste entre os discursos e normatizações que acompanham essas políticas de assentamento e as práticas cotidianas presentes nessas comunidades depois de instaladas em território romano, perceptíveis na cultura material, buscaremos compreender as relações entre os assentados bárbaros e os provinciais nas Gálias do século IV.

Estatuto e cronologia dos assentamentos bárbaros

Quando pensamos em assentamentos bárbaros nas Gálias, a primeira coisa que vem à mente é, sem dúvidas, o assentamento dos visigodos na Aquitânia através do tratado (*foedus*) concluído em 416 com o então mestre da infantaria Constâncio III (DELAPLACE, 2013: 29-34) e posto em prática finalmente em 418-419 (BURNS, 1992; MATHISEN, 2018). O problema é que esse não é um termo técnico jurídico-administrativo. Na verdade, a fórmula do tratado (*foedus*) que se seguia a uma capitulação (*deditio*) e gerava um contingente militar federado (*foederati*) era usada na documentação do século IV para conferir à relação entre o Império e os povos fronteiriços um caráter de subjugação e dominação, não uma relação entre iguais. Dentro do contexto específico da construção da propaganda imperial, essa fórmula permitia retratar o resultado das campanhas contra os inimigos externos, quer exitosa, quer desastrosa, sempre na luz mais favorável possível ao imperador (HEATHER, 2006: 251-253).

Entretanto, observa-se que já no século VI havia ocorrido uma mudança fundamental no conceito dos *foederati*. Para autores como Jordanes e Procópio, o termo passa a designar os estrangeiros a serviço regular do exército romano recrutados a partir de um *foedus* firmado em condição de igualdade, não mais

de submissão, tornando-se assim parte do aparato imperial romano. Ou seja, eles não eram mais os capitulados recrutados do *barbaricum* ocasionalmente (*ibid.*: 244), mas soldados regulares com um estatuto bem definido, oriundos de populações assentadas em território romano. O fato de que a posterior instalação dos visigodos na Aquitânia em 418-419 pôde ser descrito nos termos de um *foedus* por Isidoro de Sevilha (*Hist.* 23) nos mostra que o termo saiu da esfera diplomática e veio paulatinamente a fazer parte do universo referente aos assentamentos bárbaros. Isso significa que, em determinado momento, foi necessário utilizar um arcabouço conceitual diferente para dar às relações entre os assentados e o Império, agora desvantajosas para esse último, ao menos um aspecto de equidade.

Essa constatação é importante para a delimitação conceitual e temporal de nossa investigação, pois o mecanismo propagandístico imperial que motiva os assentamentos e do qual emerge o discurso normativo acerca das relações entre provinciais e assentados só faz sentido enquanto o poder imperial tem total controle e dita os termos dessas empreitadas. Os assentamentos adquirem um caráter totalmente diferente a partir de quando o poder imperial perde o controle sobre suas fronteiras e os movimentos migratórios e tem de negociar a instalação dessas populações em termos iguais com os seus chefes. Na região das Gálias, essa perda de controle ocorre somente no final de 406, com a travessia descontrolada e em massa de suevos, alanos e vândalos pelo Reno (MODÉLAN, 2004: 337-338).

A presença bárbara dentro do império que nos interessa aqui, portanto, é aquela de grupos inteiros instalados permanentemente pela administração imperial segundo os termos dela, mas de forma a manterem seu estatuto coletivo, recebendo certamente um estatuto diferente dos cidadãos, embora livres. Não abordaremos, portanto, os bárbaros que foram escravizados depois de serem derrotados em campanhas nem mesmo aqueles recebidos no império individualmente em razão de seus serviços prestados ao Império (*id.*: 340). Mas essa definição precisa do fenômeno que buscamos compreender vai de encontro

à imensa variedade de formas pelas quais ele emerge das fontes. Isso ocorre por dois motivos principais: primeiramente porque termos como *deditici*, *coloni*, *laeti*, *gentiles* e *tributarii* refletiam uma multiplicidade de estatutos e condições diferentes aos quais os bárbaros eram submetidos, certamente a depender das circunstâncias que levaram o poder imperial deslocar esses grupos populacionais. Não raro, esses estatutos se imiscuíam e, por vezes, se sobrepunham uns aos outros. Em segundo lugar, tendo em vista que, como veremos, o poder imperial tinha um interesse mais ideológico do que econômico no assentamento de grupos bárbaros em território romano, tais operações são mencionadas principalmente nos panegíricos e de maneira bastante retórica, uma vez que a preocupação maior de seus autores era o efeito discursivo e não a exatidão de uma narrativa factual (WHITTAKER, 2004: 129–132).

Ainda assim, há uma série características comuns nas formas pelas quais esses processos eram evocados por parte tanto dos autores dos *Panegirici Latini*⁴ quanto de Libânio, Temístio e Símaco que nos permitem agrupar essas operações com base em alguns preceitos gerais. Uma passagem do panegírico a Constantino por ocasião do aniversário da cidade de Tréveris, datado de 310 (NIXON e RODGERS, 1994: 212–214), constitui um bom ponto de partida para começarmos a desemaranhar a confusão em torno dos tipos de assentamento que nos interessam. Após a exaltação da bravura de Constâncio Cloro, pai do imperador, em razão de sua vitória contra os francos que haviam participado da revolta de Caráusio (r. 286–296), segue-se o relato do que foi feito com os vencidos:

O que direi de sua misericórdia, pela qual abrandou os vencidos? (...) O que falarei, uma vez mais, sobre as distantes nações da Francia, arrancadas não

⁴ Utilizamos a numeração dos panegíricos de acordo com a edição de Domenico Lassandro para o *Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum*, de 1992. O número fora do parêntese representa o lugar em que o panegírico aparece na tradição manuscrita, o número dentro do colchete, por sua vez, faz referência à ordem cronológica. Todas as traduções são de responsabilidade do autor.

daqueles lugares que outrora os romanos invadiram, mas das próprias terras de onde se originaram e dos mais afastados litorais bárbaros para que, uma vez alocadas nas regiões desertas das Gália, fossem úteis tanto à paz do Império Romano pelo cultivo da terra quanto às suas armas pelo recrutamento? (*Pan. Lat.* 6(7), 6, 1-2)⁵

Por certo, trata-se de um discurso construído para agradar a própria figura imperial e seu entourage com o objetivo específico, nesse caso, de conseguir um emprego na corte (*Pan. Lat.* 6(7), 23, 3). Por trás desse véu retórico, no entanto, podemos perceber que a instalação dessas populações consistia em distribuí-las por determinadas regiões na qualidade de camponeses sujeitos às regras de recrutamento. Não surpreende que essas obrigações que passavam a pesar sobre alguns dos bárbaros vencidos e assentados tenham levado muitos estudiosos a considerarem que eles recebiam o estatuto de colonos (*coloni*)⁶. De fato, outro panegírico de um decurião éduo falando em nome da cidade de Autun, dessa vez endereçado ao próprio Constâncio Cloro em Tréveris no início de 297 (HOSTEIN, 2014: 74; 449), coloca a situação em termos mais explícitos que apontam nesse sentido:

⁵ 1. *Quid de misericordia dicam qua victis temperavit? (...) 2. Quid loquar rursus intimas Franciae nationes iam non ab his locis quae olim Romani invaserant sed a propriis ex origine sui sedibus atque ab ultimis barbariae litoribus avulsas, ut in desertis Galliae regionibus conlocatae et pacem Romani imperii cultu iuarent et arma dilectu?*

⁶ A instituição do colonato no Império Romano tardio diria respeito a uma espécie de arrendamento regulado por um conjunto de disposições legais que prendiam o colono à terra ao mesmo tempo em que supriam as demandas fiscais da administração romana. A visão tradicional a respeito desse fenômeno era de que ele refletia a transição de um modo de trabalho da terra típico da antiguidade, que consistia em pequenos proprietários camponeses livres, para o contexto medieval dos servos dependentes de grandes proprietários, mas desde os anos 1980, essa perspectiva tem sido contestada em seus vários aspectos. Para os propósitos do nosso estudo, os elementos básicos do colonato que mencionamos aqui, e sobre os quais há algum consenso, já bastam. Uma síntese do debate em torno desse conceito pode ser encontrada em SILVA, 2017.

8.4. Juntamente com suas esposas e filhos e o restante de sua parentalha e de seus pertences, se encaminharam para regiões há muito abandonadas, as quais talvez eles mesmos outrora tenham devastado pela rapinagem, a fim de que as tornassem novamente cultivadas com seu serviço. (...) 9.1. Em todos os pórticos das cidades sentam-se grupos de cativos bárbaros, homens tremendo de selvageria à flor da pele, idosas contemplando a impotência de seus filhos e as mulheres de seus maridos, meninos apinhados e amarrados às meninas se tranquilizando com sussurros reconfortantes e todos aqueles distribuídos aos vossos provinciais para o serviço, até que sejam levados às vastidões desabitadas que lhes foram atribuídas para serem cultivadas. (...) 3. Pois agora é para mim que o Chamavo e o Frísio aram a terra, e aquele vagabundo e outro saqueador cuidam do campo improdutivo com seu esforço e frequentam meus comércios com animais para vender e o camponês bárbaro alivia o imposto. 4. Além disso, se chamado ao dever, se apressa e é disciplinado pelos exercícios, coagido pelo couro e alegre-se de colocar-se ao serviço pelo nome de soldado. (...) 21.1. Da mesma forma que depois, Maximiano Augusto, por tua vontade o leta resgatado pelo *postliminium* e o franco acolhido nas nossas leis cultivam com cuidado as searas abandonadas dos tréviros e nérvios, também agora através de tuas vitórias, ó invicto César Constâncio, o que quer que restasse ermo nas terras dos ambianos, belovacos, tricassos e lingones, refloresce sob o camponês bárbaro. (*Pan. Lat.* 8(5), 8, 4; 9, 1;3;21, 1)⁷

⁷ 8, 4. *cum coniugibus ac liberis ceteroque examine necessitudinum ac rerum suarum ad loca olim deserta transirent ut, quae fortasse ipsi quondam depraedando vastaverant, culta redderent serviendo.* (...) 9, 1. *totis porticibus civitatum sedere captiva agmina barbarorum, viros attonita feritate trepidantes, respicientes anus ignaviam filiorum nuptas maritorum, vinculis copulatos pueros ac puellas familiari murmure blandientes, atque hos omnes provincialibus vestris ad obsequium distributos, donec ad destinatos sibi cultus solitudinum ducerentur.* (...) 3. *Arat ergo nunc mihi Chamavus et Frisius et ille vagus, ille praedator exercitio squali<di> ruris operatur et frequentat nundinas meas pecore venali et cultor barbarus laxat annonam.* 4. *Quin etiam si ad dilectum vocetur*

Nessa passagem, fica claro que, de fato, os cativos bárbaros trazidos das campanhas punitivas de Constâncio Cloro são distribuídos aos proprietários de terra na qualidade de colonos, pois entram na conta da *captatio*⁸, uma vez que se tornavam encarregados do cultivo da terra e ficavam disponíveis para recrutamento. Eles, portanto, estavam intimamente ligados ao sistema fiscal, segundo o qual os grandes proprietários de terras – em grande parte os curiais (*curiales*) – eram responsáveis pela apresentação de um ou mais recrutas escolhidos dentre aqueles que trabalhavam suas terras proporcionalmente ao imposto sobre a propriedade, podendo substituir essa obrigação por uma contribuição pecuniária, a *adaeratio* (LE BOHEC, 2006: 56). Esse arranjo deixou sua marca na legislação da Antiguidade Tardia. Em 409, as condições de uma operação de assentamento apareceram em uma lei do mesmo ano (*Cod. Theod.* 5, 6, 3), que determinava explicitamente que os prisioneiros de guerra deveriam ser assentados mediante uma petição formal “por nenhuma outra regra que não a do colonato”⁹. Além de serem distribuídos para vários domínios diferentes, sem um estatuto coletivo que permitisse identificá-los (MODÉLAN, 2004: 368), o rígido controle sobre seu movimento, bem maior do que sobre os colonos provinciais, levou Cam Grey (2011) a encaixar essa disposição legal em uma série de outras do mesmo período que

accurrit et obsequiis teritur et tergo coerchetur et seruire se militiae nomine gratulatur. (...) 21, 1. sicut postea tuo, Maximiane Auguste, nutu Nerviorum et Trevirorum arva iacentia Laetus postliminio restitutus et receptus in leges Francus excoluit, ita nunc per victorias tuas, Constanti Caesar invicte, quidquid infrequens Ambiano et Bellovaco et Tricassino solo Lingonicoque restabat, barbaro cultore revirescit.

⁸ As reformas fiscais que se iniciaram na tetrarquia buscaram uniformizar o sistema fiscal em todas as províncias do império, inclusive na Itália. Nesse contexto, o imposto sobre a propriedade se baseava em um cálculo, feito a cada cinco ou quinze anos pelos *censitores*, que levava em conta tanto a porção de terra cultivada (*iugera*) quanto os “recursos vivos” da propriedade, os animais e a quantidade de mão-de-obra a disposição do proprietário (*capita*). O sistema de *capitatio-iugatio* seria o catalizador da instituição do colonato que, apesar de todo o debate que o cercava, estaria no cerne das transformações sociais do mundo rural no Império Romano tardio (GOFFART, 1974).

⁹ *non alio iure quam colonatus.*

buscavam controlar e limitar o comportamento de grupos marginais considerados perigosos para a sociedade. Isso buscava claramente mitigar as possibilidades de mobilização e revolta dentro de território romano.

Mas apesar de a legislação mencionar explicitamente o *ius colonatus*, fica claro que nem sempre os autores do século IV mostravam uma preocupação com a exatidão jurídica dos termos que utilizavam para se referir aos assentados. Ao celebrar as vitórias de Cláudio II contra os godos, um dos autores da *História Augusta* afirma que “as províncias romanas foram preenchidas por servos bárbaros e agricultores citas. O godo se tornou o colono da fronteira bárbara (SHA, *Claud.* 9, 4).”¹⁰ Nesse trecho, a ênfase maior se dá no caráter rural da atividade desempenhada pelos cativos godos, de modo que o termo *colonus* é usado simplesmente como sinônimo de *cultor*, haja vista também a equivalência comum em escritores tardoantigos entre citas e godos. Noutra ocasião, Amiano Marcelino relata que, depois de vencer os alamanos na Récia em 370, o mestre da cavalaria Teodósio “capturou os sobreviventes e enviou-os sob a ordem do imperador para a Itália, onde depois de terem recebido terras férteis, ainda hoje habitam em torno do Pó, na qualidade de tributários (Amm. Marc. 28, 5, 15).”¹¹ Aqui, por outro lado, o autor dá preferência ao aspecto fiscal dos assentados em sua narrativa. O termo *tributarius* é utilizado para ressaltar a situação fiscal dos colonos (ZICHE, 2011: 207, n. 24), que deveriam pagar impostos através do proprietário rural ao qual estão submetidos. No entanto, tanto Amiano quanto o autor da *História Augusta* não apenas não mencionam quaisquer *agri privati* para onde os prisioneiros alamanos e godos foram enviados, como deixam bem claro que o seu estatuto coletivo étnico foi preservado, uma vez que é possível identificá-los mesmo em seus dias.

¹⁰ *inpletae barbaris serois Scythicisque cultoribus Romanae provinciae. Factus limitis barbari colonus e Gotho.*

¹¹ *quoscumque cepit, ad Italiam iussu principis misit, ubi fertilibus pagis acceptis iam tributarii circumcolunt Padum.*

Desse modo, ainda que muitos sejam denominados *coloni* e *tributarii* na documentação escrita de natureza não-jurídica, nem todos os bárbaros recebidos coletivamente no território romano estavam sujeitos às regras do colonato. Esse parece ter sido o caso dos letas (*laeti*) e dos *gentiles*, grupos bárbaros que eram assentados em território romano e mantinham seu estatuto étnico coletivo¹². A situação de ambos é bastante semelhante, e a diferenciação entre eles é difícil. A instituição dos primeiros parece ser mais antiga, como mostra uma inscrição (*CIL XIII, 6592*) de Walldürn mencionando *gentiles* bretões datada de 232. Os letas, por sua vez, aparecem primeiramente na documentação no supracitado panegírico a Constâncio Cloro associados à noção jurídica do *postliminium*, depois apenas em Amiano Marcelino (20, 8, 13), que os caracteriza, em meio aos *gentiles* e *scutari* enviados por Juliano a Constâncio em 360, como soldados “descendentes de bárbaros criados do lado de cá do Reno.”¹³ Isso fez com que Émilienne Demougeot (1988) compreendesse esses primeiros letas como provinciais galorromanos liberados da catividade em território bárbaro e reinstalados no Império mediante certas condições, e esse modelo teria servido para o assentamento posterior de grupos bárbaros.

Apesar de sabermos hoje que os letas não eram soldados-cultivadores, como se pensava anteriormente (SIMPSON, 1988), o cultivo da terra e o fornecimento de recrutas por parte dos assentados continuaram sendo centrais no processo de seu estabelecimento. Uma lei de 399 (*Cod. Theod.* 13, 11, 10), endereçada ao prefeito pretoriano da Itália e da África menciona

¹² Apesar de reconhecer que nenhum documento faz menção explícita a isso, Yves Modéran (2004: 368-374) considera ainda a possibilidade de haver uma terceira categoria de assentamentos além de colonos e letas/*gentiles*. Esses, depois de uma cerimônia de *deditio*, ficariam desprovidos de um estatuto coletivo e seriam dispersados pelas províncias, como os colonos, mas receberiam individualmente terras sem mestres em uma situação de semi-propriedade, podendo assim receber a cidadania romana plena. Seria esse o caso daqueles povos denominados tributários ou mesmo dos francos “recebidos em nossas leis (*recepti in leges*)” mencionados pelo panegirista de Constâncio Cloro?

¹³ (...) *cis Rhenum editam barbarorum progeniem.*

“*terras léticas (terrae laeticae)*”, que deveriam ser distribuídas apenas com anuência imperial e aparentemente eram cultivadas pelas famílias dos soldados letas. Além disso, na região das Gálias ao final do século IV, encontramos ao menos doze unidades de soldados auxiliares letas (*Not. Dign. occ.* 42, 33–44) devidamente identificadas por sua denominação étnica coletiva. Isso nos leva a pensar que houve o desenvolvimento de uma modalidade de assentamento em que era garantido a um grupo bárbaro, com suas famílias e dependentes, o direito de se assentarem em terras que possuíam um estatuto jurídico singular e de se manterem em comunidade, contanto que fornecessem recrutas ao exército romano. Se a argumentação de Émilienne Demougeot (1988) estiver correta, podemos afirmar que esse processo teria se desenrolado durante o século IV na região das Gálias devido a um contexto específico.

Assentados bárbaros e provinciais: entre retórica, normatização e prática

Não se pode deixar de notar que, em boa parte da documentação no século IV relativa aos assentamentos bárbaros, havia a presença de um problema central que a administração imperial buscava resolver através desses processos: os campos abandonados. Quando as terras desertas (*desertae regiones*), as vastidões desabitadas (*solitudines*) ou campos improdutivos (*squalidus rus*) não eram mencionados diretamente, como o são nos panegíricos citados acima, os assentamentos surgiam como uma forma de preencher as províncias, dando a entender, de qualquer forma, que os capitulados eram instalados em campos abandonados e sem cultivo. Junta-se a isso o fato de que várias disposições imperiais datadas do século IV e compiladas nos períodos de Teodósio e Justiniano utilizam a expressão *agri deserti*, o que foi tomado como prova de que o poder imperial teve de solucionar um problema generalizado de abandono de terras cultiváveis que surgiu em decorrência das tribulações do século III.

Dessa forma, assentamentos bárbaros e campos abandonados estiveram intimamente relacionados nos estudos que lidam com o período (e.g.: ROSTOVTZEFF, 1986: 286–290). Entretanto, à medida que crescia o interesse dos arqueólogos e seus institutos no mundo rural e melhoravam-se os métodos e técnicas de escavação, tornava-se possível questionar o cenário de abandono sistemático e generalizado dos sítios rurais no século IV (VAN OSSEL e OUZOULIAS, 2000: 134–135). Utilizando uma série de critérios para mensurar a ocupação do solo, Paul van Ossel (1992) revisitou sistematicamente os relatórios dos sítios arqueológicos rurais do norte das Gálias e concluiu que, quaisquer que tenham sido as consequências das invasões do século III e das reformas fiscais da tetrarquia, não houve senão uma interrupção momentânea da ocupação de muitos estabelecimentos.

A menção constante aos campos abandonados na documentação literária deve ser vista, portanto, mais no contexto da intencionalidade dos autores do que propriamente como um retrato fiel da realidade rural (WHITTAKER, 1976: 137–140). Nos panegíricos, esse tema surge com o objetivo de exaltar uma nova era de abundância proporcionada pelo imperador, em contraste com um passado penoso e árido. Para os autores cristãos, a diminuição da produtividade dos campos, seja por conta da falta de mão-de-obra, seja pelo “cansaço da terra”, era um dos elementos que indicavam a proximidade do fim dos tempos e o Segundo Advento (Oros. 7.21.5). Para os autores pagãos, a desolação dos campos era o sintoma de uma era de declínio irremediável, em oposição à “era de ouro” do passado, quando os deuses tradicionais eram cultuados (Cypr. Carth. *Ad Demet.* 3).

Logo, nem a legislação que lida com os *agri deserti* nem as políticas de assentamento de grupos bárbaros devem ser interpretadas como tentativas de solucionar um problema crônico de campos improdutivos. A primeira pode ser entendida como ações do poder imperial no sentido de forçar o cultivo de campos marginais para aumentar a receita dos impostos sobre terras produtivas (TAROZZI, 2013), ou como um descompasso entre métodos de cultivo locais que envolviam rotação de culturas e terras em pousio e a administração que buscava uniformizar a

legislação fiscal em todo o Império (GREY, 2007). De forma semelhante, devemos buscar o motivo para os assentamentos bárbaros nas possíveis vantagens, não necessariamente fiscais, que poderiam ser obtidas dessas políticas por parte do poder imperial.

Não é coincidência que a maior parte das ocorrências de assentamentos bárbaros em larga escala no Império encontradas na documentação datem de finais do século III e do século IV, quando se desenvolve também o “artefato imperial” da ameaça bárbara na fronteira das Gálias. O termo é cunhado por John Drinkwater (1996) para se referir à maneira com a qual o caráter selvagem dos povos fronteiriços era utilizado como elemento retórico para fins de exaltação dos feitos de um imperador. Ele argumenta que, apesar de as fronteiras reno-danubianas de fato sofrerem com o banditismo ocasional de grupos que atravessavam a fronteira em momentos de instabilidade, os povos fronteiriços não representavam uma ameaça real à integridade política e territorial do Império. Mas a dureza no trato com os bárbaros era uma maneira fácil de conseguir apoio e popularidade em uma época na qual a legitimidade dos imperadores nas províncias ocidentais era colocada à prova constantemente.

Da percepção do abandono dos campos surgiu a justificativa para que as ações de instalação de populações bárbaras tomassem a forma de uma política imperial propriamente dita e, a partir daí, a oportunidade de os imperadores incorporarem mais uma engrenagem ao mecanismo retórico que explorava a suposta ameaça bárbara para a elaboração de sua imagem e legitimidade. Seguindo-se ao elogio das campanhas bem-sucedidas contra os bárbaros, que servia para exaltar a coragem do imperador e sua capacidade como líder de manter a segurança nas províncias, encontramos a menção ao assentamento dos vencidos em território romano. Isso pode ser visto no já citado panegírico a Constantino:

Não contente de tê-los vencido, transportou esses mesmos povos para terras romanas, para que não

somente fossem obrigados a depor suas armas, como também sua selvageria. (*Pan. Lat.* 6(7).5.3)¹⁴

A imagem do bárbaro que abandona a espada pelo arado completa o quadro que permite pintar o imperador, em um segundo momento, como uma figura clemente e pacificadora, capaz de aplacar o comportamento naturalmente violento do bárbaro (MATHISEN, 2016), tornando sua força destrutiva em uma vantagem para os provinciais. Essa narrativa encontra lugar também em outras formas, como no famoso medalhão de Lyon, que comemora a *receptio* de um grupo alamanco por Maximiano e Diocleciano (BASTIEN, 1989: 7-12) após suas vitórias contra esses povos (DRINKWATER, 2007: 364-367) e representa a passagem dos assentados do forte cabeça-de-ponte Castelo dos Matiacos até Mainz pelo Reno. Dentre os meios que conheceram maior difusão, temos as peças de bronze com as efigies de Constante, Constâncio Galo, Constâncio II e Juliano que portam em seu reverso a legenda “retomada dos bons tempos (*fel(icium?) temp(orum?) reparatio,*)” e por isso referidas comumente como FTR (fig. 2).



Figura 2: Reversos de moedas do tipo FTR que apresentam motivos envolvendo bárbaros. Na ordem: RIC VIII, Alexandria, 74; RIC VIII, Alexandria, 55; RIC VIII, Roma, 153 e RIC VIII, Aquileia, 104. Imagem reproduzida com a permissão de wildwinds.com.

¹⁴ *Nec contentus vicisse ipsas in Romanas transtulit nationes, ut non solum arma sed etiam feritatem ponere cogerentur.*

Quando tomadas em conjunto, essas quatro cenas compõem uma narrativa coesa do domínio romano sobre os bárbaros. Os dois primeiros reversos mostram cenas bastante violentas, que representam a subjugação física do bárbaro por meio da força bruta. As cenas evocam os salteadores bárbaros identificáveis pelos seus atributos e a segurança trazida pela inclemência com a qual o soldado ou imperador trata os transgressores (RIVERA, 2009: 26). Os outros dois representam as tratativas do poder imperial com os bárbaros depois da subjugação violenta ou para além dela e evocam a clemência dos imperadores diante dos vencidos ou daqueles em posição desvantajosa. A novidade iconográfica que causou maior debate entre os estudiosos foi o último reverso, não raro denominado “o bárbaro e a cabana”, onde um bárbaro é conduzido de seu habitat inóspito e selvagem, representado pela cabana e pela árvore, pelo soldado, talvez para ser assentado em território romano. Assim, sob o tema de um retorno à ordem e segurança, esses reversos transmitiriam a ideia de submissão do mundo bárbaro ao poderio romano tanto pela força militar quanto pelo assentamento dos bárbaros.

Esse complexo mecanismo retórico só faria sentido se o poder imperial reforçasse também na prática a distinção entre os assentados bárbaros e os provinciais romanos. Com efeito, não há nada que indique que os grupos que mantinham seu estatuto étnico coletivo e eram instalados em território romano em condições outras que não a de colonos gozavam de menos limitações aos seus comportamentos ou estavam submetidos a menos dispositivos normativos por parte da administração imperial. Pelo contrário, eles se encontravam sob um controle rígido por parte dos *prefeitos dos letas* e dos *gentiles* (*praefecti laetorum*; *praefecti gentilium*). Esses oficiais administrativos detentores de cargos tribunícios (SIMPSON, 1988: 82) não estavam sujeitos ao governo provincial, respondiam diretamente ao mestre dos soldados presencial (*magister militum praesentalis*) e em sua maioria estavam encarregados da supervisão de apenas uma unidade lética, convenientemente alocadas em centros administrativos (*civitates*) ou em suas proximidades (*Not. Dign.*

occ. 42, 33–44). É nesse contexto de normatização que devemos compreender também a lei da época de Valentiniano (*Cod. Theod.* 3, 14, 1) que restringia o matrimônio entre provinciais e bárbaros sob pena capital.

Não se pode negar que todo esse esforço de construção retórica e normatização envolvendo os assentamentos bárbaros por parte do poder imperial acabou reverberando ao menos nos círculos de cidadãos mais bem posicionados na hierarquia social. Amiano Marcelino, por exemplo, emite uma opinião bastante negativa a respeito dessas populações:

os bárbaros letas, espertos para tirar proveito do roubo ocasional, depois de terem atravessado entre os acampamentos de ambos os exércitos sem serem percebidos, atacaram Lyon desprevenida (*Amm. Marc.* 16, 11, 4).¹⁵

O contexto desse ataque é justamente a instabilidade nas Gálias causada pelas incursões simultâneas dos alamanos após a derrota dos usurpadores Magnêncio e Decêncio em 351–353. O reestabelecimento do controle imperial na região só ocorre de fato com a vitória do César Juliano em Estrasburgo em 357. Para Amiano, portanto, as populações léticas devem ser tratadas sempre com desconfiança e precisam ser supervisionadas constantemente. Os assentados são mobilizados em sua narrativa de maneira negativa mais uma vez para exaltar os feitos de seu herói Juliano, que foi proclamado Augusto pelas tropas estacionadas em Paris em 360 “depois de ter retomado as cidades das Gálias anteriormente saqueadas e destruídas pelos bárbaros que ele mesmo havia transformado em tributários e súditos. (*Amm. Marc.* 20, 4, 1)”.¹⁶ Apesar de não criticar abertamente a decisão de Juliano de assentar grupos alamanos nas Gálias depois de sua vitória decisiva, Amiano deixa transparecer certo receio de que a vida camponesa seja incompatível com a natureza selvagem

¹⁵ *Laeti barbari ad tempestiva furta sollertes inter utriusque exercitus castra occulte transgressi invasere Lugdunum incautam*

¹⁶ (...) *receptaque oppida Gallicana ante direpta a barbaris et excisa, quos tributarios ipse fecit et vectigales.*

do bárbaro (ZICHE, 2011: 208). Novamente, fica claro que, ao menos para o historiador e parte de sua audiência, é somente sob um controle muito rígido que essas populações podem coexistir dentro do Império.

O próprio caso de Magnêncio é representativo da visão pejorativa que pesava sobre os letas no século IV e como ela podia ser usada para fins políticos. Depois de derrotá-lo, Constâncio II buscou garantir a supremacia e reestabelecer a honra de sua dinastia por meio de uma campanha difamatória de seu adversário que envolvia, dentre outras coisas, a ênfase em suas origens obscuras na narrativa oficial. Dentre as várias versões que se perpetuaram, chama a atenção a de Zósimo, segundo a qual ele era “de origem bárbara, mas assentado em meio aos letas, um povo gaulês (Zos. 2, 54, 1)”¹⁷, testemunho que pode ser corrigido pelo relato de um autor anônimo de finais do século IV, para quem Magnêncio era “nascido de pais bárbaros que habitam as Gálias (*Epit. de Caes.* 42, 7)”¹⁸. Conferir ao adversário de Constâncio II uma ascendência leta, portanto, era mais do que fornecer uma mera explicação para a selvageria bárbara do usurpador (*Aur. Vict. Caes.* 41, 25) e assassino de seu irmão Constante, era a negação de seu estatuto romano com o objetivo de retratá-lo como indigno da posição de Augusto. Ou seja, além da morte, ser genealogicamente associado aos letas, os “bárbaros de dentro”, foi a punição de Magnêncio por ter falhado em sua empreitada política sem ter vindo das mais altas posições sociais (DRINKWATER, 2000: 145).

Com efeito, apesar de toda a retórica e do teor normativo que envolve o assentamento dos bárbaros especialmente na região das Gálias, uma análise da evidência material de sítios que podem ser compreendidos como “germânicos” pode nos ajudar a nuançar a maneira como vemos as relações entre os provinciais e os assentados. A identificação desses sítios simplesmente através de ritos funerários tidos como “não-romanos” é problemática (HALSALL, 1992: 196-198), mas a presença de casas-estábulo de

¹⁷ γένος μὲν ἔλκων ἀπὸ βαρβάρων, μετοικήσας δὲ εἰς Λετοῦς, ἔθνος Γαλατικόν.

¹⁸ *Ortus parentibus barbaris, qui Galliam inhabitant.*

tradição germânica (*Wohnstallhausen*) e cerâmica não-torneada do tipo germânico, podem ser indicadores mais seguros da presença de assentados bárbaros em território romano.

O sítio de Nereth/Balen, que foi descoberto em 2003 durante uma escavação de urgência realizada pelo Departamento de Arqueologia do Serviço Público da Valônia (DGO4), tem essas características. No setor 2, os restos escavados pertencem todos à Antiguidade Tardia, indicando um período de maior atividade entre 320 e 380 (HANUT; GOFFIOUL e GOEMAERE, 2012: 244) e consistem em uma casa-estábulo de mais de 16 x 6 metros, rodeada de fossas ligadas a uma atividade doméstica, com três lareiras circulares e uma área privativa protegida por uma partição. As fossas eram usadas como depósitos pelos habitantes e os cerca de 2.290 fragmentos de cerâmica encontrados permitem uma análise quantitativa do mobiliário doméstico do sítio. Uma quantidade considerável (25,2%) é composta de cerâmica modelada não-torneada germânica, notáveis tanto pelas suas formas como pela grosseria de sua fabricação. Seu repertório morfológico é idêntico ao encontrado em muitos assentamentos germânicos escavados na Germânia Segunda ou além do Reno e uma análise mineralógica dessas peças aponta para uma origem em território além dos limites do Império Romano, ao norte da Alemanha (HANUT *et al.*, 2013: 153). A maior parte, no entanto, (52,2%) é composta pela cerâmica rugosa de Eifel, oriunda das oficinas de Speicher e Mayen. A cerâmica de mesa é constituída por produções em *terra sigilata* de Argonne/Lorena (8,3%), além de um pequeno número de peças em *terra nigra* (6,8%). Todas essas peças são tipicamente galorromanas e encontradas em grandes quantidades nas áreas rurais das Gálias.

Os artefatos que sugerem uma vida doméstica, com o cultivo da terra e uma presença feminina atestada pelas fíbulas germânicas, se mesclam aos objetos de caráter militar encontrados no sítio, como uma cabeça de machado de guerra, apontando para um assentamento tal qual descrito nas fontes: a concessão de terras para cultivo de grupos familiares bárbaros em troca de serviço militar. Mas os dados apontam para um contato intenso dessa comunidade com as populações provinciais dos entornos.

O sítio, afinal, não ficava muito distante de um importante centro urbano, a capital-*civitas* de Tongres, a *Civitas Tungrorum*.

Considerações finais

Toda a documentação apresentada aqui passa a impressão de que os assentamentos bárbaros em território romano no século IV, especialmente nas Gálias, eram redutos controlados e isolados nos quais o poder imperial mantinha e “reproduzia” bárbaros (JONES, 1964: 620) para fins militares e econômicos. Através deste breve estudo, esperamos ter mostrado que, além das vantagens práticas que podiam ser auferidas dessas políticas, os assentamentos bárbaros em território romano tinham como principal objetivo compor um complexo mecanismo retórico concebido como parte dos esforços de legitimação imperial. Por isso esse fenômeno é bastante perceptível nas Gálias, uma região tida como particularmente inclinada a apoiar os usurpadores ocidentais (DRINKWATER, 1989) e mesmo experiências políticas fora do ordenamento imperial romano, como no caso do Império das Gálias (CHRISTOL, 1985: 92-96).

Para os autores romanos oriundos das classes mais altas, cujo desprezo à figura do bárbaro selvagem era um componente importante da afirmação de sua romanidade (HEATHER, 1999: 235-236), essas populações eram entendidas como marginais, perigosas e pouco confiáveis. Talvez lhes parecessem mesmo inassimiláveis ao mundo romano, ainda que necessários ao cultivo de terras que aparentassem abandonadas e ao recrutamento. Isso mostra que, em certa medida, os objetivos “propagandísticos” do poder imperial com as operações de assentamento foram alcançados. Não é de se espantar, portanto, que a retórica acerca dos assentamentos bárbaros em território romano e a normatização desses por parte do poder imperial tenham deixado uma marca tão grande nos estudos que lidam com o tema ou o mencionam de alguma forma. Mas a realidade da vida quotidiana que transparece na materialidade dos assentamentos bárbaros nos mostra que eles não devem ser pensados como “guetos”, subsistindo da terra e pelos seus

próprios meios sem nenhum contato com a população provincial, como vitrines do sucesso dos imperadores. Apesar dos esforços do poder imperial, o universo das relações quotidianas entre assentados bárbaros e provinciais no interior das Gálias, para além dos altos círculos aristocráticos do Império, extrapolava a rigidez dessas categorias. A realidade, afinal, tende a escapar das tentativas de controle e propaganda.

Referências Bibliográficas

Fontes Primárias:

AMIANO MARCELINO. *Rerum gestarum libri qui supersunt*, edidit W. Seyfarth, Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1978.

EPITOME DE CASARIBUS. In: Sexti Aurelii Victori, Liber de Caesaribus. Praecedunt Origo gentis Romanae et Liber de viris illustribus urbis Romae, subsequitur Epitome de Caesaribus, edidit F. Pichlmayr. Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana 1911, 1970.

SCRIPTORES HISTORIAE AUGUSTAE. edidit E. Hohl, addenda et corrigenda adiecerunt Ch. Samberger et W. Seyfarth, 2 v. Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1971.

XII PANEGYRICI LATINI. recognovit D. Lassandro. Turim: Paravio, 1992 (Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum)

ZÓSIMO. *Histoire nouvelle*. 3 t.; 5 v. Texte établi et traduit par F. Paschoud. Paris: Les Belles Lettres, 1971–1989.

THEODOSIANI LIBRI XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes, edidervnt T.

Mommsen, P. M.Meyer et J. Sirmond, 3 v. Berlim: Weidmann, 1905.

Bibliografia Secundária:

BASTIEN, P. *Le médaillon de plomb de Lyon* (Numismatique romaine: Essais, Recherches et Documents. Supplément 18). Wetteren: Éditions Numismatique romaine, 1989.

BURCKHARDT, J. *The Age of Constantine the Great*. Berkley: University of California Press, 1949.

BURNS, T. S. The Visigothic settlement of 418. In: DRINKWATER, J. F. e ELTON, H. (orgs.). *Fifth-Century Gaul: A Crisis of Identity?*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 53–63.

CHRISTOL, M. Réflexions sur le provincialisme galloromain. In: COMITÉ ESPAÑOL DE CIENCIAS HISTÓRICAS e COMITÉ FRANÇAIS DES SCIENCES HISTORIQUES *Centralismo y descentralización: Modelos y procesos históricos en Francia y España*. Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local, 1985. p. 77 – 100.

SILVA, U. G. da. Governando Camponeses: Colonato e Mobilidade no Império Romano Tardio. *Anos 90*, v. 24, n. 46, p. 185–210, 2010.

DE STE. CROIX, G. E. M. *The Class Struggle in the Ancient Greek World from the Archaic Age to the Arab Conquests*. Nova Iorque: Cornell University Press, 1981.

DELAPLACE, C. Les relations entre les Wisigoths et le pouvoir romain de 411 à 439: Comment faut-il interpréter la politique des foedus et la logique de ses acteurs dans la Gaule de la première moitié du Ve siècle ap. J.-C.? In: DIEFENBACH, S. e MÜLLER, G. M. (orgs.) *Gallien in Spätantike und Frühmittelalter*:

Kulturgeschichte einer Region. Berlin: Walter de Gruyter, 2013. p. 25–44.

DEMOUGEOT, É. A propos des lètes gaulois du IVe siècle. In: _____. *L'Empire romain et les barbares d'Occident (IVe-VIIe siècle)*, *Scripta varia*. Paris: Publications de la Sorbonne, 1988. p. 61–74.

DRINKWATER, J. F. Gallic Attitudes to the Roman Empire in the Fourth Century: Continuity or Change? In: HERZIG, H. E. e FREISTOLBA, R. (orgs.). *Labor omnibus unus: Gerold Walser zum 70. Geburtstag dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern* Stuttgart: F. Steiner Verlag Wiesbaden, 1989. p. 136–155.

_____. The “Germanic Threat” on the Rhine Frontier: A Romano-Gallic Artefact? In: MATHISEN, R. W. e SIVAN, H. *Shifting Frontiers in Late Antiquity*. Aldershot: Variorum, 1996. p. 20–30.

_____. The Revolt and Ethnic Origin of the Usurper Magnentius (350–353), and the Rebellion of Vetranio (350). *Chiron*. n. 30, 2000, p. 131–159.

_____. *The Alamanni and Rome 213–496: Caracalla to Clovis*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

ENGEL, J.-M. e PALANQUE, J.-R. *O Império Romano*. São Paulo: Atlas, 1978.

GIBBON, E. *The Decline and the Fall of the Roman Empire*. v.1 (AD 180–476). Nova York: The Modern Library, 1932.

GOFFART. W. *Caput and Colonate: towards a history of late Roman taxation*. Toronto: University of Toronto Press, 1974.

GREY, C. Revisiting the ‘Problem’ of *agri deserti* in the Late Roman Empire. *Journal of Roman Archaeology*, v. 20, p. 362–376, 2007.

_____. The *ius colonatus* as a Model for the Settlement of Barbarian Prisoners-of-War in the Late Roman Empire? In: MATHISEN, R. W. e SHANZER, D. (orgs). *Romans, Barbarians, and the Transformation of the Roman World: Cultural Interaction and the Creation of Identity in Late Antiquity*. Farnham: Ashgate, 2011. p. 147-160.

HALSALL, G. The origins of the *Reihengräberzivilisation*: forty years on. In: DRINKWATER, J. F. e ELTON, H. (orgs.). *Fifth-Century Gaul: A Crisis of Identity?*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 196-207.

HANUT, F., GOFFIOUL, C. e GOEMAERE, E. L'établissement germanique du Bas-Empire à Baelen/Nereth, province de Liège (Belgique). In: ANNAERT, R. *et al.* (orgs.). *The very beginning of Europe? Cultural and Social Dimensions of Early-Medieval Migration and Colonisation (5th-8th century)*. Bruxelas: Flanders Heritage Agency, 2012. p. 243-254.

_____. *et al.* Baelen/Baelen : l'établissement rural germanique de Nereth. Synthèse de l'étude du mobilier archéologique. *Chronique de l'Archéologie Wallonne*, n. 20, p. 150-156, 2013.

HEATHER, P. J. The barbarian in late antiquity: image, reality, and transformation. In: MILES, R. (org.). *Constructing Identities in Late Antiquity*. Londres: Routledge, 1999. p. 234-258.

_____. *Foedera and foederati of the fourth century*. In: NOBLE, T. F. X. (ed.) *From Roman Provinces to Medieval Kingdoms*. Londres: Routledge, 2006. p. 242-256.

HOSTEIN, A. *La cité et l'empereur: Les Éduens dans l'empire romain d'après les panégyriques latins*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2012.

JONES, A. H. M. *The Later Roman Empire 284-602: A Social, Economic, and Administrative Survey*. Oxford: Blackwell, 1964.

LE BOHEC, Y. *L'armée romaine sous le Bas-Empire*. Paris: Picard, 2006.

LÉOTARD, E. *Essai sur la condition des Barbares établis dans l'Empire romain au IVe siècle*. Paris: F. Vieweg, 1873.

LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. *Barbarians and Bishops: Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

MATHISEN, R. W. The Letters of Ruricius of Limoges and the Passage from Roman to Frankish Gaul. In: _____. e SHANZER, D. (orgs.). *Society and Culture in Late Antique Gaul: Revisiting the Sources*. Londres: Routledge, 2017. p. 101 - 115.

_____. Violent Behavior and the Construction of Barbarian identity in Late Antiquity. In: DRAKE, H. A. *Violence in Late Antiquity: Perceptions and Practices*. Londres: Routledge, 2016. p. 27-36.

_____. The Settlement of the Goths in Aquitania: 418 or 419? *Revue des Études Tardo Antiques*, supl. 5, p. 277-282, 2018.

MAZZARINO, S. *O Fim do Mundo Antigo*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MODERAN, Y. L'établissement de barbares sur le territoire romain. In: MOATTI, C. (ed.). *La mobilité des personnes en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne: procédures de contrôle et documents d'identifications*. Rome: École française de Rome, 2004. p. 337-397.

NIXON, C. E. V. e RODGERS, B. S. *In Praise of Later Roman Emperors: The Panegyrici Latini*. Berkley: University of California Press, 1994.

RIVERA, A. T. *La Fel Temp Reparatio. Monete Antiche*: bimestrale di numismatica classica e medievale, an. VIII, v. 44, p. 21–32, 2009.

ROSTOVTZEFF, M. I. *História de Roma*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

SIMPSON, C. J. *Laeti in the Notitia Dignitatum*. "Regular" Soldiers vs. "Soldier-Farmers". *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, v. 66, n. 1, p. 80–85, 1988.

TAROZZI, S. Riforma dello Stato e gestione della terra. La questione degli *agri deserti* nella prospettiva dei Codici tardo antichi. Alcuni spunti di riflessione. *Mélanges de l'École française de Rome: antiquité*, v. 2, n. 125, p. 461–467, 2013.

VAN OSSEL, P. *Etablissements ruraux de l'Antiquité tardive dans le nord de la Gaule*. Paris: Editions du CNRS, 1992.

_____. e OUZOULIAS, P. Rural settlement economy in Northern Gaul in the Late Empire: an overview and assessment. *Journal of Roman Archaeology*, v. 13, p. 133–160, 2000.

WHITTAKER, D. *Agri Deserti*. In: FINLEY, M. I. (org.) *Studies in Roman Property*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. p. 137–166 e 193–200.

_____. The Use and Abuse of Immigrants in the Later Roman Empire. In: MOATTL, C. (ed.). *La mobilité des personnes en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne: procédures de contrôle et documents d'identifications*. Rome: École française de Rome, 2004. p. 127–153.

ZICHE, H. Barbarian Raiders and Barbarian Peasants: Models of Ideological and Economic Integration. In: MATHISEN, R. W. e SHANZER, D. (orgs). *Romans, Barbarians, and the Transformation of the Roman World: Cultural Interaction and the Creation of Identity in Late Antiquity*. Farnham: Ashgate, 2011. p. 199–222.

II

Religiosidade e Participação Popular

Construindo utopias: subalternidade e futuro no livro de Ageu

Samuel de Barros Gandara*

Resumo: No campo dos estudos bíblicos e da historiografia do Antigo Israel e Judá, o estudo de relações de subalternidade é bastante novo. Temáticas que normalmente orbitam essa proposta teórica estão frequentemente associadas às abordagens críticas, como por exemplo dos estudos pós-coloniais. De modo geral, é por esse último repertório que pretendo verificar de que modo o livro de Ageu, um livro bíblico do período Persa Aquemênida, apresenta um discurso utópico como uma visão alternativa à ideologia imperial e sua influência em Esdras-Neemias, outro livro bíblico do período.

Palavras-chave: Ageu; Esdras-Neemias; Yehud no Período Aquemênida

Abstract: In the field of Biblical Studies and in the historiography of Ancient Israel and Judah, the study of subaltern relations is recent. Themes that normally orbit this theoretical proposal are often associated with critical approaches, such as Post-colonial Studies. In general, it is through this approach that I intend to verify how the book of Haggai, a biblical book from the Achaemenid Persian period, presents an utopian discourse as an alternative view of to the to the imperial ideology and its influence on Ezra-Nehemiah narrative, another biblical book from this period.

Keywords: Haggai, Ezra-Nehemiah; Yehud in Achaemenid Period

* Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo e bacharelado em Teologia pelo Centro de Educação, Filosofia e Teologia da Universidade Presbiteriana Mackenzie. Agradeço à FAPESP, agência que financia minha pesquisa e a Matheus Treuk, colega do Laboratório do Antigo Oriente Próximo (LAOP-USP), com quem compartilho dúvidas, ideias e que me auxiliou neste capítulo com sua leitura. E-mail de contato: samuel.gandara@usp.br.

Yehud no período Persa

Tratar de uma história de Yehud durante o período Persa é extremamente problemático, sobretudo pela escassez de fontes e de evidências da cultura material. Ainda assim, o período é de extrema relevância para compreender o desenvolvimento do judaísmo do Segundo Templo, da formação da Bíblia Hebraica e da consolidação da crença em um único deus. Antes de prosseguir, julgo necessário fazer algumas definições: quando me referir à Yehud, trato tanto de uma unidade política, ainda que fragmentada e um tanto nebulosa pelos dados documentais, como de uma extensão territorial, que tem ao norte a região da Samaria, ao sul a Idumea e ao leste a região do Mar Morto (CARTER, 1999 e LIPSCHITS, 2005) e, quanto a sua população, opta-se pelo nome judaítas¹. A transformação de Yehud de uma província neobabilônica para uma área de dominação do Império Aquemênida ocorre a partir do ano de 539 a.E.C, quando o rei Persa Ciro tomou a cidade da Babilônia e, cuja documentação o descreve como novo governante (BRIANT, 2002: 40-49). A partir daí, a extensão do antigo Império Neobabilônico passou a ser contada entre a administração Persa como uma grande satrapia, de nome Transeufratênia. A satrapia só foi dividida em províncias após a reformulação administrativa de Dario I, que ocorreu entre os anos 522-520 a.E.C (KAELIN, 2021: 583-594). Dentre essas províncias da região do Levante, encontrava-se Yehud, próxima a Samaria e a Idumea. Tendo como parâmetro essas duas últimas, pode-se perceber que as principais características políticas e sociais de tais unidades administrativas consistiam em sua autonomia legislativa, cultural e religiosa, tendo a arrecadação

¹ A política de deportação Neobabilônica de Nabucodonosor II durante os anos de 598-587 a.E.C, acompanhada da destruição do Reino de Judá e de sua capital, Jerusalém, provocou certo grau de dispersão de judaítas pelo Antigo Oriente. Pode-se citar os casos de judaítas em Elefantina, no Egito e da comunidade de Al-Yahudu, na Babilônia. Desse modo, qualificadores regionais podem ser utilizados para melhor identificar o grupo social a que se faz referência. Exemplo: judaítas de Yehud ou judaítas de Al-Yahudu.

fiscal como a principal obrigação para com o Império Persa.² O que pode ser afirmado para Yehud é que evidências de selos e *bullae* indicam a presença de administração própria, embora a localização exata da sede de tal governo ainda é bastante disputada (GRABBE, 2004).

O debate a respeito da sede do governo ocorre porque, ao que tudo indica, a estrutura política de Yehud entre o fim da monarquia e sua anexação ao Império Aquemênida oscilou entre três centros urbanos: Masfa, Ramat Rahel e Jerusalém (LIPSCHITS, 2015: 237-264). Do ponto de vista da cultura material, identifica-se um período de transição, de Masfa a Jerusalém e Ramat Rahel, sendo que Jerusalém parece retomar o status de capital da província depois de um processo gradativo e lento de reocupação das ruínas da cidade e que esteve intimamente relacionada com a reconstrução do templo e da cidade (NA'AMAN, 2001: 21 e LIPSCHITS e VANDERHOOFT, 2011). Segundo a opinião de alguns historiadores, é ao longo deste processo de reocupação e reconstrução de Jerusalém, que o templo da cidade passou a funcionar tanto como o lugar de produção literária e cultural de Yehud, bem como uma instituição fiscal e administrativa em favor dos interesses imperiais persas (SCHAPER, 1995: 528-539).³ Em suma, Yehud era uma pequena província do Levante com sua base econômica dependente do trabalho agrícola, com baixa densidade demográfica e pouca capacidade produtiva, contando com alguns assentamentos urbanos que operavam a arrecadação fiscal. Desse cenário, pode-se dizer que parte das disputas que aparecem na narrativa bíblica do período encontram-se tensionadas entre três temas: a definição de marcadores étnicos e identitários, o uso da terra e a relação com a nova organização política imperial do Império Aquemênida por

² A visão tradicional que comumente via, já no período Persa e não apenas helenístico, a relação entre Samaria e Yehud como belicosa e competitiva tem sido revisitada, partindo para uma leitura que valoriza a simultaneidade e cooperação criativa dos desenvolvimentos políticos e religiosos. Ver HENSEL, 2016.

³ Para uma opinião distinta, ver BEDFORD, 2015: 336-351. Um esforço importante de reavaliação do material foi feito em SILVERMAN, 2015: 355-390.

meio de sua estrutura administrativa e burocrática. Ou seja, Yehud estava inserida em uma dinâmica de poder distribuída entre autoridades imperiais e líderes locais, sendo que parte desse mecanismo certamente envolveu questões sociopolíticas (como de políticas de assentamento, manuseio da terra, arrecadação fiscal e inserção nas rotas de comércio) e ideológicas (aparatos discursivos e suportes materiais variados).

1. A ideologia da *Pax Persica*

Assim como os que o precederam, o Império Persa detinha uma agenda ideológica que justificava sua expansão e legitimava o governo da dinastia real. Por meio de diferentes recursos, essa ideologia pôde ser comunicada não apenas entre a família imperial e sua elite, mas também às províncias. Dentre tais recursos, pode-se citar as inscrições e monumentos, obras arquitetônicas específicas, como o caso dos jardins imperiais conhecidos como paraísos, as iconografias em moedas e as impressões de selos (ALLEN, 2002). Como tal, a ideologia imperial é uma das interfaces em que Império e províncias estabeleceram negociações de poder e autoridade em sua organização política. De acordo com Brosius, é possível ver na documentação das províncias, casos em que “os sátrapas e governadores locais emularam as representações reais, expressando sua afinidade e lealdade para com o rei ao fazer uso das cenas como um modelo de expressão do poder” (BROSIUS, 2020: 89)⁴. Essa emulação é um processo criativo, não apenas passivo, pelos quais as elites locais, em relação de subalternidade para com o Império Aquemênida, puderam se organizar política e socialmente. É nessa perspectiva que grupos locais puderam, em maior ou menor grau, se apropriar da retórica imperial em seu benefício próprio, buscando tanto formas de consolidação de

⁴ *Satrapas and local rulers alike emulated royal representations, expressing their affinity with the king and their loyalty, and using the scene as the model of the expression of power.*

legitimidade local na administração da província, como regional na relação entre outras elites e províncias.

Um documento bastante significativo para identificar a construção do discurso Aquemênida é a inscrição Behistum (Beistum), cuja confecção data dos anos 520–519 a.E.C (ARAUJO, 2018: 128–133 e SCHMITT, 1991).⁵ Localizada no alto de um penhasco na rota que liga as planícies mesopotâmicas à região de Ecbatana, a inscrição contém um texto em três idiomas (persa antigo, babilônico acadiano e elamita)⁶ e relevos que compõem uma cena de juízo do rei Persa (ROSSI, 2021: 75–86). No texto, encontra-se uma narrativa que descreve a vitória de Dario I contra líderes rebeldes, como o usurpador Gaumata, e, no relevo, a cena entalhada na rocha contém nove rebeldes presos a correntes, contando com o rei Dario pisando sobre Gaumata. No alto da imagem, um disco solar com aspecto antropomórfico figurando Auramazda contempla o episódio, sinalizando sua aprovação do governo Aquemênida. A questão da audiência e circulação da inscrição merece destaque: de uma perspectiva material, o texto do relevo é ilegível dada a distância entre potenciais espectadores na rota e a gravura na rocha. Tal característica dificulta afirmar que o texto serviria como uma propaganda do Império (JACOBS, 2010. p. 107–113). Todavia, o caso de Behistum é extremamente particular e pode ser visto como o início de uma estratégia de circulação da ideologia Aquemênida em todo o Império, que se destacava por apresentar o rei persa como justo e beneficente para com todos os povos. Sua ação é descrita como guiada pela verdade e inteligência, sob a aprovação de Auramazda, criador de todas as coisas. Os anos iniciais turbulentos de sucessão de Dario I ao trono persa, sobretudo com revoltas de sátrapas, desencadearam uma série de mecanismos políticos e ideológicos que justificavam a intervenção do Império na administração local das satrapias. Especificamente tratando da Behistum, foram encontrados

⁵ Abreviação: DB.

⁶ Para a discussão em torno da ordem de composição e a gênese escrita e oral do texto inscrito, ver HENKELMAN, 2011.

fragmentos de versões aramaicas em Elefantina e na Babilônia⁷, que, para Rollinger, demonstram

Tanto uma distribuição de tais textos em todo o império, como a intenção de alcançar uma audiência ampla com eles (...), seus conteúdos provocavam discursos a seu respeito e isso certamente alcançou um número considerável de pessoas. Ou seja, o texto difundido não era necessariamente idêntico ao de alguma inscrição, conforme a definição acadêmica moderna, mas seus contornos básicos, como seu contexto e estrutura ideológica (ROLLINGER, 2016: 121).⁸

O caso particular das versões que circularam em Elefantina ainda chama a atenção para tal estratégia de disseminação ideológica pois foram identificados não apenas trechos da Behistum, que por sua característica sugere certa intencionalidade de circulação e audiência, mas também do texto do Testamento de Dario, encontrado em lugar de acesso restrito, na tumba de Dario⁹. Sendo assim, a construção da retórica imperial Aquemênida parece ter sido um trabalho eficiente e consistente de fabricação de uma narrativa que deveria ser consumida pela elite imperial (família real e autoridades por ela instituída), pelas elites locais (governadores e sátrapas de províncias) e por demais grupos sociais da estrutura provincial (sacerdotes, comerciantes,

⁷ Ainda é possível acrescentar Heródoto, indiretamente. A descrição do historiador grego da ascensão de Dario I sugere ser inspirada na cronologia e estrutura da Behistum, apesar de não a mencionar. Ver ROLLINGER, 2016: 120

⁸ *All this suggests not only an empire-wide distribution of such texts, but also the intention to reach an empire wide audience with them (...) They provoked discourse about their contents and what they stood for and this discourse must have reached a considerable number of people. Thus it was not the text of a given inscription as such, defined as a canonical entity by modern scholars, which was disseminated but the basic outlines of such a text with its ideological background and structure.*

⁹ O Testamento de Dario é composto por dois textos, denominados DN_a e DN_b. Para uma tradução em português de DN_b, ver MACEDO, 2020: 16. As linhas finais de DN_b estão junto do texto aramaico da Behistum encontrados em Elefantina, no Egito (TAD C 2.1 ou TADAE III, C3.7.) Ver KHURT, 2010: 681-703.

produtores rurais), que teriam acesso ao texto ou aos produtos discursivos que deles se fazia. Desse modo, parece ser bastante plausível que até mesmo uma província como Yehud, afastada dos centros de poder imperial, tenha tido contato e conhecimento da ideologia Aquemênida. Parte desse contato resultou em contornos narrativos que emulavam a retórica imperial como forma de legitimação local, conforme será visto em Esdras-Neemias; todavia, também resultou em discursos críticos ao Império, sobretudo de grupos subalternos que não pertenciam ao círculo administrativo da província, como o caso do profeta Ageu.

Observe-se o seguinte trecho da inscrição Behistum,

Proclama Dario, o rei: Por isso Auramazda, e outros deuses me auxiliaram: pois não fui desleal, eu não seguia a mentira (...), nem eu nem minha família. Agi de acordo com a justiça. (...) Ao homem que lutou por minha casa (real), ele eu tratei bem; aquele que fez mal, ele eu puni bem. (DB §63).¹⁰

O que se destaca é que Dario aparece trabalhando ao lado de Auramazda, e de outros deuses, para a garantia da paz no Império. Isto é, o governante, seja ele o rei Persa ou um oficial a serviço do império, é descrito como um auxiliador no cumprimento do desejo divino. Lealdade, verdade e justiça são a tônica da ação de Dario, que espera o mesmo dos demais súditos. Dessa relação, os subservientes encontram o benefício do rei e do Império, e quanto aos insubordinados que desafiam a ordem estabelecida pela divindade e pelo rei, cabe o castigo severo. Sendo assim, a retórica imperial está alicerçada em dois princípios de poder: o divino, que se concentra na figura de Auramazda e o régio, na figura do rei e sua casa dinástica. Grosso modo, é possível falar que um recurso importante da retórica deste trecho é a interlocução entre discurso imperial, o governo do rei e de sua dinastia e a linguagem religiosa, a permissão e ajuda divina. Para

¹⁰ *Darius the king proclaims: For this reason Auramazda helped me, and the other gods who are: because I was not disloyal, I was not a follower of the Lie (...) Neither I or my family. I acted according to righteousness (...) Him who strove for my house, him I treated well; him who did harm, I punished well.* Ver KUHRT, 2010: 148-149.

Albert de Jong, é preciso analisar esse fenômeno a partir de três estilos (ou domínios) de religiosidade e/ou discurso religioso: a imperial, a familiar e a dinástica. Focando no primeiro caso, é na esfera imperial que pode-se observar o foco na reprodução e manutenção das estruturas do Império por meio de recursos discursivos ideológicos. É esse estilo que se encontra mais evidente nas inscrições reais, nas manifestações artísticas e na iconografia disseminada na cultura material (JONG, 2021: 1119-1209). Isso fica ainda mais evidente na inscrição da tumba de Dario, que diz,

Um grande deus é Auramazda que criou esta terra, que criou o céu além, que criou o homem, que criou a felicidade para o homem, que fez Rei Dario, um rei sobre muitos (...): Depois que Auramazda viu esta terra em turbulência, ele a entregou para mim; ele me fez rei (...) O rei Dario diz: Tudo isso que foi feito, eu fiz pela vontade de Auramazda (DNa §1, §4, §5)¹¹

O discurso que parece ser construído por Dario é o de que o Império Aquemênida, sob seu governo, é uma figura necessária para transmitir a Ordem de Auramazda. Ou mais, indispensável. O rei, a quem foi confiado o mundo, é responsável por restabelecer a criação perfeita de Auramazda, favorecendo toda a humanidade. Isso tem duas implicações: primeiro, é necessário combater aqueles que se levantam contra tal missão, que agem em conformidade com a mentira. Segundo, existe uma concepção espacial bem definida – o centro do mundo é a Pérsia. É desse *locus* que partirá a verdade, a boa liderança e de onde será irradiado, às periferias do Império, a ordem e a possibilidade de prosperidade local. O ideal da *Pax Persica*, portanto, utiliza uma forma de orientação espacial por meio de uma hierarquia territorial, sob

¹¹ A great god (is) Auramazda, who created this earth, who created yonder heaven, who created man, who created happiness for man, who made Darius king (...).Auramazda, when he saw this earth in commotion, thereafter bestowed it upon me, made me king (...) This which I has been done, all that by the favour of Auramazda. Ver KUHRT, 2010: 502-503.

qual a expansão do império significa tanto garantia da ordem como do benefício que as províncias, desde suas elites locais, até sua população geral, podem extrair dessa relação.

2. A ideologia Aquemênida e o material de Esdras-Neemias

Conforme exposto brevemente anteriormente, a Yehud do período Persa, embora fosse uma pequena província do Levante, pode ter tido contato com a ideologia imperial Aquemênida, sobretudo pela via institucional. A organização política e fiscal da província e seu contato com outras administrações locais, como a samaritana, compunha a rede competitiva de elites, cuja aproximação com o Império era fundamental para manutenção de benefícios comerciais e religiosos. Anne Fitzpatrick-McKiley afirma, por exemplo, que a principal forma de disputa ocorria “não entre sátrapas persas e elites locais, mas entre elites vizinhas que constantemente competiam por poder, influência e recursos” (FITZPATRICK-MCKINLEY, 2015: 79). Sendo assim, o caso de Yehud, principalmente no contexto de reconstrução de Jerusalém, ilustra bem as condições que envolvem tanto o manejo de recursos materiais como também ideológicos, tendo a escrita narrativa como um vetor crucial de construção e renegociação de identidade, memória e organização social (TIEMEYER, 2017 e GANDARA, 2019).

O livro de Esdras-Neemias consta no Texto Massorético como uma unidade literária, e seguindo uma divisão simples contém, na primeira parte, o livro de Esdras e, na segunda, o de Neemias¹². É difícil datar com precisão o momento exato da confecção, já que seu conteúdo é bem diversificado. A maior parte dos biblistas considera que os textos passaram por diferentes períodos de redação e editoração e, em suma, aceita-se que a

¹² O Texto Massorético (TM) de referência para este capítulo encontra-se na *Bíblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS). 5ª edição. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997, 1680. (edição com introdução em português). Para a tradução do TM (BHS) em língua portuguesa, será utilizada a *Bíblia de Jerusalém: conteúdo antigo e novo testamento traduzido direto do original*. 12ª ed. São Paulo: Paulus, 2017.

finalização aconteceu no século IV a.E.C, por volta do ano de 330 (FRIED, 2017: 4-5). De uma perspectiva diacrônica, o texto parece ter pelo menos duas fases principais de editoração (WILLIAMSON, 1985), sendo a primeira de compilação de Esdras 7-Neemias 13 (Memórias de Neemias e Memórias de Esdras) e a segunda fase de acréscimo de Esdras 1-6, que se orientou por uma interpretação teológica do retorno judaíta, similar à literatura de dedicação de templos no Antigo Oriente Próximo (FRIED, 2010: 319-338). O bloco narrativo de Esdras 1-6 começa sua narrativa da seguinte forma:

No primeiro ano de Ciro, rei da Pérsia, para cumprir a palavra de Iahweh pronunciada por Jeremias, Iahweh suscitou o espírito de Ciro, rei da Pérsia, que mandou proclamar de viva voz e por escrito, em todo o seu reino, o seguinte: ‘Assim fala Ciro, rei da Pérsia: Iahweh, o Deus do céu, entregou-me todos os reinos da terra e me encarregou de construir-lhe um Templo em Jerusalém, na terra de Judá. Todo aquele que dentre vós, pertence a seu povo, Deus esteja com ele e suba a Jerusalém, na terra de Judá, e construa o Templo de Iahweh, o Deus de Israel – o Deus que reside em Jerusalém’. (Esdras 1,1-3).

De acordo com esses primeiros versículos, o Deus de Israel, Iahweh, suscitou o espírito do rei Persa, Ciro I, a prescrever, já nos primeiros anos de seu reinado, um edito que permitisse o retorno de populações judaítas a Jerusalém. Todavia, para o historiador Lester Grabbe, as características linguísticas, como o fato de o decreto estar em hebraico bíblico e não em aramaico (esperado para uma correspondência oficial do Império) dificulta crer que se trata de um documento oficial Aquemênida (GRABBE, 2006: 531-570).¹³ Ainda assim, é possível que políticas imperiais

¹³ Outra evidência relevante está na titulação dada a Ciro. As únicas vezes que Ciro recebe a identificação de “Rei da Persia” ocorre em textos não produzidos na chancelaria persa. Os documentos persas costumam denominá-lo como “Rei de Anshan”. Ver WATERS, 2004: 91-102. Mais relevante ainda para nossa

Aquemênidas tenham substanciado essa descrição, que faz da inserção desse decreto uma atividade narrativa deliberada que opera como um artifício retórico e estilístico do material de Esdras que identifica e legitima um grupo específico para a reconstrução: o de judaítas retornados (GRABBE, 2006: 544). Segundo o redator, a comunidade ideal para conduzir a reconstrução da cidade e do templo é comissionada por Javé e pelo Império; Ciro os escolhe, identifica e envia em um movimento que parte do centro do Império para sua periferia, uma província do Levante. Assim como na Behistum, o tipo ideal de comunidade é daquela que, ao ser enviada do centro do Império é absolutamente leal ao rei, coopera com ele e, portanto, pode desfrutar de sua benevolência (JANZEN, 2021: 110). No capítulo 3 de Esdras, por exemplo, é essa comunidade de colonos enviados pelo Império a responsável por construir os altares e celebrar festividades do calendário litúrgico, modulando um discurso que vincula a lealdade ao rei Persa à própria possibilidade de reformulação identitária na Jerusalém reconstruída.

Isso fica ainda mais evidente na forma como a narrativa expressa a trama que envolve essa comunidade de judaítas e das populações locais, sejam elas de outras províncias (são citados samaritanos, amonitas e árabes, por exemplo) como judaítas que permaneceram em Yehud durante o período Neobabilônico, principalmente pequenos produtores rurais que se estabeleceram ao norte. Na trama narrativa de Esdras-Neemias, esses grupos são caracterizados ora como interessados em participar da reconstrução do templo, mas que lhes é negado por sua diferença étnico-identitária e outrora como opositores à reconstrução da cidade. Observe-se o texto:

Reum, governador, e Samsai, secretário, escreveram ao rei Artaxerxes, contra Jerusalém a seguinte carta: [...] agora, pois, saiba que o rei dos judeus, que saíram junto de ti para cá, e vieram para Jerusalém, estão reconstruindo a cidade rebelde e perversa;

discussão, o título “Rei da Persia” é utilizado para Dario I na Behistum, embora isso varie conforme as versões locais da inscrição.

começam a restaurar as muralhas e já cavam seus alicerces. Saiba o rei que se esta cidade for reconstruída e restaurada, eles não pagarão mais impostos e nem tributos e meu rei sairá prejudicado [...] façam a pesquisa nas Memórias de teus pais e encontrarás que esta cidade é uma cidade rebelde, que causa prejuízos às províncias e tem fomentado revoltas desde os tempos antigos (Esdras 4, 8a, 11b-13, 15a)

Duas coisas chamam a atenção: a primeira delas é que os judaítas são acusados de rebeldia. A cidade de Jerusalém é acusada de, desde os “tempos antigos” (uma possível referência ao período Neobabilônico), incitar revoltas e se recusar a pagar tributos e impostos para o Império. A segunda, reafirma que o grupo envolvido na reconstrução das muralhas da cidade saiu de junto do rei Persa, ou seja, eles haviam sido autorizados, conforme o decreto de Ciro e comissionados pelo Império para a empreitada. As obras são interrompidas e somente no capítulo seguinte do livro de Esdras, vemos a resolução do conflito entre as províncias locais e Yehud (Esdras 5). O fim do impasse e retomada da empreitada é resolvida pela via institucional e burocrática do Império, em que os judaítas apelam novamente ao rei Persa e relembram Dario I, o novo rei Persa, do edito de Ciro. Quando os judaítas retomam a reconstrução, agora do templo, são novamente interpelados pelo governador da província da Transeufratênia, Tatanai. Dessa vez, porém, a narrativa bíblica nos informa que os judaítas retornados solicitam que o rei Persa busque em suas bibliotecas o decreto favorável de Ciro. Na narrativa bíblica, os Persas encontram um rolo em Ecbatana que confirma a autorização e interesse do Império Aquemênida na reconstrução do templo (Esdras 6). Isto é, para além de novamente reafirmar a lealdade do grupo ao rei Persa, o texto caracteriza seus opositores como agindo por meio da mentira, agindo contra os interesses persas no impedimento da reconstrução do templo e da cidade. De modo oposto, os judaítas são descritos como agindo pela verdade, das quais os documentos persas corroboram. Eles agem em conformidade com os desígnios do rei Persa e de seu

deus, Javé; e por isso, conforme os versos finais declaram, recebem os benefícios do Império, que não apenas os autoriza, como fornece recursos para completar as obras de reconstrução (Esdras 6: 6-18).

Uma outra evidência relevante de circulação da ideologia Persa consiste nos dados fornecidos pelas escavações da cidade de Ramat Rahel, que pode ter sido o centro administrativo da província até o Período Persa Tardio. De acordo com os resultados arqueológicos, o sítio possuía a maior concentração de selos *yhd* (Yehud) em vasos e contava com construções em uma residência oficial e com um jardim artificial (LIPSCHITS *et al.*, 2017). As particularidades dessa instalação chamam a atenção pois a cidade de Ramat Rahel não possui abastecimento natural de água potável, sendo preciso um complexo sistema de armazenamento e manutenção dos recursos hidráulicos, que neste caso, para além do uso humano, servia para os propósitos ornamentais. Nesse jardim, as análises de pólen e sementes identificadas nas escavações evidenciaram a presença de plantas frutíferas, como o mirtilo e a noqueira, plantas ornamentais como o salgueiro e a citronela (cidra) (LANGGUT *et al.*, 2013: 115-129). Importante destacar que algumas dessas espécies são exógenas à região da Palestina, como a citronela, proveniente da região medo-persa (LIPSCHITS *et al.*, 2017: 112). A utilização de jardins em palácios e edificações reais não é uma novidade do Império Aquemênida e eles são uma temática bastante desenvolvida no repertório do Império Neoassírio¹⁴. Todavia, na construção do discurso ideológico Aquemênida, junto do que foi exposto acerca dos temas iconográficos das inscrições aqui mencionadas, o uso dos jardins pode evocar três sentidos: o da fertilidade, por meio da diversidade de espécies de plantas; o da recriação, expansão e manutenção da Ordem de Auramazda, sobretudo pela demonstração do controle das condições naturais e da presença edílica do rei, mantenedor da paz contra o mal (ARAUJO, 2018:

¹⁴ NOVÁK, 2002: 443-460. KARLSSON, 2016.

116-199)¹⁵. Em suma, tais jardins também são mecanismos de transmissão da ideologia Aquemênida, pois sinalizam para os benefícios materiais que podem ser usufruídos pela província que se mantém leal ao Império.¹⁶

3. Ageu, o templo e o futuro de Yehud

De modo bastante distinto ao que foi visto, o livro do profeta Ageu constrói tanto a identidade judaíta quanto os esforços de reconstrução a partir de referenciais distintos. Tendo como referência o Texto Massorético, o livro de Ageu possui apenas dois capítulos. Para alguns especialistas, a história de redação do material parece remeter ao próprio profeta ou de círculos ligados à sua atuação em Jerusalém. Sendo assim, parece ser seguro dizer que o livro se encontra bem situado nos anos de 522-520 a.E.C, durante o reinado Persa de Dario I (KESSLER, 2002). O tema central do livro parece ser o da efetividade da palavra de Javé mediada pela ação do profeta, numa trama que envolve a reconstrução do templo de Jerusalém, em que os desafios e conflitos da comunidade em torno da empreitada são superados pela capacidade do profeta em convencer e animar o grupo.

Um dado relevante do contexto em que o livro se insere é o da morte de Cambises em 522 a.E.C, que resultou na instabilidade do Império até a conturbada sucessão de Dario I. Na historiografia, esse período é visto como uma verdadeira crise na dinastia Aquemênida e sua superação por parte de Dario resultou numa modificação significativa do Império, sobretudo na reorganização política das satrapias e na construção ideológica

¹⁵ Conforme argumentado por Matheus Treuk acerca da iconografia real, esses elementos suportam uma concepção de Império particular dos Aquemênidas, principalmente no que diz respeito à veiculação de uma retórica que convida os súditos, como as elites locais, a participarem da missão imperial.

¹⁶ Mitchell, por exemplo, propõe que as visões descritas no livro profético de Zacarias, do Período Aquemênida, estão inspiradas no que pode ser encontrado no jardim de Ramat Rahel, como a presença dos mirtilos. De acordo com o relato bíblico, Zacarias foi um profeta contemporâneo a Ageu, cujos oráculos serão discutidos adiante. Ver MITCHELL, 2016: 77-91.

que resultou na própria inscrição de Behistum (SCHWINGHAMMER, 2021: 417 - 427). Apesar de faltarem evidências para verificar se Yehud participou de alguma tentativa de emancipação (OLMSTEAD, 1948: 137-139), o texto de Ageu lança luz a um discurso escatológico que vê na figura de Zorobabel as possibilidades concretas de fim da dominação imperial em Yehud e mais, de fazer de Jerusalém um lugar de reinado para todas as nações (KNOPPERS, 2021: 353-391). Nesse quadro, destacam-se dois tópicos: a questão da improdutividade da terra e a forma como o profeta descreve e se relaciona com os centros de poder, particularmente, imperiais.

O primeiro verso do livro de Ageu já situa o leitor no segundo ano do reinado de Dario e introduz a mensagem profética para Zorobabel, descrito como governador de Yehud e Josué, o sumo sacerdote da província. Em seguida, a narrativa aparece sob a forma de diálogo. Javé, o deus dos judaítas, envia uma mensagem ao profeta após a comunidade argumentar não ser chegado o momento de reconstrução do templo. A resposta divina diz: “É para vós tempo de habitar em casas revestidas, enquanto minha casa está em ruínas? Pensai bem em vossos caminhos! Semeastes muito e colhestes pouco. (Ageu, 1,4-6a)” E mais adiante completa: “Vocês esperavam colheitas fartas, mas elas foram escassas. (BJ. Ageu, 1,9a)”

Nessa descrição inicial que o profeta faz da situação de Yehud, a comunidade judaíta é descrita de duas formas: eles construíram suas residências, mas não se preocuparam com a restauração do templo, que foi deixado em ruínas e passavam por um momento de escassez de recursos, sobretudo pelas baixas na colheita. Para o profeta, essas duas coisas estão diretamente associadas. Enquanto a comunidade judaíta deposita suas esperanças de reconstrução da vida em Yehud e deixa de lado a habitação divina, a terra permanecerá no mesmo estado de desolação do templo. As condições de fertilidade esperadas pelo fim do exílio proporcionado sob a ação do Império Persa são frustradas. Ou seja, à luz da própria retórica imperial, a presença do Império não resulta necessariamente na garantia de ordem e prosperidade local. Na história criada por Ageu, o cenário de

escassez de Yehud durante o reinado de Dario I ocorre pela recusa da comunidade em se dedicar à reconstrução do templo. Em sua retórica, o profeta apela para que o povo se arrependa e inicie os trabalhos, que são o desejo da divindade mediados por sua revelação profética. Pode-se dizer, então, que na narrativa de Ageu o império não controla as condições de prosperidade e fertilidade local, já que essas dependem da reafirmação de aliança entre os judaítas e sua divindade por meio da retomada de trabalhos cúlticos no templo reconstruído. O futuro não está nas mãos do Império, mas da própria comunidade, que por meio da aliança com Javé pode desfrutar novamente de colheitas fartas. É a ação dos próprios judaítas, guiados por Zorobabel, Josué e pela mensagem profética de Ageu que mudará sua sorte; a história presente e a garantia de futuro estão nas mãos dos judaítas e de seu deus, Javé e não de relações políticas e comerciais entre Yehud e o governo Aquemênida, que promete fertilidade para os súditos leais.

Isso fica mais evidente pela comparação do uso do verbo hebraico *עִוֶּר* (suscitar, animar) em Ageu e em Esdras.¹⁷ Em Esdras, esse verbo aparece duas vezes, no versículo 1 e no versículo 5 do primeiro capítulo (Esdras 1,1 e 1,5). No primeiro caso, ele é utilizado para descrever a ação do espírito de Deus no coração de Ciro, um rei estrangeiro, para que ele aprovasse a reconstrução da cidade de Jerusalém e do templo de Javé. No segundo, ele aparece em relação à comunidade de exilados que, respondem positivamente ao decreto imperial de Ciro. Numa estrutura literária de repetição entre uma palavra decretada e a obediência daquele que recebe a ordem, Esdras apresentou uma narrativa que, apesar de Javé conduzir Ciro e os judaítas, vê no Império, o ímpeto de reconstrução do templo e na comunidade judaíta na subordinação ao mandato real. Para Gordon Davies,

¹⁷ Importante notar que em todas as ocasiões da Bíblia Hebraica que esse verbo é utilizado junto da palavra “espírito” (*wr rûah*), existe um contexto político na narrativa. De forma mais específica, Esdras 1: 5 e Ageu 1: 14 são as únicas vezes que a ação do verbo se refere aos judaítas e não a autoridades estrangeiras. Ver Jeremias 51: 11, Crônicas 5: 26, 2 Crônicas 21: 16. Ver MEYERS et al, 2004: 35.

Esdras 1: 1-6 repete uma “antífona interna e externa presente no estilo da narrativa da criação no Gênesis (...) e em associação à promessa do Segundo Isaías, em que o retorno (do exílio) é visto como uma nova criação e um novo Êxodo” (DAVIES, 1999: 11).¹⁸ Todavia, em Ageu, esse verso é utilizado somente em relação aos judaítas, narrando da seguinte forma,

Javé suscitou o espírito de Zorobabel, governador de Judá, o espírito de Josué, grão-sacerdote, e o espírito do povo: eles vieram e se entregaram ao trabalho no Templo de Javé dos Exércitos, seu Deus. (Ageu 1,14).

Aqui, Javé suscita Zorobabel, Josué e a comunidade judaíta. O Império Aquemênida, seja por meio de Ciro ou de Dario está ausente da descrição de Ageu. Em sua narrativa, a reconstrução do templo é de iniciativa dos líderes locais e da comunidade, que se orientam pela voz de Javé mediada pelo profeta. A obediência da comunidade em relação à reconstrução do templo não é mediada por um decreto imperial, mas pela mensagem de um profeta local. Na visão de Ageu, Javé não suscitou um rei estrangeiro para reconstruir seu templo, mas animou a própria comunidade local e seus líderes para tal empreitada. Essa percepção fica ainda mais explícita no segundo capítulo do livro, que possui oráculos de teor escatológico. Os últimos versos dizem:

Fala assim a Zorobabel, governador de Judá: eu abalarei o céu e a terra. Derrubarei o trono de reinos e destruirei o poder dos reinos das nações. Derrubarei os carros e aqueles os montam. Naquele dia - oráculo de Javé - eu tomarei Zorobabel, meu servo e farei de ti como sinete, porque foi a ti que escolhi. (Ageu 2, 21-23).

¹⁸ *This internal and external antiphony is like the style of the account in Genesis (...) this similarity of style hints at Ezra 1's association with Second Isaiah's promise that the Return is to be a new creation as well a new Exodus.*

Aqui, a mensagem de orientação futura do profeta parece ser explícita: o futuro não pertence aos reinos poderosos, mas a Javé, que fará de Zorobabel um rei escolhido para governar uma Yehud. A retórica contém um tom político que expressa esperanças do profeta em uma mudança de status de Yehud: de província do Império, para um reino governado por rei judaíta da descendência da antiga monarquia davídica (LEMAIRE, 1996: 48–57). O futuro desse reino não é o da manutenção de sua condição de subalternidade e de contínua subordinação ao Império (JANZEN, 2021, pp. 217–218). Nesse caso, Ageu constrói uma narrativa, em seu estilo profético e escatológico, que interpela tanto a retórica imperial persa, como sua reprodução em Esdras-Neemias. Esse questionamento acerca de como o poder imperial define uma comunidade ideal de subordinados está na gênese da crítica pós-colonial de Edward Said.

Para Said, as formas de dominação imperial não se restringem ao aspecto militar ou econômico, mas também do controle sobre as condições de produção e construção de conhecimento (SAID, 1979). Nesse processo de controle, a ideologia do Império funciona como uma camisa de força contra as próprias possibilidades de subalternos criarem identidade e uma expectativa de futuro distinto daquele proporcionado pela visão imperial. Nesses termos, para Said,

a luta pós-colonial está ligada a que tipo de futuro é possível. A resistência colonial não é simplesmente sobre controlar o passado imperial, mas também de superar os obstáculos contínuos de libertação que colonizados e ex-colonizados vivenciam na busca por um futuro em que são livres para moldar a característica social, política, econômica e ideológica de sua própria identidade (PERDUE et al, 2015: 10).¹⁹

¹⁹ *the postcolonial struggle is linked to what kind of future is possible. Colonial resistance is not simply to the controlling domination of the imperial past, but to the continuing obstacles to the liberation of colonials and the former colonized who seek to experience a future in which they are free to shape the social, political, economic, and ideological character of their own identity and national institutions.*

A narrativa de Ageu serve, portanto, como uma espécie de vetor material que expõe uma possibilidade de “busca por um futuro” distinto daquele moldado estritamente pelo discurso imperial. O que chama atenção é que nessa orientação futura, Ageu renegocia as próprias condições do presente, numa dialética entre o presente e o futuro não-realizado. Embora o discurso de Ageu não conduza a uma forma de engajamento político rebelde contra o Império, sua descrição do futuro escatológico deixa explícito sua crítica política tanto ao Império como às elites locais representadas no discurso de Esdras 1-6; para o profeta, o futuro não envolve uma condição de subjugação entre Império e província, mas de retomada da liberdade de Yehud como reino. De uma perspectiva heurística, o conceito crítico de utopia concreta cunhado nas obras do sociólogo Ernst Bloch parece ser bem elucidativo para compreender como essa tensão entre realidade presente e expectativa de um futuro distinto serve-se de condições de subalternidade para compor um imaginário e uma práxis emancipadora.

O pensamento de Bloch se destaca por tentar resgatar o conceito de utopia como uma ferramenta à disposição da práxis subalterna (MÜNSTER, 1993). O primeiro aparecimento do termo data do romance de 1516 de Thomas More, *Utopia*, que contava sobre uma ilha do Oceano Atlântico Sul, onde existia uma sociedade igualitária e fraterna. Já na época é possível perceber que a intenção de More com o romance é o de tecer uma crítica sistemática à sociedade inglesa de sua época, embora o autor esteja limitado a uma ideia de utopia como um *topos* idealizado e projetado. No século XX, no entanto, surgem diferentes definições de utopia, como a visão de Karl Mannheim (MANNHEIM, 1972), que vê a utopia como uma força de subversão e a leitura marxiana, que desde o Manifesto Comunista, caracterizou a utopia como uma forma escapista de ver a realidade (MÜNSTER, 1993: 24.). É na abordagem crítica de Bloch que se pode ver a retomada do caráter produtivo do conceito de utopia, que a vê não mais como um “não-lugar”, mas como lugar da construção da atividade humana que se orienta para o futuro, estabelecendo uma distinção entre utopia abstrata e concreta (BLOCH, 2005). No primeiro caso,

é uma produção estritamente fantástica e de lógica compensatória. No segundo, trata-se de uma lógica antecipatória. É em torno de um real possível, não guiado apenas pelo desejo, mas pela ação fundamentada. Trata-se de simultaneamente de antecipar e efetuar o futuro. Tal fenômeno, portanto esbarra nas condições concretas de subalternidade e é de tais condições e relações que se extraem os mecanismos de superação do presente. Utopias, nesse sentido, são produtos de um imaginário social que, para os subalternos, possuem “força criadora e subversiva, porém, num sentido construtivo, anunciador e antecipador de uma vontade futura firme e clara de emancipação e de reconstrução da sociedade” (MÜNSTER, 1993: 24).

Fredric Jameson, por exemplo, já sinalizou para o fato de que a construção de uma utopia, como esse horizonte de possibilidades de um mundo qualitativamente distinto do presente não serve apenas como um modo de representação, mas propriamente como uma práxis (JAMESON, 1997: 2-21). Aqui, a construção dessa práxis ocorre mediante um instrumento literário, narrativo, que funciona como um instrumento de negociação da ideologia imperial; trata-se de identificar a narrativa como um veículo de agência subalterna, nos termos do antropólogo James Scott, que penetra e contesta a ideologia do centro de poder imperial de maneira ativa (SCOTT, 1985).

Nesse caso, o imaginário de Ageu é de uma utopia concreta, conforme o conceito de Bloch enunciando acima, sobretudo porque a orientação futura de sua mensagem conduz a comunidade de judaítas a efetivamente trabalhar na reconstrução do templo crendo na realização do futuro. Tal futuro, todavia, distingue-se daquele da *Pax Persica*, da dominação e dependência do Império, anunciando uma realidade livre e autônoma de Yehud. Ainda pode-se acrescentar que tal imaginário utópico altera a forma como o profeta descreve a distribuição do poder entre centro e periferia, Império e província. Em sua construção espacial, Jerusalém aparece como o lugar de governo e paz; é do templo de Javé na cidade que será irradiada prosperidade para as nações. Conforme os versos 7-9 do segundo capítulo sugerem:

Abalarei todas as nações, então afluirão as riquezas de todas as nações e eu encherei este Templo de glória, disse Javé. A glória futura deste Templo será maior do que a passada, disse Javé dos Exércitos, e neste lugar eu darei paz. (Ageu 2, 7-9).

A relação entre centro e periferia é colocada a contrapelo pelo profeta, questionando a centralidade do Império na organização da realidade. O percurso de poder não é o mesmo de Esdras e Neemias, que vieram do centro do Império para governar o povo e conduzi-los à ordem, mas é o inverso. Em Ageu, se o povo se mantiver fiel a Javé e trabalhar para a reconstrução do templo, a era messiânica chegará e com ela, haverá o fim de domínio estrangeiro e Yehud com seus messias, Zorobabel, será reconhecida entre as nações. As relações políticas entre a província de Yehud e o Império Persa servem de modelo para o discurso de Ageu indicar que a situação presente é provisória. Em Ageu, o governo Persa é descrito como um meio de alcançar certos objetivos no presente, inclusive de teor material necessário para a reconstrução; mas no longo-termo, torna-se inconciliável com as aspirações do profeta. Por fim, o livro de Ageu não apenas questiona a narrativa de Esdras-Neemias e do Império, mas fornece ao imaginário judaíta um repertório distinto de identidade e de expectativas quanto ao futuro, que visam, entre outras coisas, à superação da subalternidade de Yehud e da comunidade judaíta.

Referências Bibliográficas

ALLEN, L. K. *The Culture and Ideology of Achaemenid Kingship: 404–323 BC*. Tese (PhD Dissertation) University College Londres, 2002.

ARAUJO, M. T. M. *O Império Aquemênida em Heródoto: identidade e política nas Histórias*. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

BECKING, B. *Ezra, Nehemiah and the Construction of Early Jewish Identity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.

BEDFORD, P. Temple Funding and Priestly Authority in Achaemenid Judah. In: STÖKL, J. e WAERZEGGERS, C. (orgs.). *Exile and Return: The Babylonian context*. Berlin: De Gruyter, 2015. p. 336–351.

BLOCH, E. *O Princípio Esperança*. v. 1. Trad: Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

BRIANT, P. *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*. Transl: Peter T. Daniels. Winona Lake. Ind: Eisenbrauns, 2002.

BROSIUS, M. *A History of Ancient Persia: The Achaemenid Empire*. Hoboken, N.J: Wiley-Blackwell, 2021.

CARTER, C. E. *The Emergence of Yehud in the Persian Period: a social and demographic study*. Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1999.

DAVIES, G. Ezra and Nehemiah. In: COTTER, D. (ed.) *Berit Olam: Studies in Hebrew Narrative and Poetry*. Collegeville: Liturgical Press, p.11.

EDELMAN, D. V. (org.). *Leadership, Social Memory, and Judean discourse in the fifth-second centuries BCE*. Bristol, CT: Equinox Publishing Ltd, 2016.

FITZPATRICK-MCKINLEY, A. *Empire, Power, and Indigenous Elites: a case study of the Nehemiah Memoir*, Leiden: Brill, 2015.

FRIED, L. Temple Building in Ezra-Nehemiah. In: ELLIS, R. S.; BODA, M. J.; NOVOTNY, J. R. (Orgs.), *From the Foundations to the Crenellations: essays on Temple Building in the Ancient Near East and Hebrew Bible*, Münster: Ugarit-Verlag, 2010. Pp. 319–338.

_____. *Ezra: a commentary*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2017.

GANDARA, S. Esdras-Neemias e a gestão da memória. *Epígrafe*, v.10, n.2, p.191-220, 2019.

GRABBE, L. *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*. Vol. 1. Londres: Bloomsbury, 2004.

_____. The Persians Documents in the Book of Ezra: are they authentic? In LIPSCHITS, O.; OEMING, M. (orgs.). *Judah and the Judeans in the Persian Period*. Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 2006.

HENKELMAN, W. F. M. Cyrus the Persian and Darius the Elamite: a case of mis-taken identity. In: ROLLINGER, R.; TRUSCHNEGG, B. e BICHLER, R. (orgs.). *Herodot und das Persische Weltreich*. *Classica et Orientalia* 3. Wiesbaden: Harrassowitz, 2011.p. 577-634.

HENSEL, B. *Juda und Samaria*. 1. ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

JACOBS, B. Herrschaftsideologie und Herrschaftsdarstellung bei den Achämeniden In: LANFRANCHI, G.; ROLLINGER, R. (eds.), *Concepts of Kingship in Antiquity* – Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop Held in Padova, November 28th – December 1st, 2007, *History of the Ancient Near East / Monographs* – XI. Padova, 2010. p. 107-113

JAMESON, F. Of Islands and Trenches: Naturalization and the Production of Utopian Discourse. *Diacritics*, v. 7, n. 2, p. 2-21, 1997.

JANZEN, D. *The End of History and the Last King: Achaemenid Ideology and Community Identity in Ezra-Nehemiah*. Londres: Bloomsbury, 2021.

JONG, A. The Religion of the Achaemenid Rulers In: JACOBS, B.; ROLLINGER, R. (orgs.). *A Companion to the Achaemenid Persian Empire*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2021. p. 1119 – 1209.

KAELIN, O. The Levant. In: JACOBS, B. e ROLLINGER, R. (orgs.). *A Companion to the Achaemenid Persian Empire*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2021. p. 583-594.

KARLSSON, M. *Relations of Power in Early Neo-Assyrian State Ideology*. Berlin: De Gruyter, 2016.

KESSLER, J. *The Book of Haggai: Prophecy and Society in Early Persian Yehud*. Leiden: Brill, 2002.

KHURT, A. *The Persian Empire: A Corpus od sources from the Achaemenid Period*. Londres: Routledge, 2010. p. 681–703.

KNOPPERS, G. Whodunit? The Unlikely Disappearance of Zerubbabel. In: MAIER, C. e WILLIAMSON, H. G. M. (eds.) *Prophets, Priests and Promises: Essays on the Deuteronomistic History, Chronicles and Ezra-Nehemiah* by Gary Knoppers. Leiden: Brill, 2021. p. 353–391.

LANGGUT, D.; GADOT, Y.; PORAT, N. e LIPSCHITS, O. Fossil Pollen reveals the secrets of the Royal Persian Garden at Ramat Rahel, Jerusalem. *Palynology*, v. 37, n. 1. p.115–129, 2013.

LEMAIRE, A. Zorobabel et la Judée à la Lumière de L'épigraphie. *Revue Biblique*, v. 103, n.1, p. 48–57, 1996.

LEVITAS, R. *The Concept of Utopia*. Berlin: Peter Lang, 2010.

LIPSCHITS, O. *The fall and rise of Jerusalem: Judah under Babylonian rule*. Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 2005.

_____. The Rural Economy of Judah during the Persian Period and the Settlement History of the District System In: MILLER, M.; BEN

ZVI, E. e KNOPPERS, G. (orgs.). *The Economy of Ancient Judah in Its Historical Context*. Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 2015. p. 237-264.

_____.; Gadot, Y.; ARUBAS, B.; OEMING, M. *What are Stones Whispering? Ramat Rahel: 3000 Years of Forgotten History*. Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 2017.

LIPSCHITS, O.; KNOPPERS, G. N. e OEMING, M. (orgs.). *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context*. Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 2011.

_____. e OEMING, M. (orgs.). *Judah and the Judeans in the Persian period*. Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 2006. p. 67-90.

_____. e VANDERHOOFT, D. S. (orgs.). *The Yehud Stamp Impressions: A Corpus of Inscribed Impressions from the Persian and Hellenistic Periods in Judah*. Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 2011.

MACEDO, J. M. O Espelho de Príncipes de Dario (DNb): tradução do persa antigo com breves comentários linguísticos. *Translatio*, n. 19. p.41-56, 2020.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

MEYERS, C.; MEYERS, E.. *Haggai, Zecariah 1-8: a new translation with Introduction and Commentary In The Anchor Bible*. New York: The Anchor Bible Doubleday, 2004. p. 35.

MITCHELL, C. A Paradesos at Ramat Rahel and the Setting of Zechariah. *Transeuphratene*, v.48. p.77-91, 2016.

MÜNSTER, A. *Ernst Bloch: Filosofia da Práxis e Utopia Concreta*. São Paulo: Editora Unesp, 1993.

NA'AMAN, N., An Assyrian Residence at Ramat Rahel? *Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University*, v. 28, n. 2. p.260-280, 2001.

NOVÁK, M. The Artificial Paradise: Programme and Ideology of Royal Gardens. In: PARPOLA, S. e WHITING, R. (orgs.). *Sex and Gender in the Ancient Near East: proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale*. Hensinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2002. p. 443-460.

OLMSTEAD, A. T. *History of the Persian Empire*. Chicago: University of Chicago Press, 1948.

PERDUE, L.; CARTER, W. *Israel and Empire: A Postcolonial History of Israel and Early Judaism*. Londres: Bloomsbury, 2015.

ROLLINGER, R. Royal Strategies of Representation and the Language(s) of Power: Some Considerations on the Audience and the Dissemination of the Achaemenid Royal Inscriptions. In PROHASZKA, S. et al. (eds.) *Official Epistolography and the Language(s) of Power - Proceedings of the First International Conference of the Research Network Imperium and Officium*. Papyrologica Vindobonensia, 8. Wien: Verlag der Österreichischen, 2016. p. 117-130.

ROSSI, A. V. The Inscriptions of the Achaemenids. In: JACOBS, B. e ROLLINGER, R. (orgs.). *A Companion to the Achaemenid Persian Empire*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2021. p. 75 – 86.

SAID, E. *Orientalism*. New York: Vintage, 1979.

SCHAPER, J. The Jerusalem Temple as an Instrument of the Achaemenid Fiscal Administration. *Vetus Testamentum*, v. 45, n. 4, 1995.

SCHMITT, R. *The Bisitun Inscriptions of Darius the Great: Old Persian Text*. Londres: Corpus Inscriptionum Iranicarum, 1991.

SCHWINGHAMMER, G. Imperial Crisis. In: JACOBS, Bruno; ROLLINGER, Robert. (orgs.) *A Companion to the Achaemenid Persian Empire*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2021. p.417-427.

SCOTT, J. Hegemony and Consciousness: Everyday Forms of Ideological Struggle. In: _____. *Weapons of the Weak: everyday forms of peasant resistance*. New Haven: Yale University Press, 1985. p. 304 - 350.

SILVERMAN, J. The Taxes of God and King? Taxation in Persian Period Judaeon Materials In: KLEBER, K. (ed.). *Taxation in the Achaemenid Empire*. Oxofrd: Oxford University Press, 2015. p.355-390.

TIEMEYER, L.-S. *Ezra-Nehemiah: Israel's Quest for Identity*. Londres: Bloomsbury, 2017.

WATERS, M. Cyrus and the Achaemenids. *Journal of the British Institute of Persian Studies*, v.42, p. 91-102, 2004.

WILLIAMSON, H. G. M. Ezra and Nehemiah. *World Biblical Comentary*, v. 16. Nashville: Thomas Nelson Inc, 1985.

Perseguições aos cristãos no Império Romano e participação popular: uma análise a partir das apologias cristãs do segundo século

Paulo Samuel Viana Castro*

Resumo: Na extensão do Império Romano, o segundo século de nossa era foi marcado pelas perseguições empreendidas contra os cristãos. É nesse contexto que surgem as apologias, escritos que têm como objetivo defender a citada fé e evitar que as perseguições continuassem. Nesse sentido, autores como Aristides de Atenas, Justino de Roma, Taciano, Atenágoras e Teófilo mobilizam argumentos para que a finalidade de sua produção apologética pudesse ser atingida. Nessa produção, é possível perceber com clareza a participação popular, fomentadora das imagens negativas que recaíram sobre os cristãos. É sobre essa participação que este capítulo se debruça, tentando perceber nas apologias cristãs como essas acusações populares estão presentes e de que maneira os escritores revelam o conteúdo das mesmas.

Palavras-chave: Apologias cristãs; Perseguições; Império Romano

* Graduado em História pela Universidade Estadual do Ceará (FAFIDAM/UECE) e Mestrando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande - PPGH/UFPG, sob orientação da Prof.^a Dr.^a Marinalva Vilar de Lima.

Abstract: In the extension of the Roman Empire, the second century of our era was marked by the persecutions undertaken against the Christians. It is in this context that apologies arise, writings that aim to defend Christian belief and prevent persecution from continuing. In this sense, authors such as Aristides of Athens, Justin of Rome, Tatian, Athenagoras and Theophilus mobilize arguments so that the purpose of their apologetic production could be achieved. In this production, it is possible to clearly perceive the popular participation, fostering the negative images that fell on Christians. It is this participation that this chapter focuses on, trying to understand in Christian apologies how these popular accusations are present and how the writers reveal their content.

Keywords: Christian apologies; Persecutions; Roman Empire

Introdução

No Império Romano, o segundo século de nossa era foi marcado pelos conflitos em desfavor da crença cristã, culminando com as perseguições aos cristãos em diversas províncias. As menções aos cristãos, presentes em importantes documentos do período, apontam claramente para as imagens negativas que estes recebem nos registros de então. Como exemplo, podemos tomar a correspondência trocada entre Plínio e Trajano¹, e os escritos de Tácito² e Suetônio³.

Os pontos em comum a esses três autores não cristãos foram observados por Dominic Crossan (2004), estudioso que concentrou sua pesquisa nos primeiros anos após a execução de Jesus e que também leva em consideração tais fontes. Como o citado estudioso ressalta, todos concordam em negatizar a natureza da religião cristã. Conforme afirma, “os três concordavam que o cristianismo era ‘superstição’ e só divergiam quanto aos adjetivos negativos mais apropriados para acompanhar esse termo pejorativo” (CROSSAN, 2004: 45).

O cenário persecutório no qual abordaremos só passará por progressiva transformação a partir do século IV, quando a religião cristã conquista liberdade de culto e, conseqüentemente, se torna a religião oficial do Estado. Entretanto, os séculos em que as perseguições aconteceram não devem ser vistos pelo olhar da uniformidade. Ao contrário, precisam ser considerados como uma realidade multifacetada, dialogando com questões de natureza diversa.

¹ Essa cartas foram trocadas entre Gaio Plínio Segundo, o Jovem, e Trajano, imperador de 98 a 117. Plínio, há época, era responsável pela província da Bitínia, região da Ásia Menor. Essas correspondências foram escritas entre os anos 98 a 113. Considerando a referência aos cristãos, as epístolas que mais nos interessam são as que compõe o livro X.

² Historiador romano que escreveu entre os anos 115 e 120. Em Tácito, os cristãos aparecem no relato do famoso incêndio de Roma, datado de julho de 64, período do governo do imperador Nero (54-68).

³ Escritor latino famoso por sua obra comumente traduzida por *A vida dos doze césares* (*De vita Caesarum*). Escrita por volta do ano 121, temos, na produção de Suetônio, duas referências a Cristo e aos cristãos.

Nesse sentido, é comum situarmos o contexto das perseguições em duas fases. Diogo da Silva (2011), em poucas palavras, define-as muito bem. Para ele, a primeira etapa caracteriza as perseguições aos cristãos como “assistêmáticas, localizadas, mobilizadas pela população local ante problemas circunscritos – pestes, inundações, secas –, ou pela vontade pessoal de um imperador – como Nero” (SILVA, 2011: 39). Já o segundo momento, que se dá a partir de meados do século III, caracteriza as ações anticristãs como “sistemáticas, globais e mobilizadas por editos imperiais que buscavam legislar sobre uma unidade normativa de culto que tinha por objetivo manter a *pax deorum* (paz dos deuses)” (SILVA, 2011: 40).

É justamente a partir desse primeiro momento⁴ que os autores cristãos tentam, de alguma forma, manifestar a defesa de sua crença, surgindo, assim, a atividade apologética, marcante no decorrer de todo o segundo século. É por meio das apologias que os escritores tentam evidenciar as insatisfações diante do tratamento dado aos cristãos, além de tornar conhecida sua crença, cuja crítica, segundo os apologistas, era fruto da ignorância.

Sem dúvidas, o sentido apologético do cristianismo, como pode ser observado através dos textos literários, não foi ausente no período anterior ao século que aqui está sendo tratado (assim como não será nos posteriores). É o que nos lembra Drobner (2008: 76), que coloca em evidência o fato de que desde o início os cristãos precisaram enfrentar o ambiente judaico e helenista nos quais estavam inseridos⁵.

⁴ É com uma ausência de legislação direta contra os cristãos nos séculos I e II, aliada a uma atividade persecutória sem investigação, que podemos afirmar com Chevitarese (2006, p. 172) que as diretrizes dadas por Trajano a Plínio, presentes em sua correspondência, servirá como verdadeiro regulamento nos tribunais anticristãos, conduzidos e sob responsabilidade das autoridades provinciais.

⁵ Para fundamentar tal ideia, Drobner (2008, p. 76) afirma que tais elementos são encontrados “já nos escritos do NT: p. ex., a censura dirigida aos judeus que não reconheceram o Messias e por isso perderam o direito hereditário à promessa” ou no acontecimento do “discurso de Paulo no Areópago de Atenas (At 17, 19–34)”.

Porém, apesar dessa característica, como nos lembra o citado autor, “só o séc. II elevou a apologética à condição de gênero literário próprio em virtude da nova situação”. Como confirma Quasten (1978: 187), diante dos atos anticristãos “a palavra missionária, que era apologética apenas em algumas ocasiões, é substituída pela exposição predominantemente apologética, que é o que dá aos escritos do segundo século sua marca característica”.

Dito isso, para atingirem seus objetivos, os apologistas precisavam se utilizar de meios para que a defesa de sua fé pudesse ter êxito, sendo a produção escrita um instrumento imprescindível. Nesse complexo contexto, além de estabelecerem uma defesa ressaltando o “caráter racional e inofensivo do cristianismo”, os escritores apologistas apresentaram “sua exigência exclusiva de verdade”, “recomendando seu valor único para o Estado, inclusive com base no estado modelar de seus seguidores” (DROBNER, 2008: 70).

Parte dessas apologias possui um destinatário, o que também não quer significar um escrito de caráter privado. Sobre esse aspecto, Moreschini e Norelli (1996: 273) afirmam que “os autores de apologias dirigiam-nas frequentemente aos imperadores e ao senado romano, como às autoridades que podiam mais que qualquer outras contribuir para o bem da sociedade a qual deveriam tutelar”.

Apesar de cada um dos apologetas cristãos, a partir de seus escritos, possuírem suas peculiaridades, como elementos de natureza retórica, cultural e filosófica, suas apologias, por fazerem parte desse movimento singular, partilham de características essenciais, onde a trajetória da crença cristã precisa lidar com o cenário já mencionado.

Embora a análise das causas dessas perseguições necessite de um aprofundamento, pois interage com o amplo contexto do Império Romano, as insatisfações advindas da população são constatações claras, tendo grande força na atividade persecutória. As apologias que surgem nesse período são evidências dessa realidade, onde o engajamento popular é mencionado como um

fator preponderante pelos escritores cristãos que partem em defesa de sua fé.

Nesse sentido, este capítulo, tendo como base os escritos apologéticos advindos de autores cristãos como Aristides de Atenas, Justino de Roma, Taciano, Atenágoras de Atenas e Teófilo de Antioquia, tem como objetivo tecer algumas considerações acerca da participação popular nas perseguições cristãs do segundo século. A referência às massas tem notável eco, nos levando a questionar até que ponto a participação popular de não cristãos atuou com pesar nas imagens negativas que recaíram sobre os adeptos da crença cristã na extensão do Império.

É nítido, nas apologias, o caráter depreciativo da opinião pública, impulsionando a atividade persecutória que, embora não generalizada nesse primeiro momento, marcou profundamente a vida dos cristãos. Embora sob circunstâncias diferentes e motivações diversas, mantendo relação com a realidade de cada apologista observado, é possível verificar críticas comuns, o que reforça um posicionamento condenatório patente. É a partir desses juízos, apresentados pelos apologistas, que serão propostas as reflexões aqui presentes.

As perseguições aos cristãos e a resposta apologética: analisando a opinião popular

Aquilo que os apologistas denominaram de acusações infundadas são registros importantes de como as massas compreendiam os cristãos na realidade imperial. Sobretudo porque a ausência de uma legislação direta em desfavor da presente crença é um dado que coloca em evidência a força da participação popular, aqui percebida a partir do olhar dos escritores cristãos.

Um primeiro escrito que podemos tomar para análise é o texto comumente conhecido como carta *A Diogneto*. Embora não tenhamos muitas informações sobre o período exato de sua elaboração, o pequeno escrito mantém profunda relação com o

mencionado contexto⁶. O autor da carta não toca diretamente na participação popular diante do cenário das perseguições movidas contra os cristãos. Seu discurso é sempre marcado pela presença do seu interlocutor, Diogneto. De todo modo, a carta nos permite questionar as acusações lançadas aos cristãos.

O primeiro ponto a ser tocado pelo destinatário parece ser a crítica que os cristãos fazem ao culto aos deuses e suas imagens. Com isso, a defesa do autor cristão parte da argumentação de que as representações feitas a partir de materiais modelados por mãos humanas não têm utilidade nenhuma. Ao dizer que, “depois, odiais os cristãos, porque estes não os consideram deuses” (*CARTA A DIOGNETO*, 2, 6), o autor deixa explícito o que para ele parece ser a causa do ódio perpetrado contra os adeptos de sua mesma crença.

Mesmo sendo um escrito consideravelmente pequeno, o autor da carta traz uma passagem significativa acerca da realidade cotidiana dos cristãos, inseridos na sociedade de então. Tal passagem é importante à medida que deixa escapar indícios de um mau parecer sobre a vida cristã. O autor inicia dizendo que “os cristãos, de fato, não se distinguem dos outros homens, nem por sua terra, nem por língua ou costumes” (*CARTA A DIOGNETO*, 5, 1). Na sequência declara que “casam-se como todos e geram filhos, mas não abandonam os recém-nascidos. Põem a mesa em comum, mas não o leito; estão na carne, mas não vivem segundo a carne” (*CARTA A DIOGNETO*, 5, 6-8).

Contudo, o que mais chama atenção é sua afirmação de que os cristãos “são desconhecidos e, apesar disso, condenados” (*CARTA A DIOGNETO*, 5, 12). Nessa perspectiva, expressões como “desprezados”, “amaldiçoados”, “injurados”, e “maltratados” são mencionadas pelo autor, evidenciando não só um parecer negativo para com os adeptos da nova crença, mas também um tratamento repressivo.

⁶ Infelizmente sua datação ainda é incerta. Considerando o conteúdo e a forma, alguns estudiosos situam “A Diogneto entre a metade do século II e os inícios do século III” (MORESCHINI e NORELLI, 1996, p. 291).

Esses fragmentos, além de serem reveladores acerca do cotidiano dos cristãos, nos apresentam com clareza elementos da conjuntura persecutória na qual os mesmos viveram na extensão do Império Romano. Nesse sentido, temos dois pontos fundamentais. O primeiro deles são as afirmações que aparecem como reflexo das denúncias, a exemplo da que os cristãos “não abandonam os recém-nascidos” e que não compartilham o leito, isto é, não mantêm relações uns com os outros de forma indiscriminada. Todas essas declarações aparecem com o objetivo de se distanciar dos comentários que afirmam o contrário.

Essas afirmações, que tocam sensivelmente a forma como os cristãos vivem, centrais na análise em torno da compreensão popular acerca da prática cristã, são acompanhadas do segundo ponto fundamental. Este ponto é a falta de conhecimento que, segundo os escritores apologistas, incluindo o autor da Carta a Diogneto, obscurece o conhecimento da fé cristã e suas práticas por parte da população não-cristã, fomentadora, em grande medida, das queixas. Esses dois elementos, aqui tomados como ponto de partida, estão presentes nas demais apologias escritas no decorrer do século II de nossa Era, em umas com maior amplitude, dada as peculiaridades de cada apologeta.

Não diferente dos argumentos desenvolvidos pelo autor do escrito apologético destinado à Diogneto, temos a apologia de Aristides de Atenas, intitulada de *Discurso aos gregos*. A apologia de Aristides é considerada a mais antiga⁷. Escrita na primeira metade do século II, e sob a influência de uma pesada campanha difamatória, temos um conteúdo, embora breve, que toca diretamente na crença de outros povos. Ao conduzir uma forte crítica ao politeísmo, não estando o judaísmo fora da discussão, Aristides de Atenas defende o argumento de que só os cristãos possuem uma fé coerente e verdadeira.

⁷ Considerando as informações de seu escrito, e com base nos dados fornecidos pelo historiador cristão Eusébio de Cesareia (*HE*, IV, 3), que coloca a apologia de Aristides no período de produção da de Quadrato, perdida, temos aqui a apologia mais antiga.

Embora o *Discurso aos gregos* não nos forneça detalhes explícitos sobre o impacto causado pelos populares, ele é importante ao passo que também surge como resposta diante do que se falava a respeito dos cristãos. Nesse sentido, assim como na carta a Diogneto, em Aristides, a defesa do monoteísmo cristão aparece com notoriedade. Não obstante, ao fim de seu escrito, Aristides faz referência à dimensão prática da vida cristã, deixando claro que os cristãos “abstêm-se de toda união ilegítima e de toda impureza”. Mais uma vez, as ações presentes no interior das comunidades cristãs são mencionadas com desaprovação.

Na segunda metade do século II, a produção apologética ganha mais força. Em importantes autores dessa literatura, como Justino de Roma, Taciano e Atenágoras de Atenas, as argumentações contra os rumores populares são desenvolvidas e mais bem articuladas, apresentando, dessa forma, informações mais precisas quanto ao teor das denúncias, o que só revela o peso destas nas ações praticadas, por parte do mundo romano, contra os cristãos.

Um elemento bastante explícito nesses apologistas é a desaprovação que os mesmos fazem acerca da conexão criada entre a adesão à crença cristã e a realização de práticas delituosas. Tal associação fornece base para que os cristãos, por portarem essa designação, sejam imediatamente vistos como criminosos. O distanciamento para com essa ligação de natureza condenatória é uma súplica significativa em Justino de Roma e Atenágoras de Atenas, que logo no início de suas apologias fazem questão de protestar, sob a alegação da necessidade de um julgamento justo.

Justino de Roma, considerado um dos maiores nomes desse movimento apologético que ganha intensidade no segundo século, escreve duas apologias e o *Diálogo com Trifão*, que tem como palco uma conversa que o autor cristão estabelece com um judeu e que também possui o objetivo de defender sua fé. As apologias, produzidas na virada da segunda metade do século em pauta, deixam mais claro o cenário persecutório no qual os cristãos vivenciam. Apesar das questões que ainda giram em torno da datação, do destinatário e da estrutura dos escritos, - se são duas partes de uma mesma apologia ou se a segunda é

complemento da primeira - os escritos apologéticos de Justino nos dão a conhecer elementos importantes do nosso presente objeto.

Justino inicia sua apologia, que a destina ao imperador Antonino Pio, fazendo um apelo intimista, o amor pela verdade. Tal apelo dialoga com a composição de seu discurso “em prol dos homens de qualquer raça que são injustamente odiados e caluniados” (Justin. I *Apol.* 1, 1). Com esta introdução, Justino ilumina todo o desenvolvimento de seus argumentos, que são organizados a fim contestar o que ele considera mentiras. A primeira apologia de Justino é importante à medida que traz presente um fato determinante e que vai conduzir a retórica apologética posterior, sobretudo em Atenágoras de Atenas.

A crítica, portanto, está no fato de que a sentença condenatória é legitimada sem nenhum tipo de investigação, somente em razão de serem cristãos. É com esse contexto, pontuado por Justino com mais clareza, que os cristãos pedem às autoridades que não os sentenciem à morte apenas pelo nome que os designam, mas que haja uma averiguação, conforme os procedimentos legais. Nas palavras de Justino: “não pretendemos bajular-vos nem dirigir-vos um discurso como mero agrado, mas pedir-vos que realizeis o julgamento contra os cristãos conforme o exato discernimento da investigação”. Na sequência, conclui seu apelo, pedindo que seus destinatários não sejam “levados pelo preconceito ou pelo desejo de agradar homens preconceituosos, ou movidos por impulso irracional ou por boato crônico” (Justin. I *Apol.* 2).

Com isso, ao pedir o exame das acusações e a execução das consequentes penas caso os cristãos sejam réus de algum crime comprovado, Justino encaminha sua apologia com o objetivo de colaborar no entendimento da vida e dos ensinamentos cristãos, para que assim a conduta dos governantes seja justa. Em que pese as críticas e os rumores populares, Justino classifica-os como “impulso racional” e “boato crônico”. Tais expressões servem de exemplo para as demais qualificações presentes em suas apologias, que não se distinguem muito das que encontramos em Taciano, seu discípulo.

Em Taciano, embora conhecido por sua aspereza em relação à cultura grega, diferente de seu mestre, também é possível tomarmos nota desse contexto no qual o ambiente externo mantém um peso considerável nas perseguições desencadeadas. Ao iniciar seu escrito tentando desconstruir a cultura grega, afirmando que os gregos imitaram diversos elementos de outros povos, Taciano questiona: “Gregos, por que vos empenhais, como em uma luta de pugilato, para que as leis do Estado se choquem contra nós? Se eu não quero submeter-me a certos costumes, por que tenho de ser odiado como o ser mais abominável?” (Taciano, o Sírio, *Discurso contra os gregos*, 4).

Se dirigindo aos “gregos”, Taciano denomina o “eles”, os não-cristãos, aqueles que se colocam contra os adeptos de sua crença. É nesse sentido que tal autor deixa clara a sua intenção de expor sua doutrina. Ao fazer isso, toca em temas importantes, a exemplo do monoteísmo cristão, a ressurreição dos corpos e a antiguidade da filosofia cristã. Com menção a expressões como “charlatães” e “palhaços”, se referindo às considerações dos gregos, o apologista traz presente o caráter depreciativo que caracterizava a opinião pública. Sobre certos postulados cristãos, como o da encarnação, onde acredita-se que Deus assumiu a forma humana em Jesus, Taciano declara: “nós não estamos loucos, nem pregamos idiotices” (Taciano, o Sírio, *Discurso contra os gregos*, 21).

Já em relação à conduta assumida pelos adeptos da fé cristã, fundamento para diversas outras críticas populares, Taciano declara, nos mostrando parte dessas acusações: “entre nós não existe antropofagia; as informações que recebeis disso são falsos testemunhos” (Taciano, o Sírio, *Discurso contra os gregos*, 25). Contudo, é no fim de seu escrito que vamos encontrar, com maior intensidade, as referências à participação popular no cenário acusatório, estando presente o mesmo apelo já realizado por Justino, a falta de averiguação diante do que Taciano denominou de “preocupação caluniosa”.

Ainda em relação à conduta cristã, cujo peso recai na maneira com a qual os cristãos se relacionam uns com os outros, Taciano argumenta que as mulheres gregas é que servem de mau

exemplo, diferente das cristãs que, além de serem castas “entoam louvores a Deus de modo melhor”, em clara contraposição às mulheres de seus acusadores. (Taciano, o Sírio, *Discurso contra os gregos*, 33).

Interessante notar que o tema da crítica à conduta das mulheres é aprofundado pelo presente apologista, constituindo um importante alvo da rejeição popular a que Taciano não deixa de refutar. Ao rebater essa crítica, o apologista sírio apresenta diversas personagens da literatura grega, colocando sobre elas a prática dos atos vergonhosos atribuídos aos cristãos. A ofensiva anticristã da integridade feminina fica mais clara com seu questionamento: “não vos envergonhais de caluniar a pureza de nossas mulheres?” (Taciano, o Sírio, *Discurso contra os gregos*, 34).

Logo após Taciano temos Atenágoras de Atenas. Pegando impulso nos argumentos de Justino e de Taciano, Atenágoras de Atenas é um importante apologista da segunda metade do século II. Sua importância para nosso objeto de reflexão está no fato de que o apologista ateniense organiza seu escrito, intitulado de *Petição em favor dos cristãos*, a partir das acusações propagadas pela população, denominadas por ele de “rumores do vulgo”. Nesse sentido, ele sistematiza seu escrito em três partes, verdadeiros blocos que aglutinam as principais denúncias em desfavor dos cristãos, reflexo dos comentários populares.

A primeira parte tem o objetivo de refutar as acusações de ateísmo, cuja base está na fé monoteísta do cristianismo. É a parte mais extensa, o que revela a crítica com maior peso feita aos cristãos, que são chamados de ateus. A segunda parte refuta as acusações de imoralidade, incesto e “refeições bacanais”. A terceira se destina às acusações de antropofagia. Ao sistematizar seu escrito a partir das principais acusações e, do mesmo modo, a opinião pública, Atenágoras nos apresenta de maneira notória o caráter depreciativo desses rumores.

Embora nossas limitações não nos permitam aprofundarmos tal escrito, se faz importante destacar que, em Atenágoras, existe o mesmo apelo feito por seus antecessores, cuja súplica é o justo proceder das autoridades diante das denúncias. Nesse sentido, o cristão de Atenas faz uma crítica diante da

relação feita entre a prática cristã e atividade delituosa, do mesmo modo de Justino. Não obstante, Atenágoras argumenta: “A nós, porém, embora não vos ofendais, como o vulgo, já ficamos sendo odiados, só em ouvir o nome visto que não são os homens que merecem o ódio, mas a injustiça, que merece pena e castigo” (Athenagoras, *Leg.* 1).

É possível que, nesses aspectos, Atenágoras tenha dependência de Justino, tomando deste tanto conteúdo como forma. No desenrolar de suas argumentações, a fim de refutar as críticas, Atenágoras classifica a opinião pública como “estúpido rumor das gentes”. Em outros trechos, tais comentários são considerados “rumores vulgares e irracionais”.

A segunda e a terceira parte da *Petição em favor dos cristãos* tocam mais sensivelmente no aspecto prático da fé cristã, cujas acusações recaem na maneira como agem, sobretudo diante de seus encontros, considerados secretos. Embora pequenas, essas duas últimas partes revelam, de forma organizada, o que declara o “vulgo”, considerações importantes acerca do ambiente externo. Nesse sentido, os cristãos são acusados de imoralidade, incesto, refeições “bacanais” e antropofagia.

Todas essas práticas atribuídas aos cristãos, sob a tentativa de contestá-las, estão presentes nas demais apologias do segundo século, em umas de maneira mais explícita e organizada, como se encontra em Atenágoras de Atenas. Aristides de Atenas (15, 6), por exemplo, desde a primeira metade do século II, sente a necessidade de registrar que os cristãos abstém-se “de toda união ilegítima e de toda impureza”. Sua preocupação em deixar isso em evidência revela que desde cedo os cristãos precisaram lidar com acusações dessa natureza.

Se uma das primeiras apologias que chegou até nós nos serve como indicativo desse contexto, com a última não seria diferente, pelo contrário. É o que mostra os escritos de Teófilo de Antioquia, considerado o último dos apologistas do século em questão. Ademais, ao escrever para Autólico, Teófilo de Antioquia, tocando nesse ponto, consegue condensar todos os comentários acusatórios atribuídos à prática cristã.

De outra forma, não terias deixado desviar-te pelos vãos discursos de homens insensatos, nem acreditado nesse boato preconceituoso de bocas ímpias, que mentirosamente caluniam a nós, que adoramos a Deus e nos chamamos cristãos, espalhando que temos mulheres em comum e que não nos importamos com quem nos unimos; além disso, dizem que mantemos relação carnal com nossas próprias irmãs e, o que é mais ímpio e cruel, que nos alimentamos de carnes humanas (Theoph. *Ad Autol.* 3, 4).

Não diferente destes, Justino não deixa de fazer menção ao que considera calúnias. Segundo ele, mesmo quando ainda não era cristão, e sim platônico, ouvia estes comentários (Justin. II *Apol.* 12, 1). Embora Justino não detalhe o que exatamente se dizia dos cristãos, talvez por já serem declarações costumeiras, não deixa de abordar essas práticas na tentativa de se distanciar delas, tentando mostrar, ao mesmo tempo, que os cristãos não as fazem.

De toda forma, não é difícil encontrarmos nos escritos de natureza não-cristã posições pejorativas. Na correspondência trocada entre Plínio e Trajano, mencionada na introdução, há referências às celebrações cristãs, julgadas com desconfiança generalizada pelo público não cristão. Ao relatar os casos de julgamento de cristãos que chegam às autoridades, Plínio faz alusão aos seus encontros religiosos, marcados pela realização de um dia específico e a presença de determinadas refeições.

Segundo Plínio, os cristãos reúnem-se “regularmente em certo dia antes do nascer do sol” e, após sua liturgia, voltam “a se reunir mais tarde para celebrar com comida, composta, ao contrário do que foi dito, de alimentos normais e inocentes” (*Epist.* X, 96, 7). Plínio expõe o que conseguiu recolher do testemunho dos cristãos, confirmando que desde esse período já havia a preocupação de desmentir certos comentários quanto às suas reuniões, sobretudo em relação aos alimentos consumidos.

Celso, um dos mais notáveis críticos do cristianismo do século II, também não deixa de reparar na forma como os cristãos se comportam, servindo como base para pensarmos o ambiente externo, ou seja, como são popularmente caracterizados. Logo no

início de seu *Discurso Verdadeiro* (170–185), obra conservada graças à refutação do cristão Orígenes, que preservou o essencial do texto, Celso denuncia o caráter perigoso da crença, afirmando que “os cristãos formam entre si convenções secretas” (Origen. *C. Cels.* I, 1).

Por conseguinte, os adeptos do cristianismo, em Celso, são designados por qualificações sarcásticas. Antes de tudo, Celso vê nos interlocutores do proselitismo cristão a prática de “convencer pessoas simplórias, vulgares, estúpidas: escravos, mulheres incultas e crianças” (III, 14; 59). Para ele, além da crença cristã ser marcada por pessoas causadoras de revoltas, são também ignorantes (III, 14; 59). Toda a obra de Celso é marcada por uma ferrenha crítica à crença cristã, designada por ele como puro charlatanismo.

Orígenes, em certo trecho, compara os comentários de Celso às afirmações feitas por aqueles que são movidos, segundo ele, por um “ódio selvagem”. Assim sendo, revela o parecer de que “os cristãos comem carne das criancinhas ou se entregam sem moderação a abraços com as mulheres que estão a seu lado” (Origen. *C. Cels.* VI, 40). Desse modo, o sentido injurioso para com as mulheres cristãs se apresenta como um ponto bastante recorrente, dando sentido para a interrogação feita pelo apologista Taciano, mencionada acima.

Como os apologistas do segundo século, Orígenes, por diversas vezes, sente a necessidade de ressaltar que o grupo a que faz parte “se abstém da imoralidade, da impureza e de toda indecência da união carnal”. Na tentativa de enfatizar ainda mais esses aspectos, chega a dizer que os sacerdotes “se mantêm não só distante de qualquer relação carnal, mas numa pureza perfeita” (Origen. *C. Cels.* VII, 48).

Celso também faz uma forte oposição à não participação dos cristãos nas solenidades religiosas do Estado. O crítico ao cristianismo indaga: “Então, o que é que impede os que lhes são mais dedicados de participarem das festas públicas?” (VIII, 21). Essa abstenção diante dos ritos politeístas, também consensual nos rumores populares, dará consolidação para a imagem dos cristãos como um grupo à parte, além de vê-los como os

verdadeiros causadores das desordens acometidas no Império, uma vez que a boa relação com os deuses foi prejudicada.

Como apontou Caroline Soares (2011: 125), Celso foi um grande defensor de sua tradição pagã, prejudicada consideravelmente pelo avanço do cristianismo. No entanto, embora tenha depreciado “os cristãos com o objetivo de preservar sua identidade grupal, ao mesmo tempo em que afirmava a superioridade da antiga tradição, da qual era defensor”, ele não deixa de constituir expressão incontestável de uma insatisfação vigente em pleno século II.

Em grande medida, seu discurso serviu para endossar um descontentamento já significativo. Não é à toa que Orígenes, a pedido de Ambrósio, empreendeu grande esforço em refutá-lo, dada a extensão de seu escrito. De todo modo, o crítico ao cristianismo, mesmo sob uma motivação específica, está bem enquadrado no presente contexto. Como afirmou Caroline Soares, com a qual concordamos:

Celso, como representante da sociedade pagã greco-romana, reuniu em sua obra as críticas mais comuns e corriqueiras da época atribuídas aos cristãos. Assim, por meio dos escritos de Celso e da historiografia relativa ao tema, percebemos que os cristãos foram rotulados de ateus, antropófagos, inimigos do gênero humano, praticantes de delitos ocultos, tais como incesto, infanticídio e canibalismo ritual, entre outras acusações (SOARES, 2011: 128).

Embora de forma pontual, pois uma análise mais aprofundada da documentação não convém ao nosso propósito, as imagens negativas que vimos recaírem sobre os cristãos fazem parte de uma conjuntura popular generalizada. São contra essas acusações que os apologistas cristãos se mobilizam. Os argumentos utilizados, portanto, não podem ser compreendidos fora desse contexto. Por outro lado, os escritos apologéticos não podem ser tomados de uma forma simplista. O que tais autores cristãos mobilizam em seus textos é todo um universo que toca

práticas e crenças, ressignificadas simbolicamente à medida que interage com seus sistemas de valores e normas.

Considerações finais

Todas essas pequenas considerações revelam o teor e a natureza dos comentários levantados pela população não cristã acerca dos adeptos da nova fé que começava a ganhar força no Império Romano. Tais juízos populares tiveram peso inquestionável nas atitudes tomadas pelas autoridades em desfavor dos cristãos. Prova disso foi o acolhimento das denúncias seguido da condenação sem nenhuma aparente investigação, como questionavam os apologistas. O que dava força ao “ódio” para com os cristãos é um importante elemento que pode ser iluminado no próprio contexto. Diante das sucessivas calamidades que recaiam sobre o Império, a exemplo de pestes e invasões, cuja base estava na quebra da paz com os deuses (*pax deorum*), parecia não existir outra saída, os cristãos tinham certa responsabilidade.

Referências Bibliográficas

Fontes Primárias:

ARISTIDES DE ATENAS. *Apologia segundo os fragmentos gregos*. In: Padres apologistas. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. p. 39–53. (Coleção Patrística).

ATENÁGORAS DE ATENAS. *Petição em favor dos cristãos*. In: Padres apologistas. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. p. 121–165. (Coleção Patrística).

CARTA A DIOGNETO. In: Padres apologistas. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. p. 19–30. (Coleção Patrística).

EUSÉBIO DE CESAREIA. *História eclesiástica*. Tradução das Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria de Cristo. São Paulo: Paulus, 2000. (Coleção Patrística).

JUSTINO DE ROMA. *I Apologia*. In: Justino de Roma: I e II Apologias / Diálogo com Trifão. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. p.19-85. (Coleção Patrística).

JUSTINO DE ROMA. *II Apologia*. In: Justino de Roma: I e II Apologias / Diálogo com Trifão. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. p. 91-106. (Coleção Patrística).

ORÍGENES. *Contra Celso*. Tradução de Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004. (Coleção Patrística).

PLÍNIO. *Cartas*, Livro X. Tradução das epístolas trocadas entre Plínio, o Jovem, e Trajano. *Prometheus - Journal of Philosophy*, v. 11, n. 28esp, 20 Aug. 2018.

TACIANO, O SÍRIO. *Discurso contra os gregos*. In: Padres apologistas. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. p. 65-109. (Coleção Patrística).

TEÓFILO DE ANTIOQUIA. *Primeiro livro a Autólico*. In: Padres apologistas. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995. p. 215-227. (Coleção Patrística).

Bibliografia Secundária:

CHEVITARESE, A. L. *Cristianismo e Império Romano*. In: MENDES, N. M.; SILVA, G. V. da. (orgs.). *Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: EDUFES/Mauad, 2006, p. 161-173.

CROSSAN, J. D. *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2004.

DROBNER, H. R. *Manual de Patrologia*. Tradução de Orlando dos Reis e Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

MORESCHINI, C.; NORELLI, E. *História da literatura cristã antiga grega e latina: de Paulo à Era Constantianiana*. Trad. Marcos Bagno. 1 tomo. São Paulo: Loyola, 1996.

QUASTEN, J. *Patrologia I: hasta el concilio de Nicea*. Madrid: BAC, 1978.

SILVA, D. P. da. As perseguições aos cristãos no Império Romano (séc. I-IV): dois modelos de apreensão. *Revista Jesus Histórico*, v. 7, p. 29-44, 2011. Disponível em: <https://klineeditora.com/revistajesushistorico/arquivos7/ARTIGO-DIOGO-DA-SILVA.pdf>. Acesso em: 09 junho 2021.

SOARES, C. da S.. *O Conflito entre o Paganismo, o Judaísmo e o Cristianismo no Principado: um estudo a partir do Contra Celso, de Orígenes*. 2011. 211f. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2011.

Escravos fugitivos e missionários no reinado de Genserico: os conflitos religiosos na África Vândala a partir de baixo*

Giovan do Nascimento**

Resumo: O objetivo deste capítulo é abordar os conflitos religiosos na África Vândala a partir de baixo, testando como essa abordagem ilumina aspectos dos conflitos menos centrados nas elites, colocando em perspectiva o engajamento religioso dos grupos subalternos. Esse estudo é desenvolvido a partir de uma história descrita por Victor de Vita em sua *História da Perseguição Vândala na África*. A história trata de escravos que fugiram de um mestre vândalo e atuaram como missionários da fé nicena na África durante o reinado de Genserico. Investigo algumas motivações da fuga, as redes de proteção e solidariedade que a possibilitaram, bem como suas atividades missionárias. Argumento que, relacionando-as com sua condição de subalternidade, podemos observar lógicas distintas às das elites no engajamento religioso dos grupos subalternos no período.

Palavras-chave: África Vândala; Conflito Religioso; Escravos

* Este capítulo é o desenvolvimento de uma comunicação apresentada na I Jornada do GSPPA de Pesquisas em Andamento na Pós-Graduação. Agradeço as observações, críticas e comentários feitos ao texto que apresentei, permitindo-me avançar na pesquisa. Em particular, ao prof. Fábio Joly, à profa. Juliana Marques Morais e ao Rafael Monpean. Os problemas que persistem são minha responsabilidade.

** Doutorando em História Social pelo PPGHS-USP. Membro do grupo de pesquisas Grupos Subalternos e Práticas Populares na Antiguidade. Orientado pelo prof. Dr. Julio Cesar Magalhães de Oliveira.

Abstract: The aim of this chapter is to approach religious conflicts in Vandal Africa from below, testing how this approach illuminates aspects of these conflicts less centered on the elites, putting the religious engagement of subaltern groups into perspective. This study is developed from a story described by Victor de Vita in the *History of the Vandal Persecution in Africa*. The story is about slaves who fled from a Vandal master and acted as missionaries of the Nicene faith in Africa during the reign of Genseric. I investigate some motivations for the flight, the networks of protection and solidarity that made it possible, as well as their missionary activities. I argue that, relating them to their condition of subalternity, we can observe logics different from those of the elites in the religious engagement of subaltern groups in the period.

Keywords: Vandal Africa; Religious Conflict; Slaves

1. Introdução

Na atualidade, há uma multiplicação de pesquisas sobre os grupos oprimidos nas sociedades antigas. Elas resgatam a cultura popular e o cotidiano de pessoas comuns, os escravos e os colonizados, as mulheres e as crianças, etc¹. Para autores que buscam abordar essa História, propriamente, “a partir de baixo”, o interesse não é resgatar, somente, quem estava em baixo. Trata-se de resgatar, também, “os pontos de vista dos subalternos, a tradição dos oprimidos”². Para a História Antiga, essa abordagem é especialmente importante porque é um campo de estudos:

particularmente suscetível a uma abordagem de cima para baixo, à tendência de ver a história pelos olhos das elites. Isso reflete não apenas a natureza de nossas fontes, mas também a identificação consciente ou inconsciente dos estudiosos modernos com as elites do mundo antigo, identificação que influenciou as escolhas não apenas dos historiadores, mas também dos arqueólogos e epigrafistas (...) a visão da história como um relato de pessoas, eventos e realizações grandes e célebres (...) é uma invenção antiga que permanece como um modelo para as concepções modernas de história (MAGALHÃES DE OLIVEIRA e COURRIER, 2020: 2)³

¹ Na seção Livros do blog do GSPPA – USP, “História Antiga A Partir de Baixo”, dedicada a noticiar publicações recentes sobre o tema, entre as 54 notas publicadas entre 2019 e julho de 2022, esses são termos predominantes em títulos de livros. Ver: <https://www.subalternosblog.com/dicas-de-leitura>. Acesso em: 04 de ago. de 2022.

² Como consta na apresentação do Blog citado na n. 3.

³ (...) *particularly susceptible to a top-down approach, to the tendency of seeing history through the eyes of the elite. This reflects not only the nature of our sources but also the conscious or unconscious identification of modern scholars with the elites of the ancient world, an identification that has influenced the choices not only of historians but also of archaeologists and epigraphists. (...) the view of history as an account of great and celebrated people, events and achievements (...) is an ancient invention and one that remains as a model for*

No presente capítulo, exploro um tema historiográfico tradicional, os conflitos religiosos na África Vândala, a partir de baixo, testando como essa abordagem nos auxilia a ver aspectos desses conflitos menos centrados nas relações e nas motivações das elites. Tomarei como pressuposto o caráter eminentemente aristocrático desses conflitos, buscando observar, no entanto, as maneiras como eles poderiam afetar os grupos subalternos.

Nesse sentido, da conquista da África do Norte pelo chefe-vândalo Genserico, em 439, até a “reconquista” por Justiniano, imperador no Oriente, em 533, a história do território se caracterizou pela imposição da Igreja cristã ariana pelas autoridades vândalas contra a Igreja cristã nicena. Essa atitude foi diferente a de outras autoridades bárbaras nos séculos V e VI, as quais, a despeito de confessarem a doutrina ariana, não a impuseram à força. Duas interpretações complementares sobre essa idiosincrasia foram aventadas pelos estudiosos. Por um lado, a influência dos clérigos nicenos nas cidades implicava uma dificuldade para os vândalos de imporem sua dominação às estruturas municipais africanas (MÓDERAN, 1993: 180-184). Por outro, sua recusa em reconhecer outra soberania que não fosse a do Império Romano criava dificuldades para o Reino Vândalo na instável diplomacia do Mediterrâneo dos séculos V e VI (CONANT, 2012: 130-196). A conversão à doutrina ariana, nesse contexto, seria um “teste de lealdade” à soberania vândala imposto pelos novos governantes às elites africanas, das quais eles dependiam para controlar os territórios conquistados.

O caráter desses conflitos, portanto, transmite a impressão de que seus principais protagonistas foram as elites do período, bispos, reis e aristocratas, com a repressão religiosa se estendendo à totalidade da sociedade africana somente em períodos excepcionais de violência. No entanto, Yves Módéran (2003) observou que lideranças arianas e nicenas travaram uma verdadeira “guerra de religião” no período, de maneira autônoma, para além da atuação das autoridades seculares,

modern conceptions of history. Todas as traduções neste texto são de responsabilidade do autor, salvo indicação contrária.

disputando a conversão de fiéis no cotidiano. Julio Cesar Magalhães de Oliveira (2020: 229–241) sublinhou como as fontes escritas pelos clérigos africanos se caracterizam como espécies de manuais com argumentos religiosos que poderiam ser mobilizados pelos seus fiéis em seus próprios debates. Esses documentos, de tratados teológicos a canções populares, atestam um contexto no qual os fiéis se interessavam pelo debate religioso, bem como a amplitude de fiéis engajados no conflito, desde os mais letrados até os mais humildes das cidades e dos campos africanos.

É partindo dessas observações que escrevo este capítulo. A indagação que irei explorar é: por quais razões, de que formas e com quais condições os grupos subalternos poderiam se engajar em um conflito que, para seus dominadores, colocava em questão problemas de autoridade e lealdade política? Em outras palavras, quais são as lógicas particulares e, eventualmente, distintas às dos aristocratas, do engajamento dos grupos subalternos nos conflitos religiosos da África Vândala? Para construir algumas hipóteses, explorarei um caso de escravos fugitivos e missionários entre os anos de 439 e 477, no reinado de Genserico, conquistador da África e, portanto, de estabelecimento do Reino Vândalo. O episódio é narrado pelo clérigo niceno Victor de Vita na *História da Perseguição Vândala na África*.

2. A fuga e o missionarismo dos escravos e a fonte dessa história

Em sua *História da Perseguição*, Victor de Vita conta a história de um grupo de escravos que defendeu a doutrina nicena no reinado de Genserico (Vic. Vit. I, X-XI), chefe-vândalo conquistador da África. Trata-se de Máxima, Martiniano, Saturiano e seus dois companheiros. Eles pertenciam a um mestre vândalo que comandava uma tropa de mil homens de Genserico (Vic. Vit. I, X: *fuit autem hic Vandalus de illis, quos Millenarios vocant*). A julgar pela cidade para a qual os escravos fugiram, Tabarca (região da Tunísia), bem como pelo período de estabelecimento dos guerreiros vândalos na África (MÓDERAN, 2003b), é possível

que esse mestre estivesse assentado na antiga província romana da Proconsular, coração territorial do poder vândalo na África a partir de Cartago.

A história é a seguinte. O mestre vândalo pretendia unir Máxima e Martiniano em casamento. Isso porque Máxima, escrava-doméstica, “senhora de toda sua casa” (Vic. Vit. I, X: *universae domui dominabatur*), e Martiniano, ferreiro que trabalhava em suas armas, eram seus escravos de alta confiança e casá-los seria uma maneira de reforçar a lealdade deles a si. No entanto, Máxima realizou um voto de castidade e, para manter sua virgindade, convenceu a Martiniano, que convenceu aos demais, a fugir com ela para o mosteiro em Tabarca. O mosteiro era presidido por um abade nomeado Andreas. Em seguida, o mestre vândalo usou espíões e torturadores, capturando-os e os torturando para forçá-los ao rebatismo na Igreja ariana. Passado algum tempo, ele faleceu e os escravos se tornam posse de sua viúva, que preferiu doá-los a Sersão, parente de Genserico. Sersão, no entanto, alegou que um demônio passou a rondar sua casa com a chegada deles. O rei Genserico, então, libertou Máxima e enviou os demais a um território africano governado pelo rei mouro Capsur.

Na segunda parte da história, deixamos de acompanhar a vida de Máxima, agora, uma liberta. Nesta parte, somos informados que Martiniano, Saturiano e seus companheiros atuaram como missionários da doutrina nicena em territórios mouros, convertendo pessoas da localidade. Eles também enviaram mensageiros a uma “cidade romana” (*ibid.* I, XI: *civitatem Romanam*), solicitando a um bispo local o envio de clérigos para a construção de uma igreja no território mouro para que os convertidos pudessem ser batizados. O bispo atendeu à solicitação. No entanto, Capsur informou a Genserico sobre essas atividades, o qual, furioso, ordenou-lhe que os executassem de maneira brutal.

A história possui diversos aspectos para abordarmos o engajamento subalterno nos conflitos religiosos da África Vândala. Neste capítulo, sublinho dois deles: as motivações da fuga e as formas e condições de sua realização, bem como da

atividade missionária dos escravos. Para abordar esses aspectos “a partir de baixo”, relacionando esse engajamento religioso com sua condição escrava, são necessárias precauções metodológicas.

Victor de Vita redigiu sua *História da Perseguição* durante o reinado de Hunerico e, sobretudo, na posição de testemunha ocular da repressão religiosa excepcionalmente violenta e generalizada que este soberano ordenou no ano de 484. Ela se caracterizou pela aplicação das leis anti-heresia do Código Teodosiano contra a Igreja Nicena (FOURNIER, 2013; 2017). Nesse contexto, Victor de Vita narra de maneira dramática a “perseguição vândala” aos nicenos desde a conquista da África até aquele ano e, por isso, como Serge Lancel (2002: 29–49) observou, seu texto não conta a história da África Vândala, mas reforça a *narrativa nicena* de “perseguição vândala” na África (altamente partidária). Danuta Shanzer (2004: 271–290), por sua vez, observou que o relato disseminava entre seus contemporâneos a conduta dos clérigos oprimidos como exemplar, construindo sua imagem como verdadeiros “mártires-confessores”.

Essas observações sublinham que não podemos tomar as descrições feitas por Victor de Vita pelo seu valor de face. Mesmo assim, concordo com as observações de Harold Eric Mawdsley (2018: 240–243) de que a narrativa dependia de algum rastro na realidade para que soasse crível aos seus contemporâneos. A violência de Hunerico contra os clérigos nicenos poderia ser uma maneira de estimular apostasia na sociedade africana, exatamente, por atingir a membros das elites. Rebaixando-os socialmente, como clérigos foram exilados e forçados a trabalhar nos campos e nas minas (Vic. Vit. IV, V), Hunerico alertava a sociedade que mesmo as elites, que usufruíam de maior influência e proteção social, ligadas a círculos de dependentes, não ficariam impunes. Dito isso, é o contraste entre as intenções e a retórica de Victor de Vita e as possibilidades históricas dos eventos que ele narra que me interessa aqui.

3. A subalternidade e a virgindade de Máxima

Iniciemos pelas motivações do engajamento religioso do grupo de escravos. Victor de Vita as creditam, sobretudo, a Máxima, que é descrita como uma espécie de liderança inicial dos demais, organizando a fuga por ser uma virgem consagrada. Em primeiro lugar, a concepção e o estímulo à virgindade cristã na Antiguidade Tardia partiram de círculos ascéticos que facilitaram às mulheres seguirem essa vocação por meio do voto de castidade, sob a autoridade de um *paterfamilias*, mas, também, da liderança de uma congregação cristã, rompendo com a autoridade patriarcal⁴ (ELM, 1996: 20–65). Em termos ideais, o voto significava dedicar o corpo a Deus. Victor de Vita descreve a revelação de Máxima a Martiniano da seguinte forma:

No silêncio místico do quarto [de Máxima], Martiniano adentrou e, inconsciente do que Deus a ele determinara, desejou, com confiança marital, deitar-se com ela como se ela fosse uma esposa, então, a memorável escrava de Cristo, com viva voz, respondeu-lhe: "Ó irmão Martiniano, a Cristo dediquei os membros de meu corpo e, tendo um marido celestial e verdadeiro, não posso me casar com um humano. Mas te darei um conselho. Se quiser, você também poderá se apresentar a Ele, enquanto é permitido, para que você também usufrua o deleite, que a muitos desejei, de Lhe servir."⁵

⁴ Não somente a virgindade, mas outros ideais cristãos poderiam ser usados pelas mulheres para conquistarem autonomia em relação à estrutura patriarcal romana, mesmo sem implicações "institucionais" (como, por exemplo, integrar um convento). Ver: MARQUES MORAIS, J. *As mulheres mártires para além do ideal feminino*. Disponível em: <https://www.subalternosblog.com/post/as-mulheres-mártires-para-além-do-ideal-feminino>. Acesso em: 03 deago. de 2022.

⁵ *At ubi ventum est ut cubiculi adirentur secreta silentia, et Martinianus nesciens quid de illo decreverat Deus, maritali fiducia quase cum conjugue cuperet cubitare, viva vove ei memorata famula Christi respondit: Christo ego, o Martiniane frater, membra mei*

Essa revelação ocorreu quando Martiniano, informado pelo seu mestre sobre o casamento prometido, foi ao quarto de Máxima em busca de sexo. Kate Cooper notou a semelhança com outras cenas da literatura cristã do período, a exemplo de *A Paixão de Santa Cecília* e de *A Vida de Melânia, a Jovem* (COOPER, 2016: 242). Na segunda, escrita por Gerônimo de Milão, podemos ler:

Por serem membros ilustres do Senado Romano e esperarem que por meio dela tivessem uma sucessão da linhagem familiar, seus pais a uniram forçosamente em casamento com seu esposo Piniano, que era de família consular, quando ela tinha quatorze anos e seu cônjuge cerca de dezessete. Depois de consumir a experiência do casamento e de desprezar totalmente o mundo, ela implorou ao marido com muitos lamentos comoventes, proferindo estas palavras: “Se, meu senhor, você consente em praticar a castidade comigo e viver comigo de acordo com a lei da continência, eu te contrato como senhor e mestre de minha vida. Se, no entanto, isso lhe parece difícil, e se você não tem forças para suportar a paixão ardente da juventude, apenas olhe: coloco diante de você todas minhas posses e de agora em diante você é o senhor delas e poderá usá-las como quiser se somente deixar meu corpo livre para que eu possa apresentá-lo imaculado, com minha alma, a Cristo naquele dia terrível. Pois é dessa maneira que cumprirei meu anseio por Deus.” (Ger. *Vita Mel. Iuv.* Prol., 1)

Votos ascéticos conferiam prestígio nas comunidades cristãs e, sem dúvida, a virgindade de Melânia e de Máxima eram fatores de distinção social. Mas, além disso, Melânia tinha relação concreta com a África. Ela e Piniano fugiram da Itália por conta dos ataques visigóticos em 408. Em 410, chegaram à África, onde permaneceram por sete anos. Nesse período, Melânia estabeleceu contato com lideranças cristãs do território, bem como despendeu

corporis dedicavi, nec possum humanum sortiri conjugium, habens jam coelestem et verum sponsum. Sed dabo consilium. Si velis, poteris et ipse tibi praestare, dum licet, ut cui ego concupivi nubere, delecteris et ipse servire. (Lib. I, X. 193–194)

recursos materiais em benefício das Igrejas (DUNN, 2014: 106-112). Nesse sentido, podemos pressupor que a similitude narrativa das histórias de Máxima e de Melânia conferiam legitimidade à primeira por associação à figura célebre da segunda na África.

Além disso, essas histórias possuem algumas semelhanças sociais. Em ambos os casos, o casamento foi arranjado por seus dominadores, o mestre de Máxima e o pai de Melânia, e a virgindade era, ao mesmo tempo, ameaçada e utilizada por elas para resistirem a eles. Entretanto, Melânia era uma rica aristocrata enquanto Máxima, uma escrava doméstica. Sissel Undheim (2016: 44-48) observou, com efeito, que a mobilização da virgindade para proteção contra abusos sexuais poderia ser recorrente entre as mulheres romanas e, sobretudo, entre aquelas que foram escravizadas. Isso porque o risco das segundas sofrerem abusos sexuais era intensificado, também, pela sua condição escrava.

No entanto, ainda de acordo com Undheim (*ibid.*), a presença de virgens consagradas nas congregações cristãs poderia ser usada pelas lideranças religiosas para protegerem sua reputação contra acusações de práticas sexuais reprováveis. Nesse quadro, é válido observar que o rei Hunerico, antes da repressão religiosa que ordenou em 484, acusou alguns clérigos nicenos de praticarem sexo com virgens consagradas (Vic. Vit. II, 24-25). Para Victor de Vita, a virgindade de Máxima, portanto, seria um dos sinais da legitimidade religiosa de seus pares, difundindo a história quando acusações de sexo entre clérigos e virgens foram mobilizadas pelo rei para justificar sua primeira repressão aos nicenos. Para escravas como Máxima, por outro lado, o ideal lhes permitia reivindicar alguma proteção social, justificando sua fuga, por exemplo, a um círculo monástico.

4. As redes de proteção a escravos fugitivos na África Vândala

A proteção contra os efeitos indesejados da condição de uma escrava nos conduz à relação entre os conflitos religiosos e as formas de ação do grupo investigado. A respeito da fuga, trata-se

de uma forma comum de resistência escrava no Mediterrâneo Romano. Com a emergência dos ideais cristãos, é possível que tratamentos coercitivos prestados a escravos fugitivos, como marcas feitas em seus corpos para atestar a fuga, tenham se modificado. Isso é sugerido pelos colares que identificavam escravos fugitivos que proliferaram a partir de Constantino (RIVIÈRE, 2007). Para o êxito da fuga, os escravos dependiam de redes de proteção que podiam variar desde os círculos e lugares de onde foram capturados até o anonimato oferecido pelas grandes metrópoles (*ibid.*). No contexto analisado, essas redes tinham um caráter religioso, relacionadas com os conflitos do período. Na fuga e na atividade missionária, os escravos foram protegidos por um abade, Andreas, em Tabarca, e auxiliados por um bispo, não nomeado, de uma cidade descrita como “romana”.

É possível que o conflito estruturasse algumas oportunidades para ações subalternas como essas. O reinado de Genserico, em particular, pode ter sido marcado pela intensificação de disputas aristocráticas na África. Isso porque o estabelecimento da soberania vândala promovida por Genserico em território africano se caracterizou, em um primeiro momento, pelo confisco e redistribuição de propriedades de aristocratas africanos aos guerreiros vândalos (MÓDERAN, 2003b). Essa conjuntura facilitaria aos grupos subalternos buscarem formas de proteção entre as elites que rivalizavam?

A questão permanece aberta. Mas podemos discutir algumas condições político-religiosas do engajamento religioso dos grupos subalternos no período. Em primeiro lugar, o caráter da política-religiosa dos vândalos oscilou no tempo. A violência de Genserico descrita por Victor de Vita, a despeito dos significados religiosos que o segundo atribui, caracterizou-se por uma violência de guerra. Mesmo com o Reino estabelecido em Cartago, a repressão religiosa sistemática ocorreu depois, no reinado de seu sucessor, Hunerico (MÓDERAN, 2003a: 23-25). A ação de Máxima, por consequência, foi descrita no calor de uma repressão aberta. Entretanto, ocorreu em um período distinto. Podemos supor que, nesse período, as condições de ação dos subalternos não se restringiam a um posicionamento religioso

unívoco, a partir do qual eles buscariam, necessariamente, nas lideranças nicenas proteção contra os vândalos e arianos. O inverso também me parece possível.

No entanto, as oscilações na política-religiosa dos vândalos tornam as condições do engajamento religioso dos subalternos distintas entre esses reinados. No reinado de Hunerico, a repressão religiosa se tornou uma política sistemática do Reino, justificada pela aplicação das leis romanas contra a Igreja Nicena. Assim, Hunerico, como observado por Éric Fournier (2017), buscava legitimá-la aos olhos da sociedade africana. *A História da Perseguição* sugere, com efeito, que clérigos arianos conquistaram grande liberdade para reprimirem nicenos no período, atuando como guardas dos clérigos exilados e percorrendo os campos e as cidades da África com pessoas armadas para forçar nicenos diversos ao rebatismo (Vict. Vit. V, XIII). Narrando a conduta daqueles que resistiram como exemplar, Victor de Vita contra-atacava a legitimidade da repressão religiosa na opinião pública. Nesse contexto, a adesão dos subalternos às lideranças cristãs poderia ser menos fluida que no reinado anterior, dado que se associar ou permanecer associado aos nicenos significaria se tornar legalmente “herético” e, assim, passível de ataque sob justificativa legal.

Além dessas oscilações conjunturais, os destinos dos escravos talvez nos revelem algumas condições, propriamente, sociais de seu engajamento. Nesse sentido, enquanto Máxima conquistou a liberdade, Martiniano, Saturiano e seus companheiros foram assassinados. Antes, todos foram torturados. Máxima, em particular, forçada a um casamento contra seus ideais. A descrição de Victor de Vita de toda história, por sua vez, é encaminhada para seu desfecho brutal:

Capsur enviou um relatório sobre isto [as atividades dos escravos em território mouro] para Genserico. O assunto despertou a ira do rei e ele ordenou que os escravos de Deus fossem amarrados pelos pés às traseiras de quatro cavalos atrelados e galopando pelos arbustos espinhosos das matas; os corpos daqueles inocentes foram

despedaçados enquanto eram arrastados para todos os cantos. Ele também ordenou que observassem a morte uns dos outros.⁶ (37)

Esse desfecho assume a forma, como notado por Serge Lancel (2002: 25, n 48), de uma verdadeira paixão martirial. Isso pode sugerir uma percepção partilhada entre seus contemporâneos sobre as consequências possíveis do engajamento dos subalternos naqueles conflitos?

Em geral, a violência vândala foi direcionada, sobretudo, às lideranças nicenas, caracterizando-se pelo impedimento a ordenação de novos bispos, confisco de suas propriedades eclesiásticas e exílio. No entanto, os escravos descritos por Victor de Vita foram coagidos, torturados e assassinados quando a repressão religiosa não havia se tornado uma política sistemática no Reino Vândalo. Em comparação com uma condição social distinta, Fulgêncio, futuro bispo em Ruspe, quando era um abade e um missionário niceno na África, foi espancado por Félix, um pregador ariano, nas proximidades de Sicca Venerea, na Proconsular. Isso porque Fulgêncio rivalizou com ele a conversão de fiéis na localidade. O espancamento, no entanto, desencadeou a solidariedade de um bispo ariano, que defendeu Fulgêncio em detrimento de Félix, membro de sua própria diocese, porque mantinha boas relações com a proeminente família de senadores de Fulgêncio (*Vita Fulg. Rusp.* 1, 1; 6-7).

Para Victor de Vita, a inclusão de um grupo de escravos em sua narrativa poderia ser uma forma de comoção dos “de baixo” quando o apoio social aos nicenos foi ameaçado pela aplicação de leis anti-heresia contra sua Igreja. Retornando às suas audiências, sua história lhes forneceria, portanto, o exemplo de Máxima, que defendeu bons ideais cristãos e, por meio deles e de bastante luta, rompeu com a condição escrava, bem como conferia valores religiosos edificantes aos executados. No entanto, a

⁶ Vic. Vit. I, XI. *Hoc Geiserico relatione sua renuntiat Capsur. De qua re surgens invidia jubet famulos Dei ligatis pedibus post terga currentium quadrigarum, inter spinosa loca silvarum pariter interire; ut ducta et atque reducta dumosis lignorum aculeis innocentium corpora carperentur, ita delegati, ut exitum suum invicem perviderent.*

mesma história sugere uma percepção entre seus contemporâneos de que, no engajamento dos grupos subalternos naqueles conflitos, à diferença de membros das elites como Fulgêncio de Ruspe⁷, a coerção, a tortura e a morte poderiam ser consequências iminentes.

5. Conclusão

Interpretando os conflitos religiosos na África Vândala a partir de baixo, observamos algumas motivações, possibilidades e condições do engajamento do grupo investigado que podem ser relacionados com sua própria condição subalterna. Nesse sentido, Máxima, para manter sua virgindade, convenceu a Martiniano sobre a fuga, evitando o casamento imposto pelo seu mestre. Para a fuga, eles e seus companheiros se protegeram em um mosteiro niceno em Tabarca. Mais tarde, foram auxiliados por um bispo para a construção de uma igreja em território mouro. Partindo dessas observações, testei as hipóteses de que as motivações e condições do engajamento dos grupos subalternos nos conflitos religiosos poderiam ser distintas às de seus dominadores e, também, de que esse engajamento poderia ser utilizado pelos primeiros para reduzir os efeitos de sua subalternidade.

Essas hipóteses colocam em perspectiva as relações entre dominados e dominadores, interpretadas a partir dos dominados. Nesse sentido, o caso investigado teve como enfoque a relação entre os escravos nicenos e seu mestre vândalo. Esse enfoque, no entanto, negligencia outros aspectos do engajamento subalterno nos conflitos religiosos do período que poderíamos investigar a partir da mesma narrativa: por exemplo, as relações horizontais entre os próprios escravizados, suas formas de organização de

⁷ Concorde, portanto, com a observação de: CONANT, 2012: 165-166: *These slaves had fled their Vandal master, been recaptured, and were exiled to Moorish territory beyond the borders of the Vandal kingdom, where they attempted to spread Nicene Christianity among their Moorish hosts. Only then were they put to death. Nicene missionary activity was probably anathema in the Vandal kingdom; but, more importantly, as slaves these missionaries presumably lacked the kind of social support system that could be invoked to protect members of the elite like Fulgentius.*

ações comuns, as relações de liderança entre eles e etc. Espero que esses aspectos não explorados, pelo lado positivo, sugiram a riqueza de possibilidades de discussão sobre o tema.

Meu foco partiu de interpretações historiográficas complementares sobre os conflitos que explicam a repressão religiosa a partir das dinâmicas entre reis, bispos e aristocratas. Não contrariei essa interpretação. Apenas tentei demonstrar que, mesmo a tomando como pressuposto, ainda é possível interpretarmos os conflitos a partir de baixo. Contrapor as motivações, as formas e as condições do engajamento subalterno aos de seus dominadores me parece um passo nesta direção. Afinal, a despeito dos interesses dos poderosos, os subalternos também se importaram e se engajaram nas controvérsias de seu tempo. A julgar, além disso, pela “guerra de religião” comentada na Introdução deste capítulo, pela motivação do mestre vândalo em unir Máxima e Martiniano em casamento e, também, por Victor de Vita escrever essa história, conquistar, manter ou forçar a lealdade dos subalternos permaneceu motivo de preocupação constante entre seus dominadores. O presente capítulo se limitou à correlação do engajamento dos escravos nos conflitos com sua própria condição subalterna, discutindo como os conflitos os afetaram e, também, como puderam atuar por meio deles. Mesmo com esses limites e caráter ensaístico, espero que este estudo estimule o leitor a refletir sobre a questão proposta.

Referências Bibliográficas

Fontes Primárias:

CLARKE, E. A. (trad.) *The Life of Melania The Younger*. Studies in Women and Religion, v. 4. New York; Toronto: Edwin Mellen Press, 1984.

ENO, R. B. (trad.) *Fulgentius: Selected Works*. The Fathers of the Church, v. 95. Washington, D.C: Catholic University of America, 1997.

MOORHEAD, J. (trad.) *Victor of Vita: History of Vandal Persecution*. Translated Texts for Historians, v. 10. Liverpool: Liverpool University, 1997.

LANCEL, S. (trad.) *Victor de Vita, Histoire de la Persécution vandale en Afrique suivie de La Passion des sept Martyrs, Registre des provinces et des cités d'Afrique*. Collection des universités de France Série Latine, v. 368. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

VITOR DE VITA. *Historia Persecutionis Vandalorum Africae Provinciae*. Patrologiae cursus completus, series Latina, ed. J.-P. Migne, t. LXV. Paris, 1847.

Bibliografia Secundária:

CONANT, J. *Staying Roman: Conquest and Identity in Africa and the Mediterranean, 439–700*. Cambridge: Cambridge University, 2012.

COOPER, K. Marriage, Law and Christian Rethoric in Vandal Africa. In: STEVENS, S.; CONANT, J. *North Africa Under Byzantium and Islam*. Washington: Dumbarton Oaks, 2015. p. 237–249.

COURRIER, C.; MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J. C (eds.). *Ancient History from Below: Subaltern Experiences and Actions in Context*. London; New York: Routledge, 2021.

ELM, S. *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University, 1994.

FOURNIER, É. Conquis par l'Afrique : l'importance des Donatistes pour comprendre l'Afrique vandale. *Karthago*, v. 30, p. 169–195, 2016–2017.

_____. Victor of Vita and the Conference of 484: A Pastiche of 411? *Sudia Patristica*, 60, v. 10, p. 195–409, 2013.

MARQUES MORAIS, J. *As mulheres mártires para além do ideal feminino*. Disponível em: <https://www.subalternosblog.com/post/as-mulheres-mártires-para-além-do-ideal-feminino>. Acesso em: 05 de ago. de 2022.

MAWDSLEY, Harold Eric. *Exile in the Post-Roman Successor States, 439 – c.650*. 2018. Tese (PhD thesis in Philosophy) – Department of History. University of Sheffield.

MÓDERAN, Yves. La chronologie de la Vie de saint Fulgence de Ruspe et ses incidences sur l'histoire de l'Afrique vandale. *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, t. 105, p. 138–188, 1993.

_____. Une guerre de religion : les deux églises de Afrique à l'époque vandale. *AnTard*, 10, p. 87–122, 2003a.

_____. L'établissement territorial des Vandales en Afrique. *AnTard*, V. 10. P. 87–122, 2003b.

RIVIÈRE, Y. *L'impitoyable traque des esclaves fugitifs*. Disponível em : <https://www.lhistoire.fr/limpitoyable-traque-des-esclaves-fugitifs>. Acesso em: 05 de ago. de 2022.

SHANZER, D. Intentions and Audiences: History, Hagiography, Martyrdom, and Confession in Victor of Vita's *Historia Persecutionis*. In: MERRILLS, A. *Vandals, Romans and Berbers: New Perspectives on Late Antique Africa*. Ashgate, 2004. p. 271–290.

UNDERHEIM, S. *Borderline Virginities: Sacred and Secular Virgins in Late Antiquity*. London/New York: Routledge, 2018.

III

Literatura, Relações de Gênero e Subalternidade

A representação das mulheres helenas no teatro ático clássico: um estudo do poder versus “subalternidade” nas narrativas cômicas e trágicas do século V a.C.

Giselle Moreira da Mata*

Resumo: O estudo da mulher na Antiguidade vem se tornando cada vez mais importante para os historiadores. Compreender e até mesmo ressignificar o passado vem se tornando o objetivo de muitos pesquisadores. Sendo assim, a partir de obras de teatrólogos da Atenas clássica como Aristófanes e Eurípides, decidimos analisar como os seus discursos, relacionados ao feminino, reverberam entre os estudiosos na atualidade. Misoginia ou admiração? Poder ou “subalternidade” feminina? Enfim, nosso objetivo é de compreendermos o papel da mulher ateniense, sobretudo o da esposa legítima nessa sociedade, bem como, a leitura e o discurso historiográfico produzido acerca das mesmas, propagados na academia e fora dela. Em suma, trazer o tema à tona é uma forma de lhe dar visibilidade, uma vez que, foi deixado em segundo plano durante muito tempo e agora surge como reflexo das mudanças ligadas aos gêneros e as suas relações de poder ocorridas nas sociedades atuais.

Palavras-chave: Feminino; Poder; Subalternidade

* Professora doutoranda em História pelo Programa de Pós – Graduação em História da Universidade Federal de Goiás. Com Graduação em História (Bacharelado/Licenciatura), Especialização em História Cultural: Imaginário, Poder e Identidades e Mestrado realizados pela Universidade Federal de Goiás. Com Licenciatura em Pedagogia pela Faculdade de Educação Regional Serrana.

Abstract: The study of women in antiquity has become increasingly important for historians. Understanding and even re-signifying the past has become the goal of many researchers. Therefore, based on works by theatricalists of classical Athens such as Aristophanes and Euripides, we decided to analyze how their discourses, related to the feminine, reverberate among scholars today. Misogyny or admiration? Female power or “subalternity”? Finally, our objective is to understand the role of the Athenian woman, especially that of the legitimate wife in this society, as well as the reading and the historiographical discourse produced about them, propagated in the academy and outside it. In short, bringing the topic to the fore is a way of giving it visibility, since it was left in the background for a long time and now appears as a reflection of the changes linked to genres and their power relations that have occurred in today's societies.

Keywords: Female; Power; Subalternity.

Os rituais dedicados ao deus Dioniso, notadamente o teatro, para nós tornou-se muito útil, direcionando-nos para as obras de grandes teatrólogos, como as do comediógrafo Aristófanes e as do tragediógrafo Eurípides. Elas se destacaram, sobretudo, por possibilitar algumas análises relacionadas às mulheres, mormente, um dos tipos femininos atenienses do século V a.C., isto é, a esposa legítima do cidadão de Atenas também conhecida como *Mélissa*.

Apesar das pesquisas já existentes acerca do tema, ainda permeiam denominações dadas pela nossa contemporaneidade, às personagens femininas de ambos os autores. De modo geral, ocorre uma ambivalência que, de um lado, confere às representações confeccionadas pelos compositores em relevo a ideia de mulheres admiráveis, e de outro, um parecer associado à *misoginia*.

Em outras palavras, ao tratarmos dos textos produzidos por esses autores, percebemos, ainda nos dias atuais, a existência de estudos e proposições bilaterais relativas a este assunto. Isto implica na existência de percepções dessas personagens femininas, associando-as a “valoração” ou “subalternidade”, especialmente, ao tratarmos a cidade de Atenas do século V a.C.

Nesse sentido, antes de qualquer exame relativo a essa matéria é necessário fazermos algumas observações. Começamos pela diferenciação sistematizada pelo uso dos termos: sexo biológico e gênero. Em suma, partimos do princípio de que no contexto individual da sociedade, cultura e época retratadas, o sexo biológico definia o homem e o masculino, bem como, a mulher e o feminino.

No mundo Antigo, as representações da Ática referentes aos trabalhos de poetas, médicos, filósofos, entre outros, envolveram as mulheres num discurso que as indicava como passivas e inferiores, se comparadas ao padrão anatômico e fisiológico masculino. Filósofos, como Aristóteles, por exemplo, entregaram-se a um longo estudo dos corpos femininos, demonstrando suas características, que trazia imbuída uma diferença feminina quando comparada aos homens. Michelle Perrot em *Minha História das Mulheres*, comenta:

De todos os filósofos gregos ele é quem estabelece de maneira mais radical a superioridade masculina. As mulheres não são apenas diferentes: modelagem inacabada, homem incompleto, faltam-lhes alguma coisa, são defeituosas (PERROT, 2007: 23).

O corpo feminino na Antiguidade esteve recluso sob um poder simbólico baseado na diferença entre os sexos, reforçado ainda na Atenas clássica pelo discurso médico e político. Biologicamente, o feminino entre os atenienses clássicos foi traduzido como frio, passivo, que reproduz, mas não cria. A fraqueza da mulher começava desde a geração. A vida estava fundamentada no corpo masculino pelo Falo, pois é o esperma que gera, sendo o sopro criador. O útero era inferiorizado, entendido apenas como um receptáculo.

Assim, na Hélade antiga, o gênero denotava uma estrutura de poder com base em dados biológicos variáveis e interpretativos quanto à diferença anatômica dos sexos. Os homens gregos se apropriaram da biologia e construíram um discurso como estratégia para legitimação de sua supremacia em relação ao feminino. O poder político, além da utilização dos Mitos, baseava-se ainda em princípios de natureza biológica, isto é, a exclusão feminina da política era determinada por sua posição em relação ao poder fálico.

Entretanto, ao avaliarmos os temas relativos a estas diferenças em Atenas, desenvolvemos hipóteses ligadas ao que poderíamos denominar de poder feminino ou até mesmo estratégias femininas de pertencimento e valoração na Cidade-Estado. Por meio de Aristófanes e Eurípidés, tendo como parâmetro as questões anatômicas, os mesmos paradigmas adotados pelos homens para legitimação de poder face ao feminino, numa perspectiva de inversão, assumem um novo significado, conferindo às mulheres uma positividade justificada nos princípios de diferenciação anatômica.

Primeiramente, a mulher detém o poder de procriar os outros e a elas mesmas. No contexto religioso ela representa a fertilidade. Apesar do caráter de inferioridade que lhe foi atribuído pelos homens da época, o corpo feminino era objeto da

admiração masculina, prova disto são as inúmeras representações que em especial a dimensão imagética nos proporcionou. Outro fato foi relacionado à capacidade cognitiva feminina, uma vez que, se eram capazes de persuadir e enganar, tornava-se um paradoxo considerá-las desprovidas de intelecto e incapazes de participarem de forma satisfatória das decisões que envolviam a cidade.

Tudo isso nos leva a deduzir que as mulheres atenienses detinham poderes, reinando, principalmente, na imaginação dos homens. Podem ser visualizadas mediante um sistema utilizado não apenas para justificar o Falocentrismo, mas para notar sobre uma nova lógica, a partir dos mesmos elementos do discurso masculino, a ideia de uma inversão no qual o feminino se sobressai.

Por fim, a biologia do corpo mostra uma das formas de explicar o discurso dos homens sobre o feminino. Porém, a partir destes mesmos princípios anatômicos legitimadores de uma ordem masculina, surge na comédia aristofanesca e na tragédia euripidiana, uma perspectiva de inversão, que dava uma nova face à questão feminina. O corpo feminino impera como um dos lugares privilegiados de inscrição da identidade ateniense.

Neste contexto, no intuito de elucidarmos as inúmeras questões que envolvem o universo feminino na Antiguidade ateniense, contamos com o apoio fornecido pela vertente historiográfica intitulada História das Mulheres. Por meio dela, criou-se no seio da produção historiográfica um novo momento, em que a mulher se tornou um objeto privilegiado, particularmente a partir da Nova História, configurando-se entre as novas áreas de pesquisa e despertando o olhar do historiador para temáticas marginalizadas.

Michelle Perrot (2007: 141) salienta o silêncio das fontes na Antiguidade. A pesquisadora destaca que a História das Mulheres tem problemas nem sempre fáceis de elucidar, voltados para a ordem do cultural, do religioso, do jurídico, do biológico e do metodológico. Neste sentido, quando o silêncio acerca do feminino é rompido, percebemos que estes sinais são na verdade resultados de registros que foram construídos de observações

femininas, quase sempre subjugadas ao olhar masculino, ou seja, elas não representam a si mesmas, elas são representadas.

Diante disso, decidimos trabalhar algumas peças em que as personagens femininas possuem destaque. Para o comediógrafo antigo, selecionamos as peças: *Lisístrata* e as *Tesmoforiantes* de 411 a.C. e *Assembleia das Mulheres* de 392 a.C. No tocante às tragédias de Eurípides, evidenciamos *Helena* de 412 a.C. e *Hipólito* de 428 a.C.

Nas fontes em destaque, as personagens femininas possuíam poderes para interferir nas esferas política, bélica e religiosa. Lisístrata, por exemplo, é uma personagem que organiza uma greve de sexo para colocar fim à Guerra do Peloponeso. Ela se valia não apenas do prazer sexual, mas da interrupção de herdeiros legítimos dos cidadãos por meio da procriação, uma vez que os maridos também podiam dispor de concubinas e prostitutas para a satisfação dos seus desejos sexuais.

Já Praxágora, de *Assembleia das Mulheres*, articula com outras esposas dos *eupátridai*, a tomada do poder político por meio de "enganações", ou seja, elas se disfarçam de seus maridos e se infiltram na Assembleia propondo e convencendo os homens que o melhor era entregar o poder nas mãos das mulheres. Em *As Tesmoforiantes*, como sacerdotisas e celebrantes exclusivas, elas detêm o controle da cidade por meio das festividades dedicadas às deusas Deméter e Perséfone, com base nos significados religiosos dos ritos. Desse modo, demonstravam o seu domínio voltado à manutenção da ordem vigente entre os atenienses.

Passemos para a Tragédia. Em *Helena* de Eurípides, a rainha de Esparta se sobressai aos homens quanto a sua inteligência ao encontrar soluções para os problemas decorrentes do fim da Guerra de Tróia. Consegue convencer o marido Menelau de que era inocente, não tendo fugido de Esparta para Tróia na companhia do príncipe troiano Páris. A personagem afirma, na mesma medida, que Zeus lhe fez uma imagem (*phantasma*) que foi para Tróia, enquanto ela de fato teria sido enviada para o Egito do rei Teoclymenus que tinha o interesse de desposá-la. Todavia, se manteve fiel ao esposo. Menelau

reencontra a verdadeira companheira e graças ao plano de Helena, executam a fuga e o seu retorno para Esparta.

E por último *Hipólito*, uma tragédia que retrata o amor de Fedra pelo enteado cujo nome recebeu o título da obra. Em Trezena, Hipólito vive com o pai Teseu e a madrasta Fedra. Admirador de Ártemis provoca a ira de Afrodite. Para se vingar, faz Fedra se apaixonar pelo enteado. Ao ser recusada pelo filho de Teseu, mata-se e faz com que o marido acredite que o filho é que teria tentado desonrá-la. Cheio de raiva, Teseu mata Hipólito.

Pierre Grimal (1951: 168), no *Dicionário da mitologia grega e romana*, salienta a existência de dois finais para o último trabalho aludido. Para ele, Eurípides expõe de forma diferente o problema da culpa de Fedra. Em uma das peças, ela morre depois de ter acusado o enteado inocente; na outra, mata-se antes de haver revelado o seu amor.

Nesta acepção, como já foi dito, nosso empenho se orienta para um arquétipo específico do feminino ateniense: as esposas legítimas dos cidadãos atenienses, conhecidas também como *Melissai*. Analisamos a participação e a integração desse segmento, especialmente por intermédio da lei Pericliana¹ de 451-450 a.C., que restringiu a cidadania a filhos de pais e mães atenienses, ou seja, aos *Eupátridai*, bem como nos ritos oficiais citadinos, espaço público em que observamos a presença das *Melissai*, tendo em vista o importante papel que desempenhavam nestes festivais. Mesmo nas tragédias em que as personagens femininas têm origem em especial no período arcaico e palaciano e anterior, dessa maneira, a cidadania democrática, havia um filtro que as submetiam aos olhares contemporâneos dos espectadores de Eurípides e, portanto, especificamente o ateniense do século V a.C.

Por meio destes fatos, a primeira pergunta que nos salta seria: afinal, quem era a esposa do cidadão na Atenas clássica? É pertinente destacarmos que no período clássico havia na Cidade-

¹ Relativo ao estadista Péricles, líder democrático ateniense cujo governo alcançou uma das maiores projeções políticas, econômicas, militares e artísticas de toda a História de Atenas (MOSSÉ, 1985: 38-39).

Estado de Atenas diferentes categorias femininas. Em especial, as esposas legítimas ou *Melissai*, as Concubinas ou *Pallakinas*, as *Pornai*, as *Hetairas* e as escravas.

A esposa representava no imaginário coletivo grego a mulher ideal. Também conhecida como mulher-abelha era a imagem que a esposa legítima de Atenas deveria encarnar. A construção deste modelo era resultado da comparação da mulher com alguns animais, entre eles a abelha, observada em trabalhos como os do poeta Semônides de Amorgos, no poema *lambos*, durante o período arcaico. Mais tarde, Xenofonte, na obra *Econômico*, acrescenta outras características que se integraram a este modelo, principalmente quanto aos aspectos ligados ao cuidado com o ambiente doméstico e à forma de se portar em relação ao cônjuge.

Voltemos agora, para as peças e elucubrações feitas por estudiosos nas últimas décadas. Para Daniel Barbo no livro *O Triunfo do Falo: Homoerotismo, Dominação, Ética e Política na Atenas Clássica*, ao se referir às obras aristofânicas que abordam o feminino, nota que era cômico para os habitantes da cidade imaginar a possibilidade de as mulheres tomarem uma resolução política e absterem-se do Falo, reorganizando o poder político e o erotismo Falocêntrico. Para ele, as três obras de Aristófanes em destaque são reveladoras da inferiorização do papel da mulher na sociedade. Elas são cômicas, em primeiro lugar, pelo próprio absurdo representado pela inversão do papel social atribuído à mulher. Continuando a sua exposição, Barbo (2008: 86-87) acrescenta: "a desvalorização política e social da mulher nas comédias de Aristófanes tem por fundo uma desvalorização natural, a representação da mulher como um ser poluído".

Charles Seltman (1959: 144), em *Women in Antiquity*, pontua que os atenienses mantinham as mulheres reclusas como uma forma de proteger e preservar. Para ele, que ao contrário de "misoginia ou subalternidade" ao masculino, havia formas distintas das atuais para o reconhecimento do seu valor para a sociedade em que viveram. Já para Albin Lesky, no livro *História da Literatura Grega*, o feminino tende a ser reconhecido de uma maneira uniforme e inferiorizada. Segundo Lesky (1971: 37), isto

ocorre em virtude da observância dos poucos vestígios deixados por elas.

Adriana Duarte (2000: 54), no livro *Dono da Voz e a Voz do dono – A Parábase na Comédia de Aristófanes*, assegura que a peça *Lisístrata* traz a primeira protagonista feminina da comédia Antiga. Anterior a ela, eram destinados às mulheres papéis menores e quase sempre mudos ou alegóricos. *Lisístrata* é um trabalho que expõe o universo ateniense ao contrário, no qual o sexo frágil e inferior é o masculino, e a casa, espaço privado e de administração feminina, torna-se o modelo para a organização da esfera pública. Sendo assim, passaram a ser temidas pela capacidade de tomar o poder do sexo oposto. É o resultado da assimilação dos relatos mitológicos concernentes ao olhar dirigido ao feminino, visto como um mal, como já mencionamos anteriormente nos trabalhos de Hesíodo e a descrição de Pandora. Como adiciona a fala de uma das personagens de *Lisístrata*, chamada Calonice:

CALONICE

Isso mesmo, ou então não mereceríamos a fama de criaturas mais perigosas do mundo. (Ar. *Lys.* 147).

Como nos demonstra a autora Marta Andradre (2003: 124), no texto *Cidade das Mulheres. A Questão feminina na Polis Revisitada*, Pandora é a *Mélissa* em todas as suas ambiguidades. Diante deste fato, toda *Mélissa* é também Pandora. Como assegura Andrade:

Portanto, a construção do feminino sob a ótica masculinizada dos atenienses tinha por base este solo arenoso: de um lado o elogio da *Mélissa*; de outro, a censura do *génos gunaikón* (ANDRADE, 2003: 123).

Passemos para a segunda comédia. Praxágora, de *Assembleia das Mulheres*, como *Lisístrata*, possui uma superioridade, em particular intelectual. Desta forma, notamos mulheres inteligentes e vitoriosas em seus objetivos, estrategistas no controle da *Pólis*, partindo da dinâmica grupal como elemento tático. Porém, em outros momentos a *Mélissa* era associada à

bebida, ao prazer e a Dioniso que através da bebida despertavam-lhes a ideia de ação por vias insanas. Já *As Tesmophorias* ou *As Tesmophoriantes*, se distingue das peças *Lisístrata* e *Assembléia das Mulheres*, na legalidade do ato de assumir o controle da cidade de Atenas pela via religiosa, mesmo que em um intervalo de tempo inferior às duas primeiras obras em questão.

Nesta acepção, podemos afirmar que as personagens femininas eurípidianas se afastavam, mas também se aproximavam das mulheres Aristofânicas descritas acima. Contudo, ao dar notoriedade e torná-las sujeito de poder e conhecimento fora da comicidade, Eurípides foi muito criticado por Aristófanes.

Prova disso, são as diversas críticas do comediógrafo direcionadas à representação das personagens femininas de Eurípides. Em *As Tesmophoriantes*, ao retratá-lo como um de seus personagens, ele se torna prisioneiro das esposas no templo de Deméter. Para além das críticas mais generalizantes direcionadas as suas tragédias, o comediógrafo demonstra seu desagrado ao verificar a posição que algumas personagens ocupavam em suas obras.

Notadamente, *As Tesmophorias* é uma caricatura do gosto de Eurípides pela criação de personagens femininas e pelas inovações temáticas propostas em seus trabalhos, segundo Aristófanes direcionados pela sofística. Em um período de reflexões, críticas, guerras e inserções de novos pensamentos, as mulheres neste período adquiriram um novo relevo antes desconhecido. Dentro dos trabalhos trágicos é em Eurípides que percebemos a temática feminina, criando personagens complexas capazes de encarnar os mais variados sentimentos.

No trecho abaixo, Eurípides é julgado pela forma como as mulheres são representadas em suas tragédias. Ele é o homem e o poeta, o adversário natural, o delator que junto aos seus iguais denunciam os artifícios femininos. Por meio dele, os maridos se conscientizam do perigo que suas esposas representavam.

MULHER

O conselho das mulheres decreta o seguinte: “Sendo Timocléia a presidente, Lisila a secretária e Sóstata a oradora, realizar-se-á uma assembleia na manhã do segundo dia das Tesmophorias - aquele que dispomos de mais tempo - com a finalidade de deliberar antes de mais nada sobre Eurípides e a pena a ser aplicada a esse homem, pois, em nossa opinião ele se comporta de maneira insultuosa em relação a nós.” (Ar. *Thesm.* 52)

Adriane Duarte (2000: 190), no texto *Dono da Voz e a Voz do dono - A Parábise na Comédia de Aristófanes*, diz que *As Tesmoforiantes* se configura como uma sátira a uma série de tragédias euripidianas. Dentre elas as obras *Helena* e *Andrômaca*, todas elas tendo em comum o motivo do prisioneiro ameaçado em busca da salvação.

Segundo Duarte (2000: 202), em *Hipólito*, a personagem Fedra representa uma das maiores afrontas de Eurípides às mulheres. O ponto mais polêmico da fala de Hipólito é a censura a Zeus por ter tornado a mulher indispensável à reprodução humana e sua sugestão para aperfeiçoá-la. Bastaria, segundo ele, que cada um comprasse os filhos que desejasse nos templos. Ao contrário disso, *Helena* e *Andrômaca* permitiram a Eurípides assumir o papel do salvador de donzelas em perigo, já que ele surge em cena sob as máscaras de Menelau e Perseu. Essa proposta atingia as esposas atenienses, cuja maternidade era um elemento sobre o qual justificavam sua importância enquanto competência geradora dos futuros cidadãos de Atenas. Neste sentido, observemos uma das falas do personagem euripidiano:

HIPÓLITO

“Ó Zeus, por que alojaste em meio aos homens, sob a luz deste sol, o mulherio”, esse flagelo desleal? Por quê? Para multiplicar a espécie humana, era escusado usares desse meio; bastava que levássemos aos templos um pagamento em ouro, ferro ou bronze, para comprar a prole, cada qual segundo a avaliação de sua oferta, sem mulheres em

nossas moradias. Que a mulher é um flagelo desmedido posso provar". (Eur. *Hipp.* v. 20-25d).

Entendemos, que no caso do tragediógrafo aludido neste trabalho, a relação da mulher ateniense com os mitos é, do mesmo modo, muito importante. Raoul Girardet (1987: 13-15), em *Mitos e Mitologias Políticas*, destaca que o mito tem uma função explicativa e legitimadora, fornecendo respostas para a compreensão do presente. Para o estudioso, o mito é polimorfo, adequando suas numerosas significações a serviço dos interesses de poderes vigentes. O Imaginário masculino e a Representação feminina estão associados no mundo grego a uma dialética com os mitos. Esta questão nos fornece uma relação com um Imaginário mitológico que desencadeou na sociedade ateniense clássica o olhar lançado às mulheres na cidade de Atenas no período clássico. Italiano Monini (1998: 14), no livro *Mitologia Greco-Judaica e Racionalismo moderno: Um Ensaio*, acredita que os acontecimentos mitológicos são representados a partir da modelagem dada pelos autores, ou seja, as significações são atribuídas mediante os interesses sobre os quais pretendem versar.

Dessa maneira, a leitura dos Mitos feita pela tragédia de Eurípidés evidencia a sociedade que lhe era atual, passando por um processo de ressignificação. Voltemos para *Helena*. Segundo Aristófanes é uma tragédia sobre a reputação. Ao apresentar a versão de *Helena*, Eurípidés vai questionar o relato mítico tradicional e o papel reservado nele à sua heroína, o da adúltera destruidora de lares, no sentido mais amplo, já que era responsável pela guerra. Desta forma, transita não apenas em Aristófanes, mas entre os pesquisadores modernos, entre o difamador do sexo feminino ou seu defensor. Desse modo, notamos opiniões divergentes que afirmam que Aristófanes e Eurípidés ora exaltavam a mulher, neste caso a *Mélissa*, e outrora a inferiorizam, seja de uma maneira geral ou específica em determinada obra.

Entretanto, o que podemos afirmar de fato, é que ambos os compositores quebraram o esquema tradicional do gênero feminino em sua Cidade-Estado e em sua contemporaneidade.

Em Aristófanes, para exemplificação, apesar de irreais segundo a dinâmica da cultura Falocrata ateniense, não era ilegítima a participação das mulheres no poder político, pois elas tinham poderes de interferir no universo masculino, prova disto foi o fato de despertar nos homens o medo da inversão, o que reflete sua capacidade de atuação na cidade.

Acreditamos que como modelo de mulher ideal, elas reconheciam seu *status* face aos outros tipos femininos que circulavam na *Pólis* e firmavam seu papel social de forma valorativa, diferente ao dos homens, todavia não menos importante para a *Pólis*. Essas personagens, de maneira geral, abrem espaço para uma discussão concernente ao papel de um segmento de mulheres apontadas. As obras selecionadas neste estudo nos proporcionam um debate acerca da presença feminina fora do *Gineceu*, destacando seus mecanismos de atuação social para a identidade, a coesão e a organização Políades.

Em Eurípides, elas aparecem como heroínas que se destacavam muito mais que os homens. Se elas se sentiam subalternas ou não é difícil responder. O que temos é uma visão do passado segundo regras que regem a nossa própria atualidade e o que conseqüentemente podem afetar a forma como analisamos as sociedades do mundo Antigo. E ainda, se trata de registros escrito por homens, não temos documentação em que elas falem por si próprias.

Em todo caso, são trabalhos que nos permitem repensar a atuação feminina, em seu sentido valorativo e público, rompendo as fronteiras hierárquicas sobre as quais haviam sido delimitados na historiografia tradicional espaços de competências femininas e masculinas.

Em suma, Aristófanes e Eurípides contribuíram para destacar na sociedade ateniense do período clássico em um sistema amplo das relações entre os sexos. Sendo assim, documentos importantes para conhecer as simbologias e as representações pelas quais a sociedade elaborou e definiu o masculino e o feminino e as relações de poder entre eles.

Uma análise da cultura política Falocêntrica nos leva a perceber que as mulheres atenienses, naturalmente as esposas dos

Eupatridaí, não devem, portanto, serem entendidas como passivas no que se relaciona a sua cidade. A cultura ateniense na Antiguidade é muito mais complexa do que se possa imaginar. Atualmente a historiografia comporta o feminino em Atenas de uma forma mais ampla e ativa do que o mero modelo de confinamento ao *Gineceu* deixa transparecer.

Sem dúvida, a cultura ateniense oferecia à esposa um *status* privilegiado. Porém, este estatuto feminino não deixou de fornecer conflitos entre homens e mulheres. O risco de inverter um estado de coisas não era totalmente descartado pelos homens de Atenas, como nos mostrou os autores nas obras destacadas neste trabalho.

Referências Bibliográficas

Fontes Primárias:

ARISTÓFANES. *Lysistrata*. Trad. F. W. Hall e W. M. Geldart. Oxford: Clarendon Press, 1907.

_____. *L'Assemblée des Femmes*. Trad. H. Van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1930. Tome V.

_____. *Lysistrata*. Trad. H. Van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1958. Tome III.

_____. *Les Thesmophores*. Trad. Hilaire Van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

EURÍPEDES. *Hélène, Les Phéniciennes*. Trad. Henri Gregoire et Louis Meridier. Paris: Belles Lettres, 1950.

_____. *Helena*. Trad. José Ribeiro Ferreira. Porto Alegre: Movimento, Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras de Coimbra, 2009.

_____. *Medéia. Hipólito. As Troianas*. Trad. Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

SEMÔNIDES DE AMORGOS. *Iambos*. Trad. Jacinto Lins Brandão. In: *Ensaio de Literatura e Filologia*. Belo Horizonte: UFMG, 1983. p.211-227.

XENOFONTE. *Economicus*. Trad. T. Michael. London: Willian Heinemann, 1938. Tome IX.

Bibliografia Secundária:

ANDRADE, M. M. A Cidade das Mulheres. A Questão feminina na Polis Revisitada. In: FUNARI, P. P. A.; FEITOSA, L. C.; SILVA, G. J. da. (Orgs.) *Amor, Desejo e poder na Antigüidade: Relações de Gênero e Representações do Feminino*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2003. p. 115-147.

BARBO, D. *O Triunfo do Falo: Homoerotismo, Dominação, Ética e Política na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: E-papers, 2008.

DUARTE, A. *Dono da Voz e a Voz do dono: A Parábase na Comédia de Aristófanes*. São Paulo: Humanitas, 2000.

GIRARDET, R. Para uma Introdução ao Imaginário Político. In: _____. *Mitos e Mitologias Políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 09-62.

GRIMAL, P. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1951.

LESKY, A. *História da Literatura Grega*. Lisboa: F.C.G, 1971.

MONINI, I. *Mitologia Greco-Judaica e Racionalismo Moderno: Um Ensaio*. Goiânia: Ed. UCG, 1995.

MOSSÉ, C. *Instituições Gregas*. Lisboa: Edições 70, 1985.

A representação das mulheres helenas no teatro ático clássico: um estudo do poder versus "subalternidade" nas narrativas cômicas e trágicas do século V a.C.

PERROT, M. *Minha História das Mulheres*. São Paulo: Contexto, 2007.

SELTMAN, C. *Women in Antiquity*. London: Thames and Hudson, 1959.

Adultério e agência subalterna no *Asno de ouro*, de Apuleio

Fabrizio Sparvoli*

Resumo: este capítulo busca explorar as possibilidades do estudo do adultério na Roma antiga a partir do conceito de agência subalterna (*subaltern agency*). Para tanto, parte-se de uma breve síntese historiográfica que, embora limitada, busca sugerir algumas tendências no estudo do adultério na Roma antiga. A seguir, a partir de um estudo dos casos de adultério presentes no *Asno de ouro*, de Apuleio, busca-se categorizá-los, distinguindo-os entre histórias que se referem ao burro Lúcio, histórias moralizantes cujas personagens principais são ou divinas ou qualidades personificadas e histórias moralizantes envolvendo subalternos. Finalmente, conclui-se que, a despeito da utilidade da tipologia, três questões são subjacentes: o recurso de subalternos ao adultério; como o adultério é visto de baixo por subalternos; e como, por ser um contexto conflitivo, o adultério constrange indivíduos subalternos a agirem, revelando não apenas sua posição instável, como também a dinâmica de suas articulações, particularmente entre mulheres e escravos/as.

Palavras-chave: adultério; agência subalterna; *Asno de ouro*, de Apuleio

* Mestre em História Social pela Universidade de São Paulo. Uma versão preliminar deste texto foi apresentada na I Jornada do GSPPA de Pesquisas em Andamento na Pós-Graduação: Antiguidade e Subalternidade, em 25 de março de 2022. Agradeço as questões colocadas naquela ocasião pelo Prof. Dr. Julio Cesar Magalhães de Oliveira (USP), pela Profa. Dra. Renata Senna Garraffoni (UFPR), pelo Prof. Dr. Fábio Duarte Joly (UFOP) e pelo Samuel Gandara (PPGHS/FFLCH/USP). Agradeço ainda ao Matheus Silva Dallaqua (PPGHS/FFLCH/USP) pela leitura, correção e sugestões. A responsabilidade pelas ideias expostas é, contudo, minha.

Abstract: this chapter aims to explore the possibilities for the study of adultery in ancient Rome based on the concept of subaltern agency. For this purpose, it starts with a historiographical synthesis that, although limited, suggests some trends on the study of adultery in ancient Rome. In the sequence, it analyzes the cases of adultery in Apuleius' *The Golden Ass*, which can be distinguished between stories related to Lucius the ass, moralizing stories whose main characters are divine or personified qualities, and moralizing stories involving subaltern individuals. It finally concludes that, despite the usefulness of this categorization, three underlying questions can be raised: the way subaltern individuals engage in adultery; the way adultery is evaluated from below; and the way adultery, as a conflictive context, constrains subaltern individuals to act, revealing not only their unstable position but also the dynamics of the interactions between them, especially women and slaves.

Keywords: adultery; subaltern agency; Apuleius' *The Golden Ass*

Os estudos sobre o adultério na Roma antiga não são recentes. Na segunda metade do século XIX, por exemplo, Theodor Mommsen, em seu *Römisches Staatsrecht*, dedicou uma seção ao tema. Conforme demonstram Cantarella (1991: 229) e Cohen (1991: 110-124), interessava-se o autor por compreender como um conjunto de leis relacionadas ao adultério teria resultado em uma invasão indevida do Estado sobre assuntos familiares na época de Augusto. Conhecidas sobretudo através do *Digesto* de Justiniano (século VI d.C.), o interesse de Mommsen recaiu sobre a *lex Iulia de maritandis ordinibus*, a *lex Iulia de adulteriis coercendis*, ambas de 18 a.C., e a *lex Papia Poppaea*, de 9 d.C. Embora seja possível questionar sua existência (MARTINS, 2015), esse conjunto legal tornou-se conhecido historiograficamente como “leis matrimoniais de Augusto” (WALLACE-HADRILL, 1981)¹. De modo geral, trata-se de uma legislação que procurou reger assuntos domésticos e familiares, como a proibição de casamentos entre pessoas de diferentes ordens sociais, a restrição do celibatarismo e a criminalização do adultério (SKINNER, 2014: 267-268).

No entanto, o tema parece ter ganho particular interesse a partir da segunda metade do século XX, quando foi publicado o artigo de Richlin (1981) sobre fontes para o estudo do adultério. Ainda que aborde diferentes tipos de evidências, maior peso é dado às fontes legais. Apenas assim pôde a autora estabelecer o seu pressuposto básico de referência: “alguns fatos podem ser estabelecidos como pontos de referência. O mais importante é que, antes do tempo de Augusto, não havia uma lei criminal sobre adultério” (RICHLIN, 1981: 225)². Como afirma Richlin (1981: 225-226), o que imperava antes dessa época era o costume da comunidade: “a lei romana de seus períodos mais remotos era o

¹ *Augustan marriage laws*. Todas as traduções de língua moderna são de minha autoria, exceto quando indicado contrariamente na bibliografia.

² *A few facts can be relied on as landmarks. The most important is that before the time of Augustus there was no criminal law about adultery.*

costume de uma comunidade completamente pública, na qual todos conheciam o caráter e a posição social dos demais”³.

Nesse contexto, a figura do *paterfamilias* teria sido central: “a família possuía grande jurisdição sobre seus membros, o *paterfamilias* no comando, os homens diretamente abaixo dele, as mulheres abaixo deles, e os libertos, clientes e escravos abaixo de todos” (RICHLIN, 1981: 226)⁴. Com efeito, segundo Azevedo (2017: 60–61), a punição da adúltera estaria a cargo justamente daquele que possuía a *patria potestas* sobre a acusada, e apenas este poderia decidir se sua punição resultaria em morte (o *ius occidendi*): o pai, caso ela fosse casada *sine manu*, ou seja, caso permanecesse sob a *patria potestas* paterna; porém, caso estivesse casada *cum manu*, ou seja, tivesse passado a integrar a família do esposo, seu caso seria decidido por aquele que possuísse a *patria potestas* nessa família (o próprio marido ou o sogro, se ainda estivesse vivo). Antes de Augusto, portanto, o *ius occidendi* não possuía restrições (CANTARELLA, 1991: 230–231).

Com a legislação augustana, porém, os direitos do pai e do marido teriam sido restringidos: o marido de modo algum poderia matar a esposa, mas apenas vingar-se do adúltero, caso pego em flagrante (sendo preciso, para isso, não apenas divorciar-se da esposa, como denunciar o adúltero a um magistrado); já ao pai teria sido conservado o direito de condenar a filha à morte, sob condição de que ela esteja sob sua *patria potestas*, de que ela seja pega em flagrante e que ele seja tomado por um *iustus dolor*, por uma comoção justificável diante do mau comportamento da filha (CANTARELLA, 1991: 231–232). Passados 60 dias do conhecimento público da traição, caso nem o pai ou o marido acusassem a adúltera, qualquer pessoa poderia fazê-lo e, nesse caso, o marido poderia ser acusado de prostituir a esposa (CANTARELLA, 1991: 230). A acusação seria direcionada, finalmente, à corte criada para julgar casos de adultério, a *quaestio*

³ Roman law from its earliest times was the custom of a very public community, where everyone knew everyone else’s character and social standing.

⁴ The family had great jurisdiction over its members, the *paterfamilias* at the head, the males in direct line under him, the women under them, and the freedmen, clients, and slaves under all.

perpetua de adulteriis, que teria passado a exercer o poder antes destinado aos pais e maridos das adúlteras (GARNSEY, 1967).

Quanto às motivações de Augusto ao fazer aprovar tal legislação, diferentes respostas foram aventadas. Wallace-Hadrill (1981: 58), por exemplo, argumenta haver duas possibilidades: a oficial, propagandeada por Augusto, e que se relacionava à taxa de natalidade e ao reforço do exército; e a não oficial, na qual “Augusto procurou encorajar a família para estabilizar a transmissão da propriedade, e conseqüentemente do status, de geração para geração” (WALLACE-HADRILL, 1981: 59)⁵. Em ambos casos, porém, a legislação possuía um público específico, isto é, a aristocracia. Tomando os camponeses como exemplo extremo de como subalternos seriam afetados pela legislação, argumenta Wallace-Hadrill: “certamente não era fácil conceber recompensas e penalidades que *poderiam* afetar o camponês”, de modo que assume genericamente “que o humilde imitava os seus socialmente superiores (um *topos* que remonta a Platão), e certamente os imperadores tentaram essa jogada” (1981: 59, grifos do autor)⁶.

A questão foi novamente desenvolvida por Cohen (1991). Aproximando-se da antropologia acerca do sistema mediterrânico de honra e vergonha, defende o autor (COHEN, 1991: 120) que “a associação entre honra masculina e a manutenção da ordem social em relação ao perigo da sexualidade feminina, que deve ser regulada pelos homens e confinada na esfera privada, insere a sociedade romana ajustadamente no contexto mediterrânico de honra e vergonha”⁷. Para o autor, portanto, haveria uma ligação tipicamente mediterrânica entre a

⁵ *Augustus aimed to encourage the family in order to stabilise the transmission of property, and consequently of status, from generation to generation.*

⁶ *Of course, it was not easy to design rewards and penalties that would affect the peasant. It was generally supposed that the humble imitated their social superiors (a topos going back to Plato), and certainly emperors tried to play this card.*

⁷ *This linkage of male honor and the maintenance of the social order to a view of dangerous female sexuality that must be regulated by men and confined in the private spheres places Roman society squarely within the Mediterranean context of honor and shame.*

honra masculina e o comportamento sexual feminino, que em Roma expressaria uma preocupação com a ordem social: “a legislação augustana [...] responde a preocupações sociais”, no sentido de que “o adultério é sintomático e contribui para a degeneração de uma elite que era percebida como incapaz de adequadamente se reproduzir como um grupo social. A punição do adultério recai assim na categoria da política social, não do pecado e transgressão” (COHEN, 1991: 124)⁸.

A relação entre a moralidade privada e a política augustana publicamente moralizante foi posteriormente desenvolvida por Edwards (1993). Com efeito, para a autora, mais do que uma situação inovadora, as leis matrimoniais de Augusto teriam sido responsáveis por uma “revolução moral”, compreendida como o retorno aos costumes de um passado virtuoso: “o primeiro imperador de Roma, Augusto, o novo Rômulo, prometeu uma revolução – o retorno ao passado. Nos primeiros tempos de Roma, as esposas eram castas; ele [isto é, Augusto] iniciou a legislação que tornava o adultério um crime” (EDWARDS, 1993: 34)⁹. Inseridas em um processo mais amplo de moralização da política e da sociedade, essas leis seriam, segundo Edwards (1993: 58), “um pilar central para o novo Estado romano refundado”¹⁰. Como conclui a autora, “a criminalização do adultério contribuiu para a institucionalização das ambições dinásticas do imperador [Augusto] – dificilmente o mais republicano dos projetos” (EDWARDS, 1993: 62)¹¹.

Conjugando a noção de sistema de honra e vergonha desenvolvida por Cohen com a noção de moralização da sociedade desenvolvida por Edwards, McGinn (2003), por sua

⁸ *The Augustan legislation [...] addresses social concerns. Adultery is symptomatic of, and contributes to, the degeneracy on an elite who are perceived as failing adequately to reproduce themselves as a social group. The punishment of adultery thus falls under the category of social policy, not sin and transgression.*

⁹ *Rome's first emperor, Augustus, the new Romulus, promised a revolution – a return to the past. In the early days of Rome, wives were chaste; he initiated legislation making adultery a crime.*

¹⁰ *a central pillar of the newly refounded Roman state.*

¹¹ *The criminalisation of adultery contributed to the institutionalisation of the emperor's dynastic ambitions – hardly the most republican of projects.*

vez, argumentou que a *lex Iulia de adulteriis coercendis*, em conjunto com as demais leis matrimoniais de Augusto, operava através da produção de uma hierarquia social complexa. De acordo com o autor, “como a *lex Iulia et Papia*, embora talvez ainda mais explicitamente, a lei de adultério criou uma hierarquia de status. Em um extremo estava a *mater familias*; no outro, a adúltera/prostituta” (McGINN, 2003: 208)¹². Dessa forma, “a *lex Iulia* especificou papéis (definidos em termos de comportamento sexual e de gênero apropriados) e definiu status que o acompanhassem” (McGINN, 2003: 213)¹³. Finalmente, para McGinn, a oposição entre a *meretrix* e a *mater familias* relaciona-se com a remoralização de Augusto: “da mesma maneira com que ele fez com outros grupos e status sociais, Augusto estava respondendo ao caos da República tardia [...]. A polaridade da *meretrix* e *mater familias* procurou restaurar um senso de ordem e clareza no status das mulheres” (McGINN, 2003: 209)¹⁴.

A oposição entre esposa e prostituta na legislação augustana foi igualmente objeto de reflexão recente (AZEVEDO, 2014, 2017, 2019). De acordo com Azevedo (2017: 104), “a mulher condenada como adúltera pela Lei Júlia perdia o status de *mater familias* e era juridicamente igualada a uma prostituta. Deste modo, a adúltera entrava para o rol dos *infames*, grupo caracterizado por uma situação jurídica incerta e complexa”. Trata-se, segundo a autora, de “uma preocupação de natureza claramente patriarcal”, uma vez que “na grande divisão entre matronas e prostitutas está implícita a separação entre mulheres comprometidas a manter relações sexuais com somente um homem, e mulheres que não tem [sic] esse comprometimento” (AZEVEDO, 2017: 114). Esse processo, finalmente, operaria

¹² Like the *lex Iulia et Papia*, though perhaps even more explicitly, the adultery statute created a hierarchy of status. At one end was the *mater familias*; at the other, the adulteress/prostitute.

¹³ The *lex Iulia* specified roles (defined in terms of gender and appropriate sexual behavior) and assigned statuses to go with them.

¹⁴ As he did to other social groups and statuses, Augustus was responding to the chaos of the late Republic [...]. The polarity of *meretrix* and *mater familias* sought to restore a sense of order and clarity to women's status.

através da fixação do comportamento feminino em dois polos – a categoria socialmente aprovada (a matrona) e a socialmente reprovada (a prostituta) –, de modo que a adúltera era considerada como figura ambígua, que representava um risco a ser eliminado: “toda a legislação ia no sentido de fixar categorias sexuais (matronas X prostitutas) e fronteiras hierárquicas de fundo patriarcal”, de sorte que “a ‘Lei Júlia sobre o adultério’ apresentava um ritual processual que procurava anular a figura transitória e indesejada da adúltera, transformando-a em uma prostituta” (AZEVEDO, 2019: 3).

A partir dessa breve síntese historiográfica, notam-se algumas tendências no estudo do adultério na Roma antiga. De partida, observa-se uma preferência por fontes de cunho legal, tendendo a discussão a ocorrer em relação à *lex Iulia de maritandis ordinibus*, à *lex Iulia de adulteriis coercendis* e à *lex Papia Poppaea*. Em decorrência dessa valorização, é possível argumentar, em segundo lugar, que o adultério na Roma antiga tem sido investigado na medida em que poderia esclarecer não apenas a política augustana de reforma da aristocracia e da *res publica*, como o próprio estabelecimento da *domus Caesaris*. Em terceiro lugar, nota-se uma ênfase historiográfica na condenação das mulheres adúlteras, o que não apenas ignora a agência feminina (compreendida de maneira ampla), como ainda torna a análise demasiadamente dicotômica (matrona *versus* prostituta, público *versus* privado, masculino *versus* feminino, moralidade *versus* imoralidade etc.). Trata-se, em suma, de uma historiografia centrada em Roma e no ponto de vista de sua elite dirigente, passando ao largo de grupos subalternos.

Contrariamente, uma história social do adultério na Roma antiga necessita levar em consideração mais do que a realidade da aristocracia, conforme evidenciam as fontes jurídicas. Dialogando com a produção brasileira interessada em compreender o ponto de vista das “romanas por elas mesmas”, na célebre formulação de Funari (1995), não apenas é preciso compreender o adultério entre camadas subalternas daquela sociedade – e, nesse processo, ampliar as fontes e as questões trabalhadas –, como também é preciso deixar de lado uma leitura centrada em aspectos

normativos e dicotômicos. Com efeito, um tal objetivo dialoga intimamente com a historiografia nacional, interessada desde cedo com o diálogo crítico com a produção historiográfica internacional (FEITOSA, 2002; FUNARI, FEITOSA, SILVA, 2014; FUNARI, GARRAFFONI, 2008; GARRAFFONI, 2019; SILVA, 2001).

Para tanto, será mobilizado, nesta leitura do *Asno de ouro*, de Apuleio, o conceito de agência subalterna (*subaltern agency*). De partida, compreende-se subalternidade, de modo geral, antes como “um efeito das relações sociais de dominação, ao invés da incapacidade de sujeitos individuais ‘falarem por si mesmos’” (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, COURRIER, 2022: 14)¹⁵. Ou seja, através do conceito de subalternidade, trata-se de “explorar como várias formas de subordinação foram definidas, impostas, resistidas e contestadas” (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, COURRIER, 2022: 14)¹⁶. Como aponta Shaw (2022: xx), o gênero desempenha papel importante nesses processos de subalternização: “diferenças de gênero sempre permearam e configuraram as relações sociais tanto dos de cima quanto dos de baixo, com sérias consequências para as mulheres, especialmente para aquelas nos níveis da subalternidade”¹⁷.

Por sua vez, as várias formas de subordinação, como foram definidas, impostas, resistidas e contestadas, são mais bem compreendidas a partir da noção de agência (*agency*). Como indicam Magalhães de Oliveira e Courier (2022: 15), investigar a agência subalterna (*subaltern agency*) não quer dizer “ignorar as limitações impostas às escolhas e ações dos subalternos no mundo antigo”, nem mesmo “atribuir a eles um poder transformador que

¹⁵ [...] *an effect of the social relations of domination, rather than as the inability of individual subjects to “speak for themselves”.*

¹⁶ [...] *to explore how various forms of subordination were defined, imposed, resisted and contested.*

¹⁷ *Gender differences always permeated and configured social relations of both upper and lower, with serious consequences for women, especially those in the ranks of the subaltern.*

eles não tinham necessariamente”¹⁸. Ao contrário, através da noção de agência subalterna, trata-se de “investigar o significado e a motivação por trás de suas atividades, os processos cotidianos pelos quais eles ativamente formavam solidariedades políticas e sociais”, bem como “os meios pelos quais tentaram negociar os termos de sua própria subordinação e as maneiras pelas quais sua agência foi tornada possível em situações concretas” (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, COURRIER, 2022: 15)¹⁹.

Para tais objetivos, o romance latino *Asno de Ouro*, de Apuleio, revela-se particularmente interessante.²⁰ Em primeiro lugar, e antes de mais nada, por ser uma narrativa em que Lúcio, a personagem principal, se vê envolvido em situações nas quais, não raramente, subalternos estão envolvidos. Em segundo lugar, pela presença marcante de histórias de adultério ao longo de toda a obra. Com efeito, em uma primeira leitura, é possível localizar ao longo do livro ao menos dez histórias descritas como adultério (Apul. *Met.* 2, 18-30; 6, 22-24; 7, 16; 7, 21-26; 8, 1-14; 9, 5-7; 9, 14-16, 22-23 e 26-31; 9, 7-21; 9, 24-25; 10, 20), que envolvem personagens de variadas origens. Em terceiro lugar, e a despeito de sua presença marcante na obra, pelo documento não ter sido objeto de análise sistemática da historiografia específica.

Com efeito, sobre o último ponto, é preciso ressaltar que os poucos estudos existentes sobre adultério na obra de Apuleio

¹⁸ *We are not ignoring the limitations imposed on the choices and actions of subalterns in the ancient world, nor are we attributing to them a transformative power that they did not necessarily have.*

¹⁹ [...] *to investigate the meaning and motivation behind their activities, the everyday processes by which they actively formed social and political solidarities, the means by which they tried to negotiate the terms of their own subordination and the ways their agency was made possible in concrete situations.*

²⁰ Informações acerca da vida e obra de Apuleio, bem como do *Asno de ouro*, podem ser encontradas em Walsh (1970), particularmente os capítulos 5 e 6; Millar (1981); Garraffoni (1999: 42-46); Citroni (2006); Silva (2012: 37-76). Todas as citações empregadas neste capítulo foram retiradas da tradução de R. Guimarães (APULEIO, 2019). Por sua vez, os originais latinos citados são do texto estabelecido por D. S. Robertson para a coleção *Les Belles Lettres* (APULEIO, 1972). O/a leitor/a interessado/a poderá consultar também a tradução de S. B. Bianchet (APULEIO, 2020).

tratam-no, de modo geral, ou de um ponto de vista jurídico, ou o consideram lateralmente. Bradley (2017), por exemplo, ao mesmo tempo em que rejeita categorizar como adultérios os casos protagonizados por escravos na obra de Apuleio (embora haja menção explícita a *adulterium*), afirma que aqueles poucos que poderiam ser assim classificados remeteriam, porém, à vida da corte sob os Antoninos. Em outros casos, a menção é demasiadamente genérica, geralmente para ilustrar fatos narrados em outras fontes (McGINN, 2003: 185 e 206; RICHLIN, 1981: 236). Por sua vez, quando consideradas em termos literários, as histórias de adultério do *Asno de ouro* têm sido tratadas como meramente “um meio de desviar o foco da narrativa principal”, “um contraponto que confere maior veracidade à narrativa central” (BIANCHET, 2020: 268).

Para melhor considerar as ocorrências de adultério na obra, deve-se procurar estabelecer uma tipologia geral dos casos para, distinguindo-os, compreendê-los em suas especificidades. Trata-se antes de um exercício heurístico do que de uma tipologia fixa, de modo que a proposta apresentada sugere, através da análise de alguns casos mais representativos, uma distinção provisória e que pode ser refinada em estudos posteriores. Desse modo, é possível distinguir preliminarmente as menções a adultérios presentes na obra de Apuleio em três categorias: histórias em que o burro Lúcio é caracterizado como adúltero; histórias que, construídas como *exempla*, possuem objetivos moralizantes e cujas personagens principais são ou divinas ou qualidades personificadas; e histórias que, construídas através de sutil técnica realista, igualmente possuem objetivos moralizantes, mas em que as personagens principais são subalternas.

A primeira dessas categorias, dentre todas a que possui menos ocorrências, refere-se às menções de adultérios cometidos por Lúcio quando ele já estava transformado em burro (Apul. *Met.* 7, 16; 7, 21-24 e 10, 20). Nelas, é possível argumentar que a caracterização de Lúcio como adúltero responde principalmente a objetivos cômicos e está relacionada ao grande apetite sexual atribuído à personagem. Um desses casos ocorre após a libertação de Caridade, quando o burro Lúcio é destinado à procriação como

recompensa por tê-la ajudado a escapar do cativeiro (Apul. *Met.* 7, 14, 5). Quando chega o dia de receber seu prêmio, Lúcio é integrado a um novo rebanho por um pastor relutante (Apul. *Met.* 7, 16, 1). Lúcio, prontamente, alegra-se e passa a considerar quem será sua concubina: “Alegre como um asno, por fim livre, eu saltitava, estremecia, avançava com imponência, e escolhia já as éguas, minhas futuras concubinas (*concubinas futuras*)” (Apul. *Met.* 7, 16, 2). Os cavalos, porém, não aceitam o novo companheiro e passam a atacá-lo: ao ingressar como elemento novo em um rebanho já constituído, o burro Lúcio, na esperança de obter suas *concubinas futuras*, é dissuadido de seus objetivos por cavalos que, membros antigos do mesmo rebanho e “para prevenir uma degeneração adúltera (*adulterio degeneri precauentes*)” (Apul. *Met.* 7, 16, 2-5), agem como tiranos prepotentes, colocando-o em situação subordinada através de golpes.

A segunda categoria compreende histórias que possuem objetivos moralizantes e cujas personagens são ou divinas ou qualidades personificadas. Em ambos os casos, são construídas como *exempla* altamente idealizados. A história de Amor e Psiquê, por exemplo, constitui-se em uma longa narrativa mitológica, da qual é interessante destacar que toda a intriga consiste não apenas no ódio que Vênus tem pela beleza de Psiquê, mas também no não reconhecimento de um casamento que, para a deusa, fora celebrado entre pessoas de origens diferentes (Apul. *Met.* 6, 9, 1-6). Os conflitos domésticos de Vênus e Psiquê só serão apaziguados com a intervenção de Júpiter, que, ao convocar a assembleia dos deuses, condena não Psiquê, mas Amor: “Com o desprezo das leis, da própria lei Júlia, e da moral pública, tu [Amor] comprometes, nas torpezas do adultério (*contraque leges et ipsam Iuliam disciplinamque publicam turpibus adulteriis*), minha honra e minha reputação” (Apul. *Met.* 6, 22, 3-4). A sentença final do deus é pelo fim do adultério e o reconhecimento do casamento de Amor e Psiquê, tornada imortal: “ele [Amor] tem dado o que falar, pelo escândalo cotidiano de seus adultérios (*cotidianis eum fabulis ob adulteria*) e tolices de toda espécie. Tiremos-lhe a ocasião e acabemos-lhe com a luxúria de adolescente, encadeando-o com os laços do casamento” (Apul. *Met.* 6, 23, 1-3).

Aparentemente, Psiquê é uma personagem passiva ao longo de toda sua história. No entanto, a maneira como estabelece relações com outras personagens através do episódio revela posições diversas: ela é adorada pelo povo de sua cidade natal como deusa (Apul. *Met.* 4, 29, 4); odiada por Vênus (Apul. *Met.* 4, 31, 1-3); senhora de escravas (Apul. *Met.* 5, 3, 4); subordinada ao marido (Apul. *Met.* 5, 5, 4); subordinadora do marido (Apul. *Met.* 5, 6, 4); influenciada pelas irmãs (Apul. *Met.* 5, 19, 1-4); traidora do marido (Apul. *Met.* 5, 23, 6); aliada de Pã (Apul. *Met.* 5, 25, 3-6); inimiga das irmãs (Apul. *Met.* 5, 26-27); escrava, do ponto de vista de Vênus (Apul. *Met.* 6, 9, 5). Ao longo de toda a história, portanto, a personagem estabelece diferentes laços que lhe permitem formas variadas de agir. Ora subalterna, ora superior a outras personagens, a posição ocupada por Psiquê, pode-se sugerir, é instável e constantemente negociada no desenrolar dessa longa narrativa mítica construída como um caso de adultério entre um deus e uma humana (posteriormente imortalizada por Júpiter).

Por sua vez, a história de Caridade, embora comece como um caso de rapto por bandidos que buscam recompensa financeira, torna-se uma história de adultério quando, já casada com Tlepólemo, um antigo pretendente chamado Trasilo assassina seu marido e tenta casar-se com ela (Apul. *Met.* 8, 1-14). É importante ressaltar que a caracterização de adultério recai, como no caso de Amor e Psiquê, sobre o homem, o qual “cismava em como começar uma ligação amorosa clandestina (*clandestinis colloquiis*) com a nossa jovem ama. O amor adúlterino (*adulterinae Veneris*), bem o via, era muito difícil” (Apul. *Met.* 8, 3, 1.). De fato, Caridade é caracterizada como um *exemplum*: ao longo da complexa sequência de vingança contra Trasilo, a personagem é descrita como possuindo “ânimo viril (*animam uirilem*)” (Apul. *Met.* 8, 14, 2.), que culmina em sua morte piedosa.

A despeito de sua exemplaridade idealizada, a história de Caridade sugere dois elementos interessantes para a compreensão de uma história social do adultério do ponto de vista da agência subalterna. Em primeiro lugar, deve-se notar a participação popular durante o desenrolar do caso, através da qual se busca

influenciar nos rumos da história, impedindo Caridade de cometer suicídio: “Então, um povo inteiro, deixando todas as casas vazias (*omnis populus, nudatis totis aedibus*), iniciamos uma viva perseguição, exortando-nos uns aos outros a arrancar-lhe das mãos dementes a espada nua” (Apul. *Met.* 8, 13, 3). Em segundo lugar, deve-se notar igualmente como agem os subordinados à *domus* de Caridade, ao tomarem conhecimento da morte da antiga *domina* e da possibilidade de passarem para um novo (e temível) *dominus*: “Este relato [...] comoveu profundamente os rústicos (*rusticis*). Temendo passar para um novo dono (*illi mutati dominii*), e lamentando do fundo do coração a desgraça doméstica dos seus amos (*infortunium domus erilis*), resolveram fugir” (Apul. *Met.* 8, 15, 1).

A terceira categoria de adultérios presentes no *Asno de ouro* reúne, por sua vez, casos que também possuem finalidade moralizante, mas que são contados de modo não idealizado. Nesses casos, ao invés de referirem-se a deuses (Amor e Psiquê) ou a qualidades personificadas (Caridade), as personagens principais envolvidas na história são propriamente indivíduos subalternos, como escravos/as, um moleiro, um tingidor de panos e suas esposas. Por sua riqueza de informações, oferecidas ademais através de sutil técnica realista, trata-se dos casos mais importantes para a investigação da agência subalterna em contextos de adultério.

O caso que relata Telifrão durante o jantar oferecido por Birrena, por exemplo, é interessante para compreender, justamente, a participação popular em contextos de adultério. Ao referir-se a um emprego em que fora responsável por vigiar o cadáver de um homem rico contra o ataque de bruxas, narra Telifrão a saída do funeral: “Segundo o uso tradicional, como se tratava de um membro da aristocracia (*unus de optimatibus*), faziam-lhe funerais públicos e o cortejo passava através do fórum (*pompa funeris publici ductabatur per forum*)” (Apul. *Met.* 2, 27, 2). Nessa altura, destaca-se um homem da multidão e acusa a viúva de ter matado seu sobrinho (Apul. *Met.* 2, 27, 4). A acusação dirigida contra a mulher é, precisamente, de ter cometido adultério: “Foi ela, com efeito, e ninguém mais, quem fez perecer

pelo veneno esse desgraçado moço, filho da minha irmã, para comprazer um amante e se aproveitar da herança (*in adulteri gratiam et ob praedam hereditariam extinxit ueneno*)” (Apul. *Met.* 2, 27, 5).

Instado pelo tio, o povo reage: “O povo (*uulgus*), entrementes, tornava-se ameaçador. A verossimilhança do caso os predispunha a dar crédito à acusação (*facti uerissimilitudine ad criminis credulitatem impelli*). Pediram tochas em grandes gritos, procuraram pedras, juntaram calhaus, quiseram matá-la” (Apul. *Met.* 2, 28, 6-7). A mulher, no entanto, defende-se; o tio, por sua vez, recorre a um sacerdote egípcio, que invoca o espírito do marido (Apul. *Met.* 2, 28, 1-7). Enquanto o aguarda, junta-se Telifrão à multidão, que mais uma vez participa do caso: “Misturei-me à multidão (*Immito me turbae socium*), e, atrás do próprio esquife, empoleirado sobre uma pedra bem alta, eu era por inteiro um olho curioso” (Apul. *Met.* 2, 29, 1). Finalmente, após o marido acusar a viúva de adultério – “São as artes culposas de minha nova esposa as causadoras de minha morte. Vítima de uma beberagem perniciosa, deixei um adúltero no meu leito ainda tépido (*torum tepentem adultero mancipauī*)” (Apul. *Met.* 2, 29, 5) –, a esposa defende-se mais uma vez, e também o povo participa, com opiniões diversas: “A multidão (*populus*) se partiu em diversas tendências, as opiniões se dividiram: uns queriam que tão odiosa criatura fosse enterrada viva, imediatamente, com o corpo do marido; outros sustentavam que não se devia acreditar nas falsidades de um cadáver” (Apul. *Met.* 2, 29, 6). Encerra-se a história sem se saber qual fim leva a viúva e para onde se dirige a opinião popular acerca do caso. Entretanto, o morto revela que as bruxas haviam, de fato, conseguido corromper um corpo, mas o do escravo que vigiava e não o do morto vigiado, o que ocorrera porque ambos possuíam o mesmo nome, Telifrão (Apul. *Met.* 2, 30, 4).

Casos como esse pululam ao longo de todo o Livro IX do *Asno de ouro*. Tantas são, com efeito, as histórias de adultério nele relatadas que, analogamente ao Livro XI (conhecido como “o livro de Ísis”), este livro poderia ser chamado, com justiça, de “o livro dos adultérios”. De fato, não apenas um caso sucede ao outro,

como também um ocorre dentro do outro, o que faz com que sua leitura produza um efeito de *mise en abyme* de adultérios. Narra-se, em primeiro lugar, “a divertida historieta de um pobre que se tornou corno (*lepidam de adulterio cuiusdam pauperis fabulam*)” (Apul. *Met.* 9, 4, 4). Esse homem tinha uma esposa “de condição cativa também ela”, que costumava introduzir em sua casa um “temerário adúltero (*temerarius adulter*)” (Apul. *Met.* 9, 5, 1-2). Agindo como um *seruus callidus* típico da comédia romana, a *mulier callida* (Apul. *Met.* 9, 5, 4) controla toda a ação: esconde seu amante em uma jarra, vende-a por um preço melhor do que o pedido pelo marido, o qual, por sua vez, é obrigado a limpá-la; enquanto isso, ela comete adultério, dirigindo instruções tanto para o marido quanto para o amante: “Ela, mergulhando a cabeça no vaso, auxiliava o marido com uma astúcia cortesã (*astu meretricio*): ‘Aqui, ali, e lá ainda, e mais ali, de novo’” (Apul. *Met.* 9, 7, 5-6). No fim, o marido traído ainda tem que carregar a jarra para a casa do amante: “Ela mostrava com os dedos os lugares para limpar, até o momento em que, acabada a dupla necessidade, e pagos os sete denários, o calamitoso obreiro (*calamitosus faber*) foi obrigado a carregar a jarra nas costas até o domicílio do adúltero (*ad hospitium adulteri*)” (Apul. *Met.* 9, 7, 6).

A seguir, conta-se a história de um moleiro e sua esposa. Comprado pelo moleiro, Lúcio considera-o como “um homem bom e modesto”, mas que, por ter-se casado com “a pior das mulheres”, “seu leito e lar eram, para ele, uma fonte tão amarga de desgosto, que até eu, por Hércules, gemia frequentemente, à parte, sobre a sua sorte” (Apul. *Met.* 9, 14, 2). As más ações da esposa, além do fato de ser presumivelmente cristã, envolvem cometer adultérios, contando para isso com o auxílio de uma velha: “Uma velha, cúmplice de suas libertinagens e recadeira de seus amantes (*stuprorum sequestra et adulterorum internuntia*), passava os dias junto dela” (Apul. *Met.* 9, 15, 4). Com efeito, trata-se do caso mais complexo do livro, não apenas porque no meio de sua narração são intercaladas duas novas histórias de adultério, como também pelo seu desenrolar e desfecho cheios de eventos, que envolvem o planejamento do adultério, a discussão acerca do melhor tipo de amante, a punição do amante, a crítica à vizinha

igualmente adúltera, a expulsão da esposa adúltera de casa, a tentativa de reatar o casamento, o assassinato do marido através do auxílio de uma bruxa, a participação dos escravos na gestão do conflito (e também do burro Lúcio, vítima frequente dos abusos físicos da esposa), além do fato de a filha do moleiro aparecer ao fim para reclamar a sua herança (Apul. *Met.* 9, 26-31).

Quanto às histórias intercaladas, a primeira é contada pela velha, que discute com a esposa do moleiro acerca do melhor tipo de amante. Encontram-se envolvidos nessa nova história Bárbaro, decurião da cidade, Areteia, sua esposa, Filesítero, o amante, bem como Mírmex, o escravo de Bárbaro responsável por vigiar Areteia (Apul. *Met.* 9, 17-21). É, de fato, o escravo Mírmex que assume papel central no caso, utilizando-se dele para conseguir uma soma de dinheiro: “O flagelo da cobiça envenenava-lhe as noites e, se as ameaças do amo o retinham em casa, a voz do ouro o chamava para sair. Então, sufocando a vergonha, e banindo toda hesitação, levou aos ouvidos da senhora a mensagem de que o tinham encarregado” (Apul. *Met.* 9, 19, 2).

Mais adiante, o próprio moleiro intercala mais um caso que presenciara antes de descobrir-se traído, quando fora jantar na casa do seu amigo tingidor de panos. Referindo-se à antiga (e aparente) virtude da esposa do amigo, afirma que ela “Gozava de uma reputação que fazia a sua glória, e governava como casta esposa o lar conjugal (*larem mariti pudice gubernabat*), quando uma paixão secreta dela se apoderou por não sei qual adúltero (*in adulterum*)” (Apul. *Met.* 9, 24, 1). Certo dia, apanhada desprevenida, a mulher esconde o amante junto ao enxofre usado para o tratamento das roupas (Apul. *Met.* 9, 24, 2). Aspirando odores tóxicos, ele revela sua presença através de espirros, assim chamando atenção do marido (Apul. *Met.* 9, 25.1-6). A história encerra-se com a intervenção do moleiro, que não apenas dissuade o seu amigo de matar o amante (que, afinal, morreria de qualquer jeito devido à ação do enxofre), como também instrui a adúltera a buscar abrigo com suas amigas: “Aconselhei, em seguida, baixinho, a mulher, persuadindo-a a se afastar da loja por algum tempo, e retirar-se provisoriamente para a casa de uma das

amigas (*familiarum sibi mulierum*), até que o tempo serenasse a cólera fervilhante do marido” (Apul. *Met.* 9, 25, 5).

A cena sugere diferentes aspectos da vida cotidiana de um tingidor de panos: o uso de um espaço que serve, ao mesmo tempo, para encontros sociais e para o armazenamento de materiais utilizados em sua ocupação profissional (o enxofre); a existência de laços de solidariedade entre vizinhos, que circulam nas casas uns dos outros (particularmente o moleiro, mas ele não está sozinho no jantar); mas também a existência de laços de solidariedade entre os vizinhos e as mulheres da vizinhança, e mesmo entre as próprias mulheres. De fato, vendo-se inserido casualmente em um contexto de adultério, o moleiro age de maneira ambígua: ao mesmo tempo em que dissuade o amigo tingidor de panos de tomar uma atitude drástica contra o amante, também sugere à adúltera recorrer ao auxílio das amigas e proteger-se.

Ao ficar sabendo do caso da vizinha, a esposa do moleiro, ela mesma uma adúltera, expressa o seu próprio ponto de vista acerca daquela situação: “Durante todo esse relato, a mulher do moleiro, que tinha uma longa prática de impudência e de perfídia, amaldiçoava a mulher do tingidor de panos e imprecava contra ela” (Apul. *Met.* 9, 26, 1). Sua irônica indignação segue um crescendo: “Era, dizia, uma sem-vergonha, uma ordinária, e a desonra e o opróbrio de todo o seu sexo. Pois quê! Sacrificar a honra, [...] perder a dignidade de esposa, para ficar com o nome de prostituta! Era preciso queimar vivas tais mulheres, acrescentava” (Apul. *Met.* 9, 26, 1).

A falsa honestidade da esposa do moleiro será revelada apenas quando o burro Lúcio, ouvindo tais falsas indignações, resolver forçar a revelação do amante escondido. Finalmente, ele encontra a oportunidade de vingar-se dos maus tratos sofridos por causa das maldades da adúltera e, pisando no pé do amante, revela a presença dele ao moleiro (Apul. *Met.* 9, 27, 2). Sua motivação, como ele mesmo afirma, era auxiliar o seu senhor, por quem nutre afeição: “Eu me perguntava ansiosamente se poderia, de algum modo, descobrindo e revelando a fraude, auxiliar o meu dono (*auxilium meo perhibere domino*)” (Apul. *Met.* 9, 26, 4). Nesse

caso, a solidariedade ocorre antes entre um burro/escravo com seu *dominus* do que entre duas mulheres, ambas adúlteras. Então, ao descobrir-se traído, o marido irá vingar-se tanto da esposa quanto do amante dela, divorciando-se da primeira e estuprando o segundo (Apul. *Met.* 9, 28, 1-4). Embora a situação seja muito semelhante à que ocorrera com seu amigo tingidor de panos, o moleiro age diferentemente com relação ao adultério que diz respeito a si próprio e à sua esposa.

Ao analisar o *Asno de ouro*, notam-se, em uma leitura preliminar, diferentes formas de adultério, seja como pura narrativa cômica, como nas histórias de adultério do burro Lúcio; seja como narrativa moralizante cujas personagens principais são ou divindades ou qualidades personificadas, como nos casos de Amor e Psiquê, e de Caridade; ou ainda como histórias que, igualmente possuindo objetivo moralizante, possuem como personagens principais indivíduos subalternos, como as de Telifrão, do moleiro, do tingidor de panos. Concebida como instrumento heurístico, nota-se, porém, que a própria categorização dos casos é preliminar e frágil, visto que alguns elementos transversais podem ser encontrados, em maior ou menor medida, em mais de uma categoria: em primeiro lugar, o recurso de homens e mulheres subalternos ao adultério, isto é, como ocorre a prática do adultério entre indivíduos subalternos; em segundo lugar, as percepções populares acerca do adultério, ou seja, como ele é visto de baixo; em terceiro lugar, o adultério como um contexto social conflitivo que constrange os indivíduos nele envolvidos a agirem.

Particularmente quanto ao último aspecto, o adultério, por instalar uma situação de conflito, serve de ponto de partida para compreender como diversas personagens agem e negociam suas ações em contextos concretos: de participação popular, quando multidões se envolvem e mudam de opinião; de mulheres que agem contra seus maridos; de maridos que agem ora em favor de mulheres adúlteras e seus amantes, ora contrariamente a eles; de mulheres que se aliam, seja para viabilizar o adultério, seja para acolher esposas prestes a serem punidas pelos maridos; de escravos que ora se aliam aos seus senhores para controlar as

mulheres, mas ora se aliam às mulheres para conseguir recursos financeiros. Pode-se sugerir, portanto, que a agência das personagens envolvidas em contextos de adultério ocorre de maneira complexa, envolvendo não apenas diferentes formas de articulação – entre indivíduos subalternos e seus socialmente superiores, ou ainda entre os indivíduos subalternos entre si –, mas também diferentes objetivos – disputa, aliança, resistência, solidariedade, vingança. Desse modo, a posição subalterna das mulheres, porque instável, poderia ser dinâmica e contextualmente negociada, articulando-se nesse processo a outros indivíduos subalternos, como escravos/as.

Categorizando-os ainda que preliminarmente, os casos de adultério na Roma antiga revelam-se mais complexos do que inicialmente considerados. Se seu estudo tem tomado um ponto de vista jurídico, enfatizando setores aristocráticos da sociedade romana a partir de análises normativas e dicotômicas, uma história social do adultério, que leve em consideração a agência subalterna, é igualmente possível de ser escrita.

Referências Bibliográficas

Fontes Primárias:

APULEIO. *Les Metamorphoses*. Volumes I-III. Texte établi par D. S. Robertson et traduit par P. Vallette. Paris: Société d'Éditions "Les Belles Lettres", 1972.

_____. *As metamorfoses de um burro de ouro*. Tradução: S. Bianchet. Curitiba: Appris, 2020.

_____. *O asno de ouro*. Tradução: R. Guimarães. São Paulo: Editora 34, 2019.

Bibliografia Secundária:

AZEVEDO, S. Sexualidade e política à época de Augusto: considerações acerca da 'lei Júlia sobre adultério'. In: CAMPOS,

E.; CANDIDO, R. (Orgs.). *Caesar Augustus: entre práticas e representações*. Vitória e Rio de Janeiro: DLL/UFES e NEA/UERJ, 2014, p. 239–256.

_____. *O adultério, a política imperial, e as relações de gênero em Roma*. Tese (Doutorado em História Social) – FFLCH/USP, São Paulo, 2017.

_____. A ética da monogamia e o espírito do feminicídio: marxismo, patriarcado e adultério na Roma Antiga e no Brasil Atual. *História (São Paulo)*, vol. 38, p. 1–19, 2019.

BIANCHET, S. Sobre matronas, maridos e amantes: histórias de adultério nas *Metamorfoses* de Apuleio. In: APULEIO. *As metamorfoses de um burro de ouro*. Tradução: S. Bianchet. Curitiba: Appris, 2020, p. 263–269.

BRADLEY, K. Apuleius and Adultery in the Age of the Antonines. In: BRADLEY, K. *Apuleius and Antonine Rome: Historical Essays*. Toronto: University of Toronto Press, 2017, p. 229–256.

CANTARELLA, E. Homicides of Honor: The Development of Italian Adultery Law Over Two Millennia. In: KERTZNER, D.; SALLER, R. (Eds.). *The Family in Italy from Antiquity to the Present*. New Haven e Londres: Yale University Press, 1991, p. 229–244.

CITRONI, M. Apuleio. In: CITRONI, M. *Literatura de Roma Antiga*. Tradução: M. Miranda e I. Hipólito. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006, p. 999–1013.

COHEN, D. The Augustan Law on Adultery: The Social and Cultural Context. In: KERTZNER, D.; SALLER, R. (Eds.). *The Family in Italy from Antiquity to the Present*. New Haven e Londres: Yale University Press, 1991, p. 109–126.

EDWARDS, C. A Moral Revolution? The Law Against Adultery. In: EDWARDS, C. *The Politics of Immorality in Ancient Rome*.

Cambridge e Nova York: Cambridge University Press, 1993, p. 34-62.

FEITOSA, L. *Amor e sexualidade no popular pompeiano: uma análise de gênero nas inscrições parietais*. Tese (Doutorado em História Cultural) - IFCH/UNICAMP, Campinas, 2002.

FUNARI, P. Romanas por elas mesmas. *cadernos Pagu*, vol. 5, 1995, p. 179-200.

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

_____.; FEITOSA, L.; SILVA, G. (Orgs.). *Amor, desejo e poder na Antiguidade: relações de gênero e representações do feminino*. Guarulhos: Fap-Unifesp, 2014.

GARNSEY, P. Adultery Trials and the Survival of the *Quaestiones* in the Severan Age. *The Journal of Roman Studies*, v. 57, n. 1-2, 1967, p. 56-60.

GARRAFFONI, R. *Bandidos e salteadores: concepções da elite romana sobre a transgressão social*. Dissertação (Mestrado em História Cultural) - IFCH/UNICAMP, Campinas, 1999.

_____. História das mulheres na Antiguidade Clássica: contribuições brasileiras. In: SÁNCHEZ, M.; GARRAFFONI, R. (Orgs.). *Mujeres, Género y Estudios Clásicos: un diálogo entre España y Brasil*. Barcelona e Curitiba: Universitat de Barcelona Edicions e Editora da UFPR, 2019, p. 15-19.

MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J. C.; COURRIER, C. Ancient History from Below: An Introduction. In: COURRIER, C.; MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J. C. (Eds.). *Ancient History from Below: Subaltern Experiences and Actions in Context*. Londres e Nova York: Routledge, 2022, p. 1-31.

MARTINS, P. Rumor, lei e elegia: considerações sobre Propércio 2.7. *Archai*, n. 15, p. 43–58, 2015.

McGINN, T. *Prostitution, Sexuality, and the Law in Ancient Rome*. Oxford e Nova York: Oxford University Press, 2003.

MILLAR, F. The World of the *Golden Ass*. *The Journal of the Roman Studies*, v. 71, 1981, p. 63–75.

RICHLIN, A. Approaches to the Sources on Adultery at Rome. *Women's Studies: An Interdisciplinary Journal*, v. 8, n. 1–2, p. 225–250, 1981.

SHAW, B. Foreword: What is this History to Be? In: COURRIER, C.; MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J. C. (Eds.). *Ancient History from Below: Subaltern Experiences and Actions in Context*. Londres e Nova York: Routledge, 2022, p. x–xxv.

SILVA, G. *Aspectos de cultura e gênero na Arte de Amar, de Ovídio, e no Satyricon, de Petrônio: representações e relações*. Dissertação (Mestrado em História Cultural) – IFCH/UNICAMP, Campinas, 2001.

SILVA, S. Em torno de Apuleio. In: SILVA, S. *Magia e poder no Império Romano: a Apologia de Apuleio*. São Paulo: Annablume e Fapesp, 2012, p. 37–76.

SKINNER, M. *Sexuality in Greek and Roman Culture*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2014.

WALLACE-HADRILL, A. Family and Inheritance in the Augustan Marriage Laws. *The Cambridge Classical Journal*, v. 27, p. 58–80, 1981.

WALSH, P. *The Roman Novel: The “Satyricon” of Petronius and the “Metamorphoses” of Apuleius*. Cambridge e Nova York: Cambridge University Press, 1970.

Astúcia e hierarquia: a representação das personagens subalternas no teatro de Plauto e de Ariano Suassuna

Vanessa Fernandes Dias*

Resumo: Este texto faz parte de pesquisa que pretende analisar a atuação das personagens subalternas no teatro do comediógrafo romano Tito Mácio Plauto (*Titus Maccius Plautus*) e do dramaturgo paraibano Ariano Suassuna. Parte-se da premissa de que as personagens espertas, embora sejam subalternizadas do ponto de vista social, assumem protagonismo durante a ação. Para a análise, tomando como referência a acepção do conceito de subalternidade cunhado pelo filósofo italiano Antonio Gramsci, buscar-se-á discutir precisamente na comédia *O Soldado Fanfarrão* (*Miles Gloriosus*) os níveis de subalternidade que permeiam a relação dos escravos domésticos plautinos, bem como apontar, sobretudo do ponto de vista dramático, as semelhanças e diferenças que perfazem a emulação do *seruus callidus* da *fabula palliata* romana na comédia *Auto da Compadecida*. Por ser uma instituição que norteou as esferas cultural, política e social tanto em Roma antiga como no contexto do Brasil colônia, a escravidão e alguns de seus desdobramentos serão considerados ao longo da exposição.

Palavras-chave: Plauto; Suassuna; Subalternidade

* Doutoranda em Linguística no IEL–Unicamp, sob orientação da professora Isabella Tardin Cardoso. A primeira versão deste texto foi apresentada na I Jornada do GSPPA de pesquisas em andamento cujo tema foi *Antiguidade e Subalternidade*, de modo que agradeço especialmente ao Prof. Dr. Fabio Duarte Joly pelo importante apontamento para pensar sobre os níveis de subalternidade entre os escravos plautinos, ao Prof. Dr. Julio César Magalhães pela indicação de bibliografia, à Profa. Dra. Isabella Tardin Cardoso pela leitura atenta e sugestões diversas, e ao grupo de pesquisa GSPPA pelos interessantes debates dos quais pude participar.

Abstract: This paper is part of an investigation into the behaviour of subaltern characters in the plays of Roman comedian *Titus Maccius Plautus* and of Ariano Suassuna, a Brazilian playwright from the north-eastern state of Parahyba. The investigation assumes that clever characters, although of a subaltern social standing, end up taking on the leading role in the course of the play's action. The concept of "subalternity", as defined by Italian philosopher Antonio Gramsci, is taken as a guideline for a detailed discussion of the different levels of subalternity of domestic slaves as depicted in Plautus' comedy *The Swaggering Soldier (Miles Gloriosus)*. Thereafter, the analysis moves on to the *Auto da Compadecida*, which is compared to Plautus from a dramaturgical perspective so as to ascertain how precisely Suassuna produces an emulation of the Roman *palliata's seruus callidus*. As a social institution that pervaded the cultural, political and social spheres both in ancient Rome and in colonial Brazil, slavery and a few of its consequences are dealt with in the course of the paper.

Keywords: Plautus; Suassuna; Subalternity.

Introdução

Em seu estudo acerca da escravidão romana, pautada na análise das comédias do dramaturgo romano *Titus Maccius Plautus* (séc. III-II a.C.), a historiadora Roberta Stewart (2012: xiii) declara: “As comédias de Plauto me lembram o quanto precisamos de nossos próprios artistas”¹. Sugiro que tomemos tal argumento como ponto de partida, uma vez que pretendendo destacar, ao longo destas páginas, alguns questionamentos que o drama plautino amiúde suscita no que se refere à compreensão de aspectos relacionados às instituições, assim como aos costumes da República romana. Naturalmente, não se busca ler as peças enquanto retratos fiéis da sociedade romana arcaica, mas sim apontar algumas situações que perfazem a transfiguração de tal período que Plauto leva a cabo. Nesse sentido, a contribuição do presente capítulo reside na tentativa de ao menos questionar em que medida a interpretação do texto antigo pode contribuir para pensar sobre uma instituição tão determinante para definir as esferas cultural, política, econômica e social no mundo antigo como foi a escravidão.

Filiando-se ao gênero da *fabula palliata*, i.e., à aclimação da Comédia Nova grega (*Néa*) para a audiência romana, o comediógrafo rivalizou com os gregos e tornou-se, posteriormente, modelo para a tradição dramática ocidental. Dentre os dramaturgos que emularam aspectos do teatro plautino, está o brasileiro Ariano Suassuna, cuja obra *O Santo e a Porca* alude textualmente ao modelo da comédia latina antiga, intitulado-a de “Imitação Nordestina de Plauto”². Além dos elementos propriamente teatrais, é digna de atenção a predileção de ambos os dramaturgos por personagens astutas que, se ocupavam um lugar subalternizado na sociedade, eram decisivas, por assim dizer, no momento em que se passava a ação (cf. SEGAL, 1987).

¹ *Plautus' comedies remind me how very much we need our own artists.*

² Recomendo as pesquisas de CARDOSO e SANTOS (2017) e SANTOS (2018), que abordam a relação intertextual entre as comédias *Aulularia*, de Plauto, e *O Santo e a Porca*, de Suassuna.

A atuação dos escravos (*serui callidi*)³, protagonistas do teatro plautino, figura como um dos traços mais significativos do *opus* dramático do comediógrafo (FRAENKEL, 1922). Isso ocorre de tal modo que pesquisas recentes têm se dedicado a investigar a escravidão em Roma antiga privilegiando uma abordagem que considere a perspectiva da pessoa escravizada, como é o caso da classicista Amy Richlin (2019), do sociólogo Orlando Patterson (1982) e da referida historiadora Roberta Stewart (2012) por exemplo. Já Suassuna, embora não trate diretamente de escravos, não só apresenta figuras dramaticamente equivalentes como também imprime em sua construção teatral as mazelas sociais, como desigualdade e fome, cujos desdobramentos são, reconhecidamente, oriundos da escravidão colonial brasileira⁴.

É precisamente acerca deste traço comum aos dois dramaturgos que pretendo ocupar-me nas páginas seguintes. Para tanto, elejo como personagem paradigmático o escravo Palestrião, de *Miles Gloriosus* (*O Soldado Fanfarrão*), buscando nele evidenciar elementos comuns ao João Grilo da comédia brasileira *Auto da Compadecida* (1955).

Importa dizer que a categoria subalternidade será considerada aqui na acepção inspirada em Antonio Gramsci (em sua obra *Quaderni del Carcere*, 1977) e já empregada em estudos sobre o tema voltados para a Antiguidade greco-romana, a saber: considera-se aqui a subalternidade “como um efeito das relações sociais de dominação, e não como uma inabilidade de sujeitos individuais para ‘falarem de por si mesmos’”⁵. Vale dizer que tal

³ Cf. CARDOSO, 2010: 121: “(...) *callidus* (de *calleo*, ‘ter calos’) literalmente ‘calejado’, mas com a conotação de ‘esperto’ (nos sentidos de ‘experiente’ e ‘malandro’)”.

⁴ Sobre o tema, cf. ALMEIDA, 2018; FERNANDES, 1972.

⁵ Citamos mais amplamente na obra a concepção de subalternidade explanada na introdução ao livro *Ancient History From Below: Subaltern experiences and actions in context* (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J.C e COURRIER, Cyril, In MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J.C.; COURRIER, C., 2022: 14): “Yet even so, the concept of ‘subaltern’ as used in this volume follows the Gramscian definition of subalternity as an effect of the social relations of domination, rather than as the inability

definição, com adaptações, é importante para os estudos da subalternidade (*Subaltern Studies*), visto que permite levar-se em conta em que medida os fatores sociais produzem a marginalização ou subalternização dos indivíduos sejam quais forem, tais como raça, classe e gênero. Para a análise que desenvolvemos, esses aspectos são relevantes também na medida que a teoria gramsciana considera a subalternidade a partir de uma perspectiva relacional.

Considerando tal abordagem, na comédia de Plauto em particular interessa realçar a relação artisticamente elaborada dos escravos domésticos cuja representação figura como um dos traços mais significativos de seu teatro. Noutras palavras, coerentemente com a perspectiva teórica acima referida, não se partirá da premissa segundo a qual os escravos se comportavam como um grupo coeso e homogêneo, isto é, interessa notar propriamente como na estrutura interna deste próprio grupo havia dissonância (uma vez que alguns escravos estavam mais próximos de seus senhores e, portanto, da liberdade, que outros colegas de escravidão), e as implicações dessa desarmonia no contexto da encenação.

Isto posto, vejamos imediatamente a representação dos escravos plautinos por meio da análise de alguns trechos da comédia em apreço.

A dramatização da hierarquia dos *serui* na *domus* plautina

O enredo de *Miles Gloriosus*, que se passa no ambiente doméstico (relacionado à *domus*) conforme é característico da cena plautina, basicamente concentra-se na restituição de Filocomásia para o *adulescens* apaixonado Plêusicles, proprietário do escravo

of individual subjects to 'speak for themselves.' We have certainly adopted a wider understanding of the forms of subordination in the ancient world than Gramsci himself admitted, including questions of class, status and political power, as well as of ethnicity and gender". A definição gramsciana também se mostrou fundamental para a ampliação do conceito difundido por pesquisadores indianos, a exemplo de Gayatri Spivak (1988).

Palestrião. A moça fora raptada pelo presunçoso soldado Pirgopolinices durante uma viagem deste a Atenas⁶; Palestrião, ao saber do ocorrido, tenta avisar seu amo. Sem sorte, porém, também é raptado por um pirata e coincidentemente torna-se escravo do soldado fanfarrão. A partir de então os planos arquitetados pelo escravo astuto têm como finalidade resolver o impasse amoroso de seu dono, restabelecendo-lhe a vida pregressa.

Figurando como um dos mais eloquentes escravos pertencentes à galeria os *serui callidi* plautinos, é por ação do escravo esperto a que nos referimos que a peça atinge pontos altos de comicidade. E mais: sua atuação é um elemento-chave por meio do qual se pode estabelecer a posição antitética entre ele e os demais escravos na qual subjaz a construção hierárquica entre as personagens subalternas. Esse elemento pode ser notado no texto mediante uma eloquente e queixosa afirmação do escravo Céledro: a de que Palestrião, comparado aos outros companheiros de servidão, tinha uma posição mais vantajosa e com direito a certas regalias, como desfrutar da amizade da amante do patrão⁷, e comer primeiro que os demais⁸.

Um dos obstáculos de nosso escravo astuto é justamente Céledro (*Sceledrus* em latim), seu companheiro de escravidão, cuja função é vigiar a jovem. Os imbróglis principiam precisamente

⁶ A desventura de Filocomásia é narrada por Palestrião no prólogo: “Na primeira ocasião propícia, esse militar passou a manta na alcoviteira, mãe da rapariga amada de meu amo. Sim, o soldado atirou a menina a bordo de um navio a ocultas da mãe e transportou-a contra sua vontade aqui para Éfeso” (*Mil.* 109–113). Salvo indicação diversa, o texto da peça *O Soldado Fanfarrão* (*Miles Gloriosus*) é apresentado na tradução de Jaime Bruna, indicando-se ao lado os versos respectivos do texto latino segundo a edição de A. Ernout (2003).

⁷ Diz Celedro sobre o colega em escravidão: “Ele é que está sempre bajulando a mulher; é o favorito dela” (*Sed hic illi subparasitatur semper; hic eae proximumst, Mil.* 348).

⁸ Sobre tal privilégio, reclama também Celedro: “é o primeiro chamado para a boia, o primeiro que recebe a polenta. Vai para uns três anos que ele está conosco e já ninguém na criadagem leva vida melhor que ele” (*Primus ad cibum vocatur, primo pulmentum datur; Nam illic noster est fortasse circiter triennium/ Nec cuiquam quam illi in nostra meliust famulo familia, Mil.* 349–351).

no momento em que o vigia flagra Filocomásia e Plêusicles aos beijos (*Mil.* 287–289). A desdita que se abate no escravo vigia não é irrelevante: basta nos atentarmos para o fato de a personagem carregar em sua nomeação o fim que lhe será imposto, caso o público reconheça em seu nome próprio, *Sceledrus*, o termo *scelus*.⁹ Segundo o *OLD*¹⁰, o significado desse substantivo comum está atrelado a crime, a atos infames, bem como à culpa, que é um mau aspecto intrinsecamente relacionado ao comportamento do escravo ao longo de sua breve (e essencial) participação na ação.

Desse modo, para ludibriá-lo, Palestrião diz que a moça era na verdade a irmã gêmea de Filocomásia, nomeando-a Fidélia. Passando de uma casa a outra por meio de uma claraboia, aquela representa mais este papel para enganar seu vigia. Aliás, tal estratégia de elaboração de outra encenação dentro da peça (cf. MOORE, 1998, FRANGOULIDIS, 1994) revela a dimensão metateatral (cf. SLATER 2000; CARDOSO, 2005, 2010) tão característica do teatro plautino.

Importa dizer que Palestrião já havia captado a benevolência do público (*captatio benevolentiae*) ao contar-lhes no prólogo (*Mil.* 79–155) as estratégias com as quais enganaria tanto o soldado quanto Céledro. Podemos pensar que, além da ambientação didática dada ao público diversificado, essa aproximação tinha igualmente uma finalidade cômica, uma vez que a audiência possivelmente comprouvera-se de partilhar dos planos que seriam implementados ao longo da ação. Ademais, Palestrião contava com um trunfo fundamental: a ajuda do *senex*

⁹ Estudiosos, ainda que tomem *Sceledrus* como mais um “speaking name” em Plauto, divergem quanto a se seu significado proviria do grego *skelephros* (“drenado”, “magro”), ou do latim *scelus* (“crime”). Há jogos de palavra nos versos *Mil.* 289, 330, 494. (Cf. HAMMMOND *et al.* 1997: 74).

¹⁰ De acordo com o *OLD*: “1. Um infortúnio resultante da má vontade de deus, uma *afflictio*, maldição; 2. Um ato perverso ou amaldiçoado, um crime, vilania” [Trad. dos Eds.] (1 *A misfortune resulting from the ill-will the god, an afflictio, curse*; 2 *A wicked or accursed act, a crime, villainy*).

Periplectômeno, cuja representação como *lepidus* (“charmoso”, “malandro”) foge à regra da estirpe dos velhos plautinos¹¹.

À altura dos versos que correspondem à cena VI do segundo ato nas edições modernas, o velho, aliado de Palestrião, profere a seguinte afirmação: “um escravo precisa controlar seus olhos, suas mãos e suas palavras” (*nam hominem servom suos domitos habere oportet oculos et manus orationemque*, Mil. 563–565). O valor semântico da oração nos é interessante não só devido ao conteúdo em si, já que revela qual seria a postura desejada de um escravo que agradaria seu proprietário, mas também e, sobretudo, em função de *quem* a profere. Em outros termos, o velho poderia, por um lado, ser entendido como um arauto dos aristocratas, de modo que suas palavras causariam uma boa recepção aos ouvidos dos donos de escravos. Por outro lado, levando em consideração o jogo dramático, tanto o público quanto as personagens têm ciência de que a intimidação do velho não passa de uma artimanha para contribuir com o plano enganador de Palestrião, bem como para, literalmente, tirar Céledro de cena por meio de muitas ameaças de violência.

De acordo com as normas jurídicas do período republicano (cf. ALVES, 2014), era a pessoa escravizada objeto de direito subjetivo patrimonial, sendo considerada uma coisa (*res*) – condição que, vale dizer, permaneceu ao longo da evolução do direito romano –, já que, acaso não fosse libertada, não havia para ela prerrogativa de adquirir direitos nem de contrair obrigações¹². Esse dado torna-se potencialmente relevante se considerarmos a sociedade romana momentaneamente invertida na dramatização de Plauto, na qual há, por exemplo, banquete dos escravos (*Stich*.

¹¹ Para uma leitura de Periplectômeno como *senex lepidus* e bibliografia complementar, cf. CARDOSO 2005. Sobre os velhos em Plauto, cf. DUCKWORTH, 1952; BIANCO 2003; ROCHA 2015.

¹² Quanto à condição jurídica do escravo, expõe ALVES, 2014: 106: “O escravo, em Roma, era, assim como um animal, coisa (*res*), objeto de direito subjetivo. Daí estas consequências: não podia casar-se legitimamente (sua união com escrava ou mulher livre não era *matrimonium*, mas *contubernium*); não tinha patrimônio; não podia ser parte (autor ou réu) em juízo; seu proprietário podia transferi-lo, onerosa ou gratuitamente, a outro homem livre ou até matá-lo”.

446-448)¹³ e, mormente, na qual estes tomam para si a direção do espetáculo (SLATER, 2000).

Conquanto a Palestrião seja concedida total liberdade para a resolução dos conflitos, a mesma prerrogativa não vale para os outros escravizados. É o que podemos observar no momento em que Filocomásia, seguindo as instruções de Palestrião, tenta ludibriar o escravo vigilante valendo-se de ameaças (*Mil.* 370-376). O medo do castigo físico¹⁴, mais precisamente o da crucificação, penalidade instituída em Roma entre os séculos III e II a.C., faz com que o escravo ao fim e ao cabo desista de denunciar a moça, ainda que confie no que havia visto. Isso pode ser visto na passagem a seguir:

¹³ Sobre a possível surpresa dos espectadores romanos acerca do banquete de escravos, veja-se o aparte *ad spectatores* do escravo Estico na peça homônima: “E também, não fiquem vocês se espantando com isso: as pessoas, mesmo os escravos mais simples, têm, nesta nossa Atenas, o direito de beber, amar e também combinar um dia para jantar”, *atque id ne vos miremini, hominis servolos/potare, amare atque ad cenam condicere/licet haec Athenis nobis*, *Stich.* 446-448; trad. Isabella T. Cardoso, 2006.

¹⁴ Sobre a referida cena de violência, cf. STEWART, 2012: 100: “o escravo Céledro escapa da violência ao jurar que não agiu de forma maliciosa (*non malitiose tamen feci*, 562-563) e ao jurar que se entregará para ser crucificado caso volte a ofender o vizinho (565-570). O desfecho enfatiza as ações noxais, as reivindicações de uma pessoa livre em relação ao comportamento de um escravo que é propriedade de outrem; e a possibilidade de o escravo pagar com seu próprio corpo”. (“*the slave Sceledrus escapes violence by avowing he did not act malevolently (non malitiose tamen feci, 562-563) and by promising to hand himself over for crucifixion for his next offense to the neighbor (565-570). The denouement emphasizes the noxal actions, the potential claims of a free person about the behavior of a slave who is owned by another, and the slave’s liability to pay with his body*”). No que se refere a cenas de violência em geral como predileção plautina, cf. FRAENKEL, 1922 (e reedições); a respeito do uso de violência física (ou de ameaças verbais) como recurso de humor nas comédias de Plauto e Terêncio, cf. CARDOSO, 2019.

<p>Phil. (...) <i>Ego stulta et mora multum,</i> 370 <i>Quae cum hoc insano fabuler, quem pol ego capitis perdam.</i></p> <p>Scel. <i>Noli minitari: scio crucem futuram mihi sepulcrum;</i> <i>Ibi mei sunt maiores siti, pater, auus, proauus, abauus.</i> <i>Non possunt mihi minaciis tuis hisce oculi exfodiri.</i> <i>Sed paucis uerbis te uolo, Palaestrio: opsecro te,</i> 375 <i>Vnde exit haec?</i></p>
<p>Fil. Sou uma tola, uma grande boba de discutir com este maluco, cuja cabeça vou exigir, palavra!</p> <p>Cel. Por favor, não ameace; eu sei que a cruz será o meu túmulo. Ali repousam meus antepassados, o pai, o avô, o bisavô, o trisavô. Suas ameaças é que não hão de me arrancar do rosto estes olhos. (<i>baixo</i>) Dê-me duas palavras, Palestrião; por favor, donde saiu essa mulher? (Trad. Jaime Bruna).</p>

Outra cena na qual ocorre menção à crucificação (e que inclusive nos permite notar uma atitude reguladora do escravo astuto em relação aos outros escravos) ocorre mais adiante na peça, no terceiro ato das edições modernas. Na referida cena, Palestrião repreende seus companheiros de servidão por seus excessos:

<p>PA. <i>Eho, an umquam prompsit antehac? responde, scelus.</i> <i>Atque ut tu scire possis, <ego> dico tibi:</i> <i>Si falsa dices, <L>ucurio, excruciabere.</i></p> <p>LV. <i>Ita vero? ut tu ipse me dixisse delices,</i> <i>Post <e> sagina ego eiciar cellaria,</i> 845 <i>Vt tibi, si promptis, alium subpromum pares.</i> (Plaut. Mil. 840.841-846)</p>
<p>PAL. Espere. Ele já tinha furtado vinho alguma vez? Responda, bandido! Para seu governo, advirto; se você mentir, Lurcião, vai para a cruz.</p> <p>LU. Sério? Para você poder declarar que eu próprio o disse e depois eu ser expulso da ceva da despensa e você, passando a adagueiro, arranjar outro sub-adequeiro? (...)</p>

A reação temerosa do colega em escravidão fica explícita logo a seguir:

PA. *Abi, abi intro iam. Vos in cella uinaria
Bacchanal facitis. Iam hercle ego erum adducam a foro.*

LV. *Perii! excruciat me erus, domum si uenerit,
Quom haec facta scibit, quia sibi non dixerim. 860
Fugiam hercle aliquo atque hoc in diem extollam malum.
Ne dixeritis, obsecro, huic, vostram fidem.
(Plaut. Mil. 857-862)*

PAL. *Vá embora, entre, ande. Vocês é que andam rebolando
pela adega. Eu vou à praça chamar nosso amo e é já, palavra!*

LU. *(ao público)* Estou frito! Meu amo, quando chegar, assim
que souber da estória, me porá na cruz por não lhe ter dado
parte. Safa! Vou fugir para algum lugar; assim adio, pelo
menos, a coça. Não digam nada a esse camarada, eu lho peço
encarecidamente. *(vai saindo de mansinho)*". (trad. Jaime Bruna)

Desta vez, Palestrião dirige suas ameaças ao escravo Lurcião, responsável por cuidar da adega. O emprego dos imperativos ("*abi, abi intro iam*", lit. "vá embora, vá para dentro já"), modo verbal com o qual ordens são comumente expressas, realça uma vez mais a posição elevada do *seruus callidus* em relação a outro companheiro de servidão. Soma-se a isso o fato de que tal posição de protagonismo do escravo astuto ocorre devido aos acima referidos aspectos de inversão inerentes à comédia plautina que, conforme estudiosos apontam, encena, no contexto da *palliata*, um ambiente dos festejos das Saturnais, suspendendo temporariamente a hierarquia para restabelecê-la em seguida (SEGAL 1987; LEFÈVRE 1988). Ademais, por ser uma personagem fundamentalmente importante tanto para o desenrolar da comédia quanto para seu desfecho ameno, Palestrião em função da lealdade a seu amo originário consegue sua liberdade (*manumissio*), ao final da peça (*Mil.* 1193-1994)¹⁵. Essa concessão

¹⁵ "E, lá chegando, jamais consentirei que continue escravo; não se passarão três dias sem que lhe tenha dado alforria" ("*PLE. Atque ubi illo ueneris, / Triduom seruire numquam te quin liber sis sinam*", *Mil.* 1193-1194).

reafirma a possibilidade de mudança de *status* social da pessoa escravizada e, por conseguinte, o caráter mutável da escravidão.

Em suma, o texto dramático em apreço leva para o palco a complexidade da interação não somente entre mestre-escravo, mas também entre os próprios escravos no ambiente privado em que as relações de amizade, de dominação e de violência se misturavam. Com isso, a comédia de Plauto, enquanto um dos poucos registros do período no qual estava inserido, pode fornecer elementos para cogitarmos as complexas relações que ocorriam na *domus* romana entre os séculos III e II a.C.

Passamos, neste momento, a tratar do correspondente plautino no místico sertão de Suassuna.

O amarelinho astuto do sertão em cena

A comédia *Auto da Compadecida*, obra do dramaturgo Ariano Suassuna publicada em 1955, traz como protagonista o esperto João Grilo, uma das personagens mais aclamadas e reconhecidas pelo público brasileiro, que, ao lado de seu fiel escudeiro Chicó, arquiteta diversas situações para livrar-se do ambiente inóspito a que são submetidos no sertão de Taperoá. Para construção da peça, Suassuna valeu-se da conjugação harmônica de elementos da tradição teatral com as manifestações populares do Nordeste brasileiro, a exemplo do circo, do mamulengo e dos folhetos de cordel. O próprio João Grilo figura como personagem da literatura de cordel reconhecido por sua inteligência e capacidade de “dar os seus pulos” em momentos difíceis.

Nesse sentido, protagonismo na ação, pensamento célere, disposição em armar conflitos, bem como em resolvê-los: eis alguns ingredientes por meio dos quais é possível estabelecer relação de semelhança, ao menos do ponto de vista dramatúrgico,

com o escravo *callidus* plautino da peça *Miles Gloriosus* (cf. DIAS, 2020)¹⁶.

No entanto, as motivações das personagens em análise não são as mesmas, isto é, o escravo Palestrião demonstra fidelidade ao amo buscando resolver o seu conflito amoroso, razão por que atinge uma posição de destaque em relação aos outros escravos, ao passo que João Grilo demonstra revolta e desejo de vingar-se dos poderosos do sertão de Taperoá, como se pode ver na seguinte cena do primeiro ato:

CHICÓ – Ih, olha como isso tá pegado com o patrão!
Faz gosto um empregado dessa qualidade.

JOÃO GRILO – Muito pelo contrário, ainda hei de me vingar do que ele e a mulher fizeram quando eu estive doente. Três dias passei em cima de uma cama pra morrer e nem um copo d'água me mandaram. Mas fiz esse trabalho com gosto, somente porque é pra enganar o padre. Não vou com aquela cara. (...)

CHICÓ – Por que essa raiva dela?

JOÃO GRILO – Ó homem sem vergonha! Você ainda pergunta? Está esquecido de que ela deixou você? **Está esquecido da exploração que eles fazem conosco naquela padaria do inferno?** Pensam que são o Cão só porque enriqueceram, mas um dia hão de me pagar. E a raiva que eu tenho é porque quando estava doente, me acabando em cima de uma cama, via passar o prato de comida que ela mandava pro cachorro. Até carne passada na manteiga tinha. Pra mim nada, João Grilo que se danasse. **Um dia eu me vingó!**

CHICÓ – Deixe de ser vingativo que você se desgraça! Qualquer dia você inda se mete numa embrulhada séria!

¹⁶ Esta foi a premissa de minha dissertação de mestrado (DIAS, 2020), defendida na Universidade Federal de Viçosa (UFV), sob orientação do Prof. Dr. Edson Ferreira Martins e coorientação do Prof. Dr. Alexandre Agnolon. Para uma análise aproximação entre personagens espertas de Suassuna (nomeadamente na comédia *O Santo e a Porca*) e *serui callidi* de Plauto, ver Santos (2018) e Cardoso e Santos (2017). Mais recentemente, com foco no personagem do soldado de *Miles Gloriosus* e entremezes de Suassuna, veja-se Santos (2021).

JOÃO GRILO – E o que é que tem isso? Você pensa que eu tenho medo? Só assim é que posso me divertir. Sou louco por uma embrulhada! (SUASSUNA, 2018: 44-46, grifos nossos).

João Grilo retrata a padaria em que trabalhava como um ambiente do “inferno”, como um local de “exploração” dos patrões. Além disso, chama atenção para o descaso com que é tratado, considerando que a “carne passada na manteiga” era dada ao cachorro, ao passo que para ele não serviam nada. Há, pois, na carga semântica de seu discurso a intenção de criticar e de se rebelar contra aqueles que o oprimem. Assim, podemos pensar na raiva e no desejo de vingança de João Grilo como as principais especiarias por meio das quais Suassuna tempera o conteúdo mordaz do seu texto dramático ao endereçar sua crítica “arretada” à camada senhorial, representada pelo “soldado fanfarrão” da peça, o Major Antônio Moraes, bem como ao clero corrupto, na figura de Padre João e do Bispo, e à burguesia urbana, representados pelo Padeiro e sua Mulher. Esse tempero moralizante, já apontado no prólogo da peça proferido pelo Palhaço¹⁷, não se evidencia de modo tão inequívoco na peça plautina em apreço¹⁸.

A desigualdade social encenada pelo autor, representada mediante o contraste de classes das personagens-tipo na sociedade de Taperoá, integra a composição artística de Suassuna, que, em outras ocasiões, declarou publicamente que se filia à arte e à sensibilidade do povo do Brasil real¹⁹.

¹⁷ Cf. SUASSUNA, 2018: 37: “PALHAÇO – (*Grande voz.*) Auto da Compadecida! O julgamento de alguns canalhas, entre os quais um sacristão, um padre e um bipo, para exercício da moralidade”.

¹⁸ Para um apanhado da discussão sobre aspectos moralizantes em *Miles Gloriosus*, remeto a MOORE, 1998.

¹⁹ A diferença entre os dois Brasis, na visão de Suassuna, pode ser encontrada em seu discurso de posse: <http://www.academia.org.br/academicos/ariano-suassuna/discurso-de-posse>. Acesso em: 16 mar. 2022. Vale realçar que tal constaste entre o país oficial, isto é, dos ricos, e o país real, o dos social e economicamente marginalizados, reverbera não só no teatro suassuniano, mas também em obras fundamentais para compreender a sociedade brasileira como

Embora não haja personagens escravizadas *stricto sensu* na peça, a disparidade retratada não só permanece na realidade social brasileira hodiernamente como também acentua novas estratégias para a perpetuação da exploração do trabalho da população mais vulnerável, quer dizer, dos pobres, dos iletrados, dos pardos e mestiços. E é precisamente neste contexto em que a subalternidade do Grilo se impõe: visto que, sem condições práticas para erguer-se contra o coronelismo e a ferocidade do capital, a única estratégia possível que lhe resta é valer-se da esperteza como estratégia para sua sobrevivência. Noutras palavras, diferente do *seruus* plautino, que disputa por reconhecimento inclusive internamente com os seus pares, a personagem de Suassuna contrapõe-se diretamente à elite econômica da pequena cidade sertaneja.

Isso ocorre, dentre outros fatores, em primeiro lugar porque a visão corrompida do trabalho manual é representada em *O Auto da Compadecida* de modo a marcar as relações de subalternidade, estas retratadas a despeito de sua inversão pela astúcia do protagonista. Em segundo lugar, porque tal visão é fruto de um modelo de escravidão mercantil que definiu a estrutura social do Brasil desde o período colonial, conforme já sentenciara o abolicionista pernambucano Joaquim Nabuco em *A Escravidão* (1870), ao declarar que o regime escravista é o crime²⁰

Os Sertões (1902), de Euclides da Cunha (declarada por Suassuna como obra fundamental para sua formação literária) e *Grande Sertão: Veredas* (1956), de Guimarães Rosa. No que se refere à obra rosiana, recomendamos o estudo de Willi Bolle (2004). Ainda sobre esse tópico, a relação entre as obras de Suassuna e as de Euclides da Cunha e Guimarães Rosa, aqui meramente evocada, mereceria um aprofundamento que escapa a este breve estudo.

²⁰ Cf. NABUCO, 1988: 32-33: "Toda a nossa existência social é alimentada por esse crime; crescemos sobre ele, é a base de nossa sociedade. Nossa fortuna donde vem? De nossa produção escrava. Suprimi hoje a escravidão, tereis suprimido o país. Eis como a lei moral reage. Nossa liberdade fez nos escolher o caminho do crime, seguimo-lo: hoje que queremos dele sair estamos a ele pregados. Está esboçado o quadro geral das afinidades de cada elo de nossa sociedade com a escravidão: ela tudo corrompeu, a começar pelo povo a que roubou as virtudes dos povos que trabalham: a diligência, a economia, a caridade, o patriotismo, o desprezo da morte, o amor da liberdade".

fundante da nossa sociedade. Longe de ser um longo e vexatório capítulo superado na História do Brasil, além dos problemas estruturais como o racismo²¹ e a miséria, o sistema escravista deixa como legado uma desconcertante relação do país com o trabalho²². Esse tema inclusive é mote de outra peça suassuniana,

²¹ Conquanto Suassuna tenha afirmado que não tinha noção do problema racial no Brasil no momento em que escreveu a peça, é digna de atenção a representação de Jesus negro na peça cuja aparição surpreende João Grilo nesta cena:

“MANUEL – Foi isso mesmo, João. Esse é um de meus nomes, mas você pode me chamar também de Jesus, de Senhor de Deus...Ele gosta de me chamar Manuel, ou Emanuel, porque pensa que assim pode se persuadir de que sou somente homem. Mas você, se quiser, pode me chamar de Jesus.

JOÃO GRILO – Jesus?

MANUEL – Sim.

JOÃO GRILO – Mas, espere, o senhor é que é Jesus?

MANUEL – Sou.

JOÃO GRILO – Aquele Jesus a quem chamavam Cristo?

JESUS – A quem chamavam, não, que era Cristo. Sou, por quê?

JOÃO GRILO – Porque...não é lhe faltando com respeito não, mas eu pensava que o senhor era muito menos queimado.

BISPO – Cale-se atrevido.

MANUEL – Cale-se você. Com que autoridade está repreendendo os outros? Você sempre foi um bispo indigno de minha Igreja, mundano, autoritário, soberbo (...). João foi um pobre em vida e provou sua sinceridade exibindo seu pensamento. Você estava mais espantado do que ele e escondeu essa admiração por prudência mundana. O tempo da mentira já passou.

JOÃO GRILO – Muito bem. Falou pouco mas falou bonito. A cor pode não ser das melhores, mas o senhor fala bem que faz gosto”. (SUASSUNA, 2018: 106–107).

²² Podemos interpretar que a cena citada na nota anterior questiona o mito da democracia racial, na esteira do que afirmara o sociólogo Florestan Fernandes em *O negro no mundo dos brancos*: “Na verdade, nos acostumamos à situação existente no Brasil e confundimos tolerância racial com democracia racial. Para que esta última exista não é suficiente que haja alguma harmonia nas relações sociais de pessoas pertencentes a estoques raciais diferentes ou que pertencem a “Raças” distintas. Democracia significa, fundamentalmente, igualdade social, econômica e política” (...) “O padrão brasileiro de relação social, ainda hoje dominante, foi construído para uma sociedade escravista, ou seja, para manter o ‘negro’ sob a sujeição do ‘branco’. Enquanto esse padrão de relação social não for abolido, a distância econômica, social e política entre o ‘negro’ e o ‘branco’ será grande, embora tal coisa não seja reconhecida de modo aberto, honesto e explícito” (FERNANDES, 1972: 40).

a *Farsa da Boa Preguiça*, escrita dois anos após o *Auto*. Nessa comédia, o autor mantém elementos sociais constitutivos de seu teatro, tais como a religiosidade, o conteúdo fundamentalmente satírico e ainda a ausência de diálogo entre os dois brasis.

O protagonista da *Farsa* é o poeta Joaquim Simão, que, conforme ocorre com João Grilo em *O Auto da Compadecida*, é central para as críticas apontadas ao longo da ação da peça respectiva. Recusando-se a obedecer a ordens para trabalhar a qualquer preço, Simão reivindica o seu *otium* para compor seus folhetos de cordel no momento em que lhe aprouver.

Naturalmente, trata-se, em todos os casos, de personagens fictícias; contudo, a maneira com que o tema é desenvolvido é relevante para nosso estudo sobre as relações de subalternidade, principalmente porque tem o potencial de “desautomatizar” (para colocarmos em termos dos formalistas russos) a significação comumente associada por exemplo à preguiça, atributo habitualmente associado ao povo brasileiro (não apenas aos povos indígenas), desde o período colonial.

O papel do gênero dramático escolhido também é notável. Vale destacar aqui o emprego do riso propriamente, elemento crucial para diferenciação do tom das comédias observadas. Parece-nos útil observar o modo como, em sua análise da distinção aristotélica acerca do risível (Arist. *Poet.* 1448b 24), Oliva Neto (2003) discorre acerca do riso invectivo e do riso anódino. Embora já se tenha apontado os riscos de se aplicar diretamente os preceitos aristotélicos à comédia plautina (DUPONT, 2007), essa distinção é relevante sobretudo para analisarmos a atuação dos protagonistas no contexto das referidas comédias romana e brasileira. Em linhas gerais, a *palliata* trata prioritariamente de conflitos do ambiente privado e, ao menos no que vemos em *Miles Gloriosus*, acaba por, em seu desfecho, restabelecer a hierarquia social (difere, portanto, da porção vituperiosa do riso da comédia de Aristófanes). Já o riso da comédia brasileira em estudo, a nosso ver relembra a tradição do riso invectivo da comédia *archaia*, bem como o conteúdo fundamentalmente moralizante dos *autos* medievais.

Considerando a breve argumentação arrolada, o astuto João Grilo pode ser interpretado como um porta-voz da crítica social que integra a estrutura da comédia de Suassuna. Além disso, diferentemente do que ocorre com Palestrião (que sofrerá, lembremos, uma mudança de *status* de escravo para liberto concedida pelo dono, *Mil.* 1193–1194), o protagonista suassuniano finda a peça na mesma condição de miséria na qual se encontrava. Confrontados os desfechos das peças, essa diferença, por extensão, realça as dificuldades de os subalternos do Brasil real terem as mínimas condições para viverem de maneira digna, e, em suma, de libertar-se de tal condição social.

Considerações finais

Edward Carr (2008) afirma no capítulo intitulado *O Historiador e seus Fatos* que “o historiador é necessariamente um selecionador”, aludindo ao fato, discutido desde a Antiguidade, de que os *modi faciendi* e discursos da História e Literatura se aproximam em muitos aspectos. Para os fins do presente estudo, afirmar que Plauto e Ariano Suassuna foram artistas do seu tempo implica dizer que ambos os dramaturgos construíram seus universos ficcionais levando em conta também características históricas intrínsecas às sociedades a que pertenciam. Muitos aspectos do cotejo ainda precisariam ser aprofundados, levando-se em conta, por exemplo, as diferentes relações entre analfabetismo e escravidão no contexto plautino e suassuniano; no entanto, por ora já podemos tecer algumas constatações.

Ao eleger o escravo como personagem crucial na ação dramática, as comédias plautinas podem oferecer pistas relevantes para tentarmos formular os diversos modos com os quais esse grupo em especial se relacionava no espaço privado. Como tentamos demonstrar mediante interpretação dos textos selecionados, havia na galeria de escravos plautinos diferença de tratamento, ou seja, representavam-se níveis distintos de subalternidade no palco (distinção relevante inclusive para a atuação dramática das personagens) e, por essa razão, pesquisas sobre essa categoria heterogênea devem considerar suas

complexidades. Embora muitos estudos apontem de modo geral a inversão do papel do *seruus callidus* em Plauto, a consideração da subalternidade relacional (na esteira da noção gramisciana) e dos privilégios que tais personagens usufruem pela proximidade com os donos contribui para se perceber como tal inversão se representa no enredo apesar de se manter o estatuto de escravo.

No contexto do sertão de Suassuna, destacou-se, contudo, que isso não acontece: sua personagem astuta – embora se caracterize como protagonista, como era o escravo plautino – verbaliza sua indignação pela condição subalterna, que lhe atinge devido à classe social desprivilegiada a que pertence. Sabemos que, como a personagem, há muitos em sua condição, principalmente no momento atualmente vivido em nosso país. Neste contexto, o teatro suassuniano torna-se da maior importância, seja pelos atributos estéticos que lhe são característicos, seja por integrar em sua estrutura temas e problemas fundamentais para criticar as desigualdades e injustiças sociais do Brasil.

Por terem pintado tão bem suas aldeias, para usar a conhecida expressão de Liev Tolstói “Se queres ser universal, começa por pintar a tua aldeia”, não seria exagero asseverar que suas obras dramáticas podem contribuir para preencher lacunas sobre as relações de subalternidade, questionar silenciamentos, bem como iluminar outros pontos de vista até então ocultados pelas abordagens oficiais ou tradicionais. Por esse motivo, aqui recordando o que, no texto citado ao início deste estudo, diz Roberta Stewart (2012) sobre as comédias de Plauto, também as de Suassuna nos lembram o quanto precisamos de nossos próprios artistas.

Referências Bibliográficas

Fontes Primárias:

PLAUTO. *Comédias*. Seleção, introdução, notas e tradução direta do latim por J. Bruna. São Paulo: Cultrix, 1978.

_____. *Comédies*. T. IV. Texte établi et traduit par Alfred Ernout. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

_____. *Estico de Plauto*. Trad., introdução e notas de I. T. Cardoso. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

SUASSUNA, Ariano. *Teatro Completo de Ariano Suassuna: comédias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

Bibliografia Secundária:

AGNOLON, A. *A festa de Saturno: O Xênia e o Apoforeta de Marcial*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.

ALMEIDA, S. L. de. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ALVES, J. C. M. *Direito romano*. 16. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

BIANCO, M. M. *Ridiculi Senes: Plauto e i vecchi da commedia (Leuconoe 2)*. Palermo: Flaccovio, 2003.

BOLLE, W. *grandesertão.br: O Romance de Formação do Brasil*. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2004.

CARR, E. H. O historiador e seus fatos. In: _____. *Que é história?* 8ªed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002, pp. 43-65.

CANDIDO, A.; GOMES, P. E. S.; PRADO, D. de A. e ROSENFELD, A. *A Personagem de Ficção*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

CARDOSO, I. T. *Ars Plautina*. Tese (doutorado em Letras Clássicas) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

_____. Ilusão e engano em Plauto. In: CARDOSO, Z. de A. e DUARTE, A. da S. (orgs.). *Estudos Sobre o Teatro Antigo*. São Paulo: Alameda, 2010, p. 95 – 126.

_____. Comic Tecniq. In: DINTER, M. T. *The Cambridge Companion to Roman Comedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

_____. e SANTOS, S. A. Plautinismos e Suassunismos em *O santo e a porca*. *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, v. 12, n. 2, p. 159-177, 2017.

CARDOSO, Z. de A. *A Literatura Latina*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

CARR, E. H. *Que é história?* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

CITRONI, M., CONSOLINO, F. E., LABATE, M., NARDUCCI, E. *Literatura de Roma Antiga*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.

COSTA, E. *Il Diritto Privato Romano Nelle Commedie di Plauto*. Roma: Edizione Anastatica, 1968.

COURRIER, C.; C. MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J. C. (orgs.). *Ancient History from Below: subaltern experiences and actions in context*. New York: Routledge, 2022.

DIAS, V. F. *Ariano Suassuna, o Plauto arretado do Nordeste brasileiro: emulações plautinas em Auto da Compadecida*. Dissertação (mestrado em Letras) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, 2020.

DUCKWORTH, G. E. *The nature of Roman comedy: A Study in Popular Entertainment*. Princeton: Princeton University Press, 1952.

DUPONT, F. *Aristote ou le vampire du théâtre occidental*. Paris: Aubier, 2007.

FERNANDES, F. *O Negro no Mundo dos Brancos*. Difusão Europeia do Livro: São Paulo, 1972.

FITZGERALD, W. *Slavery and the Roman Literary Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

FRAENKEL, E. *Plautinisches im Plautus*. Berlin: Georg Olms, 1922 (Translated into Italian (1960) *Elementi Plautini* and into English (2007) *Plautine Elements*.).

FRANGOULIDIS, S. A. Pallaestrio as a playwright: Plautus, *Miles Gloriosus* 209–212. In: DEROUX, C. (ed.) *Studies in Latin Literature and Roman History*, VII, Bruxelles: Latomus, 1994. p. 72–86.

GRAMSCI, A. *Quaderni del Carcere*. Volume primo. Edizione critica dell'Instituto Gramsci, a cura di V. Gerratana: Giulio Einaudi editore, 1977.

HAMMOND, M.; MACK, A. M.; MOSKALEW, W. (ed.) *Plautus. Miles Gloriosus*. Cambridge: Harvard, 1997.

JOLY, F. D. *A Escravidão na Roma Antiga: política, economia e cultura*. São Paulo: Alameda, 2005.

LEFÈVRE, E. Saturnalien und Palliata. *Poetica*, n. 20, p. 32–46, 1988.

MARTINDALE, C. *Redeeming the Text: Latin Poetry and the Hermeneutics of Reception*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J. C.; COURRIER, C. Ancient History from Below: An Introduction. In: COURRIER, C.;

MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J. C. (orgs.). *Ancient History from Below: Subaltern Experiences and Actions in Context*. Londres e Nova York: Routledge, 2022, p. 1-31.

MOORE, T. J. *The Theater Of Plautus: Playing to the Audience*. Austin: University of Texas Press, 1998.

NABUCO, J. *A Escravidão*. Compilado por Jose Antônio Gonsalves de Mello; apresentação e organização de Leonardo Dantas Silva. Recife: Massangana, 1988.

OLIVA NETO, J. A. Riso Invectivo vs. Riso Anódino e as Espécies de Iambo, Comédia e Sátira. *Letras Clássicas*, n. 7, p. 77-98, 2003.

PATTERSON, O. *Slavery and social death: a comparative study*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

SANTOS, S. *Aululária e o Santo e a Porca: uma leitura intertextual*. Dissertação (mestrado). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. Campinas, 2018.

_____. Reminiscências de Plauto nos entremezes *O Soldado Valentão e Torturas de um coração*. In: MOURÃO, P.; PIMENTEL, C. (orgs.) *A literatura clássica ou dos clássicos na literatura*. Volume 5. Lisboa: Humus, 2021. p. 179-192.

SEGAL, E. *Roman Laughter: the comedy of Plautus*. 2. ed. New York: Oxford University Press, 1987.

SLATER, N. W. *Plautus in Performance: the theatre of the mind*. 2. ed. Amsterdã: Harwood Academic Publishers, 2000 [1985].

SPIVAK, G. C. Can the Subaltern Speak? *Die Philosophin*, v. 14, n. 27, p. 42-58, 1988.

STEWART, R. *Plautus and Roman Slavery*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.

IV

Cultura material, Práticas e Estratégias Subalternas

A extrapolação dos usos políticos dos mortos na pólis ateniense (séc. V ao IV a. C.)

Yasmin da Silva Pacheco*

Resumo: As dinâmicas estabelecidas no período clássico ateniense, que envolvem os discursos políticos e as relações sociais, compõem uma das preocupações centrais deste trabalho. Isso se dá a partir das possibilidades da análise de como os mortos eram politicamente manejados pelos vivos. Partimos do pressuposto de um jogo entre visibilidade e invisibilidade das estratégias populares como meio de construção discursiva e cotidiana. Para alcançar nosso objetivo, elementos como os *Katádesmoi* e os epigramas funerários foram analisados. Ambos provenientes do Cemitério do *Kerameikos*, que possuía uma dinâmica de sociabilidade a partir dos enterramentos e das práticas ali realizadas. Nesse sentido, compreendemos que os vivos usavam esses mortos para fins políticos, como uma reação ao momento de crise da democracia ateniense. Outro ponto a ser ressaltado é o fato de que essas dinâmicas eram utilizadas como um meio de alerta e aconselhamento para os vivos, a partir dos elogios funerários.

Palavras-chave: Mortos; Discursos Políticos; Cultura Material

* Doutoranda do Programa de Pós-graduação em História, da Universidade Federal Fluminense (PPGH-UFF), sob orientação do Prof.º Dr.º Alexandre Santos de Moraes. Bolsista CAPES. Este artigo é fruto dos estudos iniciais relacionados a tese de doutorado que está sendo desenvolvida. Contato: yasminpacheco@id.uff.br.

Abstract: The dynamics established in Athens in classic period which involve politics discourses and social relations, make up one of the central concerns of this work. This happens from analyses of possibilities how the dead were politically handled by the living. We start from the assumption that a game between visibility and invisibility in a popular strategy, as a means of discursive and everyday construction. To achieve our goal, we used elements such as the *Katádesmoi* and Funerary Epigrams. Both came from *Kerameikós* Cemetery, which had a dynamics of sociability from burials and practices carried out there. In this sense, we understand that the living used this dead for political proposes, as a reaction to the moment of crisis in athenian democracy. Another point to be highlighted is the fact that these dynamics were used as a means of alerting and advising the living, based on funerary eulogies.

Keywords: Deads; Political Discourse; Material Culture

Introdução

A historiografia que se debruça sobre diversos temas acerca da antiguidade do Mediterrâneo, em especial Vlassopoulos (2007), faz uma crítica às antigas interpretações historiográficas da pólis por um viés que se denomina de ortodoxo. Nesse sentido, para o autor, as reformas que a pólis sofreu, assim como sua estruturação como um todo, não poderiam ser vistas como um caso isolado, uma entidade a parte dos demais elementos a sua volta. Essas entidades políticas que interagiriam entre si, formando redes econômicas, de sociabilidade e políticas e a partir desse processo a ascensão e o declínio da pólis poderia ser explicado.

Pensando acerca dessas transformações, a consolidação da pólis democrática em Atenas ocorreu no período clássico (séc. V-IV), tendo suas bases lançadas nas reformas de Sólon e de Clístenes. Em relação a este, observa-se que foi também responsável pela reorganização do território ateniense, no qual as aldeias campesinas tornaram-se subdivisões cívicas, os *demoi*, com relativa participação política (CANDIDO, 2016: 12). Essas medidas geraram um processo de unificação da pólis a partir dessas reformulações geográficas em Atenas (*ibid.*: 87).

A consolidação do sistema democrático ateniense se deu de maneira gradual, assim como seu declínio no final do período clássico. Muitas análises foram realizadas para entender esse fenômeno complexo¹; o que vamos explorar são as práticas sociais e redes de sociabilização ligadas a práticas mortuárias. A partir de documentos da cultura material escavados no cemitério de *Kerameikos*, localizado no subúrbio de Atenas, vamos analisar os usos dos corpos mortos e enterrados como indícios para compreender a própria democracia e seus limites. Essa questão será pensada a partir de uma dinâmica entre *visibilidade* e *invisibilidade*. Assim, como sob a lógica dos elementos que estavam

¹ A ver: Austin e Vidal-Naquet (1977), Finley (1989), Vernant (2002), Hansen e Nielsen (2004), Vlassopoulos (2007), dentre outros.

previstos em uma pólis institucional (SOARES, 2009) e daquilo que aqui chamamos de uma pólis discursiva.

Os aspectos visíveis são quase sempre discursos cívicos e oficiais, práticas da *politeia* de tom quase sempre laudatório aos mortos ou à própria cidade, neste caso os epigramas funerários como exemplificação dessa visibilidade. Já os aspectos invisíveis, por sua vez, resultam de estratégias populares em grande parte do tempo em desacordo com o ideal políade, como é o caso dos *katádesmoi*. Em outras palavras, veremos que o cemitério é palco de uma tensão entre o que a pólis precisa exibir para louvar seus próprios méritos e o que precisa esconder para não comprometer esse mesmo louvor. Consideramos não apenas cidadãos, mas o conjunto de pessoas que habitavam Atenas, principalmente no território da *asty*.

O espaço do cemitério público, apesar de ser uma invenção ateniense, não era restrito aos cidadãos. Diversas práticas sociais e redes de sociabilidade eram formadas não apenas por cidadãos, mas também escravos, metecos, mulheres e demais pessoas mais afastadas dos espaços formais de ação política. A “pólis cotidiana”, a “pólis vivida”, engloba um conjunto de vivências dos habitantes de Atenas no período clássico que pode, ou não, se ajustar ao discurso institucional.

Para pensar esses pontos dialógicos partimos de dois *corpora* que demonstram o contexto funerário e a utilização política dos mortos nesse período. O primeiro é formado pelas estelas funerárias encontradas no cemitério do *Kerameikos*, com elogios fúnebres a esses mortos. O segundo é composto pelos *katádesmoi*, que são lâminas de chumbo com imprecações para fazer mal a um inimigo. Estes, por sua vez, representam um costume que, por não ser restrito aos magistrados, poderia ser praticado também por mulheres bem-nascidas, estrangeiros, escravos, prostitutas etc. O primeiro grupo, que ficava exposto aos olhos de todos que transitavam por *Kerameikos*, oferece uma perspectiva da pólis visível, idealizada e negociada; o segundo, que ficava oculto sob a terra, permite analisar a pólis invisível, a que expunha os problemas e limites da mesma democracia que a pólis visível buscava defender.

Para pensar essas questões acima citadas, é importante pensar na morte e nos mortos como elementos partícipes de relações sociais existentes do período. Nesse sentido, por exemplo, segundo Albinus (2000), os ritos funerários eram importantes devido a sua função de impedir que o morto se tornasse esquecido, “invisível” na memória da cidade. Para isso eram empregadas práticas mortuárias como inscrições em estelas funerárias, para que essa pessoa fosse lembrada pelos seus entes queridos assim como pelos habitantes de Atenas e, também, pelos transeuntes que passavam pelo cemitério.

Estamos de acordo com Gomes (2019) quando ele afirma que eram os ritos fúnebres que garantiam a passagem para o mundo dos mortos, assim como sua memória, após sua ida para o Hades. Porém, sem perder a perspectiva que para alcançar essas representações simbólicas da morte e do morto, precisamos partir do mundo dos vivos. Para alcançar nosso objetivo de tratar as questões acerca das apropriações dos mortos pelos vivos vamos nos deter aqui, principalmente, aos tipos de mortos utilizados nos *katádesmoi*, os que eram apropriados pelos vivos por meio de solicitações para fazer mal ao inimigo. Assim como seu contraponto inicial, essa utilização dos mortos em um contexto previsto da religiosidade cívica da pólis tem sua materialidade expressa por meio dos epigramas funerários.

A morte e o morto

Nosso enfoque aqui será a morte e o morto e seus variados desdobramentos, para que possamos elencar algumas das dinâmicas estabelecidas nesse aspecto no período clássico ateniense. Há uma dimensão religiosa da morte e do enterramento que estava presente nos pressupostos cívicos de Atenas. Isso se dá a partir de ritos de sepultamento, assim como uma ideia de rememoração do morto a partir das práticas funerárias. Em um sentido geral, estamos de acordo com Jourdan (2020) quando afirma que a morte é um ato social. Assim sendo, ela não se refere apenas ao sujeito, mas engloba a coletividade que possui relação com o morto.

Segundo Souza (2015), os elementos funerários deixam vestígios a partir das relações estabelecidas com os vivos, que são caracterizadas por representações simbólicas em diversos âmbitos, como é o caso dos epigramas funerários, das formas de sepultamento, os *katádesmoi*, léцитos de fundo branco, dentre outros marcos. A partir desta perspectiva a morte pode ser associada a seus fins sociais. Nesse ponto, Souza (2015) e Jourdan (2020) estão de acordo ao afirmarem a relação da morte como um ato social, assim como sua dimensão relativa ao tratamento dos vivos para com os mortos e a apropriação que os primeiros fazem dos segundos. Nesse âmbito, é importante pensar que as práticas sociais são produtos de escolhas e ações dos vivos, que elegem um conjunto de símbolos que podem ser evocados de maneira consciente ou inconsciente. Esses símbolos eram introyetados nas práticas adotadas em relação aos enterramentos de seus mortos.

Esses símbolos são uma materialização da morte, já que fazem remissão a uma existência pregressa. Estamos de acordo com Souza (2011) quando afirma que as práticas funerárias eram, também, responsáveis por reforçar laços de pertencimento a um grupo social. Essa seria uma forma de exteriorizar as relações, assim como justificar e legitimar um status social que está sendo demonstrado por meio da materialização dos cuidados e respeito aos protocolos que envolvem os corpos mortos. Há uma dimensão simbólica nesses elementos materiais que os vivos produzem para demarcar, elogiar, acionar ou rememorar seus mortos. É importante termos em mente que essa remissão simbólica se dá por meio dos marcos de ordem material que são erigidos ou depositados nesses sepultamentos.

Para Santos (2010), os vivos expressavam-se por meio desses símbolos para demarcar um novo status social, também do morto como pertencente ao Hades e, portanto, fora do mundo dos vivos. Essa é uma dimensão dos elementos que estão previstos na pólis, pois o morto adentra o Hades e, desta maneira, passa a ocupar um local diferente. No entanto, a religiosidade cívica não contemplava alguns tipos de mortos, razão pela qual presumia-se, do ponto de vista religioso, que eles permaneciam vagando pelo mundo dos vivos. Os *katádesmoi* consideravam que esses

mortos poderiam a agir em prol dos vivos que solicitam a eles ações contra inimigos vivos.

A partir dessa perspectiva, os ritos funerários deveriam ser realizados por algum membro da família. Segundo Gomes (2019), fazer com que o morto fosse sepultado de maneira adequada, que garantisse sua entrada no Hades, era um “dever parental”. Essa seria uma obrigação sagrada dos filhos para com os pais, o que denota a importância do cumprimento de certas diretrizes para com a pólis e a expectativa de que os mais velhos morressem antes dos mais jovens. Entretanto, em casos que os familiares não estivessem presentes, essa função, segundo Queiroz e Magalhães (2011), seria transferida para os outros integrantes do *oikos*. Caso não houvesse ninguém elegível para a realização dos ritos fúnebres essa responsabilidade seria repassada de maneira sucessiva. Isso demonstra como a morte e seus respectivos ritos eram um elemento consolidador de laços familiares como afirmado por Souza (2011).

No caso dos *katádesmoi*, para que a solicitação ocorresse com eficácia desejada, era necessário que mortos específicos fossem acionados para agir por meio de um deus ctoniano. Para tal, podemos elencar os *aôroi*, termo que abriga desde as mulheres que morreram no parto, aos jovens que morreram antes de contrair o matrimônio (NATALÍAS, 2012). Esses mortos, mesmo que com os ritos funerários previstos pela pólis, não cumpriram seu papel para com a cidade, e por isso, seriam *psykhaí* dotadas de arrependimento ou furor. Os mortos prematuros (*átrofoi*) também eram evocados nos *katádesmoi*.

Caso não houvesse alguém para realizar esses ritos, esses mortos tonavam-se os *ataphói* (LESSA e SILVA, 2020), ou seja, os mortos sem honras fúnebres. Segundo Lessa e Silva (2020), a existência desses mortos na pólis seria prejudicial tanto para aquele que faleceu, quanto para os vivos. Para os autores, havia uma obrigação de cunho ético em dar uma sepultura para o morto, assim como o luto pelo mesmo. Os mortos insepultos representavam um perigo para a pólis, pois seriam dotados de sentimentos negativos e vingativos, podendo causar miasmas, por exemplo. Kagan (2006) corrobora essas assertivas e afirma que a

atenção específica dada aos ritos fúnebres e seus procedimentos seriam parte de um conjunto de práticas “mais solene da religião grega” (*ibid.*: 111).

Segundo Menegatti (2017) há um universo mitológico que pertence aos mortos e, por consequência, exclui o mundo dos vivos. Esse é expresso, também, por uma materialidade que, segundo o autor, pode ser marcado por uma invisibilidade. Nesse sentido, o lugar previsto para os mortos no mundo antigo era o Hades, e este era associado ao invisível (ALBINUS, 2000). Para tanto, é importante termos em mente que a morte e sua representação material estavam presentes na sociedade ateniense clássica de diferentes modos, mas, para os cidadãos de um modo geral, era um fato com que as famílias conviviam baseadas em prerrogativas cívicas que orientavam a forma de lidar com seus mortos.

A morte passa, então, a ser compreendida como um elemento que perpassa duas, ou mais instâncias. Estamos de acordo com Santos (2010) quando a autora afirma que o fenômeno da morte é um “processo bilateral”. Segundo a autora, é a integração do morto ao mundo dos mortos assim como uma identidade de grupo sendo reestabelecida no mundo dos vivos que compõe a complexidade observada por meio da documentação do período. É esse processo que confere a bilateralidade da morte como fenômeno. Sendo essa bilateralidade como as duas instâncias que a autora trata. Isso seria possível a partir das práticas funerárias empregadas no mundo antigo.

No que concerne ao morto, podemos partir do pressuposto de Vernant (2021) que afirma que, na morte, esses eram reduzidos a cabeças, a elementos inconscientes que se assemelham a uma sombra, a um reflexo do homem vivo. Para tal assertiva, o autor vai a Homero e cita que os mortos são cabeças vazias e sem força, semelhantes a uma sombra (VERNANT, 2021: 52). Essa definição de morto nos leva a imagem de espécies de *psykhai* que habitavam o Hades, como seu novo lugar social. Porém, os mesmos poderiam não conseguir adentrar em sua morada eterna, permanecendo no mundo dos vivos como sombras. Esses mortos que não iam para

o Hades recebiam nomenclaturas que os classificavam em tipos diferentes de mortos, a partir da forma como morreu, sepultamento não realizado, dentre outros aspectos.

Nesta tipologia resgatamos os *ataphoi* (LESSA e SILVA, 2020), esses eram os mortos insepultos, que não tiveram seus ritos fúnebres e a comemoração prevista, motivos pelos quais sua mudança de status social e nova morada no mundo dos mortos não ocorreram (SANTOS, 2010). Outra categoria são os *biaithénatoi*, que eram os mortos em guerra e, portanto, também insepultos e, possivelmente, mortos antes do tempo (NATALÍAS, 2012). Eram convocados em casos muito específicos para agir no mundo dos vivos, sempre com vistas a fazer algum mal ao alvo da imprecisão. Os mortos de maneira violenta eram considerados poderosos e temidos na Antiguidade e, por este motivo, tornavam-se valiosos para serem utilizados nas práticas mágicas, principalmente os *katádesmoi*.

Vernant (2021) ressalta a caracterização de três tipos de mortos e os relaciona a espíritos vingativos assassinados. São eles os *alástor*, *miástor* e *alitéiros*. Essas caracterizações associam-se aos males que eles poderiam causar no mundo dos vivos. Essas nomenclaturas, segundo o autor, aplicam-se tanto ao espírito daquele que morreu de morte violenta e persegue seu assassino para se vingar, quanto ao criminoso objeto de perseguição. Esses mortos, segundo o autor, seriam os que causariam terror aos vivos, assim como doenças nesses vivos, perseguições, podendo levar à loucura (VERNANT, 2021) daqueles que eram atormentados por eles. Nesses casos, os mortos não conseguem ficar em paz e adentrar ao Hades, pois estes não teriam cumprido sua função prevista na pólis, como contribuir para a mesma, na posição de cidadão (CANDIDO, 2004; PACHECO, 2020).

Além disso, mesmo aqueles que morreram antes do tempo, mas ainda assim obtiveram suas honras fúnebres, como poderia ser o caso de pessoas assassinadas, também seriam *psykhai* possíveis de serem utilizadas nos *katádesmoi*, por exemplo. Isso ocorreria, pois estes seguiriam com uma ira, devido à forma como sua vida foi tirada (CANDIDO, 2004). Estes, portanto, poderiam fazer parte da tipologia de mortos utilizados nos *katádesmoi*, por

serem mortos antes do tempo. Acerca dessa questão de mortos vingativos que perseguem seus assassinos, uma passagem de Platão é interessante:

(...) logo depois de morrer é incitado contra aquele que matou e, ele próprio tomado de terror e pavor em razão da violência que sofreu, não consegue olhar para seu assassino (...) sem ser tomado de terror, perturba tanto quanto pode o seu assassino, tomando a memória deste como aliada para atormentá-lo em sua alma e em seus atos. (Plat. *Leg.* 9, 865 D-E)²

Quando vamos para as especificações dos mortos, percebemos uma tipologia em relação aos mesmos que podem ser utilizados nas práticas mágico-religiosas, como é o caso dos *Katádesmoi* (PACHECO, 2020). Esses mortos vingativos eram um grupo dos mortos que eram agenciados pelos vivos, para que algumas questões pudessem ser resolvidas (*ibid.*). Nesse sentido, a morte e o morto são, aqui, vistas como instâncias das sociabilidades estabelecidas dentro da Atenas no período clássico, assim como ferramentas que eram apropriadas para a ordem material da sociedade, assim como para a instância de uma discursividade política.

Os usos políticos dos mortos

A partir do que foi ressaltado acima, acerca da morte e dos tipos de mortos que poderiam ser apropriados pelos vivos para alcançar seus objetivos, pudemos ter uma maior clareza sobre o tema. Nesse sentido, é necessário termos em mente que esses usos são diversos, porém no presente artigo iremos nos ater aos usos políticos desses mortos e como eles eram apropriados pelos vivos para tal. Para além do que foi citado acima acerca dos *katádesmoi*,

² (...) θυμοῦται τε τῷ [865E] δράσαντι νεοθνήs ὄν, καὶ φόβου καὶ δειματός ἅμα διὰ τὴν βίαιον πάθην αὐτὸς πεπληρωμένος, ὁρῶν τε τὸν ἑαυτοῦ φονέα (...) ἀναστρεφόμενον, δειμαίνει, καὶ ταραττόμενος αὐτὸς ταράττει κατὰ δύναμιν πᾶσαν τὸν δράσαντα, μνήμην σύμμαχον ἔχων, αὐτὸν τε καὶ τὰς πράξεις αὐτοῦ.

podemos ressaltar, também, os epigramas funerários como meios de utilização dos mortos pelos vivos. Esses podem ser entendidos como um elemento oficializado, em um espaço público, que possui, segundo a *Retórica* de Aristóteles tanto um elogio quanto um conselho aos vivos.

O elogio se dá a partir do momento que é possível perceber elementos concernentes às virtudes do morto que ali se encontra. O aspecto discursivo-pedagógico das estelas funerárias se dirigia àqueles que passavam por *Kerameikos* e tinham contato visual com esse material, podendo ou não ler as informações nele inscritas. A ideia central é que os vivos deveriam cultivar virtudes iguais ou parecidas com aqueles mortos para que, também, fossem dignos de serem lembrados. Este grupo de documentação representa, sob nossa perspectiva, um aspecto institucional da pólis, fundado na concepção de que é formada pelo seu corpo de cidadãos. Entretanto, ao falarmos aqui de instituição políade estamos pensando para além dos elementos apenas descritos em decretos e leis, mas também nos costumes tradicionais, que foram legitimados a partir de um coletivo e de um compromisso cívico com a pólis.

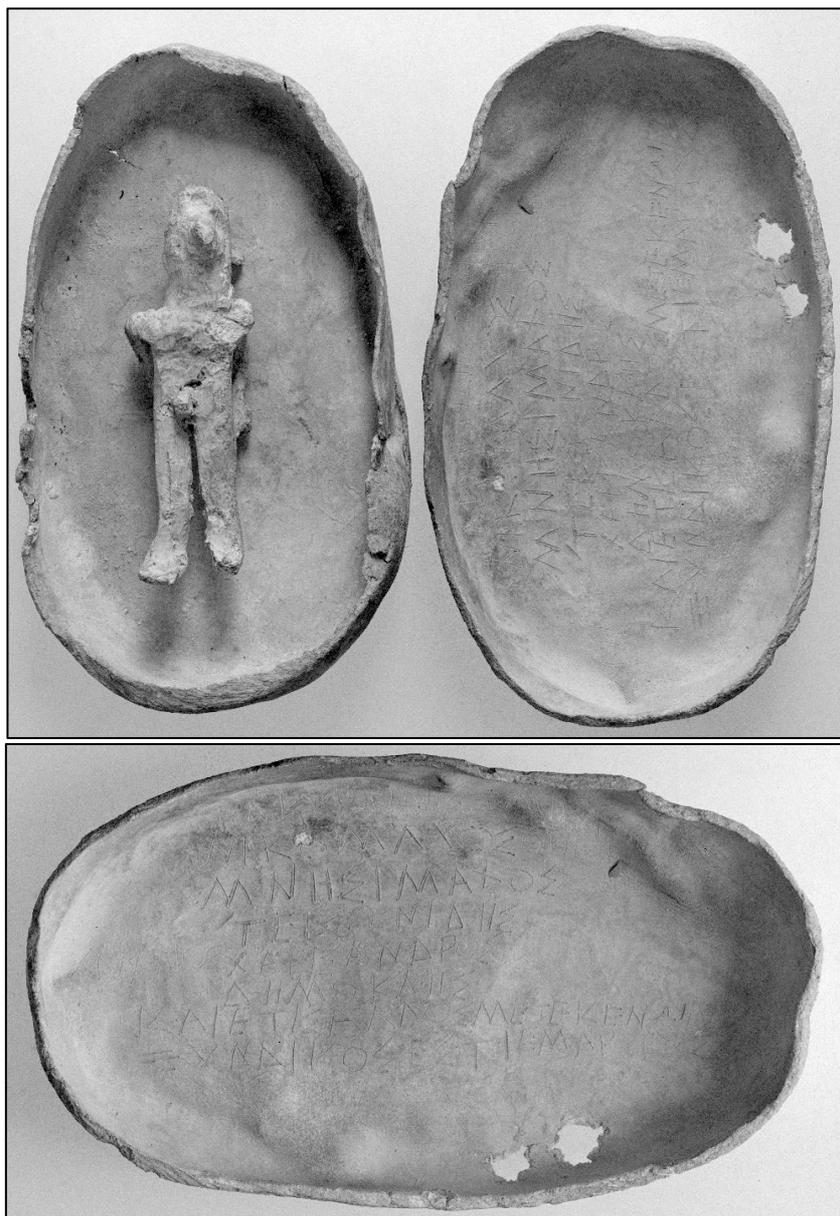
Outra categoria que compreendemos como pertinente ao estudo dessa extrapolação dos usos dos mortos pelos vivos é o rito de instituição, a partir de Bourdieu (1974). Esta nos permite elencar essas práticas como forma de legitimar ações que poderiam ser entendidas como desviantes do que era previsto pelo corpo de cidadãos. A exemplo dessa categoria podemos citar os *katádesmoi*, que a seu turno, representam um conjunto de práticas mágico-religiosas que estão à margem da pólis e de suas instituições. Desta maneira, esses estariam em um outro âmbito relacionado a elementos que não estavam dentro dos costumes tradicionais da pólis, que eram coletivamente sancionados. Assim como essas lâminas de chumbo eram práticas que fugiam, em certa medida, ao compromisso cívico e à ideologia política que intencionava-se demonstrar como valores políades em Atenas

(PACHECO, 2020). É um discurso de eficácia³ fora dos limites oficiais. Trata-se de uma prática privada, mas que não necessariamente implica a ausência de discursos políticos ou que aborda questões que independem da vida institucional. Essa documentação demonstra o uso dos mortos em um espaço discursivo particular que ressalta aquilo que a pólis quer esconder.

Defendemos aqui, que um desses elementos é justamente as falhas políticas dessas instituições, como seria o caso das instituições jurídicas da pólis (CANDIDO, 2004). Isso é corroborado a partir do momento que compreendemos que os *katádesmoi* são utilizados, em muitos momentos, como forma de solucionar questões em tribunal, por exemplo. Portanto, as instituições oficiais não eram mais consideradas capazes de solucionar as demandas dessas pessoas. Assim, os usos dos *katádesmoi* ampliam-se como alternativa à incapacidade da pólis de lidar com as demandas dos sujeitos.

Isso pode ser demonstrado a partir da figura abaixo de um *katádesmos*, seguido de sua transcrição. Essa peça, de número 41, foi encontrada próxima aos muros do Cerâmico, e sua datação foi feita por aproximação, utilizando um lécito de fundo branco que fazia parte do mobiliário funerário, sendo esta peça pertencente ao século IV. O mesmo é composto por três partes, a primeira é uma estatueta humanoide e em conjunto a ela existem duas placas, com uma inscrição em uma delas (GAGER, 1999). Há a inscrição parcial transcrita e traduzida, que nos possibilita conhecer um pouco mais sobre o conteúdo desse *Katádesmos*. Reproduzo abaixo o *Katádesmos* e sua respectiva inscrição traduzida por John G. Gager (1999: 129):

³ Compreendemos discurso de eficácia a partir das práticas de escrita e performance que ocorreriam nos *Katádesmoi*, prevendo que houvesse uma eficácia mágica, era esperado que a solicitação fosse atendida e o inimigo sofresse aquilo que estava sendo pedido por meio dos *Katádesmoi*.



Figuras 3 e 4: Katádesmos completo e detalhe em sua parte inscrita. Inv. IB 12 Kerameikos, foto © Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Athen (D-DAI-ATH-Kerameikos-05879), fotógrafo desconhecido.

Barbutides, Xophugos, / Nikomachos, Oinokles, /
Mnesimachos, / Charisandros, / Demokles / e se
houver mais alguém com eles / como advogado ou
testemunha.⁴

A partir da tradução acima é possível percebermos que há uma série de nomes escritos, assim como segundo Gager (1999) o nome do alvo da solicitação estava inscrito na perna direita da estatueta humanoide consistindo em *Mnesimachos*. Nesta inscrição podemos perceber termos como “advogados” e “testemunhas”, estes denotam que a categoria deste *katádesmos* está associada as “maldições associadas com julgamentos públicos” (*ibid.*: 129). Estes elementos inscritos nessa cultura material inferem que sua intencionalidade se alinhava com as questões relacionadas aos tribunais e aos processos que seriam julgados pelos cidadãos atenienses. A existência de um *katádesmos* que foi confeccionado com a intencionalidade de interferir em um julgamento público, demonstra a necessidade de que algumas pessoas que viviam em Atenas de interferirem no processo políade de maneira para além das institucionalidades previstas na pólis.

É importante ressaltar aqui o caráter de cidadania ou não presente nesse conjunto de documentos. Os *katádesmoi* apresentam a possibilidade de serem confeccionados e direcionados por cidadãos e não-cidadãos dos diversos grupos existentes na pólis. O solicitante poderia apresentar qualquer *status* social nessa comunidade assim como aqueles que estão sendo alvos das imprecações, perpassando por cidadãos e escravos, por exemplo. Entretanto, como vimos anteriormente estes não eram os púnicos elementos realizados no contexto funerário que pode ser interpretado como um elemento de apropriação dos mortos pelos vivos, principalmente a partir de uma discursividade política. As estelas funerárias, sendo um outro conjunto possível a ser observado sob perspectiva próxima, eram erigidas, principalmente, *pelos* e *para* os cidadãos.

⁴ Βαρβυριτιδης, Ξόφυγος / Νικόμαχος, Οϊνοκλής, / Μνησίμαχος, / Χαρίσανδρος, / Δημοκλής / καὶ ἔτις ἄλλος μετ' ἐκένων / ζῶνδικός ἐστι ἔμάρτυς. Texto estabelecido por Trumpf (1958: 94-102).

Entretanto, há uma presença razoável de metecos que possuem seu enterramento no cemitério do *Kerameikos* com estelas e epitáfios. Portanto, compreendemos que este era possível a ambos os grupos, mesmo que esses sejam um pouco mais restritos do que aqueles possíveis referentes aos *katádesmoi*. Porém inferimos que essa parcela de metecos, que eram enterrados no cemitério de Atenas com epitáfios funerários era mais abastada, pois assim demonstrariam seu prestígio social, assim como teriam meios de erigir esses marcos funerários.

É interessante notar que o privado é uma forma de esconder aquilo que a pólis não quer mostrar, enquanto o público é utilizado para ressaltar as características que a pólis possui, ou para reafirmar a necessidade de que essas continuem existindo. Nesse sentido, as estelas funerárias possuem um ponto de contato, pois dão voz a esse morto e o visibilizam. É através dessa visibilidade que elogios e conselhos são demonstrados para a *politeia* e demais habitantes da pólis. Os *katádesmoi*, a seu turno, apresentam uma dinâmica diferente. Seu mecanismo se dá a partir do momento que pensamos na utilização desses mortos de maneira invisibilizada.

Esses são alguns dos elementos que denotam a materialidade da experiência humana que nos servem para a compreensão das possibilidades múltiplas geradas por elas, como podemos ver por meio da documentação. Sobre isso:

As pessoas não experimentam sua própria experiência apenas como ideias, no âmbito do pensamento e de seus procedimentos, ou [...] como instinto proletário etc. Elas também experimentam sua experiência como sentimento e lidam com esses sentimentos na cultura, como normas, obrigações familiares e de parentesco, e reciprocidades, como valores ou [...] na arte e nas convicções. (THOMPSON, 1981: 189)

Portanto, é possível perceber que há uma confluência entre as possibilidades existentes de uma rede de sociabilidades e discursividade política a partir das práticas e usos funerários. Isso

ocorreria dentro de um contexto poliáde que contava com um regime político democrático que apresentava sinais de não conformidade com as demandas dos habitantes de Atenas. Há tanto uma visibilidade por parte das práticas que envolvem os mortos, assim como uma invisibilidade nas mesmas. Portanto, a pólis institucional (SOARES, 2009) é aquela que pressupõe as estruturas previstas dentro da organização da pólis por e com seus cidadãos. Entretanto, essas sociabilidades podem ser além das instituições previstas pela pólis, mas também abarcar as vivências cotidianas das pessoas. Chamamos aqui de pólis discursiva aquela que é construída a partir das práticas sociais que não estavam previstas nem na religiosidade cívica nem na organização política de Atenas. Estas eram possibilidades de construção e reconstrução da pólis como um elemento fluido que comportava diversos grupos sociais em um espaço único. Segundo Soares (2009), esses elementos representavam “brechas” dentro da conformidade esperada para os cidadãos e não cidadãos no período. Para isso, vamos nos ater aos discursos presentes e em sua materialidade, como meio de agir e reagir a pólis, no período.

Nesse sentido, não consideramos os discursos dissociados das práticas, pelo contrário: entendemos o discurso, também, como uma forma de ação social. Pois, além da comunicação e da linguagem utilizada, possuem uma função e uma consequência (FOUCAULT, 1996) em função de como circulam na pólis. A partir disso é necessário pensar acerca da descontinuidade do discurso, uma vez que os passos e *topos* dessas tipologias de documentação apresentam-se de maneira diferenciada. Isso se dá por variados motivos, como o grupo social que está manipulando esse discurso, por meio da apropriação dos mortos, ou os objetivos a serem alcançados com tais discursividades, como o caso de uma reação a instituições políticas, dentre outros.

É necessário pensar nesse discurso como uma violência que fazemos as coisas, também devido a sua materialidade (FOUCAULT, 1996). Isso ocorre, pois uma vez que se elege um ponto social para ser o mote de uma discursividade, de uma prática, automaticamente estamos deixando de usar outras

possibilidades com o mesmo fim. Mas podemos pensar a partir de um *status quo* que precisa ser mantido, no caso da visibilidade desses mortos, assim como no sentido daquilo que é escondido, mas representa uma crítica a pólis, como é o caso dos mortos invisibilizados. Esses discursos são um elemento produto e produtor dessa circularidade política poliáde, e, também, uma prática social e de sociabilidades. Pois, nos casos aqui apresentados, essa discursividade se apresenta de modo a ter um outro a ler ou escutar as palavras proferidas. É um discurso prático, no sentido que se pressupõe uma ação com eles, assim como eles mesmos são uma ação.

O discurso escrito nos *katádesmoi* para posterior enunciação ritual é uma evidência do conflito discursivo existente entre a pólis visível e a pólis invisível. A partir das assertivas de Foucault (1996), apreendemos que o primeiro se refere aos elementos cotidianos, já o segundo envolve novos atos de fala, que mesmo quando ditos permanecem, ainda, por dizer. No caso do que encontramos nos *katádesmoi*, podemos inferir que seu discurso pode ser inserido na segunda categoria de discurso debatida por Foucault (1996). Entretanto, como este autor nos afirma, não podemos compreender que esses vieses de análise são categóricos e imutáveis, eles podem variar, no qual o mesmo discurso pode ser cambiável de um para o outro. Esses discursos possuem pontos de deslocamento que fazem com que eles cambiem e por sua vez, possam apresentar características diferentes, dependendo do contexto em que são produzidos e/ou proferidos. Portanto, essas lâminas de chumbo, quando compreendidas em seu contexto mágico religioso, por meio de seu discurso, representam uma discursividade produto de uma sociabilidade que poderiam ser realizados por diversos grupos sociais.

A partir dessa perspectiva compreendemos que práticas sociais diversas eram empregadas como uma manifestação popular que reagia a um contexto político específico, principalmente no que concerne ao grupo de não cidadãos. A visibilidade, nessas estratégias, era vista por meio das orações fúnebres e epigramas funerários, em que os sepultamentos possuíam marcos materiais que demonstravam elogios aos

mesmos, por exemplo. Entretanto, a invisibilidade é percebida por meio da confecção e utilização dos *katádesmoi*, que entendemos como uma estratégia popular subalterna, uma vez que pressupõe a resolução de conflitos particulares e podem ser realizados por grupos sociais diversos. O *corpus documental* utilizado para essa análise compõe uma cultura material que pode nos demonstrar estratégias populares dentro de um contexto político de crise democrática.

Ao falarmos de um grupo, que poderia compor a maioria das pessoas que conviviam em Atenas, e que nem sempre era atendido pelas instituições poliades, defendemos que há uma história vista por baixo sendo delineada (THOMPSON, 1981). Em muitos casos essa pólis discursiva era composta por práticas sociais que ressaltavam elementos que eram passíveis de serem escondidos perante a sociedade e/ou visitantes de Atenas. Essa história vista por baixo tem sido uma categoria utilizada para análises mais recentes⁵ do mundo antigo. Nesse sentido, as discussões podem ser aplicadas aos mais variados contextos, como o que aqui propomos. Essa pólis discursiva é um viés possível para pensar os habitantes de Atenas que não estavam inseridos, diretamente, na vida política da cidade e em suas decisões.

Conclusão

A partir do exposto acima, podemos compreender que a pólis ateniense, principalmente em seu período clássico, está em uma construção contínua a partir de sua discursividade. A morte como um ato social e o morto como um elemento apropriado pelos vivos constitui um dos vieses que pudemos perceber como possibilidades dessas modificações constantes em Atenas. Além disso, o jogo da visibilidade e da invisibilidade é um elemento presente a partir da cultura material. A discursividade política é um dos elementos que contribuem para essas categorias de

⁵ Como exemplo ver: *Ancient History from Below: Subaltern Experiences and Actions in Context*, organizado por Courier e Magalhães de Oliveira (2021).

análise. Entretanto, é importante termos em mente que essas questões não são dicotômicas, mas sim complementares. Aquilo que é demonstrado para cidadãos e não cidadãos está ocorrendo ao mesmo tempo das demais práticas que estão fora da institucionalidade da pólis.

Uma das possibilidades existentes é a partir da análise dos documentos referentes aos mortos, sejam eles os epigramas, sejam os *Katádesmoi*. Há, portanto, uma discursividade existente dentro dessa apropriação que extrapola os usos cívicos de uma pólis institucional, perpassando por elementos que englobam as práticas sociais e cotidianas dos habitantes da *asty* ateniense. A visibilidade e invisibilidade apresentam-se como uma categoria de análise para analisarmos esse corpus documental e como sua discursividade é uma forma de apropriação desses mortos e das práticas que os envolvem. Isso se dá como forma de ação e de discurso político, a partir das redes de sociabilidade construídas dentro do contexto políade, incluindo cidadãos e não cidadãos.

Portanto, a apropriação dos mortos pelos vivos se dá por meio de atos sociais da morte, por práticas funerárias com objetivos específicos. A construção de uma discursividade que se apropria de elementos diversos para suprir as demandas dos diversos grupos políades, sejam cidadãos ou não cidadãos. Logo, os mortos sem voz são incluídos nessa dinâmica, de maneira a agir em prol de solicitações dos vivos, como no caso dos *Katádesmoi*. Já os mortos que eram elogiados publicamente, como é o caso dos epigramas funerários, representam aqueles que possuem uma voz na pólis, como forma de aconselhamento, por exemplo. Há, então, uma única pólis com constituições que cambiam entre as práticas sociais daqueles que estão presentes em seu território, apresentando elementos de um grupo de cidadãos e as alternativas populares ao que estava previsto.

Referências Bibliográficas

Fontes Primárias:

GAGER, J. G (ed.). *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

PLATÃO. *As Leis*. Tradução de E. Bini. Bauru: Edipro, 1999.

PLATON. *Œuvres complètes*. Tome XII, 1^{re} partie: Les Lois, Livres VII-X. Texte établi et traduit par A. Diès. Paris: Budé, 2003.

Bibliografia Secundária:

ALBINUS, L. *The House of Hades*. Studies in Ancient Greek Eschatology. Århus: Aarhus Universitetsforlag, 2000.

ANDRADE, M. M. de. O espaço funerário: comemorações privadas e exposição pública das mulheres em Atenas (séculos VI-IV aC). *Revista Brasileira de História*, v. 31, n. 61, p. 185-208, 2011.

_____. Público, Privado e Contexto Funerário. *Phoenix*, v. 10, n. 1 (10), p. 229-245, 2004.

AUSTIN, M. M. e VIDAL-NAQUET, P. *Economic and Social History of Ancient Greece: An Introduction*. Londres: Batsford Academic and Educational, 1977.

BORDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

CANDIDO, M. R. *A feitiçaria na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2004.

_____. *Atenas, liderança unipolar no Mar Egeu (480-411 a.C.)*. Rio de Janeiro: NEA/UERJ-Letras e Versos, 2016.

COURRIER, C.; MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J. C. (eds.). *Ancient History from Below: Subaltern Experiences and Actions in Context*. London: Routledge, 2021.

FINLEY, M. I. *Economia sociedade na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

FORSDYKE, S. *Exile, Ostracism, and Democracy: The Politics of Expulsion in Ancient Greece*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

GASTAUD, C. *Historiografia grega: Tucídides e a Guerra do Peloponeso*. *História em revista*, v. 7, n. 7, 2001.

GOMES, C. C. M. *Entre a morte trágica e a morte histórica: considerações sobre o imaginário fúnebre na Atenas do século V a.C.* Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas, Educação e Letras, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Marechal Cândido Rondon, 2019.

HANSEN, M. H. e NIELSEN, T. H. (orgs.) *An inventory of Archaic and Classical poleis*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

HODDER, I. *Entangled: An archaeology of the relationships between humans and things*. Oxford: Wiley & Sons, 2012.

JOURDAN, C. A. *Sob ondas e tempestades: os epitáfios sobre a morte no mar no imaginário grego*. In: SOUZA, C. D. de. e SILVA, M. A. de O. (Orgs.). *Morte e vida na Grécia Antiga: olhares interdisciplinares*. Teresina: EDUFPI, 2020. p. 228–254.

KAGAN, D. *A Guerra do Peloponeso: novas perspectivas sobre o mais trágico confronto da Grécia Antiga*. Tradução de Gabriela Máximo. São Paulo: Record, 2006.

LESSA, F. de S. e SILVA, B. M. da. Morte e lamento nas tragédias de Eurípidés. In: SOUZA, C. D. de. e SILVA, M. A. de O. (Orgs.). *Morte e vida na Grécia Antiga: olhares interdisciplinares*. Teresina: EDUFPI, 2020. p. 178-197.

MENEGATTI, B. dos S. A cultura visual do mundo dos mortos na cerâmica ática do século V a.C. *Revista GAÍÁ*, v. 11, n. 1, p. 14-35, 2017.

NATALÍAS, C. S. Muertos mágicos: *Defixiones* en contexto necropolitano. *Antesteria: debates de Historia Antigua*, n. 1, p. 117-126, 2012.

PACHECO, Y. S. *Uma análise de espaços, práticas mágico/religiosas e materiais a partir dos Katádesmoi em Atenas no período clássico*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

PODDIS, J. G. *Morte e sacrifício na Grécia Antiga: A morte acolhida de Heitor, Antígona e Sócrates*. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.

QUEIROZ, J. T. F.; MAGALHÃES, L. O. Cadáveres em Cena: Teatro trágico e ritos fúnebres na Grécia Antiga. *POLITEIA: História e Sociedade. Vitória da Conquista*, v. 11, n. 1, jan-jun., p. 149-185, 2011.

SANTOS, S. F. dos. *Ritos Funerários na Grécia Antiga: Um Espaço Feminino*. Rio de Janeiro: Núcleo de Estudos da Antiguidade, 2010.

SOARES, F. A. M. *A democracia ateniense pelo avesso: os metecos e a política dos discursos de Lísias*. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2009.

SOUZA, C. D. As práticas mortuárias na região da Argólida entre os séculos XI e VIII a. C. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, v. 20, p. 197–217, 2011.

_____. Aportes arqueológicos na produção do conhecimento histórico. *Cadernos do LEPAARQ (UFPEL)*, v. 12, n. 24, p. 251–268, 2015.

THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria – ou um planetário de erros*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

TRUMPF, J. Fluchtafel und Rachpuppe. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts in Athen*, v. 73, p. 94–102, 1958.

VERNANT, J-P. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

_____. *A morte nos olhos: a figura do Outro na Grécia Antiga*. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

VLASSOPOULOS, K. *Unthinking the Greek polis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Magia e relações sociais nas *Defixionum Tabellae Mogontiacenses*

Jessica Regina Brustolim*

Resumo: A magia, quando utilizada como uma ferramenta que ressalta a materialidade, a potência e a performance de um ritual religioso, permite compreender diferentes aspectos sociais ligados à sua produção e às pessoas que a praticavam. Desta forma, o objetivo deste capítulo é investigar as relações sociais presentes em cinco das *Defixionum Tabellae Mogontiacenses*, seus usos e a construção das maldições por meio de uma análise êmica dos textos. Ao final, argumentamos que as maldições são uma ferramenta de empoderamento em situações em que seus praticantes se encontrariam impotentes de outra forma, seja por desconhecer quem lhe causou mal, seja por relações assimétricas de poder.

Palavras-chave: magia; *defixionum tabellae*; práticas populares

* Mestranda em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo (USP), com bolsa CAPES. Integrante do Grupo de Pesquisas Grupos Subalternos e Práticas Populares na Antiguidade desde 2017. Agradeço ao professor Julio Cesar Magalhães de Oliveira e aos colegas Pedro Benedetti, Luiz Giacomo, Rodrigo Lobo, Rafael Monpean, Giovan Nascimento, Nara Oliveira e Filipe Silva pelas discussões, conselhos e correções no meu projeto de pesquisa inicial, do qual este capítulo é uma pequena parte. Agradeço também a Lucas Brustolim, Sílvia Regina Cano, Karine Cristini e Yuri Kraizer por todo o apoio. Estendo meus agradecimentos, também, à CAPES pela bolsa de mestrado.

Abstract: Magic, when used as a tool that emphasizes the materiality, power and performance of a religious ritual, allows us to understand different social aspects linked to its production and the people who practiced it. Thus, the aim of this chapter is to investigate the social relations present in five of the *Defixionum Tabellae Mogontiacenses*, their uses and the construction of curses through an emic analysis of the texts. In the end, we argue that curses are a tool of empowerment in situations where their practitioners would find themselves powerless otherwise, either because they do not know who harmed them or because of asymmetrical power relations.

Keywords: magic; *defixionum tabellae*; popular practices

1. Magia e Religião: as *Defixionum Tabellae*

Nos estudos sobre a magia na Antiguidade é possível notar uma tendência a utilizar “magia” como um conceito guarda-chuva para diversas práticas e rituais – adivinhações, amuletos, maldições, feitiços de amarração, milagres etc. – tidos como ilegítimos ou ambivalentes (FRANKFURTER, 2019: 04). Entretanto, ao afirmar que realizam uma análiseêmica, utilizando os termos encontrados nas próprias fontes, tendem a ignorar que as fontes atestam para a existência de rituais, não uma prática mágica, em si, e que diferentes culturas possuem diferentes termos para rituais ambíguos ou ilegítimos. Além disso, ao retirar determinada prática ritual de seu local de origem, há o risco de transformá-la em uma prática ilegítima, dado que o processo de formação da identidade depende do outro, daquilo que é diferente, para se consolidar (HALL, 2003).

Desta forma, é mais vantajoso compreender a magia como parte de rituais e práticas religiosas que buscam a intervenção de um elemento sobrenatural – seja uma divindade, demônio ou espírito – na ordem natural dos acontecimentos. Ou seja, a magia, enquanto uma qualidade da prática, ressalta sua materialidade, sua potência, sua performance e seu local social (FRANKFURTER, 2019: 13–14). Ela é um meio de mitigar crises, negociar tensões sociais e obter vantagem em situações de conflito.

A magia, então, passa a ser uma qualidade de diversas práticas: amaldiçoar, confeccionar amuletos, a escrita de feitiços de amarração e proteção, etc. Dentre essas práticas, a criação de *defixionum tabellae* oferece uma excelente fonte para a investigação de relações sociais e situações de conflito solucionadas por meio de práticas mágicas.

Defixionum tabellae ou, em português, tabuletas de maldição, referem-se, em geral, a pequenos textos, inscritos em folhas finas de chumbo, que buscam obter intervenção sobrenatural em situações de conflito contra um inimigo que pode ou não ser nomeado na maldição (FARAONE e GORDON; 2019: 319). A utilização do chumbo é facilmente explicável por tratar-se de um metal barato, fácil de encontrar e maleável, embora alguns

autores também ressaltem sua relação com Saturno, uma divindade tida como hostil aos homens, o que amplificaria o efeito da maldição (GAGER, 1992: 04).

Essas tabuletas podem ser classificadas entre aquelas feitas por especialistas e aquelas feitas por pessoas comuns, denominadas “vernáculos” por Christopher Faraone e Richard Gordon (2019: 320). Tabuletas feitas por especialistas utilizam um extenso vocabulário mágico, fórmulas longas, repetições e símbolos mágicos, enquanto aquelas feitas por pessoas comuns, ou seja, não especialistas, possuem um vocabulário mais direto para o pedido, frequentemente utilizam a forma vulgar do latim e alguns recursos retóricos para o convencimento da entidade invocada.

Em uma breve análise de algumas tabuletas de maldições de Bath (Inglaterra), Pedro Paulo Funari (2003) ressalta que o baixo valor dos itens roubados reclamados pelos autores das tabuletas, o latim empregado e a maneira imprecisa com a qual as letras foram grafadas podem ser indícios de que esta é uma prática popular e não de elite. Em outros corpos documentais também é possível notar que as inscrições foram feitas de maneira imprecisa nas folhas de chumbo, com letras que variam de tamanho em uma mesma palavra e a mistura de letras cursivas e monumentais, o que parece indicar que os responsáveis por essas tabuletas não possuíam uma educação formal em latim e, provavelmente, não eram membros da elite. É possível que essas tabuletas estivessem sendo feitas por, ou a mando de, pequenos comerciantes, artesãos, funcionários públicos, escravos e libertos urbanos, ou seja, pessoas que haviam aprendido a escrita para outros propósitos, mas que a utilizavam para suas finalidades particulares, como amaldiçoar.

Por serem feitas em segredo e destinadas a serem vistas apenas pela divindade à qual eram dedicadas, é possível que as tabuletas de maldição sejam utilizadas como aquilo que James Scott define como *hidden transcript*, um discurso oculto

que ocorre “fora do palco”, além da observação direta dos detentores do poder. O discurso oculto é,

portanto, derivativo no sentido de que consiste em discursos, gestos e práticas que confirmam, contradizem ou flexionam aquilo que é dito no discurso público". (SCOTT, 1990: 05).¹

Ou seja, esta é uma prática que possui um significado e linguagem próprias para aqueles que a praticam, uma "prática religiosa considerada popular por excelência com suas pretensões de eficiência, pragmatismo e concretude" (NOGUEIRA, 2018: 62).

Entretanto, o interesse pelo aspecto social da prática de amaldiçoar tende a ser deixado de lado por pesquisadores, que se focam nas características técnicas da magia, empenhando-se por compreender as formulações mágicas – linguagem, símbolos, métrica, repetições e as variações nessas repetições – e ignorando o contexto social de produção destas fontes. Além disso, essas obras também tendem a homogeneizar a prática de amaldiçoar, entendendo-a como semelhante em todo o Império Romano, conforme demonstrado por Henk Versnel (1991) ao argumentar sobre a necessidade de compreender as tabuletas latinas à luz de suas contrapartes gregas. Embora o argumento de Versnel se aplique à tabuleta de *Caerleon* (País de Gales) e à de *Claudia Baelo* (Espanha), cujas principais possibilidades de tradução são baseadas em uma fórmula grega, seus dois exemplos não nos parecem suficientes para justificar o tipo de estudo proposto pelo autor já que não há recorrência de fórmulas em outros *corpora*. Em outros corpos documentais, como o de Mainz, por exemplo, fica claro que não há uma fórmula específica empregada e, ao comparar tabuletas de diferentes regiões, também é perceptível que a elaboração do texto difere consideravelmente. Esse tipo de abordagem parece, portanto, propenso a desviar o foco do contexto local de produção do documento e das diferentes realidades de cada província.

¹ I shall use the term *hidden transcript* to characterize discourse that takes place "offstage," beyond direct observation by powerholders. The *hidden transcript* is thus derivative in the sense that it consists of those offstage speeches, gestures, and practices that confirm, contradict, or inflect what appears in the public transcript. Todas as traduções são de responsabilidade da autora, salvo indicação contrária.

Na historiografia brasileira, tanto Maria Luíza Corassin (1996) quanto a análise de Pedro Paulo Funari, já citada, ressaltam a importância destas fontes para os estudos dos grupos populares na Antiguidade, desviando o foco da fórmula para as pessoas que recorriam a esta prática. Maria Luíza Corassin enfatiza como as competições do circo eram importantes para as pessoas comuns, importância que pode ser vista na grande quantidade de maldições feitas contra integrantes de facções rivais no Norte da África. Em uma análise mais recente, Pedro Paulo Funari e Renata Cazarini de Freitas (2018) analisam tabuletas de maldição da Britânia, contrastando-as com textos literários produzidos por elites, para enfatizar como as maldições tendem a refletir expressões cotidianas das não-elites, mais uma vez retomando questões acerca do uso do latim vulgar e do baixo valor dos itens reclamados.

Além das contribuições brasileiras, um dos principais estudos sobre tabuletas de maldição enquanto prática popular é o apresentado por Jerry Toner em *Popular Culture in Ancient Rome*, publicado em 2009. Embora Toner não foque, exclusivamente, nas tabuletas de maldição, ele as analisa como uma das formas pelas quais os populares solucionavam problemas. Nessa análise, Toner define as tabuletas de maldição como “uma tentativa desesperada de evitar que outra pessoa tire o pouco que elas possuem, deixando-as presas no lado errado do limiar da subsistência” (2009: 14)². Essa definição parece entender a prática como uma prevenção, mas, ao observar o corpo documental de Mainz, por exemplo, é perceptível que se trata de uma prática *reativa*, como pode ser exemplificado pela *defixionum tabella* número 03, proveniente de Mainz:

Peço-te, senhora Magna Mater, que me vingues pelos bens de Floro, meu marido, que Ulattio Severo me defraudou. Assim como eu escrevo isto de um modo hostil, que tudo, o que quer que ele faça, o que quer que ele tente, tudo dê errado para

² (...) it was a desperate attempt by people to stop someone else taking what little they had, leaving them stranded on the wrong side of the subsistence threshold.

ele. Assim como o sal [derrete na] água, que isso aconteça a ele. Quaisquer que sejam os bens de Floro, meu marido, que ele tomou de mim, peço-te, senhora Magna Mater, que me vingues dele.³

A viúva de Floro não pede, em nenhum momento, pela devolução dos bens defraudados, apenas pela intervenção vingativa de Magna Mater. Assim, ao propor um modelo generalizado, Toner ignora as particularidades de cada corpo documental, incorrendo em um problema semelhante ao apontado na proposta de Henk Versnel.

Apesar da crítica apresentada, a proposta de Toner de que certas práticas, como amaldiçoar, são *coping strategies*, ou seja, estratégias de enfrentamento para situações concretas, parece proveitosa para compreender os diferentes *corpora* de *defixionum tabellae* enquanto prática social, inseridas dentro de um contexto específico, e parte de uma cultura popular que reflete diferentes formas de comunicação e de saberes concretos (NOGUEIRA, 2018: 65).

Assim, o objetivo deste capítulo é analisar uma seleção das *Defixionum Tabellae Mogontiacenses* como uma prática religiosa utilizada por grupos populares como forma de empoderamento e enfrentamento de crises. Por meio de uma análise êmica, serão discutidas as possíveis relações sociais entre quem amaldiçoa e quem é amaldiçoado, além de aspectos relacionados à construção da narrativa dentro da própria maldição.

2. As *Defixionum Tabellae Mogontiacenses* como prática popular

Em 1999, durante as obras para a construção de um estacionamento subterrâneo na cidade de Mainz (Alemanha), a antiga *Mogontiacum* romana, foram descobertos vestígios de uma

³ *Rogo te, domina Mater / Magna, ut tu me uindices / de bonis Flori coniugis mei. / qui me fraudavit Ulattius / Seuerus, quemadmodum / hoc ego auerse scribo, sic illi // omnia, quidquid agit, quidquid / aginat, omnia illi auersa fi ant. / ut sal et aqua illi eueniat. / quidquid mi abstulit de bonis / Flori coniugis mei, rogo te, / domina Mater Ma<g>na, ut tu / de eo me uindices.*

“notável área religiosa (nos padrões da Germânia)” (GORDON, 2014: 775)⁴. Os vestígios arqueológicos indicam que a área, atualmente chamada de *Römer-Passage*⁵, já era utilizada para sepultamentos e permaneceu intocada conforme pequenos assentamentos civis se formavam em torno dos fortes romanos – assentamentos que viriam a formar *Mogontiacum* (GORDON, 2014).

Durante o governo do imperador Vespasiano, entre 69 e 70 EC, uma liberta imperial, Cláudia Icmas, e um escravo imperial, Vitulo (*Vitulus*), financiaram a construção de um templo conjunto para Ísis e Magna Mater. Os edifícios ficavam em uma área murada, ao final de uma pequena rua sem saída, mas conectada à via principal utilizada por tropas para trafegar entre as barracas e a ponte do Reno (VEALE, 2017: 304). A parte norte do complexo, que inclui os santuários, *cellae*, fogueiras para oferendas e um cômodo subterrâneo para o armazenamento de objetos usados em rituais (*favissae*), é mais antiga que outras estruturas encontradas na rua que leva ao templo, indicando, possivelmente, que a construção do templo atraiu uma maior circulação de pessoas na região.

Em uma área circunscrita à parte nordeste do complexo, que contém uma *favissae*, fogueiras e um altar, além da área imediata ao redor do muro do templo, foram descobertas a maior parte das trinta e quatro *defixionum tabellae* do templo, misturadas a cinzas, moedas e outras pequenas oferendas (GORDON, 2014: 776). Algumas *defixionum tabellae* estavam dispostas nas fogueiras, das quais várias haviam sido lacradas, junto com moedas e outras oferendas, como pequenos vasos de cerâmica e estatuetas. É provável que essa área fosse utilizada para o depósito de oferendas pelos frequentadores do templo, mesmo após seu fechamento por volta de 130 EC, dado que oferendas foram descobertas sobre as fogueiras lacradas. A datação das oferendas, assim como do período em que o templo deixou de funcionar, é

⁴ (...) a (by German standards) notable sacred site was discovered

⁵ Uma visão geral do sítio pode ser vista no site: <https://roemisches-mainz.de/das-heiligtum>. Acesso em: 26 de agosto de 2022, às 20: 03.

feita por meio das moedas depositadas junto às outras oferendas, sendo a mais recente uma cunhagem de 132 EC (GORDON, 2014).

O corpo documental composto pelas trinta e quatro *defixionum tabellae* recebeu o título de *Defixionum Tabellae Mogontiacenses*, abreviado como DTM. Dentre as trinta e quatro maldições, quatro estão danificadas além de qualquer possibilidade de compreensão pelo derretimento do chumbo. Das outras trinta, cinco são compostas por listas de nome, enquanto as outras vinte e cinco tabuletas apresentam uma grande variação no tamanho dos textos, sendo que o mais longo (DTM 01) possui quarenta e seis linhas; o menor (DTM 21), apenas três.

O local e a forma de deposição das maldições parecem indicar que elas eram oferendas votivas, ou seja, objetos ofertados aos deuses para obter uma intervenção direta ou como cumprimento de um voto. Oferendas votivas podem ter diversas formas, como representações de partes do corpo, frequentemente encontradas em templos associados a curas, miniaturas de pessoas ou ofícios, ou altares com inscrições (OSBORNE, 2004). Essas oferendas criam uma relação de troca com a divindade invocada, um vínculo de favor, seja ofertando a própria tabuleta de chumbo ou os bens roubados. Em alguns casos, para garantir a ação divina, a própria pessoa amaldiçoada pode ser ofertada, como é o caso da DTM 04:

Tibério Cláudio Adiutor: no templo, eu lhe peço Mater Magna, que o receba em seu templo. E senhor Attis, eu lhe peço que você o credite como um sacrifício; o que quer que ele faça ou com o que quer que ele se ocupe, que se transforme em sal e água para ele. Você pode, senhora, cortar seu coração e fígado. Faça acontecer, senhora, que ele corte seu coração e fígado. Não deixe restar nada, Attis, Magna Mater.⁶

⁶ *Tiberius Claudius Adiutor: / in megaro eum rogo te, Ma-/t[e]r Magna, megaro tuo re-/cipias. Et Attis domine, te / (5) precor, ut hu(n)c (h)ostiam accep-/tum (h)abiatis, et quit aget agi-/nat, sal et aqua illi fiat. Ita tu / facias, dom(i)na, it, quid cor eoconora / c(a)edat. (?) // deuotum defictum / illum menbra, / medullas, {AA} // nullum aliud sit, / Attis, Mater Magn[a].*

Nessa tabuleta, não há uma indicação do motivo pelo qual Tibério Cláudio Adiutor está sendo amaldiçoado, mas, por seu nome, podemos deduzir que há uma diferenciação social: ele possui cidadania romana. Embora a cidadania, em si, não seja uma garantia de riqueza ou *status* elevado, ela é, ainda assim, uma distinção. Nas maldições de Mainz, é frequente que os amaldiçoados possuam cidadania, o que sugere situações assimétricas de poder.

Na DTM 03, citada anteriormente, temos um caso semelhante. A autora da maldição, a esposa ou viúva de um homem chamado Floro, pede que Ulattio Severo não seja capaz de usufruir dos bens que tomou de seu marido. Em nenhum momento, ela pede pela devolução dos bens, já que, para ela, isso seria impossível: por ser mulher, não possuía direito a uma audiência no fórum para reclamar do mau uso deles. Além disso, nem ela nem seu marido, Floro, possuíam cidadania, o que os colocava em desvantagem. A prática mágica age, então, como uma forma de obter justiça.

Não são apenas cidadãos que são amaldiçoados, porém. Na DTM 06, um homem chamado Quinto é amaldiçoado por ter lesado o autor da maldição:

Nesta tabuleta, amaldiçoou Quinto, que se voltou contra si mesmo e contra a razão e conduz mal sua vida. Assim como os *Galli* de Bellona cortaram a si mesmos, que seu bom nome, reputação e habilidades sejam cortadas. Assim como eles não são contados entre os homens, que ele não seja. Como ele me fraudou, lide com ele, santa Mater Magna. Assim como a árvore no santuário murchará, que sua reputação, bom nome, fortuna e habilidades murchem. Eu lhe dou, senhor Attis, para que me vingues dele, para que no final do ano ele sofra uma morte horrível.⁷

⁷ *Quintum in hac tabula depono auersum / se suisque rationibus uitaeque male consummantem / ita uti galli bellonariue absciderunt concideruntue / se, sic illi abscissa sit fi des fama facultas. nec illi / in numero hominum sunt, neque ille sit. quomodi et ille*

Quinto, diferentemente de Tibério Cláudio Adiutor e Ulattio Severo, não possui cidadania romana, e é possível que ele fosse um comerciante, dada a forma como a maldição é elaborada: a acusação de fraude e o ataque à sua reputação, bom nome e fortuna. Além desse aspecto, a forma como a maldição é elaborada parece traçar uma diferenciação entre aquele que amaldiçoa, agindo de modo legitimado pelos atos incorretos do outro, e aquele que é amaldiçoado, que se desviou do que é aceitável.

Em outros casos, como na DTM 02, não há a nomeação clara do amaldiçoado, mas há a explicitação de seu malfeito e a punição desejada:

Quem quer que tenha feito mal e roubado esse dinheiro, está mais rico e nós estamos mais pobres. Deusa mãe, que você o persiga por terra, por mar, por locais áridos e úmidos, por seu favor, que esse dinheiro lhe traga mal porque você o persegue. Assim como os Galli secam e cortam sua virilidade, que ele se corte. Não permita que ele se redima com sacrifícios, nem com ouro, nem com prata, que ele não possa se redimir. Como os Galli, os Bellonari e Magali derramaram seu sangue fervente, que ele venha ao chão, que ele acabe com sua mente. À medida que os Galli, Magali e Bellonari observam seus ritos, que eles observem a morte de quem fez mal ao dinheiro, e que como o sal liquefaz na água, que seus membros derretam até que ele admita o que fez. Peço-te, observando o ritual, que se o condenar pelo meu voto, lhe levarei alegremente essas coisas, se lhe causar uma morte ruim.⁸

/ mihi fraudem fecit, sic illi, sancta Mater Magn<a>, et relegis / cu[n]cta. ita uti arbor siccabit se in sancto, sic et illi siccet / fama fi des fortuna facultas. tibi commendo, Att{i}hi d(o)mine / ut me uindices ab eo, ut intra annum / uertente[m] exitum / illius uilem malum

⁸ *quisquis dolum malum adm[isit de] hac pecun[i]a, / [---, ille melior et nos det[er]iores sumus [-----] / Mater deum, tu persequeris per terras, per [maria, per locos / ar(i)dos et umidos, per benedictum tuum et o[mnes] ---. Qui de hac] / pecunia dolum malum adhibet, ut tu perse [quaris]---. Quomodo] / galli se secant et praecidunt uir[fi]llia sua, sic il [le- -] R S Q / intercidat MELORE pec[tus].....]BISIDIS [ne]que se admisisse*

Assim como nas outras maldições, há uma relativa impotência em relação a quem cometeu o malfeito: nesse caso, trata-se de uma pessoa desconhecida. Essa maldição difere de outras feitas contra um ladrão desconhecido, porém. Em outros *corpora*, é frequente que seja utilizado um texto quase jurídico para não deixar brechas pelas quais o alvo possa escapar.

Além disso, há a referência aos rituais dos Galli, Bellonari e Magali, que parecem indicar uma violência ritualizada, que também encontra ecos na DTM 05:

Bom, santo, Attis tirano, venha contra Liberalis em ira. Por tudo, senhor, lhe peço, por seu Castor e Póllux, pelas *cistas penetrales*, lhe dê pensamentos ruins, uma morte ruim. Que ele veja a morte sobre seu corpo, exceto seus olhos, e que não possa se redimir nem por dinheiro nem por ações, nem com você, nem com outros deuses, exceto por uma morte ruim. Faça isso, eu lhe peço por sua majestade.⁹

Nesse caso, novamente, não temos os motivos pelos quais Liberalis está sendo amaldiçoado, mas seus olhos serem poupados para que possa ver sua morte parece fazer referência ao ritual de linchamento. Assim, há nessas maldições a mobilização de diferentes formas de violência como punição: a castração, para que esses homens não sejam mais considerados homens, o linchamento, e a forma como o sal se liquefaz na água, uma

nec[...]/hostiis si[n]atis nequis t[...] neque SUT[.]TIS neque auro/neque argento neque ille solui [re]fici redimi possit. Quomodo galli, / bellonari, magall[i] sibi sanguin[em] feruentem fundunt, frigid[us]/ ad terram uenit, sic et[...]

[CIA, copia, cogitatum, mentes. [Quem-] / admodum de eis gallo[r]u[m, ma]galarum, bellon[ariorum] sanguinem or: ritus] / spectat, qui de ea pecunia dolum malum [admisit, sic illius] / exitum spectent, et a[d]qu[em] modum sal in [aqua liques-] / cet, sic et illi membra m[ed]ullae extabescant. cr[a]s [ueniat] / et dicat se admisisse ne[fa]s. D[e]mando tibi rel[igione], / ut me uotis condamnes et ut laetus libens ea tibi referam, / si de eo exitum malum feceris.

⁹ Bone sancte Atthis Tyran-/ne, adsi(s), aduenias Libera-/li iratus. Per omnia te rogo, / domine, per tuum Castorem, / Pollucem, per cistas penetra-/les, des ei malam mentem, / malum exitum, quandius / uita uixerit, / ut omni cor-/pore uideat se emori prae-/ter oculos // neque se possit redimere / nulla pe[r]cunia nullaque re / neq(ue) abs te neque ab ullo deo / nisi ut exitum malum. / Hoc praesta, rogo te perma-/festatem tuam.

possível referência a forma como o chumbo das tabuletas derreteria nas fogueiras nas quais eram depositadas.

Também é importante salientar que não há meios pelos quais os alvos da maldição possam se redimir. Richard Gordon (2013) argumenta que o mecanismo pelo qual as maldições funcionavam era gerar uma culpa psicológica naqueles que cometeram os malfeitos. Entretanto, todas as *Defixionum Tabellae Mogontiacenses* foram dobradas ou enroladas, de forma que ninguém além dos autores saberia sobre elas. E, também, as formulações não deixam brechas: em muitos casos, a única redenção possível é a morte. Por outro lado, a hipótese de Gordon de que as maldições traziam algum conforto psicológico para aqueles que amaldiçoavam parece correta, tendo em vista que todas essas maldições parecem ser motivadas por uma situação em que o autor da maldição foi lesado, mas se viu impotente em agir abertamente contra quem lhe causou dano, seja por desconhecer essa pessoa, seja por não dispor de meios para enfrentá-la publicamente. Nesse caso,

[a] magia pode não ser o ato desesperado do oprimido, como gostamos de imaginar, mas uma forma de empoderamento para grupos marginais em resposta a estruturas ou normas sociais opressivas. (EIDINOW, 2019: 771)¹⁰

Ou seja, a prática mágica é uma ferramenta a ser compreendida localmente, uma forma de resistência e resposta a situações desfavoráveis, e um meio de aliviar tensões sociais dentro de uma mesma comunidade.

3. Conclusões

A magia, enquanto categoria qualitativa, torna-se uma ferramenta útil para a análise de diversas práticas que ajudam a compreender melhor a realidade dos grupos populares do

¹⁰ (...) *magic may not be the desperate act of the underdog, as we may like to imagine, but a form of empowerment for marginal groups in response to oppressive social structures or norms*

Império Romano. As *defixionum tabellae*, compreendidas como uma prática popular, um mecanismo de enfrentamento, permitem analisar diferentes interações sociais e uma forma particular de articular rituais e saberes.

Ao analisar as *Defixionum Tabellae Mogontiacenses*, fica claro que é atribuída importância ao local de deposição, ao ritual e a composição do texto. A deposição parece emular uma oferenda votiva, ofertando, em alguns casos, a placa de chumbo e, em outros, a própria vítima da maldição.

A análise dos textos deixa claro que é preciso prestar atenção às suas formulações e particularidades, mas que também há determinadas analogias e repetições comuns a várias delas, o que indica um saber coletivo acerca de seu funcionamento. Apesar de ser improvável que elas provocassem sentimentos de culpa naqueles que fraudaram e enganaram os outros, visto que as DTM não eram expostas nos templos, nem deixam brechas para que essas pessoas escapem da punição, a crença na intervenção divina e o empoderamento derivado delas deveria oferecer algum alento para pessoas que não podiam agir de outras formas.

Referências Bibliográficas

Fontes Primárias:

BLÄNSDORF, J.; LAMBERT, P.-Y. e WITTEYER, M. *Die Defixionum Tabellae Des Mainzer Isis Und Mater Magna Heiligtums. Defixionum Tabellae Mogontiacenses (DTM)*. Mainz: Generaldirektion Kulturelles Erbe, 2012

Bibliografia Secundária:

BRUUN, C. EDMONDSON, J. (Ed.). *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

CORASSIN, M. L. Uma contribuição da epigrafia para o estudo da ação mágica: as *Tabellae Defixionum*. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, n. 6, p. 223-231, 1996.

EIDINOW, E. Magic and Social Tension. In: FRANKFURTER, D. (ed.). *Guide to the Study of Ancient Magic*. Leiden, Boston: Brill, 2019, p. 746-774.

FARAONE, C. e GORDON, R. Curses in context, 1: Curse-Tablets in Italy and the Western Roman Empire. *Religion in the Roman Empire*, v. 5, n. 2, p. 319-334, 2019.

FRANKFURTER, D. (ed.). *Guide to the Study of Ancient Magic*. Leiden, Boston: Brill, 2019.

FREITAS, R. C. de; FUNARI, P. P. A. Invocando deuses e clamando por vingança em fontes literárias e epigráficas. In: CORNELLI, G.; COUTINHO, G. (eds.) *Estudos Clássicos IV*. Coimbra: Imprensa da Universidade Coimbra, 2018, p. 296-323.

FUNARI, P. P. A. Considerações Sobre as Contribuições da Arqueologia para o Conhecimento da Instrução Latina. *PHAOS*, v. 1, p. 105 - 114, 2001.

_____. *Antiguidade Clássica: a história e a cultura a partir dos documentos*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.

GAGER, J. *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. Nova York: Oxford University Press, 1992.

GORDON, R. Gods, Guilt and Suffering. Psychological Aspects of Cursing in the North-Western Provinces of the Roman Empire. *Acta Classica*, XLIX, p. 255-281, 2013. Disponível em: http://www.academia.edu/5653235/_Gods_guilt_and_suffering_Psychological_aspects_of_cursing_in_the_north-west_provinces_of_the_Roman_Empire_ACD_2013_23_Gordon_255-281. Acesso em 25 de maio de 2018, às 16: 30.

_____. Queering Their Pitch. The Curse Tablets from Mainz. *Journal of Roman Archaeology*, v.27, p. 774 - 784, 2014. Disponível

em: <https://doi.org/10.1017/S1047759414001925>. Acesso em 25 de maio de 2018 às 16: 30.

_____. Showing the Gods the Way. Curse-Tablets as Deictic Persuasion. *Religion in the Roman Empire*, v. 1, n. 2, p. 148-180, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1628/219944615X14296073073539>. Acesso em 25 de maio de 2018, às 16: 30.

HALL, S. Who needs 'Identity'? In: HALL, S. e DU GAY, P. (eds.). *Questions of Cultural Identity*. Londres: Sage Publications, 2003.

LITTLE, L. K. Anger in Monastic Curses. In: ROSEWEIN, B. H. *Anger's Past*. Ithaca, Londres: Cornell University Press, 1998, p. 9-35.

MEES, B. *Celtic Curses*. Woodbridge: The Boydell Press, 2009.

NATALÍAS, C. S. The Bologna *Defixio(nes)* Revisited. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, n. 179, p. 201-217, 2011.

NOGUEIRA, P. *Narrativa e Cultura Popular no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Paulus, 2018.

OSBORNE, R. Hoards, Votives, Offerings: The Archaeology of the Dedicated Object. *World Archaeology*, v. 36, n. 1, p. 1-10, 2004. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/4128299>. Acesso em 26 de janeiro de 2022 às 16: 30.

SCOTT, J. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven e Londres: Yale University Press, 1990.

TONER, J. *Popular Culture in Ancient Rome*. Cambridge: Polity Press, 2009.

VEALE, S. *Defixiones* and the Temple Locus. The Power of Place in the Curse Tablets at Mainz. *Magic, Ritual, and Witchcraft*, v. 12, n. 3, p. 279–313, 2017.

VERSNEL, H. S. Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers. In: FARAONE, Christopher; OBBINK, D. (orgs.). *Magika Hiera*. Ancient Greek Magic & Religion. Nova York: Oxford University Press, 1991, p. 60–106.

_____. Prayers for Justice in East and West: Recent Finds and Publications. In: GORDON, R. L.; SIMÓN, F. M. (orgs.). *Magical Practice in the Latin West*. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept. – 1 Oct. 2005. Leiden: Brill, 2010, p. 275–356.

Grupos subalternos e experiências sensoriais urbanas na Antiguidade Tardia: problematizações e proposições a partir da África do Norte entre os séculos IV-V

Rafael Monpean*

Resumo: As cidades e os sentidos têm sido temas especiais de grande número de trabalhos recentes no campo historiográfico da Antiguidade mediterrânea. No entanto, existem duas predileções gerais nesses estudos, seja por abordagens de acontecimentos generalizantes sobre a sensorialidade urbana, seja por ênfases em aspectos teóricos sobre os sentidos, desenvolvidos por atores sociais antigos específicos. Diante deste cenário, neste capítulo exploro as experiências sensoriais de grupos e atores subalternos, sobretudo os trabalhadores urbanos, no interior dos campos sensoriais mais amplo das cidades. O objetivo com isto é duplo: primeiro, apresentar as condições de possibilidade de conhecimento sobre as formas de sentir dos grupos subalternos. Isto é, explanar métodos, ferramentas conceituais e formas de interpretação das fontes materiais e literárias que possibilitam acessar e discutir essas formações sensoriais outrora negligenciadas. O segundo objetivo é rastrear e evidenciar os modos pelos quais esses grupos subalternos experimentaram o ambiente urbano. Indagar, assim, as diferenças desses modos de sentir, quais os elementos principais para as conformações de suas sensibilidades distintas e em como integrá-las em campos sensoriais mais amplos. Parto, para isto, do estudo de casos das cidades de Cartago e Sabratha, entre a segunda metade do século IV e os inícios do século V.

Palavras-chave: História dos Sentidos; África do Norte; Antiguidade Tardia

* Doutorando no Programa de Pós-Graduação em História Social, na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP). Este capítulo é o desdobramento da comunicação apresentada *I Jornada do GSPPA de Pesquisas em Andamento na Pós-Graduação*, e das discussões suscitadas naquela ocasião. Agradeço aos comentários e críticas feitos por Renata S. Garraffoni, Fábio Morales, Fábio Joly e Leandro P. Ranieri durante o evento. De igual modo, agradeço pelas leituras atentas e sugestões feitas por Stefanny Batista e Haruan Straioto, e aos auxílios de Gabriela O.C.V. Melo, Jessica R. Brustolim, Juliana M. Morais e Pedro Benedetti. Por fim, agradeço à FAPESP por proporcionar as condições materiais de realização da pesquisa que desenvolvo. As responsabilidades dos argumentos e os eventuais erros são todos meus.

Abstract: Cities and senses are special themes in many recent works of the historiography on Mediterranean antiquity. Although there are two general predilections in these studies, either by approaching generalizing events on urban sensoriality, or by emphasizing theoretical aspects of the senses, developed by specific ancient social actors. Given this scenario, in this chapter, I explore the sensory experiences of subaltern groups and actors, especially urban workers, within the broader sensorial field of the cities. Thus, the objective is twofold: firstly, to explain methods, conceptual tools, and interpretation forms of material and literary sources that make it possible to access and discuss these previously neglected sensorial formations. The second objective is to track and highlight the forms in which these subaltern groups experienced the urban environment. Therefore, it aims to inquire about the differences between these ways of sensing, which were the major elements for the conformations of their distinct sensibilities, and how to integrate them into broader sensorial fields. To achieve this, I began with case studies of the cities of Carthage and Sabratha between the second half of the 4th century and the beginnings of the 5th century.

Keywords: History of the Senses; North Africa; Late Antiquity

Em diversos momentos de sua trajetória, mesmo quando já convertido ao cristianismo, Agostinho mencionou a importância do corpo para compreensão do mundo. Em um de seus sermões, infelizmente não datado, ele afirmou que aquilo que os humanos teriam a mais do que outros seres inanimados seria precisamente a capacidade de sentir por meio do corpo: *Quid nos amplius? Sentimus*¹. Algo semelhante pode ser encontrado em suas *Confissões*, ao afirmar que a possibilidade do conhecimento passaria pelos sentidos do corpo e do envio de suas mensagens para alma². Longe de ser meu objetivo adentrar nos pormenores da filosofia agostiniana do corpo, da mente e das formas de apreensão do mundo³, faço essas menções a Agostinho apenas para demonstrar e introduzir algo que permaneceu durante muito tempo soterrado no horizonte de problemas historiográficos: o papel dos sentidos para nos situar no mundo e para estabelecer nossas relações sociais.

Pretendo neste capítulo explorar tais relações sensoriais, em particular as formas de sentir dos grupos e atores sociais subalternizados entre a segunda metade do século IV e inícios do V, ou seja, durante mais ou menos o período de Agostinho. Para isto, começo com breves apresentações sobre desenvolvimento e difusão dos estudos sensoriais, tanto em outros campos do saber, quanto na historiografia e, em especial, na historiografia sobre a Antiguidade mediterrânea. Procuo demonstrar, ao menos, tendências gerais das pesquisas historiográficas nesse campo e em como as especificidades dos grupos subalternos estavam/estão ausentes de grande parte destas pesquisas. Faço, em seguida, alguns apontamentos teóricos e metodológicos norteadores sobre como abordar relações sensoriais dos grupos subalternos. Ao fim, demonstro como é possível compreender as formações sensoriais desses personagens históricos a partir do entrecruzamento documental literário (a partir de determinados textos de

¹ August. *Serm.* 43, 3.

² August. *Conf.* X, 6, 9: [...] *ego interior cognovi haec, ego, ego animus per sensum corporis mei.*

³ Para uma abordagem pormenorizada sobre a questão filosófica dos sentidos em Agostinho, ver Frank O'Dally (1987, esp. p. 80-105).

Agostinho) e de materialidades (escavações de espaços de habitação e trabalho de Cartago e Sabratha). Realizo isto de modo a inserir as sensorialidades dos grupos subalternos no interior de processos de desenvolvimentos urbanos que participam em suas constituições e que, por sua vez, também foram processos também afetados por essas mesmas sensorialidades.

1. Desenvolvimento e difusão dos estudos sensoriais: historiografia e guinada sensorial

De modo a escavar a importância da sensorialidade, os debates em torno das teorias sensoriais vêm se desenvolvendo e proliferando desde a segunda metade do século XX, no interior de diversos campos do saber, sobretudo na antropologia, fenomenologia e neurolinguística⁴. As premissas básicas que tais debates colocaram em circulação são as de que o corpo e os sentidos “mediam as relações entre si/*self* e sociedade, mente e corpo, ideia e objeto”⁵. Ou seja, os sentidos são os meios pelos quais apreendemos e atribuímos significados às subjetividades, às comunidades e ao mundo: “*Os sentidos estão em todos os lugares*”⁶ (BULL; GILROY; HOWES e KAHN, 2006: 5). Tão importante quanto esta afirmação é a de que as formas de sentir não são as mesmas no tempo e no espaço. Enquanto constructos sociais, todo o aparato sensorial que constitui as formas de sentir, aquilo que Walter Ong (1991: 28) denominou *sensorium*, é localizado no

⁴ Dentre a vasta bibliografia sobre o desenvolvimento da abordagem sensorial, sobretudo a partir dos anos 1980, apenas indico algumas contribuições, em especial o manual organizado por David Howes (2004). No campo da neurolinguística, ver, dentre muitos, alguns dos capítulos contidos em Eric Keller e Myrna Gopnick (1987); para uma abordagem neurológica mais recente: Richard Carr (2008). Para um vislumbre da variedade e interseccionalidade de campos nos estudos sensoriais, ver os números da revista *The Senses and Society*, lançada em 2006. A revista está disponível em: <<https://www.tandfonline.com/toc/rfss20/current>>; acessado em: 05 de setembro de 2022.

⁵ *The senses mediate the relationship between self and society, mind and body, idea and object.*

⁶ *The senses are everywhere* [ênfase no original].

interior de uma dada cultura, num determinado momento histórico e apreendido de forma coletiva.

Tais modos de compreender a sensorialidade provocou uma verdadeira, para usar as palavras de David Howes (2006: 113), “revolução sensorial” no campo historiográfico a partir do início do século XXI. O problema não era a ausência de estudos produzidos no campo da história sobre os sentidos, e de seus entrelaçamentos com afetos e emoções, pois basta lembrar os trabalhos de alguns autores da tradição francesa que se tornaram clássicos destas abordagens, tais como Georges Lefebvre (2020 [1932]), Jean Delumeau (1989 [1978]), Alain Corbin (2016 [1982]) ou Georges Vigarello (1996 [1985]). Contudo, foram produções singulares e esparsas que, apesar do fascínio que geraram, não estabeleceram um campo de estudos sólido. O *boom* de pesquisas e produções na virada deste século XXI constituiu, ao contrário, laboratórios de pesquisas em múltiplos países e com enfoque em diversos períodos históricos⁷.

As pesquisas sobre a Antiguidade mediterrânea não ficaram fora dessa que pode ser denominada, sem nenhum receio, de “guinada sensorial”. De início, eram trabalhos avulsos, pioneiros, como o de Diane Favro (1996) sobre a motricidade nas ruas romanas e suas implicações nas experiências e ideias de cidade, ou os estudos de Béatrice Caseau (1994) e, mais tarde, de Susan Ashbrook-Harvey (2006), ambos sobre os odores no cristianismo antigo durante a Antiguidade Tardia mediterrânea, e mesmo o trabalho de Mark Bradley (2009) sobre os significados das cores no mundo imperial romano, para ficar com os mais conhecidos. Após o surgimento dessas monografias, o interesse e o campo de estudos foram gradualmente ampliados, com a formação, inclusive, de grandes laboratórios de pesquisas, como

⁷ Para citar apenas um caso, o laboratório de estudos do *Sensory Studies* é um ótimo exemplo não apenas da amplitude e consolidação desta área de estudos, como também da colaboração entre historiadores e demais pesquisadores no campo dos sentidos. Ele pode ser conferido em: <<http://www.sensorystudies.org/>>; acessado em: 05 de setembro de 2022.

o *Sensory Studies in Antiquity (Estudos Sensoriais na Antiguidade)*⁸. Com a proliferação das pesquisas, algumas coletâneas foram produzidas com intuito de sintetizar e divulgar os interesses renovados sobre os sentidos, como a *The Senses in Antiquity (Os sentidos na Antiguidade)*, lançado em seis volumes pela editora Routledge (BUTLER e PURVES, 2014; BRADLEY, 2014; SQUIRE, 2015; PURVES; 2017; RUDOLPH, 2017; BUTLER e NOOTER, 2018), ou o volume sobre Antiguidade da série *Cultural History of the Senses (História Cultural do Sentidos)* da editora Bloomsbury (TONER, 2014). Sem contar outras coletâneas que se esforçaram em inserir uma maior abordagem das materialidades para o estudo dos sentidos: como os capítulos reunidos por Eleanor Betts (2017) em *Senses of the Empire (Sentidos do Império)* e aqueles referentes à Antiguidade presentes no manual de arqueologia sensorial organizado por Robin Skeats e Jo Day (2019).

Nesse esforço de realocar os sentidos na historiografia da Antiguidade, muitos desses trabalhos se depararam com dois problemas indissociáveis: primeiro, as questões metodológicas para abordar os sentidos diante das especificidades documentais dadas⁹. Questões que englobam as particularidades das fontes antigas, tanto materiais quanto literárias, e os modos pelos quais as podemos interpretar e, por conseguinte, empregá-las na construção de histórias sensoriais. O segundo problema envolve a sensorialidade em suas dinâmicas sociais (ou mesmo de representatividade). A dificuldade que emerge é como introduzir a experiência sensorial na historiografia sem a reduzir a uma percepção individualizada, intimista, solipsista, ou, ao contrário, transformá-la em mero epifenômeno de estruturas totalizadoras.

⁸ Fundado em 2013 e atualmente coordenado por Eleanor Betts e Jeffrey D. Veitch. Suas atividades podem ser conferidas em: <<https://sensorystudiesinantiquity.com/>>; acessado em: 05 de setembro de 2022.

⁹ Nesse sentido, ver Eleanor Betts (2017: 7-12). Dialogando de forma mais ampla com a arqueologia sensorial, importante observar as críticas e comentários das metodologias apresentadas no livro organizado por Betts (2017) realizadas por Heather Hunter-Crawley (2018).

Com estes dois problemas no horizonte, grande parte das abordagens traçou seus caminhos por vias que privilegiaram desde questões pontuais sobre as percepções de determinados autores antigos até a opulência nos modos de demonstrar como seria predominante o luxo e o gosto por uma certa “exacerbação sensorial” das elites¹⁰. Por conseguinte, somadas as dificuldades em extrapolar os limites documentais com as perspectivas teóricas de cunho normativo que muitos autores partem, as relações sensoriais acabam como que delimitadas em práticas reflexivas sobre os sentidos na Antiguidade, ou localizadas em eventos e espaços que congregavam e, portanto, unificariam as experiências de atores sociais distintos (como celebrações festivas, religiosas¹¹, procissões¹² e rituais mortuários¹³), ou, ainda, como elemento legitimador de *status* das elites (Cf. POTTER, 1999; WALLACE-HADRILL, 2019: 87–88). Evidente que inquirir sobre tais temas é importante. Contudo, quando se indaga sobre as relações de poder e dominação e seus entrelaçamentos com o campo sensorial, estas perspectivas circunscritas acabam por colocar em segundo plano a possibilidade de existência e de compreensão sobre campos sensoriais socialmente distintos, como os dos grupos subalternos, isto quando não os obliteram por completo.

¹⁰ Sintomático dessa preponderância em observar apenas o luxo é o capítulo de Andrew Wallace-Hadrill (2014) que tem como proposta abordar os sentidos nos mercados (*The senses in the marketplace*) durante o Império, presente na coletânea editada por Toner (2014). Cabe contrastar esta abordagem com a realizada por Martha Carlin (2014) sobre o tema idêntico, presente no volume dedicado ao Medieval sobre *História Cultural dos Sentidos*, em que explora, para além dos produtos, as próprias relações sensoriais nos mercados.

¹¹ Cf. Candace Weedle (2017).

¹² Este, talvez, seja um dos campos com maior número de trabalhos. Vários exemplos com os principais temas e métodos podem ser encontrados na coletânea organizada por Östenberg, Malmberg e Bjornebye (2015). Cabe conferir também os trabalhos pioneiros de Fikret K. Yegül (1994) e de Diane Favro (1996; 2006). Sobre a multissensorialidade das experiências de deslocamento pela cidade, ver as proposições de Eleanor Betts (2011).

¹³ Neste campo, ver os trabalhos de Valerie Hope (2017; 2018).

2. Teorias e metodologias para a compreensão das formações do *campo* e *habitus* sensoriais

Mas como acessar a experiência sensorial dos grupos subalternos na Antiguidade? Isto pode ser realizado por meio de três pontuações gerais de cunho teórico e metodológico.

A primeira é compreender que experiência sensorial é, antes de mais nada, sempre sinestésica e cinestésica (MERLEAU-PONTY, 1994 [1945]: 304). Ou seja, ela sempre envolve uma correlação de órgãos sensoriais e movimentos, em que ambos são inerentes aos modos como o próprio mundo é apreendido. Acrescentemos a essas condições da apreensão sensorial o próprio espaço e a fisicalidade/materialidade do mundo em que a percepção é realizada (HAMILAKIS, 2015: 113-114). Compreender a experiência sensorial dessa forma possibilita a realização de dois deslocamentos: saímos de uma análise intimista, centrada no indivíduo e num pressuposto caráter inexpressível atribuído às experiências sensoriais, para passarmos a uma tentativa de apreender as formas sociais/relacionais que constituem e reelaboram a sensorialidade (Cf. HOWES, 2013). O segundo deslocamento é o reconhecimento da participação ativa da materialidade na constituição da percepção sensorial (TILLEY, 1994; 2004; MESKELL, 2005: 2-3; DAY, 2013: 6-9). Abarca-se, assim, a ação da materialidade dos espaços, dos corpos e dos objetos que compõem o que Yannis Hamilakis (2015: 12) denominou de “campo sensorial”: o campo constituinte dos e constituído pelos sentidos.

O segundo apontamento é o de conceber a experiência sensorial como constituída de forma relacional, isto é, os lugares ocupados nas divisões e distinções hierárquicas constituídas socialmente agem nos modos como os sentidos são construídos, apreendidos, significados. Assim, o uso do conceito de *habitus*, como proposto por Pierre Bourdieu, para compreender as diferentes formas e conformações dos sentidos em suas variadas configurações sociais é de grande importância. Auxilia a captar em um só tempo como as relações sociais têm papel ativo nas estruturações de determinados “*habitus* sensoriais” distintos, e a

compreender como estas disposições sensoriais podem mudar as estruturas sociais às quais estavam atreladas (BOURDIEU, 2000 [1971]: 283–285). Deste modo, um dos principais meios de compreender as experiências sensoriais dos grupos subalternos, suas relações com os sentidos e a forma com que outros grupos sociais se relacionavam com os sentidos atribuídos aos atores subalternos está no modo como eram constituídas as suas próprias experiências sensoriais, em como eram formados seus *habitus* sensoriais, esse conjunto de disposições em relação aos sentidos, às emoções, aos afetos (Cf. LORDON, 2015: 167).

O terceiro apontamento diz respeito às implicações metodológicas desta abordagem. A primeira coisa que é preciso reconhecer é que tão grande quanto à possibilidade das modalidades sensoriais é o recurso documental para estudá-las. No entanto, qual a especificidade da documentação relativa aos grupos subalternos na Antiguidade Tardia? Ela é, em primeiro lugar, marcada por uma dificuldade. Em geral, as evidências a respeito dos grupos subalternos urbanos na Antiguidade Tardia são de múltiplas origens e, em sua grande maioria, produzidas de forma indireta, compostas nas letras de atores externos ou em materiais de descarte ao acaso (FUNARI, 1989). Deste modo, formam o quadro documental tanto fontes literárias quanto materiais. A partir de um mosaico compostos por ambas, realizado com críticas de seus contextos de produção (tanto no dialogismo envolvido na emergência das fontes literárias quanto nas metodologias empregadas nas escavações arqueológicas), creio que é possível rastrear algumas dessas formas de constituição dos campos sensoriais dos grupos subalternos.

3. Experiências sensoriais urbanas dos grupos subalternos: os casos dos espaços de trabalho e habitação em Cartago e Sabratha

Início a composição desse mosaico com uma passagem de Agostinho. Em um de seus sermões pregado no ano de 417, para traduzir à sua audiência que mesmo aqueles que habitavam o mundo presente deveriam amar o mundo dos céus, Agostinho

utilizou uma figura do quotidiano de todos ali reunidos: os aspectos contrapostos de uma casa rica e outra pobre. Para o bispo, o que caracterizaria a casa como boa ou má não seria a sua forma física ou a riqueza de seu proprietário, mas sim as práticas de seus habitantes. Nas palavras de Agostinho:

Do mesmo modo que é chamado de casa os habitantes de uma casa: segundo esta forma de falar, chamamos de ruim uma casa revestida com mármore (*marmoratam*) e de boa uma casa esfumada (*fumigatam*). Encontras uma casa fumosa/defumada (*fumosam*), com bons habitantes, e dizes: essa é uma casa boa. Encontras uma casa revestida com mármore e com os tetos adornados (*marmoratam et laqueatam*), com proprietários injustos, e dizes: esta é uma casa ruim. (August. *Serm.* 170, 4)¹⁴

Agostinho adjetivou a pobreza e a riqueza das casas de modo bem definido: a fumaça, a fuligem, as paredes enegrecidas e o odor defumado do espaço contra o mármore, o ambiente vasto e resplandecente, com paredes e tetos ornamentados. Essas contraposições faziam sentido para seu público. Muitos ali sentiam na pele o que era habitar edifícios daquelas condições “defumadas” (*fumosa*). E também tinham pleno conhecimento dos edifícios luxuosos utilizados da comparação, devido aos vínculos de dependência que mantinham com os grandes proprietários de casas luxuosas, como as relações de locação imobiliária ou visitas às casas de patronos em busca de favores (Cf. MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2012: 115-123, esp. p. 119). As proximidades marcavam as experiências de ambos.

Tal caracterização da casa pobre pode ser considerada como um *topos* literário utilizado na retórica agostiniana. No entanto, a organização dos espaços de habitação produziu um impacto sensorial que Agostinho identificava em seu quotidiano,

¹⁴ *Quomodo dicitur domus habitatores domus; secundum quam sententiam dicimus malam domum esse marmoratam, et bonam domum esse fumigatam. Invenis domum fumosam, quam boni habitant, et dicis: Bona domus. Invenis domum marmoratam et laqueatam, quam possident iniqui, et dicis: Mala domus.*

identificava em seu público e sabia o quão era possível que eles reconhecessem não apenas as casas descritas, como seus habitantes, ou melhor: os corpos de seus habitantes. De seu púlpito, Agostinho tinha conhecimento dos efeitos desta materialidade e da experiência da riqueza e da pobreza de seus fiéis, e de como essas figuras contrapostas poderiam atingi-los¹⁵.

Estas diferenças sociais implicadas nas formas de habitar e sentir narradas por Agostinho possuem paralelos na materialidade. Um exemplo dessa descrição pode ser encontrado em um edifício, de longuíssima ocupação voltada para a produção e comércio, localizado na *insula* ao norte do porto circular de Cartago (HURST, 1994). No primeiro terço do século V, o edifício era um complexo unificado, composto de vinte e cinco cômodos contíguos e comunicáveis parcialmente entre si. Os cômodos eram simples e sem decoração, a não ser por uma grande sala em seu interior (sala 8), pavimentada com mosaicos geométricos, compondo um provável espaço comum de seus moradores¹⁶, com acesso a água captada por quatro cisternas. Pórticos adornavam a fachada do complexo e auxiliavam na sustentação dos demais andares que possuía. O piso térreo era destinado às atividades comerciais e, muito provável, os superiores às habitações, sem excluir a possibilidade de muitos habitarem o mesmo espaço de produção, em mezaninos ou mesmo no próprio piso de trabalho,

¹⁵ É imenso o campo de estudos tanto sobre as relações entre Agostinho com sua audiência, quanto suas práticas, interações e pregações sobre as experiências da riqueza e da pobreza. Dentre os trabalhos existentes, cito apenas um dos estudos recentes de Peter Brown (2012: 339-358) sobre as interações de Agostinho com pobres e ricos de sua comunidade; a respeito da perspectiva de Agostinho sobre a diversidade social norte-africana, conferir Claude Lepelley (2005); sobre as posições agostiniana acerca da pobreza e do pobre, ver: Pauline Allen e Edward Morgan (2009) e de Allen e Bronwen Neil (2011), além do enquadramento contextual feito por Peter Brown (1992: 71-117). Nesse sentido, é importante conferir também as relações, nem sempre amistosas, entre o bispo e seus diversos públicos discutidas por Julio Cesar Magalhães de Oliveira (2012: 227-297).

¹⁶ Para a compreensão do espaço comum dos habitantes e contra a interpretação da sala central como um *schola* de artesãos e o prédio todo ser um *gynaecium* imperial, ver: Julio Cesar Magalhães de Oliveira (2011: 65-66; 2012: 54-57).

à semelhança de algumas *insulae* muito bem conservadas na cidade de Óstia (Cf. PACKER, 1971; STOREY, 2001).

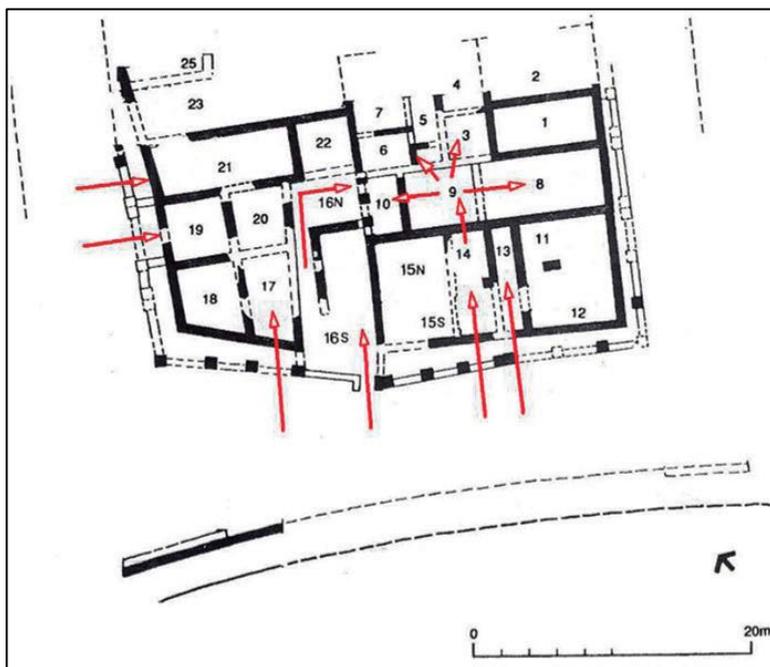


Figura 5: Plano do edifício ao norte do porto circular, com a designação dos cômodos, de entradas e meios de circulação, durante os séculos III e V de nossa era, segundo Henry Hurst (1994).

Diversas práticas artesanais foram realizadas ao longo da história do edifício (HURST: 92-108). Dentre elas, três atividades de produção possuem evidências mais substantivas nesse período: 1) a de fabricação de objetos em vidro, pois vestígios consideráveis de vidro bruto foram encontrados nos cômodos 5 e 7; 2) existência de uma possível produção de salgas de peixes, dado a implantação de dois grandes tanques impermeáveis num corredor a céu aberto do edifício (cômodo 16)¹⁷; 3) a metalurgia

¹⁷ Sigo aqui a interpretação dos tanques encontrados na sala 16S como destinados à salga de peixes elaborada por Julio Cesar Magalhães de Oliveira (2011: 64-65; 2012: 53). Esta posição contraria à interpretação de que se trataria de cubas para

em ferro e cobre. Esta atividade é a que possui mais evidências de sua presença. No cômodo 15, por exemplo, estavam instalados fornos, e foram encontrados moldes em argila para fabricação de pregos (ou agulhas?), além de escórias e dejetos da produção (HURST, 1994: 25–26).

Em síntese, o edifício era um verdadeiro complexo de atividades artesanais. Diversos trabalhadores ocupavam o espaço de cada oficina. Proprietários e mestres artesãos, aprendizes, empregados (livres e/ou escravos) e familiares participavam na organização do trabalho e somavam seus corpos na composição sensorial de cada oficina/loja¹⁸. A combustão dos fornos dessas instalações – seja de trabalho em metalurgia ou em vidro, seja para uso doméstico de preparo de alimentos – em espaços diminutos deveria, de fato, demarcar a composição sensorial do cômodo,

tingimento e lavagem de roupas, como proposta por Henry Hurst (1994: 92–98), devido à falta de um sistema de aquecimento para os banhos de tintura, além de que os tanques seriam profundos demais (de 1m. a 1,5m.) para a imersão e trato com os tecidos.

¹⁸ Infelizmente, os dados recolhidos a partir do sítio não permitem traçar uma linha de organização de sua produção de forma mais sistemática. Contudo, a partir de analogias de outros centros de produção da própria Antiguidade romana e de estudos etnográficos comparativos, é possível compor uma ideia das formas de estruturação das atividades laborais, da organização e laços de solidariedade, além da composição de identidades de acordo com cada ocupação na relação de trabalho, que também poderiam ser conflitantes entre si. Devido ao espaço, não entrarei nessa discussão. O que afirmo sobre os modos de organização do trabalho nessas oficinas segue o proposto por Julio Cesar Magalhães de Oliveira (2012: 82–84). Dado a imensa literatura sobre este tema, apenas indico alguns trabalhos que trabalham sua importância e trazem um debate bibliográfico atualizado. As formas de organização de diversas práticas artesanais e os modos de vida dos trabalhadores no interior das cidades é o objeto de pesquisa de ótimos artigos reunidos em Ardle Mac Mahon e Jennifer Price (2005). Ainda sobre as relações entre espaço doméstico e de trabalho, ver as questões levantadas por Miko Flohr (2012). Sobre as relações de propriedade e multiplicidade dos trabalhadores em suas oficinas e *tabernae*, ver Nicolas Tran (2013), Claire Holleran (2011: 100–158) e, a respeito das culturas desenvolvidas nestes espaços por estes atores sociais, Koenraad Verboven (2019). Uma discussão bibliográfica mais recente sobre a renovação dos estudos de espaços de produção artesanais (no caso, voltada para as cerâmicas) e de suas associações com os trabalhadores é encontrada em Elizabeth A. Murphy (2016; 2021).

manchar suas paredes com fuligem, e deixar corpos e roupas dos trabalhadores e habitantes defumados. Nesse caso, as práticas e as relações de trabalho demarcavam elementos sensoriais existentes no espaço doméstico. Ambos se imiscuíam não apenas porque familiares poderiam participar dessas relações de produção, mas, como dito, os lugares de trabalho também poderiam ser espaços de morada de seus proprietários ou trabalhadores (Cf. FLOHR, 2012).

Outro fator que contribuía para a impregnação fumosa do ambiente era a falta de ventilação e luminosidade. Outra passagem de Agostinho permite aprofundar nessas questões. Uma vez mais a metáfora da boa casa é a que toca no tópico sensorial. Nesta ocasião, ela aparece em uma de suas obras exegéticas/teológicas, a sua *Doutrina Cristã*, de modo mais específico, surge numa menção direta do bispo de Milão, Ambrósio. Tal citação feita por Agostinho tinha como propósito fornecer exemplo de uma retórica argumentativa de estilo simples ao seu leitor. Em contrapartida, o sentido empregado da metáfora de uma casa boa é o de equiparar a casa ao corpo e à alma e demonstrar, deste modo, como organização e disposição interior podem resplandecer e iluminar aquilo que se encontra fora de si. Assim:

Uma boa casa deve ser reconhecida do vestíbulo, em que no primeiro passo dado percebe-se que nada em seu interior permanece escondido nas sombras, como se a luz de uma lanterna colocada em seu interior iluminasse o exterior. (Ambrósio, *De virgin.*, II, 2, 7-8, *apud* August. *Doc. Christ.* IV, 21, 48)¹⁹

Nesta passagem, assim que alguém adentra o vestíbulo de uma casa (ou seja, de antemão parte-se de uma casa luxuosa, capaz de possuir tal cômodo de entrada), tudo poderia ser visto e nada repousaria nas sombras. Isto ocorreria não apenas pela existência da luz artificial, mas devido a amplitude e a abertura

¹⁹ *Bona quippe domus in ipso vestibulo debet agnosci, ac primo praetendat ingressu nihil intus latere tenebrarum, tamquam lucernae lux intus posita foris luceat.*

pela qual a luz externa invadia seu interior. Possibilidade esta que, numa perspectiva inversa, cede meios e espaços para que a luminosidade artificial das *lucernae* no interior da casa fossem capazes de iluminar todo o seu exterior.

Nesse caso particular de uma citação e sem uma audiência diante de si, não há uso de exemplos contrapostos para reforçar a inteligibilidade do argumento, e isto não era nem mesmo o propósito da referência. De todo modo, as correlações contrapostas são patentes. Se tais características classificariam uma “casa boa”, as que não possuíssem tais atributos seriam, por consequência, consideradas como “casas ruins”. Ou seja, a falta de luminosidade, dado a diminuta amplitude de suas janelas ou portas, e suas consecutivas faltas de ventilação, aumentavam não apenas a escuridão interna, como também os efeitos dos odores das fumaças destes espaços de habitação.

São muitos os paralelos materiais que demonstram este tipo de casa com disposições de espaços internos com pouca ou nenhuma abertura para luminosidade e ventilação. Um deles pode ser extraído da cidade de Sabratha²⁰, de modo mais exato, localizado na denominada *insula* 11, da *Regio* VI. Na segunda metade do século IV, a *insula* estava plenamente habitada e se encontrava segmentada em quatro blocos habitacionais distintos. Por sua vez, cada um destes blocos se dividia em outras unidades com formas e tamanhos diversos, com mais de um andar, e com um nível socioeconômico similar: um quarteirão de edifícios

²⁰ Apesar das dificuldades de datação de grande parte dos edifícios habitacionais e de trabalho em Sabratha, dado os propósitos das escavações de inícios do século passado, é possível compreender determinados momentos de suas construções e de seus desdobramentos graças aos esforços renovados de arqueólogos britânicos e italianos desde a segunda metade do século passado. Sobre o propósito das primeiras escavações e suas conexões políticas coloniais com o fascismo italiano na Líbia, ver a síntese de Massimiliano Munzi (2012). Para os objetivos, organização e resultados das missões britânicas realizadas entre 1948 e 1951 em Sabratha, ver Philip M. Kenrick (1986: 1-6). Um resumo dos resultados das escavações realizadas por arqueólogos italianos a partir da segunda metade do século XX, com extensa bibliografia, pode ser encontrado em Nicola Bonacasa e Sergio Aiosa (2017).

pequenos e médios, com unidades voltadas para o comércio, não apenas de produtos manufaturados, como também para venda de comidas e bebidas – a não ser por uma das casas que ocupava toda a lateral sul do chamado Bloco B, que apresentava diversos cômodos, com pisos em mosaicos em vários cômodos (CONTICELLO, 2009: 127, 133-135).

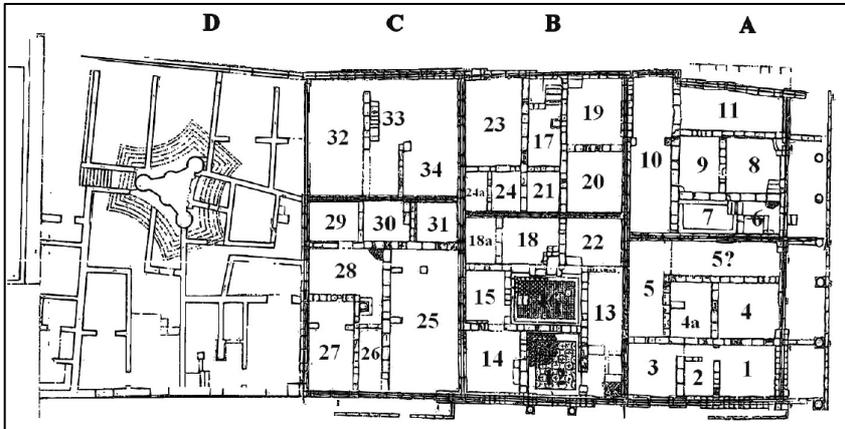


Figura 6: Plano geral da insula 11, Regio VI. Realizado a partir de Conticello.

Vou me deter na análise de duas dessas unidades, ambas localizadas no denominado Bloco A. A primeira estava situada bem ao centro da parte sul desse bloco, e possuía dois cômodos (chamados 4a e 4b): um de entrada, mais amplo e que estava defronte à praça e aos pórticos em sua fachada, e outro mais ao fundo, de igual largura e menor profundidade. Este último cômodo, por não possuir entrada de luz natural, a não ser daquela advinda da sala anterior, é exemplo perfeito de ambiente fechado da contraposição subliminar da citação de Ambrósio. Um espaço propício a aumentar o efeito das fumaças das fontes de calor artificial, como fornos e lâmpadas, com, inclusive, existência de nichos para abrigar *lucernae* tanto nesta unidade quanto em várias outras salas da *insula* (CONTICELLO, 2009: 131-133, e fig. 14). Tal disposição dos cômodos compõe aquilo que seu escavador denominou de “verdadeiras casas-bar” (*case-bottega/case-taberna*). Esta forma tradicional de *taberna* com um espaço domiciliar ou de

despensa (ou ambos de modo simultâneo) na parte posterior não é novidade, e paralelos são encontrados em muitos centros urbanos ao longo da Antiguidade, (MAC MAHON, 2003: 21-38, 77-78) inclusive no próprio edifício cartaginês já citado.²¹

No entanto, outro espaço comercial e possível habitação no mesmo Bloco A apresenta uma característica distinta. Os três cômodos que possuía estavam localizados na esquina da praça com a rua ao sul. Possuía três cômodos, dos quais dois tinham acesso ao exterior: um se abria para a rua ao sul por uma pequena porta (cômodo 1), enquanto o outro, com uma soleira que lhe cobria quase toda a fachada de 3 m, era voltado para a praça (cômodo 3). No espaço interno, entre os dois cômodos, havia um pequeno corredor que os conectava, além de um terceiro cômodo (denominado 2), bem menor do que os dois primeiros. Porém, a parede sul deste pequeno cômodo tinha contato direto com a rua e, dado suas estruturas, há indícios da existência de uma janela, ainda que pequena. Em seu interior também havia nichos para instalação de lâmpadas. O mesmo ocorria no cômodo 1 que, além da porta, também possuía uma pequena janela voltada para a via.

Apesar de ser uma *taberna* utilizada também como espaço de habitação, a diferença com o exemplo da unidade mais centralizada é marcante. Diferença construída não apenas pelo tamanho e/ou função, pois era também um edifício diminuto e utilizado por outros pequenos artesãos/comerciantes. Era uma diferença demarcada, sobretudo, no âmbito da sensorialidade. O duplo acesso ao interior, com uma entrada direta para o espaço domiciliar, as aberturas para construção de janelas em todos os cômodos posteriores ao espaço de trabalho são alguns dos elementos que permitem inferir que os sentidos tiveram um papel importante na configuração final. Essas disposições dos cômodos possibilitavam maior vazão dos efeitos das fumaças e dos calores produzidos, ao mesmo tempo em que ampliava as fontes de luminosidade – para ficar apenas nos dois sentidos abordados até aqui.

²¹ Contrastar com as posições defendidas por Miko Flohr (2020: 67-69, 71).

4. Considerações finais: ainda há muito a ser feito

De todo modo, uma pergunta fica: como enquadrar esta diferença de elementos constituintes (forma e composição dos espaços de habitação/trabalho) dos *habitus* sensoriais de atores sociais subalternos?

A casa pobre de Agostinho poderia indicar uma casa com fogaréu simples em seu interior, apontar para fornos de produção num âmbito doméstico, para falta de iluminação natural e, por consequência, ventilação. A impregnação do cheiro e da visualização esfumaçada poderia demarcar e identificar não só o edifício pobre, como também o próprio local social daquele que o ocupa. Do mesmo modo, esses elementos partilhados pelos moradores e trabalhadores de edifícios tais como os apresentados constituíam elementos ativos de um campo sensorial comum, de uma mesma “infraestrutura identitária” (FLOHR, 2016: 150). Tinham ação direta nos modos como eram reconhecidos pelos outros e abriam possibilidades para como se reconheciam entre si e a si mesmos. Tais possibilidades abriam, por sua vez, espaços para o desenvolvimento de suas próprias identificações e recusas das formas de sentir e experimentar seus locais de habitação, trabalho, diversão e religiosos. Nesse sentido, a atribuição da casa pobre à fumaça pode gerar também a recusa destas circunscrições. Pois, para lembrar Pierre Bourdieu (2000 [1972]: 256), as estruturas estruturadas também servem como estruturantes; assim, o aparato sensorial se abre para a mudança da percepção.

Infelizmente, não temos relatos próprios desses grupos e atores a respeito de como as sensações eram dimensionadas em suas experiências sensoriais e sociais tais como os de Agostinho, citado ao longo do capítulo. Contudo, creio que abordar estes elementos constitutivos de seus *habitus* sensoriais, por meio da materialidade e de fontes literárias, permite localizar e dimensionar os modos como sentiam as cidades e em como eram sentidos por membros de outros grupos sociais. Num nível mais amplo e no interior de uma duração mais longa, investigar as formações dos *habitus* sensoriais dos grupos subalternos abre espaço para compreender de que forma as mudanças materiais e

os novos cuidados para com as cidades os atingiram e, sobretudo, como eles atuaram nas transformações sensoriais das paisagens urbanas que se insinuavam nesta virada do século IV para o V. Responder a isso é uma tarefa “extremamente sedutora e terrivelmente difícil”²², porém, para recordar das palavras de Lucien Febvre (1941: 12), não podemos nos furtar de tentar reconstituir a vida afetiva/sensorial de um período passado. E acrescento: muito menos nos furtar da compreensão de como esses grupos “de baixo” agiam e sentiam.

Referências Bibliográficas

Fontes Primárias Literárias:

AGOSTINHO. *Las Confessiones*. Trad. Á. Custodio Vega. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974 (Obras Completas, II).

_____. *De Doctrina Christiana*. In: *Tratados Escriturarios*. Trad. Balbino Martín. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957 (Obras Completas, XV).

_____. *Sermones (1º)*. Trad. M. Fuertes Lanero, Moises Ma. Campelo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1981 (Obras Completas, VII).

_____. *Sermones (3º)*. Trad. Amador del Fueyo, Pio de Luis. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1983 (Obras Completas, Vol. XXIII).

²² *Le vrai, c'est que, prétendre reconstituer la vie affective d'une époque donnée, c'est une tâche à la fois extrêmement séduisante et affreusement difficile. Mais quoi l'historien n'a pas le droit de désertar.* (A verdade é que pretender reconstituir a vida afetiva de uma determinada época é ao mesmo tempo uma tarefa extremamente sedutora e terrivelmente difícil. Mas a qual o historiador não tem o direito de desertar).

Fontes Primárias Materiais:

CONTICELLO, B. Saggi di scavo, note e suggerimenti di lettura della *insula 11* della *Regio VI* di Sabratha. *Quaderni di archeologia della Libya*. vol. 20, p. 119-157, 2009.

HURST, H. *Excavations at Carthage: The British Mission*. Vol. II, 1: *The Circular Harbour, North Side; the Site and Finds other than Pottery*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

KENRICK, P. M. *Excavations at Sabratha 1948-1951: a report on the excavations conducted by Dame Kathleen Kenyon and John Ward-Perkins*. Gloucester: The Society for the Promotion of Roman Studies, 1986.

Bibliografia Secundária:

ALLEN, P. e MORGAN, E. Augustine on poverty. In: ALLEN, P.; NEIL, B. e MAYER, W. (eds.). *Preaching poverty in Late Antiquity: perceptions and realities*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2009. p. 119-170.

_____. e NEIL, B. Discourses on the poor in the psalms: Augustine's *Enarrationes in Psalmos*. In: ANDROPOULOS, A.; CASIDAY, A. e HARRISON, C. (eds.). *Meditations of the heart: the Psalms in the Early Christian thought and practice*. Essays in Honour of Andrew Louth. Turnhout: Brepols, 2011. p. 181-204.

ASHBROOK-HARVEY, S. *Scenting Salvation: Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*. Berkeley: University of California Press, 2006.

BETTS, E. Towards a multisensory experience of movement in the City of Rome. In: LAURENCE, R. e NEWSOME, D. J. (eds.) *Rome, Ostia and Pompeii: movement and space*. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 118-132.

_____. (ed.). *Senses of the Empire: multisensory approaches to Roman culture*. London: Routledge, 2017.

_____. Introduction: senses of empire. In: BETTS, Eleanor (Ed.). *Senses of the Empire: multisensory approaches to Roman culture*. London: Routledge, 2017a. p. 1–12.

BONACASA, N.; AIOSA, S. *Sabratha: una guida a studi degli ultimi 50 anni: dedicata a Nicola Bonacasa*. Roma: Bardi Edizioni, 2017.

BOURDIEU, P. *Esquisse d'une theorie de la pratique precede de trois etudes d'ethnologie kabyle*. Paris: Éditions du Seuil, 2000 (1972).

BUTLER, S. PURVES, A. (eds.). *Synaesthesia and the Ancient senses*. London: Routledge, 2014.

_____. e NOOTER, S. (eds.) *Sound and the Ancient senses*. London: Routledge, 2018.

BRADLEY, M. *Colour and Meaning in Ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

BRADLEY, M. (ed.). *Smell and the Ancient senses*. London: Routledge, 2014.

BROWN, P. *Power and persuasion in Late Antiquity: towards a Christian Empire*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1992.

_____. *Through the eyes of a needle: wealth, the Fall of Rome, and the making of Christianity in the West, 350–550 AD*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2012.

BULL, M.; GILROY, P.; HOWES, D. e KAHN, D. Introducing Sensory Studies. *The Senses and Society*. vol. 1, n. 1, p. 5–7, 2006.

CARLIN, M. The senses in the marketplace: markets, shops, and shopping in Medieval towns. In: NEWHOUSER, R. G. (ed.). *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages, 500–1450*. London: Bloomsbury, 2014. p. 67–87.

CARR, R. Sensory processes and responses. In: HASS-COHEN, N.; CARR, R. (Eds.). *Art therapy and clinical neuroscience*. London and Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers, 2008. p. 43-61.

CASEAU, Beatrice. ΕΥΩΔΙΑ. Euodia. *The use and meaning of fragrances the Ancient World and their Christianization (100-900 AD)*. Chicago: DMI, 1994.

CORBIN, A. *Le miasme et la jonquille: L'odorat et l'imaginaire social, XVIIe-XIXe siècles*. Flammarion, 2016 (1982).

DAY, J. Introduction: making senses of the past. In: DAY, J. (ed.). *Making senses of the past: toward a Sensory Archaeology*. Carbondale: Southern Illinois University, 2013. p. 1-31.

DELUMEAU, J. *História do medo no Ocidente, 1300-1800: uma cidade sitiada*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989 (1978).

FAVRO, D. *The urban image of Augustan Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. In the eyes of the beholder: virtual reality re-creations and academia. In: HASELBERG, L. e HUMPRHEY, J. (eds.). *Imaging Ancient Rome: Documentation- Visualization-Imagination*. Portsmouth, RI: Journal of Roman Archaeology, 2006. p. 321-334.

FEBVRE, L. La sensibilité et l'histoire: comment reconstituer la vie affective d'autrefois? *Annales d'Histoire Sociale (1939-1941)*, T. 3, No. ½, p. 5-20, 1941.

FLOHR, M. Working and living under one roof: workshops in Pompeian atrium houses. In: ANGUISSOLA, A. (ed.). *Privata Luxuria - Towards an Archaeology of Intimacy: Pompeii and Beyond*. Munique: Herbert Utz Verlag, 2012. p. 51-72.

_____. Constructing Occupational Identities in the Roman World. In: VERBOVEN, K., LAES, C. (Eds.). *Work, labour, and professions in the Roman World*. Leiden, Boston: Brill, 2016. p. 147-172.

_____. Work and workplaces. In: LYTLE, E. (ed.). *A Cultural History of Work in Antiquity*. London: Bloomsbury, 2020. p. 57-72.

FUNARI, P. P. A. *Cultura popular na Antiguidade Clássica*. São Paulo: Contexto, 1989.

HAMILAKIS, Y. *Archaeology and the Senses: human experience, memory, and affect*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

HOLLERAN, C. *Shopping in Ancient Rome: The retail trade in the Late Republic and the Principate*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

HOPE, V. A sense of grief: the role of the senses in the performance of Roman mourning. In: BETTS, E. (ed.). *Senses of the Empire: multisensory approaches to Roman culture*. London: Routledge, 2017. p. 86-103.

_____. Vocal expression in Roman mourning. In: BUTLER, S.; NOOTER, S. (ed.). *Sound and the Ancient senses*. London: Routledge, 2018. p. 61-76.

HOWES, D. (ed.). *Empire of the Senses: The Sensual Culture Reader*. Oxford and New York: Berg, 2004.

_____. Charting the Sensorial Revolution. *The Senses and Society*, vol. 1. n. 1, p. 113-128, 2006.

_____. The social life of the senses. *Ars Vivendi Journal*, n. 3, p. 4-23, 2013.

HUNTER-CRAWLEY, H. Sensory archaeology and the Roman world: a shifting paradigm. *Journal of Roman Archaeology*, v. 23, p. 690-697, 2018.

KELLER, E. e GOPNIK, M. (eds.). *Motor and sensory processes of language*. Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 1987.

LEFEBVRE, G. *O grande medo de 1789: seguido de as multidões revolucionárias*. Trad. Eduardo H. Aubert. Rio de Janeiro: Vozes, 2020 (1932).

LEPELLEY, C. L'Afrique et sa diversité vues par saint Augustin. In: LANCEL, S.; GUÉDON, S. e MAURIN, L. (eds.). *Saint Augustin: La Numidie et la société de son temps* Pessac: Ausonius Éditions, 2005. p. 29-43.

LORDON, F. *A sociedade dos afetos: por um estruturalismo das paixões*. Trad. Rodolfo E. Scachetti e Vanina C. Sigrist. Campinas: Papyrus, 2015.

MAC MAHON, A. *The taberna structures of Roman Britain*. Oxford: Archaeopress, 2003.

_____.; PRICE, Jennifer (eds.). *Roman working lives and urban living*. Oxford: Oxbow Books, 2005.

MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J. C. Travail, habitation et sociabilités populaires dans les villes de l'Afrique romaine: les quartiers commerçants et artisanaux de Carthage et de Timgad. In: FONTAINE, S.; SARTRE, S. e TEKKI, A. (Org.). *La ville au quotidien: Regards croisés sur l'habitat et l'artisanat antiques (Afrique du Nord, Gaule, Italie)*. Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence, 2011. p. 59-69.

_____. *Potestas Populi: participation populaire et action collective dans les villes de l'Afrique romaine tardive (vers 300–430 apr. J.-C)*. Turnhout: Brepols, 2012.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994 (1945).

MESKELL, L. Introduction: object orientations. In: MESKELL, L. (ed.) *Archaeologies of Materiality*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2005. p. 1–17.

MURPHY, E. A. Roman workers and their workplaces: some Archaeological thoughts on the organisation of workshop labour in ceramic production. In: VERBOVEN, K., LAES, C. (Eds.). *Work, labour, and professions in the Roman World*. Leiden, Boston: Brill, 2016. p. 133–146.

_____. Reconstructing socio-economic work practices between industries: cross-industry relations in Roman Italy. In: HOCHSCHEID, H.; RUSSELL, B. (eds.). *The Value of Making: Theory and Practice in Ancient Craft Production*. Turnhout: Brepols, 2021. p. 89–104.

MUNZI, M. Italian archaeologists in colonial Tripolitania. *Lybian Studies*, v. 43, p. 81–110, 2012.

O'DALLY, Frank. *Augustine's Philosophy of Mind*. Berkeley: University of California Press, 1987.

ONG, W. J. The Shifting Sensorium. In: HOWES, D. (Ed.). *The Varieties of Sensory Experience: a sourcebook in the Anthropology of the Senses*. Toronto: University of Toronto Press, 1991.

ÖSTENBERG, I.; MALMBERG, S. e BJORNEBYE, J. (eds.). *The moving city: processions, passages and promenades in Ancient Rome*. London: Bloomsbury, 2015.

PACKER, J. E. *The Insulae of Imperial Ostia*. Rome: American Academy, 1971.

POTTER, D. S. Odor and Power in the Roman Empire. In: PORTER, J.I. (Ed.). *Constructions of the Classical Body*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999. p. 169-89.

PURVES, A. (ed.). *Touch and the Ancient senses*. London: Routledge, 2017.

RUDOLPH, K. C. (ed.). *Taste and the Ancient senses*. London: Routledge, 2017.

SALIOU, C. ΕΥΩΔΙΑ. Euodia. *The Use and Meaning of Fragrances the Ancient World and Their Christianization (100-900 AD)*. Chicago: DMI, 1994.

SKEATS, R.; Day, J. (eds.). *The Routledge Handbook of Sensory Archaeology*. London: Routledge, 2019.

STOREY, G. R. Regionaries-Type Insulae 1: Architectural/Residential Units at Ostia. *American Journal of Archaeology*. v. 105, n. 3, p. 389-401, Jul., 2001.

TILLEY, Christopher. *Phenomenology of Landscape: Places, Paths and Monuments*. Oxford: Berg, 1994.

_____. *The Materiality of Stone: Explorations in Landscape Phenomenology 1*. Oxford: Berg, 2004.

TONER, J. (Ed.). *A Cultural History of the Senses in Antiquity, 500 BCE-500 CE*. London: Bloomsbury, 2014.

TRAN, N. Dominus tabernae: le statut de travail des artisans et des commerçants de l'Occident romain (Ier siècle av. J.-C. - IIIe siècle ap. J.-C.). Roma: École française de Rome, 2013.

VERBOVEN, K. Workplaces cultures. In: In: LYTLE, E. (ed.). *A Cultural History of work in Antiquity*. London: Bloomsbury, 2020. p. 73-93.

VIGARELLO, G. *O limpo e o sujo: uma história da higiene corporal*. Trad. Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 1996 (1985).

WALLACE-HADRILL, A. The senses in the marketplace: the luxury market and Easter trade in Imperial Rome. TONER, J. (ed.). *A Cultural History of the Senses in Antiquity, 500 BCE-500 CE*. London: Bloomsbury, 2014. p. 69-89.

WEEDLE, C. Blood, fire and feasting: the role of touch and taste in Graeco-Roman animal sacrifice. In: BETTS, E. (ed.). *Senses of the Empire: multisensory approaches to Roman culture*. London: Routledge, 2017. p. 104-119.

YEGÜL, F. K. Ephesus: the street experience of Ancient Ephesus. In: ÇELİK, Z.; FAVRO, D. e INGERSOLL, R. (eds). *Streets: Critical Perspectives on Public Space*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1994. p. 95-110.

Posfácio

A subalternidade e suas dinâmicas

Fábio Duarte Joly

O presente volume reúne textos que cobrem um largo escopo temporal, do século VI a.C. até a Antiguidade Tardia (e mesmo o século XX, se lembrarmos da menção ao *Auto da Compadecida*, de Ariano Suassuna) e demonstram o potencial analítico do conceito de subalternidade para os estudos da Antiguidade greco-romana e oriental no intuito de se construir uma “história a partir de baixo”, uma tarefa particularmente difícil quando se tem à disposição uma tradição literária em grande parte produzida por uma elite política, senhorial e masculina.

Um primeiro passo para contornar essa limitação está na exploração de uma diversidade documental mais ampla, incorporando as contribuições da arqueologia e da epigrafia para um tratamento interdisciplinar dos temas abordados. Os autores e autoras dos capítulos enveredam com segurança nesse caminho para criticarem a permanência de modelos normativos na historiografia, que tendem a tomar a ótica das elites como um espelho da realidade social e conseqüentemente relegam à sombra o protagonismo dos setores subalternos, suas estratégias de resistência e, sobretudo, as relações sociais mais amplas em que estavam envolvidos para além das situações de dominação mais imediatas.

Este último aspecto é uma contribuição particularmente importante deste livro, e que lhe confere certa unidade, pois revela os limites de se ater a dicotomias frequentes na historiografia sobre a Antiguidade, tais como aquelas entre cidadãos e não-cidadãos, elite e povo, senhores e escravos, romanos e bárbaros, memória aristocrática e memória popular etc., e leva-nos a questionar também se termos como “povo” e “subalternos” são necessariamente intercambiáveis. Os textos reunidos, enfim, chamam a atenção para não tomarmos “subalternidade” como um conceito autoexplicativo e aplicável somente ao que seriam as

camadas “inferiores” das sociedades antigas, mas sim como necessitando de uma delimitação clara para permitir avanços teórico-metodológicos a partir de uma documentação estudada.¹ Nesse sentido, busco sintetizar a seguir as questões que me pareceram mais relevantes a partir das discussões ao longo da jornada e agora condensadas no livro.

Em primeiro lugar, destaco, como mencionei acima, o cuidado em se fazer uma leitura das fontes literárias que não fique refém de seu discurso normativo, isto é, mais voltado para uma representação negativa e excludente de certos grupos mostrados em situação de subalternidade, como as mulheres frente aos homens na Atenas clássica ou as populações bárbaras frente aos habitantes das províncias do Império Romano na Antiguidade Tardia.² Tais discursos projetam muito mais a pretensão dos grupos sociais dominantes em enaltecerem seu suposto poder sobre seus subalternos do que propriamente um relato de uma efetiva segregação sociopolítica. Essa visão normativa das fontes – quando tomada como parâmetro – pode acabar por refletir na maneira como concebemos a subalternidade ao postulá-la como circunscrita à oposição entre elites que dominam e camadas populares subjugadas.

Os capítulos do livro conduzem-nos a pensar a noção de subalternidade não somente como uma relação entre esses dois polos, ou, em outras palavras, como se a relação de subalternidade tivesse apenas um centro de referência (seja um senhor de escravos, seja uma elite política, por exemplo). Pelo contrário, predomina a ideia de que a subalternidade se estrutura de modo policêntrico, constituindo redes em que as posições dos indivíduos nelas atuantes variavam de acordo com conjunturas e espaços específicos. Ressalta-se assim a própria diversidade dos setores subalternos (em que as relações de gênero, tratadas no

¹ Ver COURRIER e OLIVEIRA, 2021: 13–14, para uma discussão do conceito num viés gramsciano visando a sua aplicação ao estudo da Antiguidade. Uma breve apresentação do histórico do conceito, de Gramsci aos *Subaltern Studies*, pode ser encontrada em GIDWANI, 2009.

² Ver MATA e BENEDETTI neste volume.

livro, jogam um papel importante)³, e, em especial, as articulações internas aos mesmos setores, e não somente suas relações de dependência com grupos que lhes são superiores.

Os capítulos que tratam mais diretamente de grupos subalternos em situações de escravidão revelam essa possibilidade de leitura.⁴ Embora o foco seja numa subalternidade mais apresentada em relação ao poder senhorial, essas análises também deixam entrever o que eu chamaria de níveis de subalternidade (dentro da própria escravaria e fora do âmbito doméstico) para além da relação bidirecional senhor-escravo. Cabe ressaltar esse ponto pois toca em outro conceito que igualmente comparece com frequência nos estudos sobre subalternidade na Antiguidade, aquele de agência ou protagonismo. Quando se enfatiza a relação de subalternidade apenas com respeito ao polo dominador, isto é, a relação escravista entendida sobretudo como aquela entre o escravo e seu respectivo senhor, tende-se a tomar a agência escrava ou pelo viés da resistência ou por aquele da acomodação,⁵ configurando o que Peter Hunt (2017) classificou como estratégias contrárias ou colaborativas da parte dos escravizados. E, nesse último caso, reforça-se uma visão da escravidão como um processo de integração política, social e cultural, mediado pelo senhor, e caracterizado pela inclusão dos escravizados numa estrutura doméstica com suas hierarquias servis. Esta interpretação, contudo, não pode prescindir de uma análise da relação dos escravos que se estenda para a sociedade mais ampla. Nessa linha, Francisco Javier Marzal Palacios, tratando da escravidão em Valência na Baixa Idade Média, ressalta a necessidade de se estudar o que os “escravos faziam, e como eles se relacionavam com as pessoas ao seu redor, fossem livres ou escravas. A escravidão que vemos é uma escravidão relacional, na qual os escravos, sujeitos inseridos em uma sociedade alheia à sua, são obrigados a relacionar-se com outras pessoas, de acordo com a

³ E poderíamos acrescentar também aquelas étnico-raciais, cf. PANDEY, 2020.

⁴ Ver DIAS e NASCIMENTO neste volume.

⁵ Ver as críticas a essa posição em JOHNSON, 2003 e GUILLÉN, 2021.

área em que se desenvolve, aquela urbana” (MARZAL PALACIOS, 2006: 899, *apud* GUILLÉN, 2021). A escravidão, entendida nesses termos relacionais, mais extensos do que comporta a relação senhor-escravo, permite tomar a agência escrava não somente como resistência/revolta (individual ou coletiva) ou acomodação/integração, mas também como geradora de vínculos sociais com outros indivíduos de diferentes status num determinado espaço. A subalternidade escrava tem assim vários níveis, a depender da relação social construída com o conjunto dos indivíduos com quem os escravos interagiam cotidianamente.⁶

Essa questão dos níveis de subalternidade leva-nos a considerar que os indivíduos estão inseridos simultaneamente em diferentes vínculos, sejam de subalternidade, sejam de superioridade frente a outros indivíduos, de forma que muitas vezes pode ser enganoso tomar certas categorias como unicamente subalternas, como a mulher, o escravo, o pobre etc.⁷ Diferentes níveis de subalternidade distribuem-se em redes de relações sociais que são dinâmicas. Situações de crises ou conflitos – domésticos (como em contextos de adultério)⁸, políticos (aqui entendidos de forma ampla, não apenas no campo institucional, mas envolvendo disputas no campo da memória social⁹ ou tensões cotidianas entre os habitantes de uma comunidade, independente da posse ou não de cidadania,¹⁰ tal como se revela nas práticas de imprecizações de cunho mágico¹¹) ou religiosos (como ilustrados pelo espraiamento do Cristianismo no Império Romano)¹² – são particularmente interessantes para se notar esse movimento e como os subalternos constroem alianças ou

⁶ Guarinello (2006) desenvolve esse ponto a partir da ideia de “vida comum”.

⁷ Marx (1974[1845]: 58), em uma das teses sobre Feuerbach, já defendia que não se pode pressupor um indivíduo humano, abstrato e isolado, mas sim entendê-lo no conjunto das relações sociais.

⁸ Ver SPARVOLI neste volume.

⁹ Ver MOREIRA neste volume.

¹⁰ A este respeito, ver ANDRADE, 2002: 71 ss. e MORALES, 2014: 77 ss.

¹¹ Ver PACHECO e BRUSTOLIM neste volume.

¹² Ver CASTRO e NASCIMENTO neste volume.

enfrentamentos entre si e com seus superiores a depender de seus interesses em jogo no momento.¹³ A subalternidade é assim sempre instável, passível de ser contestada e renegociada em comunidades mais amplas, de modo que tampouco se pode assumir, como ressalta Kostas Vlassopoulos (2021: 43), a existência *a priori* de comunidades ou identidades exclusivamente subalternas.

Uma segunda questão de interesse, e decorrente da anterior, concerne as relações de subalternidade enquanto relações socioespaciais. Alguns capítulos demonstram que os níveis e redes de subalternidade devem ser entendidos tomando-se em consideração sua localização no espaço. Essa espacialidade das relações de subalternidade pode ter diferentes escalas, desde a gestão, envolvendo territórios mais amplos, do controle e exploração de grupos subalternos por grupos dominantes – como no caso dos hilotas submetidos aos espartanos – até o controle doméstico dos escravos e escravas pelos seus senhores. Assim, uma proposta de escrita da história dos messênios passa pela compreensão de como os espartanos organizavam a subordinação dos hilotas levando em consideração a distância entre Esparta e determinados grupos messênios: quanto maior a distância, maior a possibilidade de negociação da dominação entre ambos os grupos, permitindo organizações comunitárias mais autônomas pelos messênios com suas respectivas lideranças internas.¹⁴ De modo semelhante, a organização da hierarquia entre os escravos de uma casa correspondia a diferentes níveis de mobilidade permitida a esses indivíduos, correspondendo a circulações diferenciadas dentro da casa, o que implicava numa apropriação do espaço pelos escravos, no que Sandra Joshel (2013) chamou de “geografias de contenção e mobilidade escrava”, que também conformavam a relação com seus senhores, demais membros da família e entre os próprios escravos.¹⁵ Cada vez mais a historiografia busca combinar evidências literárias, arqueológicas

¹³ Ver SPARVOLI neste volume.

¹⁴ Ver BERNARDO neste volume.

¹⁵ Ver também JOSHEL e PETERSEN, 2014.

e epigráficas para compreender aspectos da vida material dos setores subalternos, suas moradias e locais de trabalho, bem como suas decorrentes experiências sensoriais que constituíam suas identidades.¹⁶

Por fim, alguns capítulos levam-nos a discutir em que medida necessariamente se tem uma equação imediata entre prática subalterna e prática popular. Se, por um lado, determinadas práticas podem ser mais diretamente associadas a setores populares – pelas características materiais e linguísticas dos artefatos a elas associadas –, por outro lado, pensar relações de subalternidade extrapola esse segmento, pois inclui também as elites das sociedades antigas, como num quadro das relações entre centro e periferias no âmbito de sistemas imperiais em que algumas elites subalternas utilizavam-se da própria linguagem imperial para negociar sua subordinação em contraposição a outros grupos que visavam à superação da subalternidade política.¹⁷ Nesse sentido, uma história a partir de baixo com vistas a mostrar o protagonismo das camadas populares subalternas não nega de pronto uma história a partir de cima, que também pode recorrer ao conceito de subalternidade. A questão de fundo é como integrar essas perspectivas numa macronarrativa da história do mundo antigo que não tome o protagonismo das elites como único e determinante fio condutor de sua trama.

Enfim, as reflexões avançadas pelos capítulos do livro certamente serão uma grande contribuição para a construção de uma agenda de pesquisa nacional por futuros trabalhos nas áreas de História Antiga, Arqueologia e Epigrafia que desejarem tomar o tema da subalternidade como norte para suas interpretações da Antiguidade.

Referências bibliográficas

ANDRADE, M. M. de. *A vida comum: espaço, cotidiano e cidade na Atenas clássica*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

¹⁶ Ver MONPEAN neste volume.

¹⁷ Ver GANDARA neste volume.

COURRIER, C.; OLIVEIRA, J. C. M. de. *Ancient History from Below: An Introduction*. In: COURRIER, C.; OLIVEIRA, J. C. M. de (eds.). *Ancient History from Below: Subaltern Experiences and Actions in Context*. London: Routledge, 2021, p. 1-31.

GIDWANI, V. Subalternity. In: KOBAYASHI, A. (ed.). *International Encyclopedia of Human Geography*. Amsterdam: Elsevier, 2009, p. 65-71.

GUARINELLO, N. L. Escravos sem senhores: escravidão, trabalho e poder no mundo romano. *Revista Brasileira de História*, v. 26, n. 52, 2006, p. 227-46.

GUILLÉN, F. P. Agency: Un nouveau dieu invitant au blasphème. In: GUILLÉN, F. P.; SALICRÚ I LLUCH, R. (eds.). *Ser y vivir esclavo: Identidad, aculturación y agency (mundos mediterráneos y atlánticos, siglos XIII-XVIII)*. Nouvelle édition (en ligne). Madrid: Casa de Velázquez, 2021. (<http://books.openedition.org/cvz/25018>. Acesso em 02 out. 2022)

HUNT, P. Slaves as Active Subjects: Individual Strategies. In: HODKINSON, S.; KLEIJWEGT, M.; VLASSOPOULOS, V. (eds.). *The Oxford Handbook of Greek and Roman Slavery*. Oxford: Oxford University Press. (Oxford Handbooks Online). DOI: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199575251.013.19>

JOHNSON, W. On Agency. *Journal of Social History*, v. 37(1), 2003, p. 113-24.

JOSHEL, S. J. Geographies of Slave Containment and Movement. In: GEORGE, M. (ed.), *Roman Slavery and Roman Material Culture*. Toronto: University of Toronto Press, 2013, p. 99-128.

JOSHEL, S. J.; PETERSEN, L. H. (eds.). *The Material Life of Roman Slaves*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2014.

MARX, K. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. Seleção por José Arthur Giannotti. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores, 25)

MARZAL PALACIOS, F. J. *La esclavitud en Valencia durante la Baja Edad Media (1375-1425)*. Tesis doctoral, Universidad de Valencia, 2006.

(https://www.raicesreinovalencia.com/sala/publicaciones/esclavitud_1375_1425.pdf. Acesso em 20 set. 2022)

MORALES, F. A. *A democracia ateniense pelo avesso: os metecos e a política nos discursos de Lísias*. São Paulo: Edusp, 2014.

PANDEY, N. B. The Roman Roots of Racial Capitalism. *The Berlin Journal*, 34, p. 16-20. (<https://www.americanacademy.de/the-roman-roots-of-racial-capitalism/#>. Acesso em 20 set. 2022)

VLASOPOULOS, K. Subaltern Community Formation in Antiquity: Some Methodological Reflections. In: COURRIER, C.; OLIVEIRA, J. C. M. de (eds.). *Ancient History from Below: Subaltern Experiences and Actions in Context*. London: Routledge, 2021, p. 35-54.