

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**André Eduardo da Silva Soares**

*Liberti: o processo de institucionalização social dos libertos no Satyricon – século I d.C.*

Dissertação submetida ao Corpo Docente do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre.

---

Prof.a Dr.a Claudia Beltrão da Rosa (Orientadora)

---

Prof.a Dr.a Sonia Regina Rebel de Araújo

---

Prof. Dr. Fábio Faversani

**2009**

S676 Soares, André Eduardo da Silva Soares.  
Liberti : o processo de institucionalização social dos libertos no Satyricon – século I d.C. / André Eduardo da Silva Soares, 2009.  
vi, 156f.

Orientador: Cláudia Beltrão da Rosa.  
Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

1. Roma – História. 2. Literatura clássica – História e crítica. 3. Literatura e história. 5. Instituição social. 6. Libertos no Satyricon. I. Rosa, Cláudia Beltrão da. II. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (2003-). Centro de Ciências Humanas e Sociais. Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.

CDD – 937.02

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a todas as pessoas que, em maior ou menos grau, me auxiliaram na produção desse trabalho. Ao Prof. Dr. Gilvan Ventura e à Prof<sup>a</sup>. Dra. Sonia Rebel pela composição da minha banca de qualificação e pelas idéias fundamentais para o andamento da pesquisa. Agradeço ao Prof. Dr. Fábio Faversoni pela leitura de meus textos e pelas orientações a respeito do encaminhamento da pesquisa. Agradeço também ao Prof. Dr. Paulo Cavalcante e à Prof<sup>a</sup>. Dra. Maria Isabel pelas orientações teóricas e à Sra. Patricia Horvat por todas as orientações acadêmicas..

Agradeço, em especial, à Prof<sup>a</sup>. Dra. Claudia Beltrão da Rosa pela orientação e, sobretudo, pela amizade e apoio nos momentos difíceis da pesquisa.

Aos funcionários das bibliotecas que mantive contato: Biblioteca Central da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/UFRJ) e Biblioteca da Universidade Estadual Paulista (UNESP/ASSIS), meus agradecimentos.

Não posso deixar de agradecer aos meus familiares e amigos. Agradeço aos meus pais, Ivone e João Batista, e à minha irmã, Sabrina Munik. Agradeço à minha querida esposa, Luciana Soares e minha filhinha, Ana Beatriz. Agradeço, também, à amiga Elaine Viera por todo apoio em minha pesquisa.

A todos, o meu muito obrigado.

## RESUMO

O objetivo deste trabalho é identificar o processo de *institucionalização social* dos libertos no *Satyricon*. Para isso, faremos uma apresentação do contexto social no qual, tradicionalmente, situa-se essa obra, identificando cada grupo social. Após essa identificação, analisaremos as implicações teóricas e metodológicas que envolvem uma abordagem histórica que tem como *corpus* documental uma obra literária. Apresentaremos o banquete romano em geral e o de Trimalquião especificamente, para, em seguida, fazermos um mapeamento dos libertos que aparecem no episódio do banquete, além de discutirmos a respeito da tipicidade ou não de Trimalquião. Por fim, faremos nossa proposta de leitura da *Cena Trimalchionis*. Utilizaremos alguns elementos do método semiótico de leitura isotópica, para analisar trechos de discursos e formular um possível *mos* aristocrático, juntamente com um *ethos liberti*, e compará-los para identificar até que ponto este contém elementos daquele e, finalmente, consolidar nossa análise demonstrando o processo de *institucionalização social* dos libertos.

Palavras-chave: Libertos no *Satyricon*; História e Literatura; Instituições Sociais.

## ABSTRACT

The aim of this work is to identify the *social institutionalization* process of freedmen in *Satyricon*. To do so, we will be presenting the social context in which, traditionally, this work is placed. After that, we will analyze the theoretical and methodological implications involving a historical approach which has as corpus, a literary work. We will present the Roman banquet in general and Trimalquião's specifically, so that we will be able to map the freedmen showed in the banquet episode. Besides, we will discuss about the typicality or not of Trimalquião. Finally, we will be making our reading proposal of *Cena Trimalchionis*. We will make use of a few elements of a semiotic method of isotopic reading to analyze pieces of speeches and formulate a possible aristocratic *mos*, herewith a *ethos liberti*. We will compare them in order to identify which elements the *ethos liberti* has in common with aristocratic *mos* and, finally, consolidate our analyze showing the freedmen's *institutionalization social* process.

Key-words: *Satyricon*'s freedmen; History and Literature; Social Institutions.

## SUMÁRIO

Introdução.....	1
Capítulo 1 – O contexto da obra e do autor: a questão dos libertos no Alto Império.....	12
1.1 - Os libertos no Alto Império romano.....	12
1.2 - A consolidação de uma sociedade de ordens.....	21
1.2.1 - O <i>ordo senatorius</i> .....	27
1.2.2 - O <i>ordo equester</i> .....	30
1.2.3 - <i>Ordo Decurionum</i> .....	33
1.2.4 - <i>Plebs rustica et plebs urbana</i> .....	34
1.2.5 – <i>Servi</i> .....	36
1.2.6 – <i>Liberti</i> .....	40
Capítulo 2 – Os libertos no <i>Banquete de Trimalquião</i> : o estado da questão.....	46
2.1 - A obra: estilo e possíveis abordagens.....	46
2.2 - A reabilitação da ficção na teoria literária e na historiografia.....	49
2.3 - A questão da datação do <i>Satyricon</i> .....	60
2.4 - A questão da autoria do <i>Satyricon</i> .....	67
2.5 - Olhares sobre o banquete romano.....	70
2.6 - A caracterização do <i>Banquete de Trimalquião</i> .....	76
2.7 - A caracterização dos libertos no <i>Banquete de Trimalquião</i> .....	80
2.8 - Trimalquião: um liberto típico ou atípico?.....	88

Capítulo 3 – Uma nova abordagem do <i>Banquete de Trimalquião</i> : os libertos como uma <i>Instituição Social</i> .....	94
3.1 - Os <i>mores</i> romanos.....	95
3.2 – A formação de um <i>ethos liberti</i> .....	108
3.3 – O <i>mos maiorum</i> e a relação circular com o <i>ethos liberti</i> : uma análise do discurso.....	123
3.4 – <i>Liberti et libertini</i> do <i>Satyricon</i> e sua <i>institucionalização social</i> .....	132
Conclusão.....	139
Bibliografia.....	148

## Introdução

A sociedade romana em finais da República e início do Principado possuiu características muito peculiares. Era uma sociedade que estava deixando um período de guerras civis (MANJARRÉS, 1991: 47), para reordenar sua organização hierárquica e estabelecer limites mais precisos entre cada uma das ordens dominantes (CARDOSO; ARAÚJO, 2006: 88).

Augusto foi uma figura fundamental nesse processo, organizando a maneira pela qual cada membro das elites deveria ocupar os cargos públicos, estabelecendo quais privilégios esses membros teriam acesso, além de instituir uma série de signos distintivos para cada uma das ordens. Consideramos que o ápice dessa reestruturação aconteceu quando Calígula se tornou imperador, realizando a separação definitiva entre as ordens senatorial e eqüestre. Essas duas ordens, durante a República, possuíam limites tão tênues que era comum um cavaleiro assumir cargos de senadores, sem, contudo, deixar de ser cavaleiro. Com Calígula, isso deixa de acontecer; cada ordem passou a ter sua carreira específica, que só poderia ser trilhada por um membro da referida ordem (CARDOSO; ARAÚJO, 2006: 88).

A economia, assim como a organização social, manteve suas principais características nesta transição da República para o Império. Era basicamente agrária, com a maior valorização recaindo sobre a terra. Esta, portanto, pode ser considerada como o primeiro bem que o indivíduo devia ter para fazer parte das ordens dominantes. Mas, não era somente a terra que fazia com que o indivíduo se inserisse nas elites romanas. Outro fator importante era desempenhar funções importantes, detendo e exercendo, com isso, o poder. Além disso, o indivíduo deveria gozar de prestígio social e ser membro do *ordo* dirigente (ALFÖLDY, 1989: 122). Sem contar com a casa imperial, somente as ordens senatorial, eqüestre e os decuriões possuíam as qualificações exigidas para pertencer aos altos escalões da sociedade.

Os aspectos enumerados eram de extrema importância para a formação das elites, mas uma série de fatores articulava-se para a efetiva aceitação dos indivíduos no

grupo, como a origem nobre, a detenção de cidadania, liberdade pessoal, vinculação étnica a uma região do Império, capacidades pessoais, educação e lealdade para com o imperador.

A fortuna era muito importante para qualificar um homem, mas se fosse o único requisito, Trimalquião, liberto enriquecido personagem da obra literária *Satyricon*, faria parte das ordens dominantes, ao contrário do que a obra nos mostra. A fortuna mínima necessária para o pertencimento a cada grupo era um valor mais simbólico do que prático, já que alguns membros da ordem eqüestre possuíam, às vezes, fortunas bem maiores do que alguns senadores. Mecenas, *e.g.*, foi um dos homens mais ricos de Roma e era pertencente à ordem eqüestre (MANJARRÉS, 1991: 49).

Com a imposição de um limite rígido, mas não intransponível<sup>1</sup>, entre cada um dos grupos sociais, o patronato, que tem suas origens na República, assume um papel cada vez mais central no decorrer do Alto Império. O patronato era um sistema de relações de interdependências pessoais entre membros das elites, ou com um nível hierárquico elevado, mesmo que extra-oficialmente, e indivíduos que reconhecessem certo nível de dependência com esses membros. As pessoas que possuíam maior riqueza recebiam o nome de patrono. Os que tinham menos riqueza, ou eram pobres, recebiam o nome de clientes. Enquanto os primeiros se inseriam nessas relações, buscando aumentar seu prestígio e poder político, os segundos esperavam conseguir alguma coisa concreta, como alimentos, entretenimentos etc. (CARDOSO e ARAÚJO, 2006: 91-92).

As relações de patronato, no entanto, não eram baseadas exclusivamente no aspecto econômico. Assim, quando indivíduos de categorias jurídicas iguais, ou com pouca diferença, estabeleciam uma relação, esta recebia o nome de *amicitia*. Se a condição jurídica dos indivíduos fosse muito diferente, essa relação chamava-se *patronus-clientis* (ALFÖLDY, 1989: 117). O patronato romano era tão complexo que um mesmo indivíduo, pelo fato de se inserir em várias relações de patronato, poderia ser *amicus* em uma e *clientis* em outra, ou mesmo *patronus* em uma relação e *amicus* nas

---

<sup>1</sup> Em alguns casos um liberto poderia ser integrado na ordem eqüestre. Isso era feito por meio da concessão de direitos, que somente o imperador estava autorizado a fazer (GUILLÉN, 2000: 254-255).



demais, enfim, era possível aos romanos inserirem-se em vários níveis e situações no patronato.

Assim, podemos perceber que a República Tardia e o Principado são períodos nos quais a sociedade romana estava passando por um processo de reordenação social. Esse processo estabeleceu limites precisos para cada membro das ordens dirigentes da sociedade romana. Como sabemos, esses limites eram variados, partindo do campo econômico, passando pelo cultural, chegando até as relações políticas. Nesse contexto de maior rigidez da organização hierárquica, entretanto, surge um grupo social que ganha cada vez mais importância na manutenção da estrutura do Império, os *libertos*.

Todo escravo que recebesse a liberdade se tornava um liberto. Esses ex-escravos se vinculavam, obrigatoriamente, ao seu ex-senhor, inserindo-se em uma relação de patronato como cliente. Na prática, o liberto e o ingênuo<sup>2</sup> pouco diferiam, sobretudo quando se tornavam clientes de um patrono, geralmente membro das ordens dirigentes. O que os diferenciava era a maneira como cada um se inseria nessas relações. Enquanto os ingênuos nelas ingressavam voluntariamente, a inserção dos libertos era obrigatória (FAVERSANI, 1998: 77). Alguns libertos conseguiam prosperar financeiramente, tornando-se bastante ricos. O que acontecia com os libertos, ricos ou não, na sociedade romana do Alto Império?

A partir do que foi exposto, podemos chegar à seguinte formulação de uma problemática. A primeira dinastia imperial romana estabeleceu uma reordenação social que passou pelo fortalecimento da hierarquização social. Ao mesmo tempo, podemos perceber o surgimento dos libertos, sendo que alguns enriqueciam e se tornavam influentes, principalmente os libertos do imperador. Não obstante toda preocupação das elites com relação aos grupos mais baixos na hierarquia social, foi possível aos libertos se vincularem diretamente ao poder imperial, por meio, por exemplo, do *colégio dos augustais*. Visamos à compreensão deste processo, utilizando o *Satyricon*, obra de um membro das elites escrevendo sobre os libertos, através do *Banquete de Trimalquião*. Nosso problema é: o que foi para os romanos do século I d.C., a *instituição social* dos

---

<sup>2</sup> A sociedade romana era dividida em três categorias: livres (*ingenui*), libertos (*liberti*) e escravos (*famuli*) (GUILLÉN, 2000: 249).

libertos, e como se deu este processo de *institucionalização social*? Mesmo que a situação de uma personagem como Trimalquião sendo atípica<sup>3</sup>, ou seja, trata-se de um liberto rico, que não estava vinculado ao seu antigo senhor pelo *officium* etc., mostraremos que é possível partir do estereótipo criado pelo autor do *Satyricon* para compreender melhor este fenômeno.

Acreditamos que esse processo aconteceu por caminhos diversificados. Assim, buscaremos demonstrar que os libertos do século I d.C. passaram por um processo de *institucionalização social*. Esse processo tinha a finalidade de tornar os libertos uma *instituição social* legítima. A trajetória de alguns libertos pode ser um indício do processo de *institucionalização social*, como o ingresso no colégio dos augustais, a memória de um passado de escravidão em comum, além da maneira como os libertos se inseriam nas relações de patronato. Todos esses aspectos nos permitem pensar em um possível *ethos liberti*. Para realizar essa tarefa, no entanto, necessitamos delimitar alguns aspectos de ordem teórica.

Primeiramente, tivemos de explicitar o que entendemos por cultura. Trabalhamos o conceito que Clifford Geertz desenvolve e que foi abordado através de dois pontos (GEERTZ, 1989): o primeiro é que a cultura pode ser considerada não como um complexo de padrões concretos de comportamento (costumes, tradições, etc.), como normalmente tem sido feito, mas como um conjunto de mecanismos de controle (planos, receitas, regras, instruções, etc.) para governar o comportamento humano. O segundo ponto é a idéia de que ser humano é um ser totalmente dependente de tais mecanismos, para ordenar seu comportamento. Se o comportamento humano não fosse governado por estes mecanismos, ele seria ingovernável, um caos de atos sem sentido e de explosões emocionais. A cultura, como totalidade acumulada de tais padrões, não é apenas um ordenamento da existência humana, mas uma condição essencial para ela. Esta compreensão do conceito de cultura se torna fundamental para nossa problemática,

---

<sup>3</sup> Existia uma diferenciação entre os libertos. Se o liberto tivesse um patrono, que era seu ex-senhor, ele era conhecido como liberto (*liberti*). Se o liberto não tivesse um patrono (isso geralmente acontecia com manumissões por testamento, que foi o caso de Trimalquião), ele passava a ser chamado de libertino (*libertinus*).

já que trabalhamos com um fortalecimento da hierarquização social por parte das elites e seu impacto nos grupos menos favorecidos.

Como trabalharemos com um *corpus* documental de natureza literária, tivemos que pensar a respeito das maneiras pelas quais esse tipo de obra pode ser abordada. Umberto Eco (1997: 27) constata que nas últimas décadas houve um exagero do direito dos intérpretes. Com isso, ele propõe que entre a intenção do autor, muito difícil de descobrir e quase sempre irrelevante para a interpretação, e a intenção do intérprete, que destrói o texto até chegar à forma que sirva ao seu propósito, existe uma terceira possibilidade, a intenção do texto (ECO, 1997: 29).

Por meio dessa formulação, Eco identifica um critério interpretativo que pode ser rastreado ao longo dos séculos, o qual nomeia de semiótica hermética, e que possui como princípio subjacente que se duas coisas são semelhantes, uma pode ser signo da outra e vice-versa (ECO, 1997: 53-55). Com isso, Eco chega à conclusão de que a *isotopia* é um bom critério para interpretação, desde que não seja genérico demais. Desse modo, independente do parâmetro a ser utilizado com a finalidade de validar a interpretação, o texto é um objeto que a interpretação constrói no decorrer do esforço circular de validar-se com base no que acaba sendo seu resultado (ECO, 1997: 75).

Devemos, segundo Eco, respeitar o texto, e não o autor enquanto pessoa. Mas, apesar de todo enfoque ser no texto, Eco adverte que há casos em que uma interferência sobre a intenção do autor é muito importante (1997: 77).

Após delimitarmos o referencial norteador para trabalharmos com a obra literária, tornou-se necessário conceituarmos a maneira com trataríamos do discurso simbólico que envolve a obra. Em outras palavras, a questão da linguagem simbólica, já que trabalhamos com uma *instituição social* que busca legitimidade. Conforme Bourdieu pontua, à ciência social cabe examinar a parte que cabem às palavras na construção das coisas sociais, assim como a luta pela classificação, a qual contribui para a constituição de classes sexuais, de idade ou sociais, clãs, tribos, etnias ou nações (BOURDIEU, 1996: 81). Isto quer dizer que a palavra tem um papel fundamental na

construção dos grupos sociais, ou seja, na *institucionalização social* de novos grupos. A linguagem possui uma eficácia simbólica de construção da realidade, e todo indivíduo aspira a este poder de construir o mundo nomeando-o ao seu meio (BOURDIEU, 1996: 81). Na luta para a imposição de uma visão legítima, os indivíduos têm um poder proporcional ao seu capital simbólico, ou melhor, ao reconhecimento que recebem do grupo que estão representando (BOURDIEU, 1996: 82).

A construção da realidade, entretanto, não acontece somente pelo uso da palavra. A palavra é apenas um testemunho do poder que foi delegado ao representante de um grupo. A lógica que rege a linguagem não é a mesma lógica que rege a linguagem institucional (BOURDIEU, 1996: 87).

É perceptível que um conceito-chave para nossa análise é *instituição social*. O que chamamos, então, de *instituição social*, e como se dá esse processo de *institucionalização social*, tanto citado? Instituir socialmente, na tradição cultural do Ocidente, pressupõe uma diferença como: cidadão e estrangeiro, livre e escravo, além de outras mais. A instituição de uma diferença, preexistente ou não, é feita por meio de ritos, aos quais Bourdieu nomeia de *ritos de instituição*. Quanto mais fundamentada em critérios objetivos for, mais eficaz será a diferenciação. A construção de uma identidade, no olhar de Bourdieu, não passa da imposição de um *nome*, ou seja, de uma “essência social”. Instituir é estabelecer limites, é fazer o que sua categoria social deve fazer, e não outra coisa (BOURDIEU, 1996: 99-100). Assim, os ritos de instituição são atos que comunicam aos agentes sociais suas identidades; na medida em que os agentes diferenciam-se dos outros, recebem seus limites de atuação, acentuando as diferenças (BOURDIEU, 1996: 101). Para que não aja a tentação de ultrapassar o limite, as diferenças são naturalizadas, transformando-se em segunda natureza, sendo incorporadas por meio do *habitus*. Assim, os futuros membros das elites aprendem a se comportar como tal, um aprendizado caro e demorado, mas que os tornam ainda mais diferentes dos outros grupos sociais (BOURDIEU, 1996: 103).

Bourdieu (1996: 104), citando Schopenhauer, nos fala do “cômico pedante”, que é quando o riso é provocado por um indivíduo que toma uma ação que não está inscrita

nos limites de seu conceito. Para facilitar a compreensão, podemos utilizar como exemplo o Banquete de Trimalquião (*Sat.*, XXVII - LXXVIII), no qual encontramos um liberto muito rico que, por sua vez, tinha atitudes que não eram compatíveis com sua categoria jurídica, tendo como referência o padrão das elites romanas. Por isso, a personagem se tornava cômica.

Entendemos o processo de *institucionalização social*, portanto, como um processo de nomeação da realidade, estabelecendo limites de atuação para os grupos sociais. É claro que não era somente a palavra que institucionalizava os libertos no Alto Império, mas uma série de fatores que se relacionavam, como a inserção no colégio sacerdotal dos *augustais*, a memória de um passado de escravidão em comum e a maneira como esses indivíduos se inseriam nas relações de patronato. Para melhor compreendermos essa formulação, necessitamos reformular o conceito de instituição.

O conceito de instituição, tradicionalmente, tem se vinculado à sua materialidade, a qual representa o poder do Estado. Seguindo essa concepção, podemos encontrar, pelo menos, três formulações possíveis.

A primeira se refere ao conceito de instituição relacionado aos seus aspectos jurídicos. Como representante dessa corrente podemos citar os trabalhos de Emile Durkheim (1937). A segunda possibilidade é pensar as instituições sem a necessidade dos aspectos jurídicos. Talcot Parsons (1969; 1974) pode ser citado como representante dessa linha argumentativa. Enquanto, no primeiro caso, o conceito de instituição tem sua extensão extremamente reduzida, no segundo a extensão do conceito é muito ampla. Assim, para Durkheim são poucas instituições encontradas na sociedade; na perspectiva de Parsons, por outro lado, tudo pode ser uma instituição. Com a finalidade de escapar desse impasse, surgiu um terceiro viés interpretativo, chamado de *novo institucionalismo*. Em linhas gerais, essa corrente pode ser dividida em duas vertentes (ZURBRIGGEN, 2006: 69). O que diferencia essas duas correntes é a possibilidade de ação dos agentes sociais. Numa, as instituições são determinadas pela ação dos agentes. Os trabalhos de George Tsebelis (1990) podem ser citados como exemplo. Na outra, diferentemente, são as ações dos agentes que são determinadas pelas instituições.

Walter Powell e Paul Dimaggio (1999) são bons exemplos desse tipo de abordagem. De qualquer forma, nos dois casos é possível perceber um determinismo seja das instituições, ou dos agentes. Além disso, o conceito de instituições continuava atrelado a sua materialidade e representatividade do poder legal.

Mary Douglas (2007), por seu turno, inseriu aspectos importantes nessa discussão. Em primeiro lugar, a autora, ao invés de tender para um dos lados, pensou em uma interação entre eles. Dessa forma, ao mesmo tempo em que as instituições determinam as ações dos indivíduos, estes determinam como serão aquelas. Ocorre uma constante tensão, um caminho de mão dupla entre os indivíduos e as instituições. Em segundo lugar, Mary Douglas reformulou o conceito de instituição, dizendo que pode ser uma cerimônia, um jogo, ou até mesmo uma família, enfim, é um agrupamento social legitimado (DOUGLAS, 2007: 56). Com isso, resolve-se o problema da materialidade das instituições. Essa formulação nos permitiu utilizar o termo *instituição social* para nos referirmos ao agrupamento de libertos no Alto Império. Por fim, Mary Douglas argumenta que uma convenção só se torna uma instituição social legítima, no momento em que exista uma convenção cognitiva que lhe dê apoio (DOUGLAS, 2007: 56). Como veremos, os libertos do Alto Império possuíam um *ethos* que lhes dava apoio, fato que nos permite pensá-los como uma instituição social legítima.

Pretendemos utilizar o referencial teórico apresentado de uma maneira que facilite nossa compreensão da realidade, sem, contudo, reduzirmos a infinidade de possibilidades que o contexto histórico carrega em potencial. Assim, no decorrer da pesquisa podemos reformular alguns conceitos, aprofundar sua compreensão e, se houver necessidade, acrescentar outros conceitos para nos auxiliar nessa tarefa. Passemos, então, para a metodologia que utilizamos.

Trabalharemos, como *corpus* documental, com a obra literária *Satyricon*, mais especificamente com o Banquete de Trimalquião (XXVII - LXXVIII). Por se tratar de uma obra literária, tivemos o cuidado de situá-la historicamente, além de analisarmos as interpretações historiográficas já feitas.

Utilizando as conclusões de Umberto Eco (1997: 53-55), utilizaremos alguns elementos de uma vertente da semiótica, a *leitura isotópica*. A origem etimológica da palavra semiótica vem do grego *semeion*, que significa signo. Seu principal interesse é pela expressão dos significados e por sua produção, especificando como é possível chegar a significar algo (CARDOSO, s/d: págs 3-6). As análises semióticas têm a ver com a noção de sentido. Em primeiro lugar, sentido seria o que permite a transcodificação. Em segundo lugar, sentido tem direção, implica intencionalidade e finalidade (CARDOSO, s/d: pág 8). Existem vários métodos dentro da semiótica, mas utilizamos somente a leitura isotópica, pelo fato de ser o que melhor atendia às necessidades de nosso trabalho.

A leitura isotópica está vinculada aos níveis semânticos do discurso. Na semiótica discursiva, mais exatamente narrativa, derivada das teorias e métodos de Algirdas Greimas e seu discípulo Joseph Courtés, é possível identificar no discurso três níveis semânticos: figurativo, temático e axiológico. Os dois primeiros mantêm uma oposição complementar, enquanto o último é definido de outro modo.

O nível semântico figurativo remete a significações que podem ser diretamente ligadas a um dos cinco sentidos. Dependem da percepção do mundo exterior, mais exatamente de quem, no discurso, terá a ilusão referencial. Com relação ao nível semântico temático temos significações conceituais, abstratas. Ex. o amor é temático, mas os gestos concretos que o expressam são figurativos (CARDOSO, s/d: 15). Já o nível semântico axiológico remete a algum sistema de valores que o texto expresse: ético, religioso, estético, político etc. e a incidência do qual conduz a euforizações e/ou disforizações. Ex. valores éticos se euforiza o “bem” e disforiza o “mal”, religiosos se euforiza a “santidade” e disforiza o “pecado” e estéticos se euforiza o “belo” e disforiza o “feio”.

A leitura isotópica permite, em uma análise semiótica, a passagem do micro semântico (a significação do enunciado de cada frase) para o macro semântico (a significação do texto ou discurso integral). Para isto, é preciso identificar as categorias isotópicas (redundantes, repetitivas), segundo um método aplicado em três etapas: a

primeira é o exame comparativo dos elementos (frase, enunciados) de um texto, o que permite descobrir as categorias semânticas de significação. A segunda consiste em separar, entre as categorias semânticas achadas, aquelas que se repetem, que são redundantes, que se tratam justamente das categorias isotópicas. A última etapa é dividir as categorias achadas em figurativas, temáticas e axiológicas (CARDOSO, s/d: pág 15).

Assim, iniciaremos com uma apresentação do contexto histórico em que a obra foi produzida<sup>4</sup>, começando com uma breve apreciação da República Tardia e terminando com o Principado. Teremos como limite temporal a primeira dinastia imperial, a Julio-Claudia, já que é nesse período que encontramos maiores evidências da atuação dos libertos na sociedade romana. Além disso, faremos uma breve apreciação de cada um dos grupos sociais que compunham a sociedade romana do Alto Império. Ao tratarmos dos libertos, analisaremos suas relações com o poder imperial por meio do colégio sacerdotal dos *augustais*.

No segundo capítulo analisaremos o nosso *corpus* documental. Refletiremos a respeito do processo de construção da obra, seus estilos literários e as possíveis maneiras de se abordar esse tipo de documento textual. Após essa etapa entraremos na discussão a respeito do conceito de ficção, juntamente com suas implicações na construção de personagens e refletiremos a respeito de possibilidades de produção e recepção de textos ficcionais. Além disso, analisaremos alguns aspectos das práticas de leitura na antiguidade clássica, assim como do público leitor. Para aprofundar esse debate discutiremos o conceito de representação e analisaremos os aspectos internos da literatura antiga. Após essa etapa, abordaremos as dificuldades de datação do *Satyricon*, trazendo novos elementos para o debate, sobretudo no que se refere à História da Arte, além de abordarmos os problemas decorrentes da autoria e preservação da obra.

Por fim, mergulharemos no universo diegético do *Satyricon*. Iniciaremos apresentando o banquete romano de uma geral e o de Trimalquião especificamente. Depois dessa apresentação faremos um mapeamento dos libertos, e de suas trajetórias

---

<sup>4</sup> Apesar de não sabermos ao certo a data de produção do *Satyricon*, há um consenso no meio acadêmico de que a obra foi produzida no século I d.C..



de vida, que são citados no Banquete de Trimalquião, e discutiremos a respeito da tipicidade ou não de Trimalquião.

Já no terceiro capítulo faremos a nossa proposta de leitura dos libertos no Banquete de Trimalquião. Para tornar essa proposta cognoscível, utilizaremos trechos de discursos dos libertos Équion (*Sat.*, XLV), Ganimedes (*Sat.*, XLIV) e Hermeros (*Sat.*, LVII) para formular um possível *mos* aristocrático. Em seguida utilizaremos outros trechos de discursos dos libertos Équion (*Sat.*, XLV) e Ganimedes (*Sat.*, XLIV), juntamente com algumas inscrições epigráficas, para formular um possível *ethos liberti*. Para tornar nossa proposta mais identificável, faremos uma análise comparativa dos *mores* aristocráticos e do *ethos liberti*, com intuito de identificar até que ponto pode-se falar em uma incorporação dos *mores* aristocráticos pelos libertos. Finalmente, retomando as conclusões alcançadas no decorrer da pesquisa, delimitaremos o processo de *institucionalização social* dos libertos no *Satyricon*, visando à verificação de nossa hipótese de trabalho.

## Capítulo 1 – O contexto da obra e do autor: a sociedade do Alto Império

Analisar o contexto social do *Satyricon* é uma tarefa que requer reflexão sobre os aspectos teóricos que envolvem o tipo de abordagem que está sendo proposto. Aliada a essa reflexão, retomaremos a discussão a respeito do conceito de *instituição social*, a fim de que o conceito seja problematizado.

Por fim, verificaremos alguns aspectos da crise que marcou os últimos anos da República, juntamente com o projeto de reforma política e social implantado por Augusto, enfatizando questões que se ligam diretamente ao nosso tema. Findo esse preâmbulo, analisaremos cada grupo social do Alto Império, para concluirmos com os libertos e uma discussão preliminar das suas relações institucionais com o poder imperial.

### 1.1 Os libertos no Alto Império romano

A questão da inserção dos ex-escravos na sociedade romana era um problema na antiguidade. Trata-se também de um problema para os intelectuais modernos, apesar de seus termos serem distintos. No primeiro caso, temos o problema das elites que buscavam impedir o acesso dos que não fossem “bem nascidos” aos altos escalões da sociedade, apesar de os libertos lhe serem necessários para a manutenção do *status quo*. No segundo, constata-se uma grande dificuldade de compreender a maneira pela qual esses indivíduos, principalmente os que conseguiam prosperar financeiramente, se inseriam na rígida organização hierárquica do Alto Império. O período de 41 d.C. a 68 d.C. é emblemático para a compreensão deste problema, já que é nos principados de Cláudio e Nero que encontramos mais evidências de como os libertos estavam inseridos e atuantes na sociedade romana.

Buscaremos lançar um possível olhar nessa realidade, ou seja, compreender como os libertos inseriam-se na sociedade romana. O primeiro problema que se coloca a partir dessa formulação é: sob que ótica isso será feito? Entrevemos, pelo menos, duas

perspectivas possíveis. A primeira seria uma ótica das elites. A segunda, inversamente, seria a dos libertos.

Estudiosos têm defendido que, tendo como documentação textual o *Satyricon*<sup>5</sup>, somente podemos compreender a realidade pela ótica das elites. Como exemplo podemos citar F. Faversoni (1996), que defende que Trimalquião era um personagem típico de como as elites viam os libertos.

A opção por uma abordagem segundo a ótica dos libertos acarreta uma série de problemas tanto de ordem teórica, quanto metodológica. O primeiro deles é que não temos documentação textual produzida pelos libertos do Alto Império. Se não temos esse tipo de documentação, nosso conhecimento desses indivíduos se dá por meio dos escritos das elites. Um segundo problema que, então, se coloca: é possível, por meio dos escritos das elites, compreender a realidade dos libertos segundo sua própria ótica? Por fim, pode-se perguntar: como realizar essa árdua tarefa? A maneira mais fácil de solucionar esses problemas seria descartar a possibilidade de uma abordagem sob a perspectiva dos libertos a partir de fontes escritas, exclusivamente. Essa opção, entretanto, em nada contribuiria para uma ampliação de nosso conhecimento a respeito da sociedade romana do Alto Império, já que encerraria o debate em torno da questão. Se não é possível, mesmo que invariavelmente de maneira limitada, acessar os libertos por meio dos textos das elites, nosso conhecimento a respeito dos libertos será muito reduzido, pois a maior parte das fontes escritas que nos chegaram são provenientes das elites. Com a finalidade de ampliar as discussões e pensar outras possibilidades, não seguiremos por este caminho.

Não pretendemos esgotar as possibilidades a serem trilhadas nesse debate, muito menos fornecer respostas para todos os problemas teóricos referentes a uma análise historiográfica sob a ótica dos libertos. O que pretendemos buscar é uma possibilidade de acesso a tal visão, mesmo que invariavelmente limitada. Em suma, buscaremos

---

<sup>5</sup> O *Satyricon* é uma das principais fontes textuais para o estudo do tema. É datado, convencionalmente, de I d.C. e supostamente tem como autor Petronio. A trajetória de preservação da obra fez com que grande parte se perdesse, sendo a maior parte a *Cena Trimalchionis* (*Sat.* XXVII – LXXVIII) (Banquete de Trimalquião), episódio em que um liberto rico (Trimalquião) oferece um banquete para libertar alguns de seus escravos, e que as personagens protagonistas são convidados.

entrever os libertos a partir da *Cena Trimalchionis* (Banquete de Trimalquião) (*Sat.* XXVII – LXXVIII) no *Satyricon*.

Nosso *corpus* documental é de natureza textual, e pensamos a palavra como tendo um papel fundamental na construção dos grupos sociais. Do mesmo modo pensamos o discurso como possuindo uma eficácia simbólica de construção da realidade, e todo indivíduo como aspirando a este poder de construir o mundo, nomeando-o de acordo com sua realidade. Da mesma forma, se pensarmos que a luta por essa nomeação contribui para a constituição de classes sexuais, de idade ou sociais, clãs, tribos, etnias ou nações (BOURDIEU, 1996: 81), podemos colocar o discurso textual como um aspecto importante para a construção da realidade, principalmente dos grupos sociais. Chamamos de discurso textual o esforço de construção da realidade por meio da nomeação na escrita de um texto. Assim, o discurso textual não se resume a um gênero textual específico, sendo possível pensá-lo em qualquer gênero.

Ciro F. Cardoso e Ronaldo Vainfas argumentam que o discurso pode ser definido de diversos modos:

“(…) como sinônimo de fala (uso contingente da língua) em oposição à língua (sistema estruturado de signos); como unidade lingüística maior do que a frase – torna-se então sinônimo de mensagem ou enunciado; como conjunto de regras de encadeamento das frases ou grupos de frases que compõem um enunciado; ou como o enunciado visto a partir das condições de produção – lingüísticas e sociais – que o geraram.” (CARDOSO, VAINFAS, 1997: 377)

A última definição de discurso que tais autores fornecem pode ser utilizada para complementar o sentido proposto para discurso textual. É um enunciado que deve ser visto a partir das condições sociais e lingüísticas que o geraram, e ainda podem-se acrescentar os aspectos culturais e econômicos. Assim, a análise do discurso textual pode ser um bom caminho para se entrever os libertos no *Satyricon*.

É sempre arriscado fazer uma transposição de um referencial da modernidade para a antigüidade, fato que caracterizaria um claro anacronismo, mas um exemplo pode nos ser útil agora: se fizermos uma “viagem” para o século XIX d.C., podemos

encontrar um bom exemplo no esforço de nomeação no “Velho Mundo”, que se encontrava dividido em dois grandes grupos: de um lado, as potências imperiais européias, e de outro, os países que foram colonizados por elas. Benedict Anderson (2008), buscando compreender a ação das potências imperiais européias no sudeste asiático, desenvolveu um argumento interessante. Em linhas gerais, seu argumento principal é que três instituições (o censo, o mapa e o museu) foram fundamentais para o Estado colonial imaginar como seriam os povos dominados: sua natureza, geografia, território e legitimidade do passado (ANDERSON, 2008: 227). Desta forma, os impérios coloniais europeus imaginaram como seriam seus dominados, os nomearam e classificaram por meio do censo, reordenaram o espaço geográfico/territorial fazendo mapas, e controlaram o passado e a memória construindo museus. O mais interessante é que a classificação feita pelos europeus era aleatória e não respeitava a diversidade cultural e étnica dos povos dominados. Entretanto, com o passar dos anos, esses povos começam a se reconhecer pela classificação feita pelos europeus. É claro que isso não se dava apenas pela vontade dos povos dominados, mas pelo uso da força dos colonizadores e por meio de pressões institucionais.

O exemplo dos impérios coloniais europeus é sintomático para se colocar um problema de ordem teórica. O ato de nomear é institucional. O indivíduo que nomeia, com o intuito de construir a realidade, o faz se legitimando em instituições já consolidadas na sociedade, ou seja, que a sociedade considera como naturais e, por isso, não as questiona. Mas, até que ponto se pode dizer que os indivíduos que são nomeados se reconhecem por essa nomeação, e não por outra?

Assim, se o discurso textual possui um papel importante no processo de construção da realidade, principalmente dos grupos sociais, o que dizer do nosso caso, em que utilizaremos um texto de um membro da elite romana? Carlo Ginzburg (1989), partindo de um método de classificação de obras artísticas, desenvolvido por Giovanni Morelli, formulou o que seria um método indiciário nas Ciências Humanas. O argumento de Ginzburg é o de que quando um texto é produzido, o autor deixa “marcas” nesse texto. Essas marcas não são voluntárias, mas produzidas por sua formação cultural e suas relações institucionais, algo muito próximo do que Michel de

Certeau (1982) chamou de “não dito”. Assim, devem-se procurar os sinais, os indícios, as marcas inconscientes que o autor deixou no texto. Esses sinais expressam os conflitos, contradições, expectativas, enfim, a realidade cultural em que o autor estava inserido quando produziu o texto. Pequenos indícios podem falar muito sobre uma sociedade (GINZBURG, 1989: 143-179).

Se estamos falando de um embate entre grupos pela classificação e nomeação da realidade, outra possibilidade de se pensar esse contexto são as formulações de “tática” e “estratégia” de Michel de Certeau (1994). Estratégia, em primeiro lugar, é um conceito relacionado às elites. É um planejamento que utiliza instituições para formar um lugar de legitimação social, o qual garante a vitória sobre o tempo, tornando-se autônomo. Um segundo ponto que pode ser destacado se vincula à capacidade que a estratégia possui de transformar informações/atos, inicialmente estranhos, em objetos inteligíveis. Com isso, é possível prever e antecipar-se (CERTEAU, 1994: 99-100). A tática, por outro lado, é uma ação determinada pela ausência de um lugar que a legitime. A tática não tem a possibilidade de prever por meio de um lugar autônomo, ela se desenvolve em meio às possibilidades momentâneas, se aproveitando de cada instante. Assim como a estratégia se vincula às elites, a tática é a “arte do fraco” (CERTEAU, 1994: 101). Quanto maior um poder, menos ele poderá mobilizar uma de suas partes para uma atuação tática. O poder se acha amarrado à sua visibilidade, ao contrário da tática que atua como “pano de fundo”. Quanto mais fraca a força submetida a uma estratégia, ou seja, quanto mais baixo na hierarquia social for o grupo, mais esta força estará sujeita à tática.

Os conceitos de estratégia e tática, portanto, são extremamente frutíferos para se pensar um embate entre elites e grupos menos favorecidos. No caso dos libertos romanos do Alto Império, entretanto, esses conceitos se tornam insuficientes para dar conta da realidade plural em que esses indivíduos estavam inseridos. Como nossa hipótese de leitura dessa realidade é que os libertos se constituíram como uma *instituição social*, o conceito de tática perde parte do seu potencial explicativo da realidade, já que enquanto *instituição social* se pode perceber um lugar institucional que legitima a ação dos libertos, mesmo que não seja oficializado pelas elites. Mas, o que é

uma instituição? Mais ainda, o que é uma *instituição social*? Para responder a essas perguntas, temos que regatar uma discussão do conceito de *instituição*, assim como das relações dos indivíduos com as instituições.

De acordo com Emile Durkheim as instituições é um conjunto de costumes, ações etc., que têm uma tradução jurídica. Este conjunto é normativo e coercitivo (DURKHEIM, 1937). Talcott Parsons possui uma concepção bem próxima da de Durkheim. O que os diferencia é que, para este, as instituições não precisam ter uma tradução jurídica, ao contrário daquele (PARSONS, 1969, 1974). Os problemas que decorrem dessas formulações são que, no caso de Durkheim, o conceito de instituição se torna muito formalizante. Já no caso de Parson, inversamente, o conceito de instituição se torna por demais fluido, sendo generalizante.

Com a finalidade de ampliar os estudos a respeito das instituições, formou-se uma corrente chamada de *novo institucionalismo*, argumentando que a instituição possui um grande peso nas dinâmicas de atuação dos indivíduos, ou seja, a instituição influencia em maior ou menor grau o resultado político da ação do ator social. Cristina Zurbruggen (2006) divide o *novo institucionalismo* em pelo menos duas correntes diferentes. A primeira que enfatiza a ação racional e consciente dos atores, colocando as instituições como resultados de seus projetos (ZURBRIGGEN, 2006: 69). Como exemplo dessa corrente, podemos citar o trabalho de George Tsebelis (1990). A segunda enfoca os aspectos históricos e culturais das instituições como determinantes para a ação política dos atores (ZURBRIGGEN, 2006: 70). Os trabalhos de Walter Powell e Paul Dimaggio (1999) podem ser citados como exemplo. Se no primeiro caso percebemos uma autonomia total dos agentes, fazendo com que suas ações sejam determinantes para a constituição das instituições, no segundo, ao contrário, são as instituições que determinam as ações dos agentes. O *novo institucionalismo*, em suas duas vertentes, nos oferece uma compreensão da realidade muito próxima dos dois pólos extremos, ou seja, a ação dos indivíduos determina as instituições ou são estas que determinam aquelas?

Buscando fugir dos determinismos, tanto da ação dos indivíduos, quanto das instituições, Mary Douglas (2007) desenvolveu uma série de argumentos buscando uma interação entre esses dois extremos. Ao mesmo tempo em que a ação dos indivíduos é determinada pelas instituições, suas ações determinam como essas instituições são. Ocorre uma constante tensão entre os indivíduos e as instituições. Instituição, segundo Mary Douglas, é um agrupamento social legitimado, podendo ser uma família, um jogo ou uma cerimônia (DOUGLAS, 2007: 56). No nosso caso, o agrupamento de libertos no Alto Império será nossa *instituição social*. Mas, como se dá esse processo de institucionalização dos libertos? Mary Douglas ainda pode nos ajudar, quando diz que “para que uma convenção passe a ser uma instituição social legítima é necessária uma convenção cognitiva que lhe dê apoio” (DOUGLAS, 2007: 56).

Pierre Bourdieu, entretanto, nos adverte que não é só a palavra que constrói a realidade. A palavra é apenas um testemunho do poder delegado ao indivíduo. A lógica da linguagem não é a mesma da linguagem institucional, pois a autoridade desta vem de fora, ou seja, do grupo social que a legitima, sendo a linguagem apenas uma representante de tal autoridade (BOURDIEU, 1996: 87). No *Satyricon* percebemos que o autor pode ter pensado nessa autoridade vinda de fora, e no *Banquete de Trimalquião* expressa essas características com o anfitrião rodeado de outros libertos que legitimavam suas ações, ou melhor, que viam na figura de Trimalquião um representante. Não é por acaso que o liberto Hermeros<sup>6</sup> critica Ascylo por estar rindo de Trimalquião. Era como se estivesse rindo dele mesmo (*Sat.* LVII). Além da palavra, temos o poder simbólico atuando nessas relações, que é um poder de construção da realidade tendendo a estabelecer uma ordem do conhecimento, no sentido de conhecer as coisas (BOURDIEU, 2007: 9). Bourdieu argumenta que os símbolos são instrumentos para a integração social, e sua função de conhecimento e comunicação visam ao consenso e à manutenção da ordem social (BOURDIEU, 2007: 10).

Mas, como se dá esse processo de institucionalização social? O fato de instituir socialmente sempre, na tradição do pensamento ocidental, pressupõe uma diferença, como: homem e mulher, adulto e criança, e outras mais. Esta instituição de uma

---

<sup>6</sup> No segundo capítulo se encontra uma caracterização de todos os personagens do banquete. Nesse momento consideramos desnecessária a caracterização desse personagem.



diferença, preexistente ou não, é feita por meio de ritos específicos, os ritos de instituição. Instituir é criar uma diferença, e quanto mais fundamentada em critérios objetivos for, mais eficaz será. A instituição de uma identidade, não passa da imposição de um nome, ou seja, de uma essência social. O indicativo é um imperativo. Além disso, instituir é impor limites, isto é, fazer o que é de sua essência fazer, e não outra coisa (BOURDIEU, 1996: 99-100).

Stuart Hall também percebeu essas características, argumentando que as ações são forjadas culturalmente:

“O que denominamos “nossas identidades” poderia provavelmente ser mais bem conceituado como as sedimentações através do tempo daquelas diferentes identificações ou posições que adotamos e procuramos “virar” como se viessem de dentro, mas que, sem dúvida, são ocasionadas por um conjunto especial de circunstâncias, sentimentos, histórias e experiências únicas e peculiarmente nossas, como sujeitos individuais. Nossas identidades são, em resumo, formadas culturalmente.” (HALL, 1997: 26).

Assim, o rito de instituição é um ato de comunicação em que o agente social é notificado de sua identidade; ele, ao mesmo tempo em que se diferencia dos outros, recebe os limites de sua atuação, marcando mais ainda estas diferenças (BOURDIEU, 1996: 101). A estratégia utilizada para acabar com a tentação de ultrapassar o limite é a de naturalizar as diferenças, transformando-as em segunda natureza, e incorporando-as através do *habitus*. Para Bourdieu, é dessa forma que se fundamenta o aprendizado dos futuros membros da elite, aprendizado caro e demorado, mas que os torna ainda mais diferentes dos outros grupos (1996: 103). Por que não dizer que com outros grupos sociais ocorra um processo, não igual, mas semelhante?

A inserção dos libertos na sociedade romana do Alto Império, portanto, deve ser enfocada tendo como referência uma ótica plural. O problema do *corpus* documental pode ser atenuado se trabalharmos com os textos produzidos pelas elites como um discurso que se pretende legítimo e nomeador da realidade. No século XIX, com o neocolonialismo, podemos perceber um esforço parecido com o do autor do *Satyricon*, quando nomeia e cria arquétipos para os libertos do Alto Império. Mas, antes de

realizarmos qualquer tipo de análise, temos que resgatar o contexto social em que o autor do *Satyricon* estava inserido.

Tácito fez a seguinte descrição de um C. Petrônio, na qual a tradição literária reconheceu o autor do *Satyricon*:

“Sobre Caio Petrônio volto a alguns pormenores. Ele passava o dia dormindo e destinava a noite aos deveres da sociedade e aos prazeres. Enquanto uns com diligência faziam a reputação, Petrônio conseguia fama pela indolência. Não era um devasso ou um dissipador, como aqueles que esbanjavam seus bens, mas um amante do mais requintado luxo. Em todos os seus atos e em tudo que dizia, agradava, quanto mais aparentava certo abandono e negligência de si mesmo. Todavia, quando pro cônsul da Bitínia e depois, como Cônsul, mostrava energia e capacidade nos seus deveres. Mais tarde, voltando aos vícios ou a imitação dos vícios, foi admitido como um dos poucos íntimos de César. Fora o árbitro da elegância, porquanto Nero só achava elegante ou distinto o que era por ele aprovado. Isso excitava a inveja de Tigilino contra seu êmulo, mais provecto na ciência dos prazeres. Então este seu rival dirige-se à crueldade de Nero, diante da qual cediam as outras paixões, reprovando em Petrônio sua amizade a Cevino. Tinha já antes corrompido um escravo para fazer a delação e tirara a Petrônio os meios de defender-se, lançando nas prisões quase todos os de sua casa.

Por acaso César se afastava naqueles dias para a Campânia e Petrônio que o acompanha até Cumas, lá fora demitido. Não quedou muito tempo entre o medo e a esperança, nem tão pouco terminou bruscamente seus dias, pois abriu as veias, ligou-as, depois as abriu de novo, enquanto conversava com os amigos, mas sem tratar de assuntos sérios, com que atraísse mais tarde a glória da intrepidez. Ouvia também os presentes, porém na conversa nada havia sobre a imortalidade da alma ou sobre os preceitos dos filósofos e sim versos alegres e poemas leves. Recompensou alguns escravos e fez açoiar outros. Sentou-se a mesa; entregou-se ao sono, para que a morte, posto inevitável e a ele imposta, tivesse todo aspecto natural. Nem mesmo no seu testamento, como se dava com a maior parte dos que morriam, adulou Nero ou Tigelino ou qualquer outro dos poderosos do momento. Sob os nomes devassos e de mulheres perdidas, descreveu com todos os pormenores e com o requinte de cada desregramento, as depravações do Imperador e depois de imprimir o seu sinete, enviou a Nero. Em seguida quebrou o anel para que não pudessem mais tarde fazer novas vítimas” (TÁCITO, *Ann.* XVI, 18-19).

Nesse pequeno trecho dos “Anais”, é fornecida uma grande quantidade de informações a respeito da sociedade romana, que necessitam de uma atenção pormenorizada para compreendermos o contexto social, político, econômico e cultural em que a obra foi produzida, mediante uma consideração da “sociedade romana”.

## 1.2 A consolidação de uma sociedade de ordens

M. I. Finley argumenta que nas sociedades antigas, principalmente na Grécia e em Roma, havia um constante embate entre os grupos dirigentes, ou seja, as elites, e os grupos subalternos pelo poder político. Assim, as relações políticas nessas sociedades eram caracterizadas por esse constantemente embate entre grupos antagônicos, tendendo ora para um dos lados, ora para outro (FINLEY, 1985).

Seguindo a mesma linha argumentativa, R. Mitchell (1975: 30-31) sustenta que o período republicano foi caracterizado inicialmente pela relação entre dois grupos, os patrícios e os plebeus. A principal característica desse período era o sistema de *patronato*<sup>7</sup>, em que os patrícios eram os patronos e os plebeus os clientes. A crise desse sistema teria início por causa da monopolização do poder político pelos patrícios. Exemplos desse embate seria a publicação da lei das Doze Tábuas e a criação do tribunato da plebe. Aos poucos uma nova distinção ocorreu, e formou-se uma nova aristocracia, a nobre patrício-plebéia, ou *nobilitas*, que buscará a hegemonia política, econômica, cultural etc. A partir de Sila a situação fica ainda mais complicada para os nobres, já que ocorre um aumento na quantidade de cargos na administração pública, como pretores e censores, além da quantidade de membros da ordem senatorial também ter aumentado. Esse aumento ocasionou maior dificuldade de controle dos cargos por parte da *nobilitas*, que não conseguia mais manter seu monopólio como antes. Desta forma os nobres se concentraram no consulado, censura e cargos relacionados ao

---

<sup>7</sup> O *patronato* ou *clientela* se tornou uma instituição central no Alto Império romano. Consistia na criação de laços individuais entre pessoas da elite (ou pelo menos ricas), os chamados patronos e indivíduos que reconhecessem certo nível de dependência com eles, os clientes. Os primeiros almejavam aumentar seu *status* social e poder político, enquanto que os segundos buscavam vantagens materiais como alimentos e divertimentos (jogos). O *patronato* é identificável em vários níveis como: individual, uma associação (*collegium*) ou mesmo uma cidade inteira (CARDOSO e ARAÚJO, 2006: 91-92).

sacerdício, deixando para os “novos homens” a pretura, na qual vemos uma maior concentração de eqüestres (MITCHELL, 1975: 39).

Por seu turno, Claude Nicolet (1992) oferece outra possibilidade de compreensão dessa realidade. Argumenta que não era uma oposição entre nobres e plebeus que predominou no período republicano, mas uma concepção de direito que qualificava os cidadãos em, pelo menos, duas categorias, os cidadãos de plenos direitos e os com direitos restringidos. Desta forma, nobres e plebeus possuíam uma diferença qualitativa, expressa também nas penalidades diferentes que os indivíduos recebiam, dependendo de sua categoria jurídica. Esse processo foi se desenvolvendo, principalmente com as conquistas republicanas, consolidação do império e aumento da população sob o domínio dos magistrados romanos, fazendo com que as diferenças jurídicas entre os indivíduos fossem cada vez mais acentuadas. Por isso, segundo Nicolet, se consolidou um sistema de ordens<sup>8</sup> (NICOLET, 1992: 21-25).

Em linhas gerais, a organização social do Alto Império pouco diferia de finais da República, principalmente na nomenclatura dos grupos sociais. As funções de cada ordem, entretanto, sofreram constantes reformulações, ajustes, e um processo de institucionalização jurídica, além da consolidação da carreira de cada uma delas, o chamado *cursus honorum*. Se no período republicano a carreira de magistraturas era bem flexível, a partir de 180 a.C. a *Lex Villi Annalis* (GRIMAL, 1984: 294) instituiu uma série de prescrições de caráter obrigatório. A carreira de senador, única que existia, começava com dez anos de serviço militar, para depois o exercício da questura, edilidade, pretura e consulado, com dois anos de intervalo entre duas magistraturas. Assim, não era possível se chegar ao consulado antes dos quarenta e um anos de idade. Augusto instituiu uma série de modificações nesse sistema de sucessão de cargos, além da inserção de novos cargos e da carreira de cavaleiro. Cabe ressaltar que, após

---

<sup>8</sup> O conceito de ordem está ligado a uma distinção social legalmente estabelecida pelo Estado imperial. Esse fenômeno se manifestou de maneira gradual. No início do império, a distinção era feita entre cidadãos e não-cidadãos, sendo que os primeiros conservavam os direitos adquiridos sob o regime republicano. Sob o principado de Calígula ocorre a definição jurídica clara da *ordem senatorial* e da *ordem eqüestre*, cujo início remonta à República. Ao mesmo tempo, seguindo os mesmos princípios, se formou, a nível provincial, a *ordem dos decuriões*, abarcando as elites locais provincianas. A *ordem senatorial* era a menos numerosa e a que tinha mais *status*, seguida pela *ordem eqüestre* e dos *decuriões* (CARDOSO e ARAÚJO, 2006: 87-88).

Augusto, o acesso aos cargos, tanto da baixa, quanto da alta magistratura, estava diretamente vinculado ao poder imperial. Um resgate do contexto de crise do sistema republicano é de fundamental importância para o aprofundamento dessa questão.

As últimas décadas da República se tornaram um ambiente propício para uma rápida promoção social, pois a instabilidade interna e as várias revoltas facilitavam estas ascensões. Nesse contexto, insere-se uma política de criação de uma estrutura social estável e de caráter tradicional (MANJARRÉS, 1991: 47).

Seguindo essa perspectiva de crise, Norma Mendes (2006: 22) argumenta que o processo de desestruturação do sistema republicano se estende desde a morte dos irmãos Graco (133/121 a.C.). O projeto de reforma agrária dos tribunos colocou em pauta uma série de questões latentes na sociedade romana republicana, dentre as quais se pode destacar o individual *versus* coletivo. Essa crise se estendeu por todos os âmbitos da sociedade, reformulando o papel social de vários atores, desde o controle do tempo, por meio da reelaboração do calendário feita por César, até o controle da linguagem escrita, feito pelos gramáticos. Nesse contexto de reformulação e reordenação do individual e do coletivo é que se inserem os ensaios de poder pessoal de Caio Graco, Sila, Pompeu e Júlio César, sendo que este último lança as bases para a futura consolidação do sistema de governo imperial (MENDES, 2006: 23).

A crise se torna ainda mais acentuada sob o olhar de Pierre Grimal (1984: 48), quando argumenta que ocorria uma carência de instituições tradicionais, fazendo com que todas as ambições pessoais fossem lícitas. Assim, segundo Grimal, a formação do Primeiro Triunvirato seria uma união secreta de três grandes articuladores políticos, César, Pompeu e Crasso, com o intuito de dominarem a vida política e a *res publica* em benefício de seus interesses particulares. A desestruturação do sistema republicano estava em processo tão avançado, que Grimal interpreta o assassinato de César como uma tentativa de um pequeno grupo de aristocratas de retornar ao antigo sistema político, vendo César como um entrave a esse retorno pelo fato de representar um poder pessoal e tirânico. Apesar dessa tentativa, o novo acordo político se inseria em um processo que escapava ao controle desses aristocratas (GRIMAL, 1984: 49). É muito

arriscado afirmar que um processo é inevitável, ainda mais quando lançamos um olhar de nosso tempo para o passado, conhecendo o desfecho dos acontecimentos. Limitamos a dizer que a conjuntura em que se encontrava a República romana era favorável a uma desestruturação do sistema. Otaviano, futuro Augusto, aproveita esse ambiente favorável para aplicar o “golpe de misericórdia” na República. Isso não foi um processo que aconteceu da noite para o dia. Foi um projeto, que segundo Pierre Grimal (1992) iniciou-se com Julio César e foi retomado por Otaviano.

Geza Alföldy (1989: 110-111), por sua vez, argumenta que Augusto iniciou um período de paz na sociedade romana. Também percebemos esse argumento em Pierre Grimal (1992), sugerindo que Augusto passou a utilizar mais a diplomacia do que as armas. Sob Augusto, surge a figura do imperador assumindo o topo da pirâmide social, ou seja, o primeiro entre todos os cidadãos, recebendo o título de *princeps*<sup>9</sup>. Ele representava a materialização das antigas virtudes romanas e, por isso, passou a mediar as possibilidades de inclusão de qualquer indivíduo nas ordens, controlando o acesso às altas funções burocráticas e do exército (ALFÖLDY, 1989: 116). Além disso, os membros das ordens passaram a exercer novas funções administrativas e burocráticas, fato que contribuiu ainda mais para o fortalecimento da posição hierárquica de cada um dentro do sistema. Esta nova posição também estava relacionada ao imperador, pois se antes os indivíduos prestavam serviço à *res publica*, agora prestavam ao imperador (ALFÖLDY, 1989: 118-119).

A relação social entre estes indivíduos era baseada na *amicitia* e na relação *patronus-cliens*, sendo que a primeira se restringia a indivíduos de uma mesma posição, ou pelo menos com pouca diferença, enquanto a segunda estava vinculada a indivíduos com grande diferença social. Isto fez com que o imperador estabelecesse uma relação de *amicitia* com os membros mais ilustres das ordens dirigentes e de *patronus-cliens* com os demais indivíduos (ALFÖLDY, 1989: 117). De acordo com Claudia Beltrão, essas relações eram a base da República tardia, e expressavam a influência que alguns

---

<sup>9</sup> Outros já haviam recebido o título de *princeps*, e.g., Cipião e Cícero. A diferença é que durante a República, o título se vinculava a experiência de vida do indivíduo, se restringindo a pessoas mais velhas. Augusto, além de receber o título muito jovem, manteve-o durante toda sua vida, prática não utilizada no período anterior a ele (GRIMAL, 1992).

indivíduos exerciam no corpo social (BELTRÃO, 2003: 13). As relações políticas eram transpassadas pela *fides*, que adquire diferentes significados dependendo do contexto e das pessoas que a estavam empregando. Assim, nas relações de *amicitia* poderia receber o significado de *boa fé*, já quando era utilizada para se referir a um magistrado, assumia o significado de *cumprimento do dever* (BELTRÃO, 2003: 15-16). De uma maneira geral, *fides* era a base política dos romanos. Se o indivíduo fosse de algum grupo inferior, *fides* significava dependência, expressa pelas redes de clientela; por outro lado se o indivíduo fosse dos grupos dirigentes, passava a significar poder social e político, expresso pelas redes de *amicitia* (BELTRÃO, 2003: 46). Assim, Augusto se tornou o grande patrono não só de Roma, mas de toda a Itália e demais províncias romanas, o que é expresso na *Res Gestae*:

“Toda a Itália me prestou juramento espontaneamente e me pediu que fosse seu chefe a guerra que venci junto de Áccio. Os mesmos juramentos prestaram as províncias da Gália e da Hispânia, a África, a Sicília e a Sardenha.” (*R.G.* 25.1-3).

Em uma sociedade na qual as relações políticas eram relações de interdependência entre os vários indivíduos, a mobilidade social também passava por tais relações. Fortemente controlada pelo poder imperial, a inserção de indivíduos nas ordens foi vítima de várias formas de controle, como as que o poder imperial fazia em relação à ascensão de filhos de libertos às ordens senatoriais e equestres (ALFÖLDY, 1989: 128).

Se no período republicano já era possível se encontrar a sociedade romana dividida em ordens, foi somente com Otávio Augusto que este tipo de organização social se desenvolve cada vez mais, com a delimitação das funções, cargos, privilégios, signos distintivos, enfim, o início de uma determinação do lugar de cada indivíduo na organização hierárquica que, segundo C. F. Cardoso e S. R. Araújo (2006: 88), só alcança seu apogeu sob o principado de Calígula, com a separação definitiva das ordens senatorial e equestre. Esse tipo de organização social estava inserido no projeto *augustano* de reestruturação da sociedade romana. Mas, como Augusto conseguiu ter sucesso em suas ações? Provavelmente pelo fato de conseguir estabilizar as agitações e

guerras civis, constantes nos anos anteriores ao seu governo. Tanto que a chamada *pax augusta* é um dos tópicos de seu “testamento”:

“Quando regressei a Roma, vindo da Hispânia e da Gália, tendo cometido feitos bem sucedidos naquelas províncias. e sendo cônsules Tibério Nero e Públio Quintílio, entendeu o Senado consagrar, em ação de graças pelo meu regresso, o altar da Paz Augustana<sup>10</sup>, junto ao Campo de Marte, no qual mandou que os magistrados e os sacerdotes e virgens vestais fizessem um sacrifício anual.” (R.G., 12.1-2).

Assim, podemos perceber que Augusto conseguiu criar um ambiente propício para implantar seu projeto de consolidação do principado, baseado, sobretudo, no resgate da memória de Júlio César e no retorno de uma “época de ouro” da *res publica*. Após a morte de Augusto, entretanto, percebemos que esse retorno da *res publica*, tantas vezes defendido por Augusto, não se concretizou, havendo um movimento contrário a esse sentido.

Ao estudarmos o Alto Império, podemos encontrar, pelo menos, quatro possibilidades de interpretação historiográfica (CARDOSO e ARAÚJO, 2006: 86-89). A primeira enfoca a questão de propriedade e riqueza distribuídas de maneira desigual, assim como o acesso a determinadas funções. Isto gerava a possibilidade de uma acumulação de riquezas, sendo todos estes aspectos controlados pelas elites. As análises de Guillén (2000) são muito próximas dessa perspectiva, já que, segundo o autor, os libertos necessitavam acumular riqueza por meio do comércio. Outra corrente interpretativa advém da consolidação do sistema de ordens, definindo a posição de cada indivíduo dentro da organização estamental. As elites formavam as três ordens (senadores, eqüestres e decuriões) e todos os demais indivíduos eram agrupados como livres, libertos ou escravos. Para essa corrente, podemos citar as obras de Paul Veyne (1990a) e Geza Alföldy (1989). Os conflitos gerados pela falta de algum dos requisitos para fazer parte de uma ordem, como por exemplo, nascimento, riqueza, ou um senador pobre *versus* um liberto rico, foram considerados por Cardoso e Araújo como uma terceira possibilidade interpretativa para a sociedade do Alto Império. Mais uma vez,

---

<sup>10</sup> *Ara Pacis Augustae*.



podemos citar o trabalho de Paul Veyne como exemplo desse tipo de análise, principalmente quando trata de Trimalquião (1990a). Por fim, o último viés interpretativo, é o enfoque dado ao aspecto de renovação das elites por meio da ascensão de grupos menos favorecidos, como o filho de um liberto que entra para a ordem dos decuriões, o decurião que se torna cavaleiro e o cavaleiro que se torna senador. Isto se dava pela dificuldade de manutenção das famílias tradicionais, devido à falta de herdeiros. Dessa outra possibilidade interpretativa pode-se citar o trabalho de Garnsey e Saller (1987) (*apud*. CARDOSO E ARAÚJO, 2006: 89).

Optamos por essa divisão historiográfica da organização social do Alto Império, proposta por Cardoso e Araújo, como uma maneira de organizar os estudos a respeito do período citado, e não para tornar a realidade estática a ponto de poder ser dividida em compartimentos fixos. Desta forma, podemos encontrar autores com elementos de mais de uma corrente. Após essas considerações gerais sobre a organização social da República tardia, podemos centrar nossa análise no Alto Império, observando cada ordem e cada grupo social.

### 1.2.1 O *ordo senatorius*

A seleção para o ingresso na ordem senatorial se tornou cada vez mais rígida e seletiva, tanto que em fins do séc. II d.C. o número total de senadores não ultrapassava em muito a casa dos 600. Um dos fatores que contribuiu para essa maior rigidez da ordem foi a preocupação de Augusto em mais bem definir os limites entre as ordens senatorial e equestre, que, no final do período republicano, era tão fluido a ponto de determinados cargos poderiam ser preenchidos tanto por senadores, quanto por cavaleiros, sem haver a necessidade do indivíduo deixar de fazer parte de sua ordem (ALFÖLDY, 1989: 130-131). Além disso, Augusto se preocupou em manter a mais alta dignidade da ordem senatorial, ajudando financeiramente os senadores que estavam com a fortuna inferior a mínima exigida, reservando cargos de destaque para os membros desta ordem, transformando-a em um órgão de assessoramento e o mais alto setor na escala administrativa, tanto que, em todas as atividades públicas, jogos,

corridas etc., havia um lugar reservado para seus membros (MANJARRÉS, 1991: 48-49).

José Guillén (2000: 135-36) sustenta que foi Augusto quem tornou a ordem dos senadores uma categoria jurídica de caráter hereditário, quando determinou que só os indivíduos cujos ascendentes tivessem desempenhado tais funções, teriam o direito de desempenhá-las. A inserção de indivíduos nesta ordem, além do nascimento, era mediada pelo imperador, e poderia acontecer de duas formas distintas: através da concessão dos direitos senatoriais a quem ainda não tinha idade para ser senador, ou através da inserção do indivíduo em um dos três subgrupos inferiores do Senado. Outro aspecto muito importante era a ascendência nobre dessas famílias senatoriais, como por exemplo, a preocupação dos Júlios em se dizerem descendentes de *Iulo*, filho de Enéias, ou dos Antoninos, que se diziam descendentes de Hércules. Essa preocupação com a ascendência divina não é uma inovação, mas remonta aos tempos da República.

Além disso, os membros dessa ordem tinham fácil acesso a cargos públicos bem remunerados, sobretudo nas colônias, sem contar que após o senador ter sido cônsul ou pretor, passava a contar com um soldo fixo. Apesar de todo esse movimento em busca de riqueza, a fortuna de alguns senadores, devido aos elevados gastos que sua ordem lhes impunha, acabava, e alguns indivíduos chegaram a ficar na penúria. Com isso, a ordem senatorial recebia ajuda financeira dos imperadores, principalmente os de família mais tradicional. Além dos imperadores, os senadores mais ricos ajudavam seus colegas, e apesar de todas as adversidades, a ordem senatorial era o objetivo de muitos indivíduos. Isso fica ainda mais evidente pelos signos distintivos que só esta ordem possuía, como Augusto que determinou que só os magistrados senatoriais pudessem usar a túnica toda púrpura, como organizadores de jogos, além de terem os primeiros assentos reservados nos espetáculos, sapatos com tiras de couro até a metade da panturrilha, a faixa larga de púrpura, e outros mais (GUILLÉN 2000: 139-142).

Percebemos essas características da ordem senatorial em Suetônio (Cláudio: 313) quando nos diz que Claudio, após ter ornado o Circo Máximo com barreiras de mármore e arcos dourados, reservou lugares especiais para os senadores.

Seguindo uma argumentação diferente, Paul Veyne (1990: 103-109) sustenta que a inserção na ordem senatorial passava por uma análise dos membros desta ordem, os quais verificavam se o indivíduo poderia contribuir para a manutenção da estrutura, além é claro, dos aspectos ligados à tradição familiar e ao poder financeiro. A indicação desses indivíduos deveria ser feita por um membro influente da ordem, pois só assim eles teriam alguma possibilidade de inserção. Na realidade, todos buscavam a “dignidade” (*dignitas*), que era um ideal aristocrático de glória. Maria Helena Pereira (2002: 350-351) argumenta que *dignitas* era um conceito relacionado às relações políticas, usado freqüentemente ao lado de *honor*. Além disso, o indivíduo poderia aumentar, diminuir ou perder *dignitas*, já que era um conceito político totalmente vinculado ao status social e aos cargos exercidos. Da mesma forma, C. Beltrão (2003) sustenta que, em finais da República, as relações políticas eram marcadas por um cunho personalista. Esses interesses eram alcançados por meio de redes de *amicitia* e *clientela* que os indivíduos criavam. Quanto maior sua rede de *amicus et cliens*, maior será a sua *dignitas*.

Assim, a boa educação, ter ocupado altos cargos públicos, o enriquecimento e as redes de relações, faziam com que o indivíduo adquirisse, aumentasse ou perdesse “dignidade”. Esse sistema, identificado como clientelismo, deve ser analisado cautelosamente, como adverte Veyne. Em alguns momentos o cliente é que necessita do patrono, em outros, entretanto, é o patrono quem precisa do cliente para aumentar sua glória, disputando com os demais membros das elites, deixando o cliente, anteriormente em uma posição subordinada, em uma posição de poder, invertendo momentaneamente as regras do jogo (VEYNE 1990: 110-111).

A ordem senatorial, portanto, adquiriu contornos mais precisos em relação aos outros grupos sociais, a partir de Augusto, que podemos sintetizar da seguinte forma. O indivíduo deveria ser de família senatorial, além de ter o censo de 1.000.000 de sestércios. Esses eram os primeiros aspectos a serem atendidos para que o indivíduo fosse enquadrado na ordem. Com isso, ele poderia seguir a carreira senatorial e alcançar as altas magistraturas. Entre dezoito e vinte anos, ele poderia assumir cargos em

conjunto com outros senadores, como *IIIvir auro argento aere flando feriundo* (cunhavam bronzes em nome do senado), *IIIvir viarum curandarum* (supervisionavam as ruas com *os aediles*) ou ainda *IIIvir capitalis* (penas capitais, auxiliares dos pretores). Aos vinte e dois anos, prestava serviço militar ou administrativo como tribuno (*laticlavius*) de legião, ou *VIvir equitum romanorum*. Ao completar vinte e cinco anos, poderia ter acesso à questura ou ao *aedilato currul*, tornando-se formalmente membro do senado romano. Com trinta anos, pelo menos, poderia se tornar pretor, que possibilitava o acesso a alguns cargos de competência do senado, como *proconsul* de uma província senatorial, além de outros cargos como *legatus legionis* (comandante de legião) ou *legatus Augusti pro praetore* (governador de uma província imperial) sem guarnição ou só com uma legião. A partir dos trinta e cinco anos poderia se tornar cônsul, censor e ser nomeado para as grandes curadorias em Roma, na Itália ou nas províncias (MAGALHÃES, 2008; ALFÖLDY, 1989: 136).

### 1.2.2 O *ordo equester*

Não sendo tão rigidamente controlada quanto a senatorial, esta ordem teve um número aproximado, no tempo de Augusto, em torno de 20.000 membros (ALFÖLDY, 1989: 138). A incorporação das províncias foi um fator importante para a formação desse número, pois era de onde provinham os novos membros. Ao contrário da ordem senatorial, os eqüestres não tinham título hereditário, já que o acesso se dava pela promoção social e não por sua linhagem. Muito mais heterogênea nos aspectos econômico, étnico e profissional que a primeira ordem, devido ao fato da maior facilidade de acesso, os membros dessa ordem formavam uma aristocracia de indivíduos, e não de nascimento, sendo comum um filho manter o estatuto do pai, mas era difícil ter uma família com várias gerações de cavaleiros. Além disso, a ordem eqüestre representava uma porta de acesso ao Senado, já que a principal fonte de renovação dos senadores eram as principais famílias de cavaleiros, como o próprio Cícero nos informa “Como o poderia eu ter sido sem ter feito esta carreira desde a minha infância, pela qual teria de chegar, de cavaleiro, a esta suprema honra?” (*Da República*, I, 6). Essa suprema honra a que Cícero se refere é o consulado.

Julio Mangas Manjarrés (1991: 49-50) argumenta que Augusto procurou incorporar os membros dessa ordem nas funções administrativas da *res publica*. A administração de províncias e funções de responsabilidade dentro da própria Itália se tornou atribuições dos cavaleiros, ordem que já possuía uma tradição administrativa desde a República, principalmente após as conquistas. Além dessas atribuições, também lhes era confiada responsabilidade militar, estando à frente de tropas auxiliares ou legiões, além de serem responsáveis por julgamentos tanto em Roma, quanto nas províncias (GUILLÉN, 2000: 144).

A ordem eqüestre se estendia por todo Império, mesmo tendo uma boa parte de seu grupo residindo permanentemente em Roma. O censo era o primeiro critério de inserção nessa ordem. O valor estabelecido era bem inferior que o da primeira ordem e se o indivíduo apresentasse uma fortuna inferior à estabelecida, poderia ser destituído de seus direitos. Os valores variam de acordo com a fonte que se consulta, mas girava em torno de 400.000 sestércios, ou seja, 40% do censo da ordem senatorial (GUILLÉN, 2000: 143).

Assim como os senadores, os eqüestres também possuíam signos distintivos, como, por exemplo, o anel de ouro, a faixa estreita de púrpura, além de assentos reservados nos espetáculos, logo após os dos senadores. Não só o censo era responsável pela inserção de um indivíduo nessa ordem, mas também havia a mediação do imperador, com a concessão de direitos. Era comum os imperadores, até os Flávios, presentear seus libertos favoritos com o anel de ouro, o que supunha a inserção na ordem eqüestre, já que este objeto era um de seus símbolos distintivos (GUILLÉN, 2000: 143-144).

Como mencionamos anteriormente, a ordem eqüestre era considerada uma porta de acesso ao Senado desde o período da República, após a *Lex Hortensia*. Por isso, alguns indivíduos menos favorecidos forjavam o seu pertencimento a tal ordem. Libertos que apareciam com o anel de ouro, sem terem o direito de usá-lo, recebiam castigos severos de Nero. Além disso, Domiciano tinha o cuidado de expulsar

indivíduos dos assentos destinados à ordem eqüestre, que estavam lá sem terem tal direito (GUILLÉN, 2000: 142-143). A esse respeito, Suetônio (Cláudio: 317) nos informa que Claudio confiscou os bens dos filhos de libertos que se fizeram passar por cavaleiros romanos.

Da mesma forma que a ordem senatorial, a ordem eqüestre adquiriu novas funções. Além disso, seus limites em relação à primeira ordem se tornaram mais precisos, principalmente em relação aos cargos que o indivíduo poderia ocupar. O acesso se dava pelo censo, de pelo menos 400.000 sestércios, ou se o indivíduo fosse *eques equo publico*, que era o título de cavaleiro romano concedido pelo imperador (*eques romanus*). Também poderia se dar por meio da inclusão do nome na lista de cavaleiros sob o controle do imperador, ser cavaleiro de nascimento, obtenção do grau eqüestre por um favor imperial e como recompensa ao mais alto grau militar, *primipilus*. Os cargos que um cavaleiro poderia ocupar eram bem variados, como *praefectus cohortis* (comandava um corpo de infantaria com 500 homens), *tribunus legionis* ou *tribunus cohorte* (comandava um corpo de infantaria com 1.000 homens). Após esses cargos ele poderia ser promovido a *praefectus alae* (comandante de um corpo de cavalaria de 500 homens), prefeitura de engenharia (possuía uma situação semelhante ao de um militar). Entre vinte e cinco e vinte e sete anos, poderia assumir o tribunato militar urbano (*cohortes vigilum, urbanae e praetorie*), procuradorias delegadas pelo imperador, principalmente a partir dos Flávios que retiram os libertos desses cargos, (Ex: *procurator a rationibus*), oficiais de chancelaria da *domus* imperial (Ex: *procurator bibliothecarum*), prefeituras administrativas (Ex: *cura annonae*), comando militar ou *praefectus (vigilum*, comandante dos bombeiros da cidade de Roma; *Aegypti*, prefeito do Egito; *praetorio*, prefeito pretoriano), além das missões especiais ordenadas pelo imperador (MAGALHÃES, 2008; ALFÖLDY, 1989: 141). Cabe ressaltar que não existia uma hierarquia de cargos. Assim, as funções variaram de acordo com o período e com a influência política do cavaleiro.

### 1.2.3 *Ordo Decurionum*

Ainda mais heterogênea que a ordem eqüestre era a ordem dos decuriões, que constituía um corpo independente em cada cidade, pois esta ordem era composta pelas elites urbanas de todo Império. Para se incluir nessa ordem era necessário ter uma renda mínima necessária, que variava de acordo com cada cidade e a relação desta com Roma, possuir entre 25 e 30 anos e ter exercido algum tipo de magistratura. Essas características faziam com que o número de membros pertencentes a essa ordem, lembrando que é sempre em relação a uma única cidade, ficasse em torno de 100. Como esses indivíduos faziam parte das elites urbanas, uma de suas atribuições era a manutenção das cidades, situação que demandava grandes somas dos membros desta ordem, o que fez com que Alföldy (1989: 142-146) os considerasse a espinha dorsal do sistema de governo romano, pois o fato de formarem uma elite fazia com que assumissem os ideais e costumes romanos, garantindo, com isso, o mínimo de unidade para o império.

Um aspecto importante é o caráter heterogêneo dessa ordem em relação à riqueza, origem, atividade e número, fato que fica evidente se analisarmos a variação do valor censitário, que estava diretamente vinculado à importância da cidade em sua relação com Roma. Apesar da heterogeneidade, os decuriões compartilhavam os mesmos direitos e deveres perante Roma, abarcando a garantia do funcionamento autônomo das cidades, a administração da justiça e das finanças, o abastecimento de alimentos, as construções públicas e realização de festas e espetáculos. A política imperial estava baseada nestas elites provinciais, que dependiam do apoio das elites de Roma para se enquadrarem como elites, baseando-se em três pilares centrais: prestígio, honra e poder. O caminho político para se conseguir alcançar esses três aspectos passava pela manutenção provincial, na qual o poder financeiro era fundamental, gerando com isso um monopólio dos cargos políticos por parte dessa elite (MENDES, 2002: 107).

Não era apenas o aspecto político-econômico que caracterizava as relações dos provinciais com as elites romanas, mas uma rede de interdependência caracterizada como patronato, que é entendido “como um mecanismo de controle social, como uma forma de relacionamento entre o centro e as periferias” (MENDES, 2002: 109). Neste

aspecto, o imperador era visto como o patrono supremo, mediando as relações entre Roma e suas diferentes periferias. Os vocábulos utilizados para definir as relações sociais também definiam a diferenciação entre as cidades, tais como honra, dignidade, pleno direito etc. Com isso, o imperador poderia promover uma cidade a uma categoria mais elevada ou simplesmente rebaixá-la, assim como era feito com as relações sociais, criando entre as cidades uma hierarquização baseada na fidelidade e lealdade aos interesses do imperador e de Roma.

Assim, o primeiro critério para a inclusão na ordem dos decuriões era o censo, variável de acordo com as províncias em relação a Roma. Da mesma forma, os cargos que os indivíduos poderiam assumir tinham uma variedade tão grande, a ponto de não ser possível uma sistematização como os senadores e eqüestres. Sabe-se, contudo, que eram cargos relacionados às magistraturas municipais, vinculados às finanças também municipais e administração da justiça local, além de serem responsáveis pelo abastecimento alimentício e pelo entretenimento. Os decuriões, portanto, eram os responsáveis pela manutenção das cidades e províncias como um todo.

#### 1.2.4 *Plebs rustica et plebs urbana*

Em finais da república, e no decorrer do império, a plebe, progressivamente, assume uma imagem estereotipada. Essa é a argumentação de Fábio Joly (2006: 66) quando utiliza as sátiras de Juvenal para mostrar como as elites percebiam a plebe, e como ocorreu uma modificação significativa. Essa imagem se consolidou na historiografia a respeito dos plebeus, sendo que um dos motivos para a desestruturação do sistema republicano, foi a descaracterização do plebeu como cidadão-soldado (JOLY 2006: 67). Horácio também nos fornece uma imagem estereotipada da plebe, criando uma unidade no público, principalmente nos espetáculos:

“Se estivesse nesse mundo, Demócrito riria, (...) Mais do que os próprios jogos, olharia com atenção para o povo, que lhe oferecia um espetáculo muitíssimo mais vasto” (*Epístolas* II.1.194-198).



Podemos dizer que a plebe<sup>11</sup> se constitui como negação, ou seja, englobava todos os indivíduos que não se enquadravam em nenhuma das três ordens. A plebe não possuía uma nítida divisão hierárquica como as ordens dominantes, havendo gradações, tanto econômicas quanto culturais, entre os diferentes membros. A diferenciação que se consegue retirar dessa “colcha de retalhos” é entre a *plebs rustica* e *plebs urbana*, ou melhor, o homem do campo e o homem da cidade.

A condição de vida do homem do campo era muito mais penosa que o da cidade, já que este último tinha a possibilidade de se agrupar com indivíduos que realizavam atividades similares a sua, por meio dos *collegia*. Nas cidades havia a possibilidade de trocar de profissão, conseguir mais dinheiro, além de uma quantidade muito maior de divertimento que no campo. Se o indivíduo possuísse uma fortuna de 20.000 sestércios e 4 escravos, ainda era considerado pobre. A possibilidade de agrupamento por meio dos *collegia* era uma maneira de reduzir as dificuldades da vida nas cidades, garantindo uma refeição melhor e um enterro decente. Apesar dos benefícios que a vida na cidade oferecia, como os divertimentos e a distribuição de alimentos pelo imperador (em Roma) e pelas elites (nas províncias), a vida era dura e penosa. O comércio nem sempre gerava bons lucros para os comerciantes. Com isso, os clientes pobres tinham que, constantemente, se submeter a humilhações perante seus patronos, muitas vezes por intermédio de seus escravos que abusavam do poder de delegados do patrono (ALFÖLDY, 1989: 149-150).

Era no meio da *plebs urbana* que se encontravam as chamadas profissões intelectuais, como conselheiros jurídicos, administradores de casas, médicos, pedagogos, artistas, músicos, atores, escribas, engenheiros e muitas vezes também filósofos. Ao contrário da nossa sociedade, essas profissões eram consideradas em um mesmo nível que os ofícios manuais (ALFÖLDY, 1989: 151), ou seja, não tinham a importância social que a nossa sociedade lhes atribui.

---

<sup>11</sup> Os romanos utilizavam, juridicamente, a designação plebe para referirem-se aos romanos todos

A *plebs urbana* pode ser dividida em três níveis, que correspondiam à categoria jurídica do indivíduo, ou seja, *ingenui*, *liberti* e *servi*. O primeiro refere-se aos indivíduos que nasceram livres, que estão inseridos no que foi exposto anteriormente. O segundo se relaciona ao ex-escravo, ou seja, liberto. Por fim, temos o escravo propriamente dito. Alföldy (1989: 151-152) argumenta que os limites entre essas categorias eram muito tênues, já que o escravo tinha a perspectiva de se tornar liberto e o filho do liberto era ingênuo, fazendo com que grande parte da população das cidades fosse descendente de escravos. Como o nosso objetivo é chegar ao liberto, optaremos por analisar os escravos primeiro, mesmo que, juridicamente falando, o estatuto do liberto fosse superior ao do escravo.

#### 1.2.5 *Servi*

Buscando se contrapor a uma afirmação de Fustel de Coulanges, de que a escravidão era mais fácil de compreender de que o colonato, Moses Finley desenvolveu interessantes reflexões a respeito da escravidão nas sociedades da antiguidade clássica. A que mais nos chama atenção é uma definição do escravo por meio da conceituação de trabalho “para si” e trabalho “para os outros”. Assim, o escravo seria o indivíduo que não trabalha “para si” e sim “para os outros”. É importante deixar claro que Finley é cuidadoso ao realizar essa definição, argumentando que mulheres e crianças, mesmo realizando atividades ordenadas pelo *dominius*, realizam trabalho “para si” (FINLEY, 1982: 84-85). A dificuldade em se realizar uma análise nesse sentido é que a figura do escravo é completamente esvaziada, se tornando passivo, independentemente da ocasião. A historiografia mais recente identificou uma ambigüidade na inserção do escravo na sociedade e de sua relação com seu dono. Essa ambigüidade oscila desde a vontade do senhor, até a “vontade do escravo”, isto é, ocorria uma negociação.

Cardoso e Araújo (2006: 95-104) argumentam que os romanos tinham uma compreensão da escravidão que oscilava entre dois pólos, desta forma, tratava-se de uma visão ambígua. Se, por um lado, o escravo era uma mercadoria, e como tal poderia ser vendido, herdado, emprestado, enfim, estava sob total subordinação à vontade de

seu dono, por outro, o escravo era um ser humano, e às vezes as penalidades físicas eram questionadas, já que todo corretivo feito aos indivíduos que não possuíam liberdade era corporal, ao contrário dos livres.

Joly (2005: 21-25) também identifica essa ambigüidade em relação à escravidão para os antigos, enfatizando que apesar de juridicamente o escravo ser uma coisa, existia uma constante negociação entre ele e seu senhor, caso contrário o sistema escravista não teria perdurado.

Yvon Thébert argumenta que o escravo era definido por antíteses, basicamente como negativo do cidadão. A principal característica do escravo seria sua perda total de liberdade, devido ao desenraizamento de sua terra natal, além de sua inserção em um novo grupo, no qual é constantemente excluído (THÉBERT, 1992: 119). Reduzindo um pouco da extensão do conceito de ambigüidade em que os escravos viviam, e aumentando sua compreensão, Thébert argumenta que a essência da escravidão nas sociedades da antiguidade clássica, consiste no fato de que, juridicamente, o escravo é uma propriedade, fato que os priva de uma personalidade transformando-os em objetos que estavam submetidos a autoridade de um senhor, aproximando-os de animais domésticos. Os escravos, por outro lado, eram homens que negociavam com seus senhores, *e.g.*, sua liberdade, uma atividade comercial. Além disso, a condição de vida de um escravo urbano era totalmente diferente de um escravo rural, sendo que o primeiro gozava de muito mais liberdade de atuação que o segundo (THEBERT, 1992: 121-123).

É interessante que até a legislação romana tinha aspectos ambíguos em relação aos escravos. Se, por um lado, ela defendia os escravos contra as ações arbitrárias de um *dominus*<sup>12</sup>, por outro, a legislação também seguiu no sentido de proteger os vários *domini* de qualquer ação agressiva por parte dos escravos. Com o *senatus consultum*

---

<sup>12</sup> Como Cláudio, que cria uma lei para proibir a execução de escravos inaptos para trabalhar, ou mesmo Adriano, que proibiu a execução de qualquer escravo. Essa legislação surgiu porque era comum aos senhores jogarem alguns de seus escravos às feras e abandonar os escravos doentes (THEBERT, 1992: 137).

*Silanianum*, o Estado passou a ter poder repressivo contra os escravos, poder que era exercido pelo dono do escravo dentro da família.

Por meio das Cartas a Lucílio de Sêneca pode-se perceber essa ambigüidade enfocada pela historiografia, principalmente quando diz:

“Foi com prazer que soube por pessoas que vêm de junto de ti que convives familiarmente com os teus servos.(...) “São servos”. Mas são homens. “São servos”. Mas moram na mesma casa. “São servos”. São antes amigos humildes. “São servos”. São, mas é com servos, se se pensar que sobre eles e sobre nós a fortuna tem os mesmos poderes.”  
(*Cartas a Lucílio* V. 47. 1.2).

Após esse trecho, Sêneca utiliza o argumento da fortuna e da sorte, com a finalidade de mostrar que da mesma forma a sorte levou um indivíduo a ser escravizado, pode fazer com o próprio Lucílio. Assim, ao mesmo tempo em que o escravo é um bem (*res mobilis*) ele é um ser humano, e segundo Sêneca só está na condição de servo por causa da sorte.

Não se sabe exatamente a quantidade de escravos que uma cidade romana continha, mas a grande quantidade de inscrições nos permite inferir que a quantidade de escravos era considerável. Alföldy (1989: 152) considera como provável, apesar de não passível de demonstração, a hipótese de P. A. Brunt, que calculou a população da Itália na época de Augusto em torno de 7.500.000, sendo que 3.000.000 destes eram escravos. Quanto mais rico era um indivíduo, mais escravos ele teria. Os preços dos escravos variavam de acordo com o período, região, idade, sexo e instrução, mas ficava em torno de 800 a 2.500 sestércios, apesar de que um médico bem instruído e competente tivesse seu preço fixado em 50.000 sestércios. Assim, muitas cidades romanas não tinham condições de ter membros da elite com uma grande quantidade de escravos, principalmente os especializados.

Como foi dito anteriormente, o governo de Augusto proporcionou um período de paz na sociedade romana. Como a força de trabalho que fornecia sustentação para a economia antiga era escrava, e estes provinham da conquista de novos territórios, o

período de paz no decorrer do Alto Império gerou o problema da mão-de-obra. O comércio de escravos com os territórios vizinhos, principalmente os germanos, só resolveu uma pequena parte do problema. O argumento de que os filhos de escravos supriam essa necessidade também é difícil de sustentar, já que muitos escravos, quando chegavam a idade de casamento, já tinham recebido sua manumissão. Uma fonte importante de renovação dessa mão-de-obra era a escravização voluntária. É interessante notar que em uma sociedade como a romana, um indivíduo livre vendia a si próprio ou a seus filhos como escravos (ALFÖLDY, 1989: 153-154). Esse tipo de escravização nos mostra que as possibilidades que um escravo poderia ter na sociedade romana do Alto Império, por vezes, eram bem melhores que as de um homem livre. Mas, isso não significa dizer que as pessoas preferiam serem escravos a serem livres.

Keith Bradley, por outro lado, sustenta que a escravização dos inimigos por meio da guerra foi o principal mecanismo que Roma utilizou para abastecer seu mercado de escravos (BRADLEY, 1996: 48). Esse mecanismo, no entanto, não foi o único, coexistindo com vários outros como a reprodução natural dentro da população escrava, abandono de crianças, comércio e pirataria. Além disso, a autora atribui grande importância para a reprodução natural. Os filhos nascidos de uma escrava recebiam a condição da mãe, e recebiam o nome de *vernae*. Bradley defende que esses escravos recebiam um tratamento diferenciado e afetuoso, fato que facilitava suas trajetórias de vida, fazendo com que alguns se tornassem importantes, a ponto de serem incluídos na obra *De Grammaticis* de Suetônio (BRADLEY, 1996: 50-51).

O comércio também teve uma importância fundamental. Existia uma rede de comércio na bacia do mediterrâneo, sendo a Itália um dos destinos possíveis. De acordo com Sêneca, no centro da cidade existia um mercado de escravos, que era conhecido por todos os que queriam comprar um novo escravo. Nesse mercado, por outro lado, tinha muita mercadoria de péssima qualidade, fato que exigia que o comprador fosse escolher o escravo, recebendo conselho de amigos que atuavam como agentes nessas transações comerciais (BRADLEY, 1996: 47). Assim, foi criada uma legislação para regular essas atividades comerciais, que buscavam proteger o comprador de eventuais fraudes por parte dos vendedores, principalmente com relação a mercadorias

defeituosas, como escravos doentes, com defeitos físicos e mesmo defeitos morais (BRADLEY, 1996: 67-72).

Mas, como era a condição dos indivíduos que possuíam uma posição intermediária entre os livres e os escravos? Essa será nossa próxima etapa, e buscaremos nos deter mais demoradamente nela, já que são libertos os atores que mais nos interessam nessa análise.

### 1.2.6 *Liberti*

“ ‘Dionisio, esteja livre!’ O escravo tirou o barrete do javali e colocou-o em sua própria cabeça. Então, Trimalquião<sup>13</sup> mais uma vez acrescentou: ‘Vocês não podem negar que a liberdade me acompanha desde que nasci, pois eu tenho Líber como pai.’”<sup>14</sup> (*Sat.* XLI, 7-8).

Esse pequeno trecho do *Satyricon* nos mostra o momento em que Trimalquião liberta um de seus escravos. Essa pode ter sido a finalidade do banquete que estava oferecendo, dar a liberdade a alguns de seus escravos. Verificar como os libertos foram abordados pela historiografia se torna fundamental para ampliarmos nosso olhar sobre esse grupo.

Segundo Guillén, os indivíduos se dividiam em três categorias: *ingenui* (livres), *liberti* (libertos) e *famuli* (escravos). Quando os escravos recebiam a manumissão, se tornavam libertos e, em alguns casos, poderiam adquirir a cidadania romana, ou seja, se seu ex-senhor fosse cidadão romano, seus libertos também poderiam sê-lo, caso contrário não, já que o liberto não poderia ter uma condição superior ao seu antigo senhor. Com isso, formava-se uma categoria jurídica inferior a dos cidadãos que não possuíam esta mácula da escravidão (*ingenui*), além de possuírem uma relação de

<sup>13</sup> A grafia do nome varia de acordo com a tradução do texto. Por isso, mantivemos a grafia da tradutora da edição utilizada PETRÔNIO. *Satyricon*. Trad. S. B. Bianchet. Belo Horizonte: Crisálida, 2004. No corpo da dissertação utilizaremos Trimalquião.

<sup>14</sup> “ ‘Dionyse inquit liber esto’. Puer detraxit pilleum apro capiti que sua imposuit. Tum Trimalquio rursus adiecit: ‘Non negabit is me inquit habere Liberum patrem.’” PETRÔNIO. *Satyricon*. Trad. S. B. Bianchet. Belo Horizonte: Crisálida, 2004.

dependência para com seu antigo senhor (GUILLÉN, 2000: 249). Existia a possibilidade de estes indivíduos receberem os direitos de ingenuidade, que era feito através de uma concessão, por parte do imperador, do anel de ouro, integrando-os à ordem dos cavaleiros. A formação dos grupos que não faziam parte das ordens dominantes, conforme Guillén salienta, era majoritariamente de libertos, que utilizavam vários artifícios para conseguir a simpatia dos senhores e senhoras das grandes casas, lançando-se, após, ao comércio com o intuito de acumular capital. A grande quantidade de libertos gerava a possibilidade de agremiações. Trimalquião seria, para ele, o grande exemplo deste tipo de mentalidade (GUILLÉN, 2000: 254-255).

A quantidade de libertos também é enfatizada por Tácito, a respeito de uma discussão no Senado para definir se os libertos deveriam perder sua liberdade pelo fato de não honrarem o compromisso com seu ex-senhor. Segundo Tácito, prevaleceu a opinião de que não fosse decretada uma punição para todos os libertos, ou seja, generalizante, já que:

“(...) era muito grande a classe dos libertos, e dela se constituíam as tribos, as decúrias e toda categoria de empregados, magistrados e sacerdotes, assim como as coortes recrutadas na cidade, e muitos cavaleiros e senadores não tinham outra origem” (*Ann.* XIII. 27).

É claro que se trata de um exagero. Entretanto, não podemos negar que os libertos eram figuras importantes na sociedade romana, e apesar de não sabermos a quantidade de libertos que essa sociedade tinha em seus mais diversos níveis, não seria absurdo dizer que é maior e mais importante do que a historiografia tradicionalmente tem trabalhado.

Por outro lado, Alföldy salientou a importância econômica exercida pelos libertos enriquecidos nas diferentes cidades do Império, pontuando, entretanto, que apesar desta importância, esses indivíduos, somente em raras exceções, conseguiam se livrar da mácula da escravidão, inserindo-se na ordem dos decuriões ou equestre (ALFÖLDY, 1989: 146). A função econômica que eles exerciam pouco se diferenciava dos membros da ordem dos decuriões, pois contribuía para obras públicas nas cidades,

abastecimento de cereais, além de realizarem contribuições em dinheiro para construção de estátuas de culto ao imperador ou para inclusão entre os *Augustales*<sup>15</sup>, identificando Trimalquião como o típico destes novos ricos. Os libertos enriquecidos, segundo Alföldy, formavam uma estrutura social à parte da ordem oficial. Assim como a ordem eqüestre era juridicamente inferior aos senadores, os libertos enriquecidos o eram em relação à ordem dos decuriões, ficando descartada a possibilidade de uma ascensão baseada apenas no aspecto econômico (ALFÖLDY, 1989: 146-147).

Já P. Veyne enfocou a ambivalência em que estes indivíduos viviam, pois ao mesmo tempo em que se diferenciavam dos cidadãos por sua riqueza, eram inferiorizados pela sua condição jurídica (VEYNE, 1990a: 94). O escravo poderia alcançar sua liberdade de três formas: em seu leito de morte, pelo testamento de seu senhor e pela negociação da compra de sua liberdade. No primeiro, a finalidade da libertação era de fornecer consolo ao moribundo, pois ele morreria em liberdade e receberia uma sepultura de homem livre. A manumissão pelo testamento tinha a finalidade de mostrar que o indivíduo era um bom senhor, que deu a liberdade aos escravos que tanto a desejavam, além de fornecer recursos para que seus libertos pudessem se manter. E, por fim, o último aspecto era uma negociação entre os escravos capazes de prosperar em atividades financeiras e seu senhor, através da partilha dos lucros gerados por esta atividade como forma de pagamento pela liberdade do escravo (1990a: 95).

J. Andreau, seguindo a mesma argumentação de Veyne, procurou mostrar que os libertos, impossibilitados de se inserirem plenamente na sociedade devido ao seu estatuto jurídico, buscaram imitar o modo de vida aristocrático (ANDREAU, 1992: 164). Estes indivíduos eram vistos como a população da cidade (plebe urbana), mas ao mesmo tempo em que se confundiam com os ingênuos, eram diferenciados deles, pois eles foram escravos, fato que carregavam por toda a vida. Apesar da prosperidade financeira, eles não possuíam as garantias da aristocracia, e mantinham um vínculo de obrigações com seu ex-senhor, mesmo quando recebiam a cidadania (ANDREAU, 1992: 151-152). Com isso, oscilavam, em suas vidas, fatores de integração e de

---

<sup>15</sup> Trataremos da questão do colégio sacerdotal dos *augustales* um pouco mais adiante.



isolamento. Um aspecto muito importante que o autor chama atenção é para a diferença que existia entre um escravo e um liberto. Enquanto o primeiro não tinha a possibilidade de opinar a respeito do ofício que iria exercer, cabendo ao seu senhor decidi-lo, o segundo tinha total liberdade de escolha e troca de profissão, ressaltando que estas escolhas tinham que levar em consideração suas obrigações para com seu ex-senhor, aproximando-os bastante dos ingênuos (ANDREAU, 1992: 158).

Modificando o foco de análise, F. Joly (2003) trabalhou com a relação entre a elite romana, escravos e libertos, enfatizando, através de uma análise sincrônica da escravidão, como que esta relação estava transpassada por interesses políticos. Por esse fato, a análise das rivalidades e competições pelo poder, dentro da elite romana, deixa transparecer como a relação senhor-escravo era uma instituição social (JOLY, 2003: 63-83).

Como foi possível perceber, são várias as possibilidades de se abordar os libertos na sociedade romana, desde sua importância econômica, até sua relação com seu ex-senhor (*patronus*) e seus métodos alternativos de inserção social. A hipótese que defendemos é que os libertos se inseriam na sociedade romana do Alto Império, principalmente nos principados de Cláudio (41-54) e Nero (54-68) por meio de uma vinculação direta com o poder imperial, mediada pelo culto ao imperador. Assim, os libertos buscariam sua inserção como *augustales*, fato que contribuiu para a formação de um *ethos* dos libertos, tornando possível se pensar na sua *institucionalização social* dos libertos. Mas, como tudo isso se articula com o “Banquete de Trimalquião” no *Satyricon*? Ora, a personagem Trimalquião era um liberto e um *augustal*. Os outros libertos do banquete foram a maneira que o autor do *Satyricon* encontrou para desenvolver uma questão que denominaremos *ethos* dos libertos, além de outros aspectos que abordaremos mais adiante, como o texto que Trimalquião escreveu para ser colocado em sua lápide funerária. Uma melhor compreensão tanto do culto ao imperador, quanto dos *augustales* se torna necessária para mais bem justificar nossa hipótese.

O primeiro aspecto que deve ser ressaltado em relação ao culto ao imperador é que tinha a finalidade de torná-lo divino. A. Momigliano (1992: 302) argumenta que Augusto associou o culto de seu espírito vital (*genius*) com o culto de lares públicos das encruzilhadas (*lares compitales*). A combinação desses dois cultos ficou sob responsabilidade de pessoas humildes, e não dos sacerdotes de Roma, invariavelmente membros da elite imperial. Em todo o império se criou associações, chamadas de *augustales*, cada uma seguindo uma linha de culto diferente. A direção desses cultos ao imperador, ou seja, dos colégios dos *augustales*, ficava sob responsabilidade dos libertos.

Os *augustales* faziam com que o poder imperial estivesse presente nas províncias, presentificando<sup>16</sup> a figura do imperador. Nas províncias, o imperador só se tornava presente por meio dos *augustales*, e a eficácia do culto se deu principalmente pelos símbolos que construiu, como estátuas, templos, sacerdotes, jogos, cerimônias e sacrifícios (MOMIGLIANO, 1992: 301).

M. Beard, J. North e S. Price. (1998: 358) nos fornecem uma ótica dos augustais muito mais ampla. Segundo os autores, os libertos nos colégios augustais possuíam funções mais administrativas do que religiosas. O sacerdócio ficava a cargo das elites locais. Por meio de uma lista proveniente da província de *Herculaneum*, próximo a Nápoles, os autores conseguem concluir que os *augustales*, nessa província, passavam dos 450 membros, divididos em cúrias, sendo que uma delas era para os ingênuos. Mais uma vez observamos a organização social romana dividindo os indivíduos em *ingenui* e *liberti*. É interessante que somente uma cúria era de ingênuos, de onde podemos inferir que todas as outras eram compostas por libertos.

Além disso, os autores defendem que os *augustales* não tinham uma conexão direta com o culto imperial em sua definição mais ampla. O nome, provavelmente, não deriva de uma função específica no culto, mas representa uma marca distintiva, um *status* em relação a Augusto. Isso fica ainda mais evidente pelo fato de os *augustales*

---

<sup>16</sup> Para uma discussão a respeito da representação, ver: CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 2002. ; GINSBURG, Carlo. *Olhos de Madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, principalmente 85-103.

terem assentos reservados, logo em seguida dos magistrados, signos distintivos (como uma toga especial que eles usavam), além de terem encargos semelhantes aos dos membros da ordem dos decuriões, como construções públicas, organização de jogos e construção de estátuas para culto (BEARD, M.; NORTH, J.; PRICE, S., 1998: 358).

Podemos pensar os *augustales*, portanto, muito mais como um cargo/título político do que religioso, já que os romanos antigos não faziam uma diferenciação rigorosa entre política e religião, representando, portanto, uma possibilidade real de ascensão social. Assim, os libertos se diferenciavam dos outros grupos sociais não só pela riqueza, mas por signos aceitos socialmente. Esses signos eram conhecidos pelas elites, apesar delas não os aceitarem. Entrever os libertos nos escritos das elites consiste em procurar os sinais desses signos. O ato de nomeação pode ser entendido, no nosso caso uma sátira, como uma maneira de retirar a legitimidade de ação dos libertos, por meio da ridicularização. Se os libertos passaram a se ver pela ótica das elites, ou seja, se assumiram a nomeação que as elites lhes impunham é uma questão difícil de responder, principalmente pela escassez de fontes que permitam esse tipo de análise. Entretanto, podemos dizer que os libertos do Alto Império eram uma *instituição social*, e tinham um *ethos* coletivo que nos permite chegar a essa conclusão, como veremos no decorrer da pesquisa.

Antes disso, faremos uma reflexão sobre a utilização de uma obra literária como documentação textual, para uma pesquisa histórica; as possibilidades e limites de se trabalhar com uma personagem ficcional; as dificuldades de datação e atribuição de autoria para o *Satyricon*; a caracterização do banquete romano em geral e o de Trimalquião em particular, além de pensarmos a respeito da tipicidade ou não dessa personagem. Passemos então para o debate da obra literária.

## Capítulo 2 - Os libertos no *Banquete de Trimalquião*: o estado da questão

Para pensarmos os libertos no Alto Império temos de, inicialmente, refletir a respeito da obra que estamos tomando como referência básica, ou seja, nosso *corpus* documental. Começaremos pelo estilo, ou melhor, os estilos possíveis para um enquadramento da obra, e as várias maneiras pelas quais esse tipo de documentação pode ser abordado.

Após essa etapa, buscaremos uma definição do conceito de ficção, um conceito-chave para fundamentar nossa proposta de abordagem. Além disso, buscaremos o enquadramento da nossa obra em seu contexto histórico, e retomaremos algumas discussões de autoria da obra.

Por fim, faremos uma caracterização do banquete romano de uma forma generalizada, para em seguida, mergulharmos na realidade representada pelo autor do *Satyricon*, e entrarmos no debate a respeito dos libertos no banquete de Trimalquião, buscando a tipicidade ou atipicidade do anfitrião do banquete.

### 2.1 A obra: estilo e possíveis abordagens

Alcir Pécora (2001) defende que o gênero literário que um autor escolhe, quando está em processo de produção de um texto, está intimamente vinculado ao argumento que irá defender. Se gênero literário e argumento são complementares, a análise do gênero é muito importante para se compreender o argumento, que é parte fundamental do discurso textual como um todo.

A variedade estilística da obra torna extremamente difícil enquadrar o *Satyricon* em um único estilo literário. Com uma mescla de prosa e verso, além do diálogo grego, da sátira latina e do mimo<sup>17</sup> etrusco, os críticos literários optaram por classificar essa

---

<sup>17</sup> O mimo era um conto popular de trama simples e desenvolvimento abrupto. Incluía improvisações e seu tema preferido era o adultério. No século I a.C., adquiriu *status* literário, principalmente com os

obra pelo gênero predominante, a sátira. Visto isso, torna-se necessário um breve resgate das características gerais da sátira romana. No olhar de Jean Bayet (1996: 109-111), é no segundo terço do século II a.C. que se desenvolve a sátira enquanto estilo literário em Roma, principalmente com Lucílio<sup>18</sup>. Sua principal característica era o realismo, enfocando lições morais por meio da ridicularização (BAYET, 1996: 112). Tendo como referência a Sátira Menipéia<sup>19</sup> os escritores romanos registraram duras críticas à sociedade romana. Utilizando figuras de linguagem, principalmente a hipérbole, certas atitudes eram colocadas em evidência pelo exagero cômico, e terminava com uma lição moral. São exemplos de autores que escreveram sátiras: Horácio, Pérsio, Juvenal, além do próprio autor do *Satyricon*.

Por se tratar de um estilo literário, devemos problematizar a utilização de uma obra literária como *corpus* documental para uma pesquisa histórica, ou seja, verificar as possibilidades e limites para se trabalhar com uma fonte literária. Uma preocupação necessária para leitura da obra literária foi discutida por J. Starobinski (1976), quando enfatizou a importância da separação entre o objeto, no caso, o texto, e o intérprete. Ressaltou a preocupação que devemos ter de garantir ao objeto a sua mais forte presença e sua maior independência. Devemos atentar para dois pontos: o primeiro é o risco da fraqueza do objeto, ou seja, quando o objeto não é percebido, mantido e consolidado em sua diferença e em sua realidade própria. Com isso, a interpretação se tornaria nada além de uma fantasia do intérprete. O segundo é o risco da fraqueza da energia interrogativa. A inventabilidade desenvolvida na própria investigação restituidora deve ser mantida sem vacilação, desde que se queira manter viva a relação crítica com a obra. É pela energia de nossa intenção pessoal que o objeto (a obra) é chamado à presença. Nos dois casos extremos, contudo, temos como consequência o defeito de não mudar a colocação inicial. Não se instaura qualquer relação, não se faz

---

autores Décimo Laberio e Publílio Siro. Não nos chegou nenhum mimo completo, só fragmentos (NAGORE, 2005: 23).

<sup>18</sup> Proveniente de uma rica família eqüestre, Lucílio era rodeado de amigos poderosos e desvinculado de qualquer compromisso político. Isso fez com tivesse liberdade para criticar duramente a sociedade romana, principalmente as elites (BAYET, 1996: 108-109).

<sup>19</sup> Subgênero literário de origem grega iniciado por Menipo de Gádara no século III a.C.. Ele escreveu sátiras de tema filosófico em prosa, com interposições de versos. Não se sabe se os versos eram originais ou citações (NAGORE, 2005: 23). Varrão foi quem trouxe esse subgênero para Roma (BÜCHNER, 1968: 340).

nenhum trabalho e, portanto, nada muda em relação à obra e ao nosso olhar (STAROBINSKI, 1976: 132-137).

Deve-se buscar na obra, segundo uma perspectiva crítica, dois aspectos: sua finalidade intencional e sua forma objetiva (a sua estrutura material). Com isso, a crítica deve possuir uma dupla capacidade: conhecimento instrumental e animação finalista, todas duas capazes de enfrentar a presença da obra, sem se confundir com ela. O aspecto instrumental da crítica corresponde ao aspecto material da obra. A animação finalista da crítica corresponde à finalidade da obra, que não se contenta em perceber e registrar. Devemos atentar para o fato de que, apesar de ocorrer um movimento no sentido de compreendermos estas duas etapas como distintas, os aspectos instrumental (ligado à restituição do texto) e finalista (ligado à interpretação), um precedendo o outro, estão, na verdade, tão interligados que, no processo de restituição, aspectos interpretativos estão totalmente presentes, até mesmo na delimitação do objeto estudado. Além disso, a autonomia do intérprete em relação ao texto é muito importante, mas isto não significa uma apologia à arbitrariedade (STAROBINSKI, 1976: 137-140). Não pretendemos alcançar a finalidade do autor do *Satyricon*, objetivo inalcançável, mas como Starobinski demonstrou, no esforço interpretativo, os aspectos relacionados à finalidade estão, invariavelmente, presentes.

Assim, com os devidos cuidados e alertando que não estamos lidando com processos ou tratados jurídicos, e sim com uma obra literária, a análise pode se tornar extremamente proveitosa. Entretanto, mais um problema de ordem teórica pode ser formulado. Como trabalhar com personagens de uma obra literária, se elas são, por definição, fictícias? Se desejarmos uma resposta satisfatória para essa pergunta, necessitamos reformular nossa compreensão de ficção. Um dos caminhos que pode ser trilhado é o da teoria literária. Para isso, iremos buscar como a ficção era tratada na antiguidade clássica, e as modificações que o conceito sofreu ao longo dos séculos, numa breve apreciação.

## 2.2 A reabilitação da ficção na teoria literária e na historiografia

Podemos iniciar esta retrospectiva do conceito de ficção focalizando nosso olhar na Roma antiga, mais precisamente em Ovídio. Em sua obra *Metamorfoses*, encontramos os termos *fingere*, *fictio*, *fictus* e *figura* em vários sentidos, mas todos eles podem ser enquadrados em equivalência com o ficcional. Em todos estes casos, a ficção aparece como um ato formativo, ou seja, a ficção surge para dar forma ao que era informe. Além desse aspecto, o texto de Ovídio vive esta tensão entre a ficção enquanto ato formativo e ficção como ato enganador (STIERLE, 2006: 12-16).

Apesar da preocupação que Horácio, na *Ars poetica*, tem com a verossimilhança, ainda se mantém a relação da ficção como ato formativo. Ao contrário de Ovídio e Horácio, Virgílio, por sua vez, procurou manter uma distância cética com relação ao aspecto enganador da ficção. Para ele, a ficção enganosa seria a materialização do Ulisses criminoso, o Ulisses dos discursos enganosos. Na *Eneida*, tanto *fingere* quanto *fictio* são empregados para designar representações negativas do engano (STIERLE, 2006: 18-20).

Em Cícero, podemos começar a perceber uma diferença entre ficção e realidade, quando o autor, no *De natura deorum*, critica a idolatria de imagens e pinturas, estabelecendo uma relação entre *pictor* e *fictor*, enquanto produtores de representações da realidade e não da realidade propriamente dita (STIERLE, 2006: 21-22).

Quintiliano na *Institutio* acentua ainda mais essa oposição, principalmente quando argumenta sobre a consistência da exposição de um discurso. Acreditando se isentar de qualquer julgamento moral, Quintiliano sustenta que, mesmo o mentiroso deve assegurar a verossimilhança, criando uma relação entre mentira e ficção (STIERLE, 2006: 22-24).

O surgimento do cristianismo e a preocupação com um novo postulado de verdade colocam a ficção no banco dos réus. Lactânio, em *Divinae Institutiones* é um dos primeiros nesse embate. Este teórico procurou mostrar que as ficções do poeta são

como uma camada colorida que encobre a verdade, ou uma suspeita de verdade (STIERLE, 2006: 25).

Ainda mais incisivo que Lactânncio foi Agostinho, nas *Confissões*. Este autor aplicou o “golpe final” na ficção, e ironicamente chama a obra de Virgílio de “fabulações do poeta”. Em Agostinho, a leitura como dispersão cede lugar para uma leitura centrada na “verdade”. A partir desse momento, e durante séculos, a ficção ficará a serviço da verdade enquanto oposição. Com isso, o autor estabelece uma forte relação entre ficção e embuste, ou seja, é feita a cisão dicotômica entre ficção e realidade (STIERLE, 2006: 26-30).

O processo de reabilitação da ficção é longo, e retratá-lo em detalhes fugiria nosso objetivo principal. Desta forma, partiremos para os autores que foram fundamentais para ruptura com essa tradição, e tornaram possível uma nova compreensão desse conceito, que são: Jeremy Bentham, Hans Vaihinger e Wolfgang Iser, segundo Costa Lima (2007).

A principal marca desses autores é a preocupação em fornecer uma reformulação do conceito de ficção. Esta deverá buscar retirar do conceito a carga negativa de enganação e embuste, fornecida principalmente pelos teóricos do cristianismo.

Jurista do século XIX, Jeremy Bentham estabelece um corte decisivo na compreensão da ficção, mostrando que o pensamento se aproxima da ficcionalidade. O autor sustenta que a ficção é uma modalidade verbal e que a linguagem não é enganadora. Assim, as ficções possuem uma duplicidade. Ao mesmo tempo em que elas possibilitam-nos, delas somos dependentes (COSTA LIMA, 2007: 260-269).

Preocupado com questões epistemológicas, Hans Vaihinger elabora uma teoria na qual o conceito de ficção é reformulado e toma um lugar central em seu pensamento. Em resumo, o autor sustenta que quando o pensamento encontra um obstáculo que parece intransponível para seu prosseguimento, ele se utiliza da ficção para transpor este obstáculo, ou seja, a ficção para este autor seria uma faculdade do pensamento, tão



capaz de gerar conhecimento como qualquer outra faculdade. Assim como temos o pensamento indutivo e dedutivo, temos o pensamento ficcional (COSTA LIMA, 2007: 270-278).

Se antes a ficção era tratada como enganadora, com esses dois autores a questão passa para o plano epistemológico. Apesar de todo esse esforço, tanto Bentham, quanto Vaihinger não conseguem escapar da concepção dicotômica entre ficção e realidade.

Buscando uma saída para este problema, Wolfgang Iser desenvolveu uma teoria da ficção inserindo um terceiro elemento, formando uma tríade, o imaginário. Desta forma, nós teríamos o real, o fictício e o imaginário. O fictício seria uma porta de passagem entre o real e o imaginário. Por meio dele, o indivíduo pode partir do real para o imaginário, e com isso viver uma realidade que não é a dele, e que só lhe é possível viver no imaginário. É importante ressaltar que real em Iser é apenas uma referência, o real em si é inapreensível.

Outro conceito importante no autor são os atos de fingir. Através desses atos, os indivíduos podem selecionar e combinar a realidade. Assim, os atos de fingir tornam possíveis, ao mesmo tempo, a irrealização do real e a realização do imaginário, ou seja, o que não se realiza no real se realiza no imaginário (COSTA LIMA, 2007: 278-289).

É importante deixar claro que não pretendemos transpor imediatamente nenhum referencial da Teoria Literária para a História. Toda essa discussão da ficção nos interessa pelo fato de buscar uma nova compreensão para o conceito, que não passe pelo viés dicotômico de oposição da realidade. Se a ficção não é mais compreendida como falseamento da realidade, ou seja, se não é uma invenção, uma mentira, algo que não existe, mas um ato formativo no sentido que Stierle atribui a Ovídio, para dar forma, tornar inteligível, para as elites a experiência dos libertos, uma personagem fictícia pode, perfeitamente, servir como ponto de referência para uma pesquisa histórica. Assim, o discurso textual de um membro da elite, por meio da ficção, buscará compreender o que lhe é estranho. Ele só poderá ser um liberto no imaginário, por meio da ficção.

O autor do *Satyricon*, entretanto, fez uma representação de um liberto enriquecido que sabe ler e escrever. Posto isso, colocam-se dois problemas de ordem teórica. O primeiro pode ser formulado do seguinte modo: se o autor do texto representou o anfitrião do banquete sabendo ler e escrever, podemos pressupor que alguns libertos poderiam ler e escrever. Já que pretendemos, mesmo que invariavelmente de forma indireta, entrever os libertos, como saber a maneira pela qual essa obra poderia ser lida por esses indivíduos? O segundo problema refere-se à própria representação, pois não temos uma obra escrita por um liberto, mas foi um membro das elites que fez uma representação dos libertos.

Para refletirmos sobre o primeiro problema, buscaremos apoio na estética da recepção e na relação entre texto e leitor. Wolfgang Iser (1979: 83) define interação como atividade comandada pelo texto, e a leitura como processamento que une o texto ao efeito sobre o leitor. Utilizando-se dos modelos de interação da psicologia social, Iser conclui que todo processo de interação é marcado pelo modo como a contingência é explorada (ISER, 1979: 85), ou seja, a interação busca produzir um efeito de redução da contingência de ação. Mas esse processo não é de imposição, assim como a visão que temos de nós mesmos, a qual é formada com auxílio da visão que o outro tem de nós, conforme nos mostra R. D. Laing

“Meus campos de experiência, contudo, não é preenchido apenas por minha visão direta de mim (ego) e pela do outro (alter), mas pelo que chamarei de *metaperspectivas* – minha visão da visão... do outro sobre mim. De fato, não sou capaz de me ver como os outros me vêem, mas constantemente suponho que eles estão me vendo de um modo particularizado e ajo constantemente à luz das atitudes, opiniões, necessidades, etc., reais ou supostas dos outros quanto a mim” (LAING, 1966: 4. *Apud.* ISER, 1979: 85).

Dessa formulação decorre que as relações interpessoais são fundadas na ausência de conhecimento do outro de você, ou seja, nós nunca saberemos o que o outro pensa a nosso respeito. Nós agimos, entretanto, como se soubéssemos como os outros nos vêem. Formamos representações das representações dos outros, gerando ações pelo preenchimento constante desse vazio central às experiências (ISER, 1979: 86).

Apesar de ser uma teoria específica da psicologia social, Iser considera ser possível pensá-la na relação entre texto e leitor, principalmente pelo fato das duas relações terem muito em comum, com exceção do contato direto, face a face, característico das interações sociais. Na relação texto-leitor, este último nunca terá a certeza de que sua leitura corresponde às expectativas do autor do texto. Essas expectativas são expressas no texto por meio de vazios constitutivos, não de caráter ontológico, mas circunstanciais, os quais são preenchidos por projeções do leitor, gerando um equilíbrio. O processo de interação fracassa quando as projeções do leitor não sofrem mudança, ou quando as projeções se impõem independentemente do texto. Nesse último caso, os vazios são preenchidos com as próprias projeções (ISER, 1979: 88).

Ao contrário do que possa parecer, a estética da recepção, no olhar de Iser, não é uma apologia a qualquer tipo de interpretação, ou mesmo àquilo que Umberto Eco denominou “superinterpretação”, ou seja, existem critérios para limitar a interpretação, caso contrário, cometeríamos o equívoco de acreditar ser possível alcançar uma interpretação unívoca. “Um texto é um universo aberto em que o intérprete pode descobrir infinitas interconexões.” (ECO, 1997: 45-46). O texto constantemente provoca uma multiplicidade de representações projetivas no leitor, fato que gera o campo de uma situação, por meio da assimetria texto-leitor. As dificuldades do texto dificultam o preenchimento completo dessa situação pelas projeções do leitor. Isso significa que as representações que o leitor formulou devem ser abandonadas. Essa correção, imposta pelo texto, possibilita a formação de um horizonte de referência da situação, que ganha contornos e possibilita ao leitor corrigir suas projeções. Assim, o leitor tem a possibilidade de experimentar algo que não se encontrava em seu horizonte (ISER, 1979: 89).

Para que isto ocorra, entretanto, é necessário que exista no texto, complexos de controle, já que a comunicação entre texto e leitor só tem êxito se submetida a certas condições. Esses complexos de controle não podem ser tão precisos e rígidos como em uma situação face a face. São esses meios de controle que irão levar a comunicação entre texto e leitor a um fim que permita ao leitor construir um sentido capaz de

contestar significado de estruturas e modificar a compreensão de experiências passadas (ISER, 1979: 89).

Os vazios, portanto, são de fundamental importância no processo de representação projetiva do leitor. O que garante o sucesso de comunicação entre texto e leitor, no entanto, são os meios de controle presentes no texto, que direcionam e modificam as representações projetivas no sentido esperado pelo autor. Com isso, o leitor tem a possibilidade de criar um campo situacional totalmente novo, que só passou a fazer parte de seu horizonte de representação por meio do sucesso na comunicação. Assim, o leitor experimenta uma realidade que não é a sua, representando, projetando, reformulando e criando.

Por outro lado, Stierle (1979) argumenta que o processo de recepção é diferente para textos pragmáticos e ficcionais. No primeiro temos uma estrutura simples de compreensão de significados, ou seja, é um processo de identificação de significantes e relação com um campo possível de significados, até gerar a compreensão de frases e sentenças. Além disso, é necessária uma contextualização mínima para que o significante assuma o significado esperado. Já no segundo, caso o processo é mais complexo, pois, necessita de uma atuação maior do leitor, envolvendo os vazios, horizontes, meios de controle e temas. Assim, a relação entre tema e horizonte guiará o processo, sendo o primeiro a recepção esperada e o segundo o estado do receptor (STIERLE, 1979: 133-138).

Uma importante diferenciação, feita por Stierle, refere-se à maneira como o processo de recepção acontece, como constituição ou processamento. Enquanto a recepção como constituição é de ordem gnoseológica, ou seja, da teoria do conhecimento, a recepção como processamento é da ordem psicológica, social e crítico-ideológica (STIERLE, 1979: 133). Apesar de o autor colocar a recepção de textos ficcionais na categoria de constituição, pensamos ser imprescindível, para uma melhor compreensão da recepção, pensá-los também como processamentos, em seus aspectos psicológicos, sociais e mais ainda culturais e institucionais, isto é, devemos refletir

sobre a prática de leitura no Alto Império romano, assim como devemos pensar sobre o público receptor desses textos.

A prática da leitura, assim como da escrita, durante a maior parte do período republicano, foi uma atividade que se restringiu a uma pequena elite. Durante o final da República e início do Principado, entretanto, essa prática, principalmente a leitura, começa a se tornar mais popular. Isso não quer dizer que todos os membros da sociedade romana eram capazes de efetuar a leitura de um texto de maneira similar. Existiam níveis diferentes de leitura, com um aumento considerável na demanda por um tipo de leitura menos erudita e mais voltada para o simples prazer de ler, ou seja, para o entretenimento (CAVALLO, 1998: 84).

Esse público se tornava cada vez maior, e recebeu várias designações dos autores antigos como: *vulgus*, *plebs*, *media plebs*, *plebeia manus*, fato que permite perceber a diversidade e a estratificações desses indivíduos. Esse público leitor era composto por funcionários e militares de alto nível, comerciantes, novos ricos, artesãos alfabetizados e mulheres de várias condições sociais, sendo possível encontrá-los tanto no foro quanto no circo (CAVALLO, 1998: 84).

O reduzido nível de instrução desse cada vez mais variado público fez com que muitas obras fossem resumidas ou até mesmo simplificadas, sendo comum encontrar obras em que o autor fazia um roteiro para auxiliar os novos leitores. Alguns escritos provindos do Egito tinham essa característica, da mesma forma que um fragmento narrativo que ficou conhecido como “*Satyricon grego*” (CAVALLO, 1998: 89).

É claro que não eram todos os autores que produziam obras acessíveis para esse público. Por outro lado, mesmo sem ter acesso profundo às obras literárias (pelo menos da maneira que os membros das elites letradas tinham), esse público de novos leitores de pouca instrução realizava leituras, mesmo de autores complexos que necessitavam de bastante familiaridade com a tradição literária latina. Guglielmo Cavallo, citando um autor de sátiras do século II a.C. chamado Luciano, traçou o perfil dessa categoria de leitores:

“... acumulavam em suas casas livros e mais livros, lendo talvez muitos deles mas sem receber muita coisa do texto lido, incapazes que eram “de discernir qualidades e defeitos de cada escrito, de entender o sentido de cada trecho, de apreciar o estilo do autor”. Esse tipo de leitor é por isso considerado “incompetente” na sarcástica inventiva de Luciano; mas, de qualquer forma, trata-se de um leitor, “sempre com um livro nas mãos”, lendo sem parar, e que sabe ler “com voz segura e rápida”. Evidentemente, esse colecionador de livros, bem como o outro “incompetente” que, em Corinto, lia as *Bacantes* de Eurípedes ou outras obras muito difíceis para sua modesta instrução, são ambos leitores que “ofendem” o livro, “falseando-lhe o sentido”, que confundem autores, obras e gêneros literários, que mastigam mal a poesia e a prosa, e que nunca ousariam fazer-se passar por alguém “realmente culto”, antes, permanecem como indivíduos que Luciano também o admite, em qualquer caso, lêem livros (ou fazem com que os leiam para eles)” (CAVALLO, 1998: 84).

Outra modificação facilitou a leitura dos textos por esses leitores menos instruídos, que foi a substituição do *volumen* pelo *codex*<sup>20</sup>. Apesar do formato *codex* só se consolidar no século II, em finais do século I o poeta Marcial já usufruía das vantagens fornecidas pelo *codex*, fazendo indicações em seus livros de lojas e livreiros onde o leitor poderia encontrar facilmente seus livros (CAVALLO, 1998: 90).

Um público leitor extremamente diversificado, com reduzido grau de instrução, que provavelmente lia as obra de maneira superficial, se atendo aos aspectos amorosos e eróticos da obra<sup>21</sup>, com pouca, quiçá nenhuma, preocupação em uma análise mais profunda do autor ou do gênero utilizado. A preocupação desse público era com o entretenimento, com o prazer da leitura, como uma acentuação do perfil traçado por Luciano no século II, um leitor que só está preocupado em ler (ou que leiam para ele). Podemos dizer que o *Satyricon* atende a esse peculiar público do século I. Por outro

---

<sup>20</sup> O *volumen* era um tipo de livro em forma de rolo, com origens na tradição helenística, que exigia a utilização das duas mãos e um certo grau de prática para sua leitura. Sua produção, além de ser dispendiosa era demorada. Por outro lado, o *codex* possuía um formato bem próximo aos livros atuais, possibilitando a numeração das páginas e a utilização do verso da folha. Essas modificações facilitaram a identificações de trechos do texto, simplificaram seu manuseio, além de reduzirem o custo de produção, aumentando a tiragem de exemplares (CAVALLO, 1998: 91).

<sup>21</sup> No século I esse era o gênero mais apreciado por esse público, chegando a ponto do imperador Tibério ter um guia erótico com ilustrações obscenas (CAVALLO, 1998: 86).

lado, o texto do *Satyricon* possui um elevado grau de sofisticação e refinamento, tocando o outro extremo do público leitor. Saber ao certo qual era o público do dessa obra é praticamente impossível de se dizer, mas que ele não era voltado única e exclusivamente para as elites, provavelmente não.

Toda essa discussão a respeito das práticas de leitura, recepção e ficção nos remetem para um conceito que precisa de maior aprofundamento, a representação. Roger Chartier (1990: 13-28), preocupado com a leitura enquanto prática cultural, realizou uma relação direta entre os métodos de leitura e maneira pela qual uma sociedade se representa. Representação, segundo Chartier, é tornar presente alguma coisa que está ausente, ou seja, tomar o lugar de outro objeto, mesmo não sendo ele.

Apoiado nos trabalhos de Bourdieu, Chartier argumenta que toda representação é transpassada por interesses do grupo que as formula, inserindo um aspecto importante para pensarmos o conceito. Esse aspecto se refere a competições e concorrências em relação a poder e dominação (CHARTIER, 1990: 17).

Ocorre uma verdadeira luta de representação, cujo principal objetivo “... é a ordenação, logo a hierarquização da própria estrutura social”. Como nenhum indivíduo detém a verdade daquilo que representa (o médico não tem a verdadeira arte de curar, e os juízes a verdadeira justiça), se torna necessário a utilização de signos distintivos para impressionar a imaginação e fortalecer a representação (CHARTIER, 1990: 22-23).

Além disso, Chartier articula o conceito de representação com a atividade de produção mental da realidade, com as práticas de simbolização social que marcam um estatuto e uma posição social, e as práticas institucionalizadas que tornam visíveis a existência de um grupo, classe ou comunidade (CHARTIER, 1990: 23).

Pensar a representação como um processo conflituoso, com aspirações de ordenamento e hierarquização da realidade pode ser muito proveitoso, sobretudo quando estamos trabalhando com uma documentação produzida por um membro de um grupo, mas, se referindo a outro. Por outro lado, pensar todas as ações dos indivíduos

como práticas vinculadas a uma representação com essa aspiração é problemático, pois corremos o risco de aumentar em demasiado a extensão do conceito, fazendo com que o mundo se torne uma representação.

Reduzindo a extensão do conceito e aumentando sua compreensão, Carlo Ginzburg (2001: 85-103) argumenta que tanto nas sociedades clássicas, grega e romana, quanto na Idade Média tardia, representar significava substituir uma coisa por outra, que assume o papel real e concreto do que está substituindo. No caso dos ritos fúnebres de imperadores romanos ou de reis de França, ou da Inglaterra, isso fica ainda mais evidente.

O principal argumento de Ginzburg é que, no conceito de representação, a idéia de substituição precedeu a de imitação. Assim, até a Idade Média Tardia podemos pensar em representação como substituição. Um dos exemplos que ele cita foi a maneira que os romanos encontraram para resolver o problema dos cadáveres dos imperadores romanos. Para consagrar um morto era necessário tirar o corpo do túmulo e inseri-lo em um espaço sagrado, o templo. Mas, como isso seria possível? O defunto ficaria sem sepultura e o espaço sagrado seria contaminado pelo cadáver. Assim, o cadáver permanecia no cemitério, que ficava fora dos muros da cidade, e era feito um boneco para representar o corpo do imperador, tornando-o presente em dos espaços distintos e incompatíveis (GINZBURG, 2001: 95).

Se nos voltarmos para o *Satyricon*, principalmente nos capítulos LXXI e LXXIV, podemos perceber essa peculiaridade do conceito de representação, pelo menos no olhar das elites. Trimalquião solicitou a Habinas, o liberto que esculpiria suas lápides funerárias, para fazer uma estátua sua e outra de Fortunata, que deveria ficar ao seu lado direito. Devido a uma briga com Fortunata por causa de um escravo, Trimalquião, como penalidade, pede a Habinas que não coloque a estátua de Fortunata em seu túmulo “... pois desejo repousar em paz em meu último abrigo.” (*Sat.* LXXIV). Qual a relação entre uma estátua e o descanso de um defunto? Parece que a estátua representava Fortunata, mas no sentido que Ginzburg propõe, ou seja, substituí-a a presença dela, corporificando-a.



A estátua de Fortunata nos fornece um exemplo da maneira pela qual o autor do *Satyricon* poderia compreender a representação, como uma maneira de substituir uma coisa por outra, tomando efetivamente o lugar dela. É extremamente difícil, senão impossível, saber a quantidade de romanos que compartilhavam dessa compreensão da representação. Com efeito, se pensarmos na perspectiva texto/leitor, o autor escreveu para um determinado público, mesmo que um público diferente tivesse acesso e lesse seu texto. Para que a comunicação entre texto e leitor seja bem sucedida, o texto tem que possuir complexos de controle, como foi visto anteriormente. Se o horizonte projetivo do leitor não se modifica de acordo com os complexos de controle, o processo de comunicação fica comprometido, fato que só é solucionado com a mudança do leitor. Ora, para que o autor do *Satyricon* pudesse comunicar sua mensagem de forma efetiva, os leitores de seu texto tinham que compreender o sentido de representação que estava sendo colocado, caso contrário, a mensagem se tornaria incompreensível. Podemos inferir, pelo menos nessa passagem, que o autor do texto tinha em mente um público que compreendesse a representação de imagens dessa maneira.

Outro elemento que deve ser levado em consideração é a maneira como a obra literária era lida na antiguidade. Diferentemente dos leitores de romances modernos, que possuem as condições contextuais de compreensão no próprio texto, os leitores romanos necessitavam de uma série de informações, apenas delineadas, mas que estavam ausentes do texto. Desde versos de outros poemas, passando pela mitologia grega, até eventos históricos, os escritores romanos pressupunham já serem bem conhecidos pelo público para o qual estavam dirigindo sua obra (BELTRÃO, 2008: 7).

Dessa forma, a alusão é um fator primordial no processo de compreensão da obra pelo leitor antigo. Assim, a imitação ganhou um valor significativo de homenagem, diferentemente do valor negativo que recebeu séculos mais tarde no Romantismo. Imitar gerava a possibilidade de se exibir a vasta erudição do autor. A técnica consistia em reproduzir um verso, trecho ou apenas uma imagem de outro poeta, cabendo ao leitor identificar, comparar e avaliar. Além disso, para a obra ser considerada de

qualidade deveria exibir refinamento, sofisticação e cuidado com o detalhe, ou seja, eles tinham uma grande preocupação com a precisão (BELTRÃO, 2008: 11).

Se a obra literária antiga possui como característica de construção um referencial no leitor para que a obra ganhe significado, ou seja, ela não possui as chaves de leitura exclusivamente em seu próprio texto, além de ter uma preocupação minuciosa com os detalhes alusivos para encaminhar o leitor pelo caminho desejado, podemos chegar a algumas conclusões em relação ao Banquete de Trimalquião, e, conseqüentemente, ao *Satyricon* como um todo.

Em primeiro lugar, o gênero predominante no Banquete de Trimalquião é a sátira, cuja principal característica era a crítica dos costumes por meio do exagero cômico. Em segundo lugar, como a literatura romana é alusiva, mimética e detalhista, todas as informações descritas pelo narrador são importantes para a construção do sentido do texto.

Por fim, levando em consideração o que foi exposto, logo na entrada da casa de Trimalquião (*Sat.* XXIX), a personagem protagonista Encolpio descreve as pinturas decorativas da casa. Acreditamos que a análise dessas pinturas, juntamente com os elementos da literatura romana, pode ser útil para situarmos a obra em um determinado contexto histórico, o que faremos a seguir.

### 2.3 A questão da datação do *Satyricon*

A discussão em torno da datação do *Satyricon* é complexa. Muitos autores se dedicaram em alcançar uma datação cada vez mais precisa para a obra, gerando várias hipóteses. Atualmente se formou um consenso no meio acadêmico em torno da hipótese de que o *Satyricon* pertence ao século I. Esse é o caso de Sandra Bianchet (2004), Fábio Favarsani (1998) e Claudiomar Gonçalves (1996), que chegaram a essa conclusão por meio das alusões a personagens e eventos famosos do século I que o autor do *Satyricon*

fez. Segundo essa corrente interpretativa, essas alusões só teriam plena significação no contexto século I d.C..

Apesar do objetivo de nosso trabalho não ser uma análise do *Satyricon* como um todo, há determinados aspectos da obra que não devem deixar de serem abordados, mesmo que de forma breve, principalmente alguns que se mantêm como debates em aberto na historiografia. Assim, para ampliar o debate a respeito da datação do *Satyricon*, propomos inserir alguns aspectos, pouco explorados nesse debate, que se referem à descrição das obras de arte no *Satyricon*. Buscaremos identificar em qual modelo se enquadra as descrições do autor.

A arte romana é bastante conhecida, sobretudo a arquitetura e a escultura. Com relação a pintura, entretanto, o pouco se sabe provém basicamente<sup>22</sup> das descobertas feitas nas escavações de Pompéia e Herculano, cidades da Campânia romana soterradas pela erupção do Vesúvio em 79 d.C., que conservaram um grande acervo e permitiram estabelecer uma divisão da pintura romana em, pelo menos, quatro estilos diferentes, não exatamente cronológicos.

Apesar de algumas variantes entre os autores, a divisão dos estilos segue um padrão muito próximo. Louis Hautecouer (1962) divide os estilos da pintura romana da seguinte forma: o primeiro estilo, caracterizado por uma imitação do mármore, se estende até Sila; o segundo buscava imitar ornamento da arquitetura como óvalos, meandros etc, indo até o governo de Tibério (14 – 37 d.C.); já o terceiro estilo surge na época de Augusto (27 a.C – 14 d.C), tendo seu ápice em meados do século I, e consistia em uma imitação de perspectivas com destaque para os motivos africanos e orientais, ampliando os espaços com a redução dos motivos arquitetônicos; no quarto estilo, que surge em finais do século I, percebe-se uma confluência do segundo e terceiro estilos com uma mistura de motivos, redução na dimensão dos quadros, construções arquitetônicas fantasiosas, cores vivas e a ilusão de um cenário teatral (HAUTECOUER, 1962: 238).

---

<sup>22</sup> É possível encontrar poucas exceções, como as pinturas murais da Casa de Lúvia em Roma, a *Domus Aurea* e a *Domus Transitoria* de Nero.

H. W. Janson (1972), por outro lado, acrescenta que o primeiro estilo tinha a finalidade de produzir um efeito realista arquitetônico, como uma janela aberta na parede para uma paisagem ou figuras (JANSON, 1972: 151). Em relação aos segundo e terceiro estilos, Janson argumenta que os limites entre eles são difíceis de serem estabelecidos, e coloca o quarto estilo como o mais complexo de todos, além de ser o predominante na época da erupção do Vesúvio (79 d.C.). Nesse estilo, o autor destaca, da mesma forma que Haecouer, a mescla dos estilos anteriores, além da intenção de se produzir o efeito de um quadro sobre a parede (JANSON, 1972: 151).

Propondo uma cronologia um pouco diferente, Gina Pischel (1966) colocou o primeiro e segundo estilos no período republicano, como os outros dois estilos do início do principado até 79 d.C. As características dos estilos são basicamente as mesmas, somente acrescentando ao primeiro estilo a técnica da incrustação, que tinha a finalidade de produzir a ilusão de mármore e colunas (PISCHEL, 1966: 129).

Ainda mais detalhista e esquemático, foi Fléxa Ribeiro (1962) que organizou os principais aspectos dos quatro estilos da seguinte forma. Primeiro estilo: estuque imitando mármore, três seções horizontais e cor amarela que imita a madeira. Segundo estilo: economia sobre a decoração do primeiro estilo, representação de placas de mármore, paredes completamente unidas, linhas e sombras fingindo relevo, pequenos temas monocromáticos, colunas ornadas de folhagem e pintadas com sombras poderosas que as destacam do fundo, dividindo verticalmente a parede, ilusão de realidade (espécie de *tromp-l'oeil*) e decoração não para ornar a parede, mas para dar a sensação do espaço. Terceiro estilo: reação contra o exagero do relevo, guerra contra a aparência, arquitetura convencional ou fantasia, faixas como se fosse miniaturas, desenho seco, mas puro, tons fanados, violetas sem reflexo, verdes atenuados e a cor se harmoniza com a decoração. Quarto estilo: volta à sobriedade, antes do terremoto de 63 d.C., guirlandas delicadas sobre fundo branco, início do declínio pela mistura dos estilos.

Se seguirmos a cronologia proposta por esses autores, a época de Nero, a que tradicionalmente se atribui o *Satyricon*, teria como predominante o terceiro ou quarto estilos. Arnold Hauser (1972), entretanto, nos fornece informações importantes para

problematizarmos esse enquadramento. Segundo ele, a pintura é a arte por excelência dos últimos períodos da arte romana e início da arte cristã, substituindo a escultura do período clássico. É nesse período que a pintura se torna extremamente popular, além de ser utilizada para fins efêmeros e triviais (HAUSER, 1972: 162). Hauser argumenta que os romanos tinham uma predileção pela pintura devido a um desejo visual ilustrativo, chegando a ponto de se desenvolver um estilo com a finalidade de dar a impressão de continuidade dos acontecimentos, como em um filme atual. Esse “(...) impulso épico ilustrativo, cinematográfico, que retrata várias fases de uma mesma ação na mesma moldura ou no mesmo ambiente, sem interrupção, repetindo as figuras principais em cada fase da ação (...) (...) e sugerem a continuidade de um filme.” (HAUSER, 1972: 164), é denominado “método contínuo” por Franz Wickhoff (*apud.* HAUSER), e continua a respeito da continuidade do movimento da cena:

“Decerto que o movimento é apenas simulado e as diferentes cenas são, uma por uma, mais análogas aos quadros do documentário do que a figuração contínua do cinema, mas a intenção, nos dois casos, é a mesma. A arte romana da fase mais recente e o filme moderno dão satisfação à exigência de integralidade e ausência de rodeios ao público, mas acima de tudo à exigência de figurações realistas, exatamente por estas serem mais explícitas, mais impressivas e requererem do público menos esforço do que qualquer descrição verbal (HAUSER, 1972: 164).”

Além disso, Hauser situa, cronologicamente, o estilo contínuo no século II, como um primeiro sintoma na pintura de uma arte alheia ao gosto clássico (HAUSER, 1972: 166). Como toda cronologia, sobretudo se tratando de estilos artísticos, não deve ser entendida como fixa, mas com uma flexibilidade mínima para mais ou para menos, podemos dizer que o estilo contínuo tem seu início em finais do século I e início do século II, com uma mescla do terceiro e quarto estilos da pintura romana, aliados ao estilo contínuo. Vamos nos concentrar nos períodos de Tibério, Cláudio e Nero, com a finalidade de identificarmos um estilo de pintura.

J. M. C. Toynbee (1972) defende que o quarto estilo era o predominante em Pompéia, quando da erupção do Vesúvio, já que foi o estilo utilizado na redecação das casas após o terremoto de 63 d.C.. Apesar das variações o disfarce da solidez da

parede é identificado como ponto comum (TOYNBEE, 1972: 119). Como exemplo desse estilo em Roma, o autor cita a Casa Dourada de Nero. Continua ele:

“Pequenas cenas de figuras em painéis de fundo branco emoldurados por belos arabescos encontram-se na Domus Transitoria de Nero, no Palatino, e na Casa Dourada, juntamente com outros painéis com figuras de cores vivas em fundo escuro. Na Casa Dourada, há também superfícies maiores de paredes e abóbadas de fundo branco recobertas com uma leve e bem aberta malha de painéis pintados emoldurados, ou por simples e finos traços ou por guarnições ornamentais, sendo os centros desses painéis umas vezes ocupados por pequenas pinturas quadradas ou retangulares, outras vezes por pequenas figuras independentes ou grupos de aves, animais, grotescos, etc.” (TOYNBEE, 1972: 120).

O impacto desse estilo de pintura é grande, e segundo Toynbee:

“O aparecimento no tempo de Nero deste esquema de pintura reticulada em fundo branco não é de pequena importância, na medida em que se tornou de então em diante, até o fim do século IV, o estilo decorativo que prevaleceu no Ocidente nas paredes e tetos abobadados das câmaras sepulcrais de todas as espécies de que podem encontrar-se exemplos nalguns dos mausoléus do século II debaixo da Igreja de São Pedro, de Roma, no Hipogeu dos Aurélios em Roma, do século III, e entre as catacumbas cristãs romanas.” (TOYNBEE, 1972: 120).

Pischel (1966), por outro lado, identifica a arte dos períodos de Tibério, Cláudio e Nero, como variantes derivadas dos protótipos do período da arte Augusto. Assim, a *Domus Tiberiana* iniciaria a série de residências imperiais no Monte Palatino, e a *Domus Aurea*, de Nero, com a finalidade de atingir dimensões vastíssimas, prenunciaria as medidas da sucessiva arquitetura imperial (PISCHEL, 1966: 137).

Outro exemplo do estilo de pintura do principado de Nero nos é fornecido por Roger Ling (1991). Segundo ele, a *Domus Transitoria* possui vários exemplos de pinturas mitológicas ou de outras figuras em um fundo monocromático, com destaque para as cenas de Tróia em um pano de fundo branco. O mais interessante são as pinturas de Apolo após ter matado a Python e de Agamêmnon violando o santuário de Ártemis,

em fundo preto, que provocam a ilusão de movimento, por meio de episódios sequenciais ligados uns aos outros, encontradas na Casa de *Vettii* em Pompéia, muito parecidos com pinturas também encontradas na *Domus Transitoria* de Nero (LING, 1991: 125).

Após essa breve explanação a respeito dos estilos de pintura romana, cabe a transcrição do capítulo XXIX do *Satyricon*, no qual Encolpio faz a descrição das pinturas da casa de Trimalquião:

“Boquiaberto, eu admirava tudo aquilo quando, à esquerda da entrada, perto da portaria, avistei um enorme cachorro, preso por uma corrente, acima da qual estava escrito em letras garrafais “CUIDADO, CUIDADO COM O CÃO”.

Era apenas a pintura de um cachorro, mas a visão me causou um tal pavor que quase caí para trás. Percebendo isso, meus companheiros puseram-se a rir. Recuperei o fôlego, contudo, e continuei a examinar as figuras pintadas nos afrescos da parede. Podia-se ver um mercado de escravos, cujas características estavam escritas num cartão que lhes pendia do pescoço, bem como o próprio Trimalquio, que, com os cabelos compridos e um caduceu na mão, entrava em Roma conduzido por Minerva. Em outro ponto, representava-no durante as lições de cálculo, e depois se tornando tesoureiro: o pintor tivera a preocupação de ajudar, mediante inscrições muito detalhadas, a compreensão por parte dos espectadores. Na extremidade desse pórtico, Mercúrio levantava nosso herói pelo queixo, colocando-o na mais alta cátedra de um tribunal. Perto dele, percebia-se a Fortuna, com cornucópia da abundância, e também as três Parcas, a tecerem seu destino com fios de ouro.

Pude ainda observar um grupo de escravos que, conduzidos pelo proprietário, se exercitavam como corredores. (...) (...) Então, resolvi interrogar o porteiro:

- Essas pinturas, que vejo no centro do pórtico, que representam?

- A *Ilíada* e a *Odisséia* – respondeu-me ele. – À esquerda, pode-se ver um combate de gladiadores (*Sat. XXIX*).”

Cabe ressaltar que estamos compreendendo a sátira como um mecanismo de crítica por meio do riso. Assim, é importante deixar claro alguns aspectos. Um indivíduo só se torna cômico a partir do momento que não tem consciência que suas atitudes estão em desacordo com o modelo estabelecido, em nosso caso o modelo das

elites. Isso fica oculto para o indivíduo, mas quando é desvelado o torna ridículo, provocando o riso (BERGSON, 1939: 21). Todo modelo, *e.g.*, a moda, é ridículo, mas os indivíduos se acostumam com ele, tanto que se uma pessoa utilizar uma roupa que saiu de moda, ou que não está na moda (inventada por ela mesma), provavelmente, provocará o riso (BERGSON, 1939: 35-38). O riso é como um castigo social pelo indivíduo estar fugindo aos padrões, é um incômodo sentido pelos padronizados que buscam transformar os que não estão em ridículos, provocando o riso para que eles se padronizem. O riso castiga os costumes, fazendo com que os indivíduos se modifiquem, ao menos externamente. (BERGSON, 1939: 21-22).

O autor do *Satyricon*, um membro das elites romanas, utilizando-se das técnicas miméticas da literatura antiga, mostrou seu incômodo com relação aos libertos, principalmente os enriquecidos, em várias passagens do Banquete de Trimalquião. Vamos direcionar nosso olhar para a descrição das pinturas. De acordo com as descrições que são feitas, as pinturas da casa de Trimalquião são muito próximas do método contínuo, já que Encolpio descreve uma série de cenas interligadas, como se o autor do *Satyricon* quisesse transmitir a idéia de uma história contada por meio de pinturas. Algumas pinturas da *Domus Transitoria* e da *Domus Aurea* de Nero, apesar de apresentarem certas características do método contínuo, como a seqüência de pinturas transmitindo ilusão de movimento foi feita em fundo monocromático, detalhe que seria citado na descrição para uma possível relação entre eles. Além disso, as pinturas da casa de Trimalquião realizam uma mescla de motivos mitológicos e cotidianos. Os motivos mitológicos são o padrão em meados do século I, já as cenas cotidianas só se tornam o padrão no século II.

A partir daí podemos pensar o autor do *Satyricon* em uma luta de representações com os libertos, com a finalidade de ordenar a realidade de acordo com seu referencial. Em se tratando de uma sátira, com o intuito de provocar o riso, e este se relacionando a um não enquadramento em um modelo, tendo como referência a *Domus Transitoria* e a *Domus Aurea*, as pinturas só se tornariam cômicas se Trimalquião estivesse buscando um padrão que ainda não estava consolidado completamente, misturando um modelo antigo a um novo. Além disso, o “ultrarrealismo” das pinturas e a interpretação peculiar



que Trimalquião desenvolveu da mitologia grega acentuam a comicidade. O que estamos defendendo é que as pinturas descritas no *Banquete de Trimalquião* correspondem a um estilo do século I, no principado de Nero, ou a um período muito próximo dele. Desse modo, as imagens pictóricas da casa de Trimalquião são um forte indício para sua possível datação.

Ao retomarmos uma de nossas hipóteses de leitura, de que os libertos se inseriram na sociedade romana do Alto Império por meio de uma vinculação direta com o poder imperial, mediada pelo culto ao imperador, temos um forte argumento em favor da comprovação dela. Se instituir socialmente é estabelecer uma diferença, ou seja, determinar uma essência social, a luta de representação do autor do *Satyricon* nos mostra exatamente esse movimento. A comicidade das ações de Trimalquião, e dos outros libertos, estava justamente em sua vinculação no caso apresentado, imagética, com a casa imperial (ele era membro do colégio augustal, assim como outros libertos), fato que motivou interpretações no sentido de relacionar o episódio a uma crítica ao poder imperial. É possível se pensar uma crítica nesse sentido, mas acreditamos que foi feita de forma indireta, como consequência das ações dos libertos. Passemos para a autoria e preservação da obra.

#### 2.4 A questão da autoria do *Satyricon*

Assim como o debate em torno da datação, a questão da autoria e preservação do *Satyricon* é complexa e lacunar. Complexa pelo fato de não haver consenso em relação ao autor da obra. Lacunar por causa da trajetória de preservação dos códices que originaram o texto do *Satyricon* atual. Passemos, então, à autoria do *Satyricon*.

Como podemos afirmar que autor do *Satyricon* foi um membro das elites? Uma das possibilidades em que a historiografia se apóia<sup>23</sup> é o relato que Tácito (*Ann.* XVI,

---

<sup>23</sup> Principalmente os autores que se filiam à chamada “tradição textual”, como MELLO, José Guimarães. *O humor romano: O satiricon*. Tese (Doutorado em Letras Vernáculas). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1985; AQUATI, Cláudio. *Cena Trimalchionis: estudo e tradução*. Dissertação (Mestrado em Letras Vernáculas). São Paulo: Faculdade de

18) faz de um Caio Petrônio, nos informando que foi procônsul e cônsul na Bitúnia. Para ser cônsul, esse Petrônio deveria fazer parte do *ordo senatorius*, cuja carreira previa a chegada ao consulado, diferentemente da carreira de um membro do *ordo equester*, no Alto Império. Outro aspecto que contribui para pensarmos o autor do *Satyricon* como membro das elites é o fato de ter escrito uma obra literária, apanágio das elites, pois requeria uma formação cultural muito dispendiosa, tanto em tempo dedicado a ela, quando em gastos financeiros para obtê-la. Em Roma, assim como em outras sociedades antigas, a possibilidade de se escrever uma obra literária, portanto, se restringia às elites, salvo em raríssimas exceções, como o liberto de Quinto, Filólogo, que foi instruído nas belas letras pelo seu senhor (PLUTARCO, *Cícero*: XLVIII). Assim, mesmo que o indivíduo não fizesse parte das elites, seu contato com elas era facilmente identificável. Esse cenário só se modifica um pouco com o advento do Estado moderno e a educação pública.

O Petrônio que Tácito descreve foi um homem de gostos refinados e luxuosos, e recebeu o epíteto “Árbitro da Elegância” sendo aceito na “corte” de Nero. Essa é mais uma evidência para se pensar o enquadramento do Petrônio de Tácito como membro das elites romanas. Ele tinha recursos financeiros e atendia ao ideal de *otium*, que aliado à erudição, desde o período republicano, era um ideal das elites romanas, conforme vemos em Cícero quando dizia “Ainda mesmo que fosse lícito colher o maior fruto do ócio pelo doce e variado dos estudos a que me consagro desde a infância” (*Da República*, I, 6). Isso supostamente fazia com que Nero, antes de considerar alguma coisa digna das elites, o consultasse.

Outro aspecto que pode ser ressaltado é que o Petrônio que Tácito descreve acaba sua vida abrindo os pulsos em uma propriedade rural, exilado politicamente devido a intrigas palacianas. Se o Petrônio de Tácito tinha uma propriedade rural provinciana, temos uma possível evidência, mesmo que não seja uma evidência forte, da autoria do *Satyricon*, já que as histórias são narradas a partir de colônias, revelando que

---

Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1991; D' ONOFRIO, Salvatore. *Os motivos da sátira romana*. Marília: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Marília, 1968; e FAVERSANI, Fábio. *A Pobreza no Satyricon*. Dissertação (Mestrado em História) São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1995.

o autor tinha contato ou conhecia a realidade provincial. Era comum aos membros das elites a posse de *villae* e outras propriedades nas colônias.

Além disso, o fato de o Petrônio que Tácito descreve ter exercido magistraturas na Bitúnia, província romana na região da Ásia, é mais um fator para se considerar na autoria do *Satyricon*, já que o nome do liberto anfitrião do banquete, Trimalquião, é de origem também asiática, mostrando que o liberto era proveniente dessa região, assim como outros libertos do Banquete.

A questão da autoria do *Satyricon* é extremamente complexa e as discussões ainda ocorrem, não havendo consenso na atribuição da obra ao Petrônio que Tácito descreve. Claudiomar Gonçalves (2001) defende que não é possível atribuir o *Satyricon* ao Petrônio de Tácito, argumentando que todas as tentativas foram interpretações superficiais do *Annales*, considerando apenas o conteúdo exposto das palavras e ignorando o funcionamento do discurso na produção de sentidos. Além disso, Tácito nos informa que o C. Petrônio escreveu um texto expondo as extravagâncias e censurando o imperador, fazendo muitos suporem que esse seria o *Satyricon*. Devido a extensão do *Satyricon*, e as condições que Tácito descreve, ou seja, o autor estava com os pulsos abertos, acreditamos ser bastante improvável a possibilidade da obra descrita por Tácito em tais condições, ser o *Satyricon* que nós conhecemos. Como sabemos, grande parte da obra foi perdida, sendo a maior parte, do que chegou até nós, o Banquete de Trimalquião. Esta parte da obra só foi achada no século XVI (HARVEY, 1987: 391-392). Dos livros XIV, XV e XVI só nos chegaram fragmentos, e dos demais, faltam trechos (SPALDING, 1968: 198-199).

Ressaltamos que a fragmentação da obra dificultou muito sua recuperação, além de ter fomentado várias falsificações. Os diversos códices que temos conhecimento geraram intensas discussões entre os eruditos (GONÇALVES, 1996: 34). Muitas das traduções foram arbitrárias, assim como as datações. Com a fragmentação do império romano, a preservação da cultura escrita romana ficou por conta dos monges copistas, que selecionavam, e provavelmente modificavam o conteúdo que deveria ser preservado. Com isso, não sabemos ao certo a extensão total da obra, assim como se o

seu conteúdo corresponde plenamente com o original<sup>24</sup>. Do mesmo modo, não sabemos ao certo quem foi o autor da obra. Não obstante essa peculiar trajetória de preservação, e a dificuldade de identificação do autor, fato que se torna irrelevante para o nosso objetivo sendo suficiente o identificarmos como um membro das elites do século I podemos utilizar as características da literatura antiga, assim como as informações complementares a realidade do início do principado, para nos auxiliar a compreender como os libertos se constituíam enquanto grupo social. Passemos agora ao banquete romano.

## 2.5 Olhares sobre o banquete romano

Para uma melhor compreensão das interpretações dos discursos expressos no banquete de Trimalquião, é imprescindível compreendermos a estrutura do banquete romano como um todo.

Conforme Jean Noël Robert (1995: 121-122) pontua, a refeição noturna, no decorrer do período republicano, vai se tornando cada vez mais um momento de relaxamento e refinamento, e isto passa a ser visto como uma maneira de viver à romana, já que essa era a principal refeição para os romanos. O jantar era seguido de uma longa bebedeira com música, canto, dança e jogos, que, dependendo da sobriedade dos convivas, nem sempre eram de “bom gosto”, isto é, de acordo com os padrões de decoro das elites romanas.

Os moralistas romanos defendiam o retorno aos antigos costumes (*mos maiorum*) que se baseavam na simplicidade. A casa romana antiga só tinha um cômodo

---

<sup>24</sup> Ocorrem muitas variações na grafia tanto no título, quanto no nome do autor. Posto isso, utilizaremos a grafia do título *Satyricon*, e o autor Petrônio, ressaltando que a probabilidade de ser o Caio Petrônio descrito por Tácito é ínfima. Como a tradução também representa uma grande dificuldade entre os especialistas, utilizaremos a tradução bilíngüe de S. B. Bianchet, apesar de existirem outras traduções excelentes, como a tradução de Alfred Ernout: Pétrone. *Le Satiricon*. 10 ed. Paris: Les Belles Lettres, 1990. (Texte établi et traduit par Alfred Ernout). Tradução que é utilizada nos trabalhos de José Guimarães Mello, Cláudio Aquati, Fábio Faversoni e Salvatori D’ Onofrio. Como é uma tradução da década de 1950, optamos pela tradução da Bianchet por ser mais atualizada com relação ao estudo dos códices.

(*atrium*) e as refeições eram feitas em família junto à lareira. Somente o pai tinha o direito de deitar-se, as mulheres e crianças sentavam-se em tamboretas. Os escravos também comiam neste cômodo, muitas vezes afastados e sentados em bancos de madeira. Durante o período republicano, a casa aumentou e se criou um espaço só para as refeições (*triclinium*). Mulheres e crianças não podiam ter acesso a este espaço, mas com o passar dos séculos essa interdição caiu em desuso, e as mulheres passaram a participar. O luxo de finais da república e do império fez com que algumas casas tivessem mais de uma sala de refeições, como a casa de Lúculo<sup>25</sup>, que possuía várias salas de refeições, cada uma com um cardápio diferente. Assim, quando dizia que o jantar seria em uma determinada sala, os escravos já sabiam o cardápio e quanto o anfitrião queria gastar com seus convivas. (ROBERT, 1995: 122). Além disso, poderiam existir salas para cada estação, pequenas ou grandes, internas protegidas e aquecidas, ao ar livre sob uma parreira, ou de acordo com o tipo do cardápio (BUSTAMANTE, 2003: 107).

Analisando os hábitos alimentares dos romanos, Regina Bustamante (2003: 103) identifica certa nostalgia da literatura latina imperial, buscando o retorno dos antigos costumes, quando os homens se contentavam com uma alimentação frugal, em oposição à “corrompida” sociedade imperial.

Da mesma forma que os cômodos da casa, o mobiliário também sofreu modificações para atender as novas demandas da elite romana. Até a época imperial, era tradicional três leitos formando um ângulo reto. Cada leito era ocupado por três convivas, que comiam deitados apoiados sobre o braço esquerdo. O quarto lado dos leitos ficava aberto para os escravos servirem a refeição. Já no principado tornou-se costume o uso do leito semicircular. Se necessário, eram acrescentados banquinhos para mulheres ou convidados extras. Raros foram os casos em que, devido a uma grande quantidade de convivas, a refeição era servida em mesinhas (ROBERT, 1995: 123). Um

---

<sup>25</sup> Lúculo foi um General e Cônsul romano que realizou muitas conquistas, gerando muita inveja. Desapontado com intrigas no Senado, principalmente as de Pompeio, Lúculo sai da vida militar e política e se dedica por inteiro à arte da culinária. Em certa ocasião seus escravos lhe prepararam uma refeição simples, e Lúculo perguntou o motivo daquela refeição. Os escravos falaram que não havia nenhum convidado aquela noite, e Lúculo respondeu: “Pois vocês não sabiam que hoje Lúculo irá ceiar com Lúculo?” Essa frase ficou famosa em toda Roma. (PLUTARCO, XLI).

antigo ditado romano dizia “mais que as Graças e menos que as Musas” (BUSTAMANTE, 2003: 107), ou seja, eram necessários três convivas, no mínimo, para igualar o número das Graças, e nove no máximo para não ultrapassar o número das Musas, de qualquer forma devia-se evitar o número par, que significava um mau presságio (ROBERT, 1995: 129). A quantidade ideal para uma refeição eram sete convivas, também expressa por outro provérbio “sete convivas, refeição, nove convivas, barulhão” (ROBERT, 1995: 123).

O *triclinium* era o local que poderíamos chamar de sala das refeições. Composto por três leitos (*lectus*) de pedra, madeira ou bronze de três lugares (*triclinia*), eram cobertos com almofadas (*pulvinar*) para proporcionar aos convivas maior conforto. Eles ficavam em volta de uma mesa quadrada ou redonda e o quarto lado dos leitos permanecia livre para permitir que os escravos servissem os pratos (BUSTAMANTE, 2003: 107). Com o passar dos séculos, principalmente no período da dinastia julio-claudiana, esse mobiliário foi se tornando luxuoso e representava o orgulho do dono da casa. Era comum, para quem quisesse ostentar sua riqueza e opulência, exibi-las na decoração do cômodo e dos pratos que servia (ROBERT, 1995: 123).

Para os autores tradicionalistas da antiguidade, esse luxo exagerado tomou proporções que beiravam o “mau gosto”, ou seja, o exagero, ou desacordo em relação aos padrões de decoro das elites romanas. A utilização de metais preciosos, principalmente o ouro, a prata, além do marfim, foram muito importantes neste processo.

O que mais orgulhava o dono da casa era sua louça. Os indivíduos que possuíam mais recursos financeiros utilizavam cristais, ouro, prata ou *murrha*, um tipo de mineral que se dizia favorecer o sabor do vinho. Era costume, entre os romanos, exibir toda a prataria da casa aos convidados. Faltar com esse antigo costume dava ao visitante o direito de exigir que toda a riqueza da casa lhe fosse mostrada (ROBERT, 1995: 123-124).

Bustamante (2003:107-108) defende que a sociedade romana imperial era uma sociedade do espetáculo. Por ser uma sociedade voltada para o visual (“escópica”), ela pode ser mais bem compreendida por meio dos seus aspectos teatrais, ou seja, ela está a todo o momento se mostrando e encenando-se. Segundo a autora, isso seria uma das conseqüências da redução do poder político da aristocracia republicana frente à centralização de poder na casa imperial. A culinária foi um dos caminhos que essa aristocracia encontrou para ostentar sua riqueza, e marcar sua diferenciação social dos outros grupos sociais.

Por outro lado, Robert (1995: 124-130) insere no banquete um fator muito importante para a sociedade romana imperial, a questão religiosa. As divindades estavam presentes no banquete, assim como em toda a casa romana. Por isso, faziam-se oferendas e libações em sua homenagem. Claudia Beltrão (2006:137-159) defende que os aspectos religiosos e ritualísticos estavam presentes em todos os âmbitos da sociedade romana, tanto da República Tardia quanto no Império. O ponto central da religião romana seria a manutenção da ordem social e da *pax deorum*. Isso deveria ser feito por meio de rituais precisos, em que a repetição exata do ritual tinha um papel fundamental. Mantendo um comportamento respeitoso para com os deuses e os rituais, os homens garantiam a manutenção da ordem social romana, estabelecendo a *concordia* entre homens e deuses, evitando, com isso, o caos e a desagregação (BELTRÃO, 2006:146).

Beltrão, entretanto, analisa a religião romana sob seus aspectos públicos e políticos, além das modificações que ocorrem com o principado de Augusto e o discurso de resgate da religião romana aliada a acumulação dos cargos sacerdotais. Como nosso foco de análise se concentra no banquete romano, também se torna necessário verificarmos como esses aspectos ritual-religiosos aconteciam no âmbito privado/familiar, apesar do banquete romano ser um ritual difícil de se caracterizar como eminentemente “privado”. Religião, política e vida privada se misturavam no rito do banquete.

A mesa é um local sagrado que era identificada com o fogo, em torno do qual as famílias antigas jantavam. Como o papel da mesa é carregar os alimentos, os antigos a relacionaram com a terra fecunda, pois era ela que alimenta os seres humanos (ROBERT, 1995: 125). Era costume nunca deixar uma mesa vazia, pois assim como a terra, a mesa deveria carregar alimentos. Da mesma forma, não se apagava a lâmpada após as refeições, já que a chama é sagrada e representava o ser vivo. E como iluminou a refeição, assimila-se à lareira doméstica, mas esse último costume caiu em desuso, provavelmente por motivos de economia (ROBERT, 1995: 127-128). Também era costume trazer os Lares da casa até a mesa para que os convivas pudessem beijá-los e reverenciá-los.

A sala de refeições era o mundo dos vivos e dos mortos. Estes últimos ficavam sob a mesa, no chão. Um costume antigo proibia varrer o chão das salas de refeições, mas por uma questão de higiene, se começou a retratar estes detritos construindo mosaicos de chão, para com isso limpar as salas sem privar os mortos do que lhes pertencia por direito. Além disso, o costume permaneceu de outra forma, com a proibição de varrer o chão durante as refeições (ROBERT, 1995: 126).

Pode-se dizer que o banquete estava intimamente ligado ao comportamento do indivíduo perante o rito. Existia uma série de ações rituais com a finalidade de afastar maus presságios, ou seja, evitar que alguma coisa ruim acontecesse. Dessa forma, o jantar era um rito que seguia regras precisas, que o conviva deveria respeitar. Como exemplo tem a questão do nó (sapato ou cinto) ou círculo fechado (anel), que não deveriam fazer parte das vestes dos convivas, por serem nefastos. Além disso, eles impediam a comunicação com os espíritos. A lavagem das mãos e dos pés não era somente uma medida higiênica, já que os romanos comiam com as mãos, mas também medidas de profilaxia moral. Tudo, portanto, tinha uma função mágica e religiosa durante o rito do banquete (ROBERT, 1995: 128-129).

O número de convivas também era importante, pois, como vimos anteriormente, eram necessários três no mínimo, para igualar o número das Graças, e nove no máximo, para não ultrapassar o número das Musas. De qualquer forma se deveriam evitar os



números pares, que representavam um mau presságio, pois, em caso de uma discussão acalorada, o número ímpar evita um possível impasse, garantindo a paz entre os convivas. Toda a refeição girava em torno do número simbólico três. Era dividida em três partes: a entrada, pratos principais, que em geral eram três e a sobremesa, e durante o *comessatio*, parte comemorativa após a refeição em que se bebia e faziam-se reflexões filosóficas, se deveriam beber três ou nove taças de vinho (ROBERT, 1995: 129-130). Também era comum eleger o “senhor da bebida”, que estabelecia a quantidade de água e vinho que deveriam ser misturados e como, água quente, fria ou fervida, sendo esta última a preferida de Nero. Cada taça continha até meio litro de vinho, e cada brinde exigia que se bebesse a taça toda, de uma só vez. Aliado a isso, ocorria exibição de palhaços, dançarinas (de Gades ou da Síria), mímicos, cantoras e, mais raramente, música, teatro, ou leitura de textos literários (ROBERT, 1995: 138-139).

Não se entrava com o pé esquerdo na sala de refeições. Esquerdo em latim (*sinistra*) descreve bem esta visão, por isso se apoiavam no braço esquerdo, para poderem comer com a mão direita. A estes se acrescenta um grande número de outras ações ritualísticas, tais como: derrubar o saleiro (presságio de morte), espetar a carne com a ponta da faca (estar espetando os mortos), quebrar a casca de ovos e caracóis após consumi-los (para que não se faça nenhum feitiço contra a pessoa que o comeu) e o canto de um galo fora de sua hora habitual (pode estar anunciando a morte) (ROBERT, 1995: 130).

Podemos perceber, portanto, que o ritual do banquete romano era transpassado por aspectos religiosos. Além disso, o banquete era um espetáculo com a finalidade de reordenação do universo. O anfitrião ostenta, expõe e organiza a realidade de acordo com sua vontade, nomeando-a e representando-a. A eficácia simbólica desse rito está diretamente vinculada ao *habitus* dos convivas. Quando esse *habitus* não é compartilhado por todos, o ritual perde grande parte de seu poder simbólico, se tornando sem sentido, e no caso extremo, ridículo. Agora vamos sair do geral e entrar no específico, no caso, o Banquete de Trimalquião.

## 2.6 A caracterização do *Banquete de Trimalquião*

Nesse tópico, buscaremos fazer uma caracterização do banquete de Trimalquião. Para isso, faremos uma pequena sinopse do episódio, para, após, analisarmos a representação que o autor do *Satyricon* fez, e, por fim, compararmos com a historiografia a respeito do banquete romano.

Pelo fato do foco de nossa análise ser a *Cena Trimalchionis*, faremos uma breve caracterização do *Satyricon* como um todo<sup>26</sup>. Centraremos-nos, pelo menos por enquanto, nos três protagonistas: Encolpio, Ascylto e Giton.

Encolpio é a personagem principal e o narrador de todas as histórias. Jovem *scholasticus* e ingênuo, concluiu seus estudos, fazendo sua declamação<sup>27</sup>. É um indivíduo das letras, e tem uma visão de si e do mundo livresca. Reage as situações da vida exclamando o conhecimento que lhe foi ensinado por seu mestre, um humilde professor de retórica chamado Agamêmnon<sup>28</sup>. Josefina Nagore (2005: 6) argumenta que a inadequação entre os discursos de Encolpio e as situações pelas quais ele passa, coloca em evidência um questionamento dos discursos genéricos que são formulados, gerando comicidade. Segundo a autora, Encolpio é um anti-herói.

Realmente, o que mais salta aos olhos na leitura do *Satyricon* são as dificuldades que o narrador encontra para adequar seus conhecimentos às situações que vive, ao contrário de um herói, principalmente na literatura grega antiga, que sempre conseguia adequar seu conhecimento as situações que vivia. Por isso, ele é um anti-herói. Não no

<sup>26</sup> Para uma caracterização pormenorizada do *Satyricon* ver: FAVERSANI, Fábio. *A pobreza no Satyricon, de Petronio*. Ouro Preto: EDUFOP, 1998. GONÇALVES, Claudiomar. *A Cultura dos Libertos no Satyricon: uma leitura*. São Paulo, Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, 1996.

<sup>27</sup> Nas escolas de retórica os alunos faziam *declamationes* (declamações), ou seja, consistiam na construção de discursos fictícios sobre temas escolhidos pelo professor, e declamados frente a um público. Esses discursos poderiam ser de dois tipos: *suasorie* (sobre um tema histórico) e *controversiae* (um caso judicial em que se argumentava contra e a favor) (NAGORE, 2005: 15. Nota 21).

<sup>28</sup> De acordo com Josefina Nagore, Agamêmnon seria um nome falante, ou seja, um nome que define o seu dono pelo fato de expressar determinadas características vinculadas a um nome de um personagem conhecido na literatura antiga. Um humilde professor de retórica com o nome do poderoso rei de Esparta que convocou os gregos na guerra contra a cidade de Tróia. Ainda segundo Nagore, o *Satyricon* é transpassado por esses nomes falantes. NAGORE, Josefina. *Petrônio, Satyricon: una introducción crítica*. Buenos Aires: Santiago Arcos Editor, 2005. pág. 16, nota 22.

sentido de lutar contra os heróis, mas por ser seu inverso, um herói invertido. Nesse aspecto, Encolpio se torna cômico.

O nosso jovem *scholasticus* Encolpio realiza uma jornada pelas colônias do sul da Itália, juntamente com seu companheiro de aventura, Giton. Giton é um efebo, ou seja, um adolescente que ainda não possui barbas, também letrado e ingênuo. Além disso, Giton possui traços finos e delicados, se envolvendo em uma relação amorosa homoerótica com Encolpio.

No decorrer de toda obra a relação entre o efebo e Encolpio é ameaçada por um terceiro elemento. Como nos ocuparemos somente do banquete de Trimalquião, voltaremos nosso olhar somente para a personagem Ascilto, apesar de haver outros para formarem triângulos amorosos de intrigas e confusões. Ascilto é um jovem que acompanha Encolpio em suas aventuras. Os dois jovens, juntamente com o efebo Giton, compartilham um cômodo em uma pousada. Ascilto também se envolveu sexualmente com Encolpio, além de se sentir atraído por Giton, ocasionando uma série de discussões chegando a ponto de gerar uma separação entre os dois amantes, com Giton optando por ficar com Ascilto (*Sat. X*).

Como mencionamos anteriormente, Encolpio foi orientado em seus estudos pelo professor de retórica, Agamêmnon. Esse mesmo professor recebeu um convite para cear na casa de um rico liberto chamado Trimalquião. Encolpio foi convidado pelo seu professor, que por sua vez, estendeu o convite para seus dois amigos, Giton e Ascilto (*Sat. XXVII*).

No dia seguinte, os três jovens, acompanhados de Agamêmnon, encontram o anfitrião do banquete, realizando um jogo de bolas coloridas, já expressando sua excentricidade, pois o liberto rico não tocava novamente nas bolas que caíam ao chão (*Sat. XXVII*).

Após uma breve passada nas termas (*Sat.* XXVIII), todos seguiram em direção à casa de Trimalquião. Ao chegar à casa do liberto, Encolpio descreveu as pinturas<sup>29</sup> decorativas do *atrium*, assim como da sala do tesoureiro (*Sat.* XXIX-XXX). Com a chegada no *triclinium*, foram servidos os primeiros pratos (*Sat.* XXXI). Somente após os primeiros pratos é que o anfitrião chegou, se desculpando pelo atraso e continuando um jogo de damas nos quais as pedras eram feitas de ouro e prata (*Sat.* XXXII). Nesse momento, foram servidos ovos de pavão supostamente chocos, mas quando os convivas quebraram suas cascas, elas continham papa-figos (*Sat.* XXXIII). Esse tema, que chamaremos de natureza/cultura, perpassa todo o banquete e vários são os pratos em que podemos encontrar essa referência. Nesse caso, foram servidos ovos de pavão supostamente chocos. O choco significa que não está apto para o consumo humano, ou seja, não foi preparado pelo homem, expressando, assim, o mundo natural, não civilizado. Quando os ovos são quebrados, entretanto, revela-se que eles foram preparados para o consumo humano, representado o inverso do natural, ou seja, o cultural.

Além disso, o banquete de Trimalquião é um episódio em que são feitas muitas alusões, imitações e paródias a textos literários gregos e romanos como: *Eneida*, *Ilíada* e *Odisséia*. Esse aspecto gerou uma série de interpretações, criando condições para se localizar historicamente o *Satyricon*<sup>30</sup>. Acreditamos que uma das possibilidades de se abordar uma obra literária é pelo “não dito” (CERTEAU, 1982), pelos sinais e indícios (GINZBURG, 1989: 143-179) inconscientes que um autor deixa marcado em um texto no momento de sua produção. Da mesma forma que essas marcas podem revelar os vínculos institucionais do autor, também podem revelar aspectos de seu contexto histórico. Se guiar por informações construídas conscientemente pode nos levar a concluir de acordo com a intenção do autor, não respondendo de maneira satisfatória às nossas questões, que não são as mesmas do autor do texto, além de não sermos o seu público-alvo.

<sup>29</sup> Com relação as pinturas, já fizemos uma análise pormenorizada anteriormente.

<sup>30</sup> Sandra Braga Bianchet (2004: 7-9) defende, por meio das alusões e imitações do texto, que o *Satyricon* é indubitavelmente do século I, mais especificamente do principado de Nero, em torno do ano de 65. Ao contrário da maneira que autora fundamenta seus argumentos, acreditamos que o melhor caminho para se pensar a respeito da datação da obra é buscar as marcas inconscientes que o autor deixa no texto. A autora utiliza as alusões, e estas são intencionais, podendo representar outra época, ou seja, se o texto for posterior, ele pode fazer alusão a uma época anterior, como faz aos textos homéricos.

O episódio do banquete apresenta temas recorrentes como: fortuna, história da vida de libertos, religião, vida e morte, superstição, além da própria sorte de Trimalquião. A apenas duas mulheres são atribuídas falas, que são Fortunata (esposa de Trimalquião) e Cintila (esposa de Habinas), sendo que as outras mulheres são dançarinas, ou estão envolvidas em algum tipo de espetáculo apresentado aos convivas. É interessante notar que o autor do *Satyricon* só teve a preocupação de descrever os traços psicológicos de Fortunata, fato que foi realizado por meio de um discurso masculino, já que ela é descrita a Encolpio por Hermeros. Ele a descreve como uma mulher que veio do nada e, de repente, se tornou o braço direito de Trimalquião. A confiança dele é tão grande que, se ela dissesse, em pleno meio-dia, que era noite ele acreditaria<sup>31</sup>. Falou, também, que Fortunata era responsável por toda fortuna do liberto, além de ser reservada, de bons conselhos, direta e objetiva. Alerta Encolpio, no entanto, sobre sua língua ferina, sendo uma “fofoqueira de marca maior”.

Por fim, mas não menos importante, após o *comessatio* Trimalquião fez questão de realizar a leitura de seu testamento, juntamente com a encenação de seu funeral (*Sat.* LXXI-LXXVIII). Nesse momento o anfitrião briga com sua esposa, ordenando a Habinas<sup>32</sup> que retire a estátua dela de seu túmulo. O autor teve a preocupação de ser detalhista na descrição da representação de Trimalquião em seu túmulo, assim como dos outros detalhes que compunham a lápide funerária. Claudiomar Gonçalves (1996: 236) fez uma interessante ligação entre esse momento do banquete e o episódio de Crotona<sup>33</sup>, defendendo que se no primeiro, os jovens vivem o momento como espectadores, no segundo tornam-se os protagonistas. É como se o episódio de Crotona fosse o inverso desse trecho do banquete. Definitivamente, podemos encontrar vários paralelos entre os dois episódios, já que com a fuga de Giton e Ascilto, surge o poeta Eumolpo (*Sat.* LXXXIII) (que com o retorno de Giton forma, mais uma vez, o triângulo amoroso). Só

<sup>31</sup> *Ad summam, mero meridie si dixerit elli tenebras esse, credet. (Sat. XXXVII, 5).*

<sup>32</sup> Habinas é um liberto escultor de mármore para lápides fúnebres.

<sup>33</sup> No episódio de Crotona (*Sat.* CXVII) Encolpio e Giton, juntamente com um poeta chamado Eumolpo, após naufragarem com o barco de Licas, se dirigem para a cidade de Crotona, cuja população era famosa por ser considerada caçadora de heranças. Oportunistas, os três articulam um plano em que Eumolpo se diria rico e sem herdeiros, enquanto que Encolpio e Giton seriam seus escravos. Eumolpo deveria tossir bastante (para parecer moribundo) e mudar seu suposto testamento todos os dias. Inicialmente a população acredita na farsa, e trata-os com verdadeiro luxo, mas começam a desconfiar e descobrem o plano, acabando com a farsa.

que, ao contrário do que acontece no banquete, os protagonistas assumem o papel de subordinados.

Assim, pode-se perceber que os temas correntes do banquete romano em geral, estavam presente nesse caso específico. Em primeiro lugar, a estrutura básica é a mesma, ou seja, a entrada, os pratos principais, *comessatio* e sobremesa, além das músicas, poemas e jogos. Em segundo lugar também é possível identificar os aspectos religiosos do banquete romano em geral (ROBERT, 1995: 124-130) no nosso caso específico, como no momento em que Trimalquião manda trazer os Lares para a mesa (*Sat. LX*). Por fim, outro paralelo que pode ser feito entre o banquete romano em geral, e o de Trimalquião em particular é referente à superstição (ROBERT, 1995:130), como no momento em que Trimalquião manda matar o galo que cantou fora de hora, “Enquanto ele ainda estava dizendo essas coisas, um galo cantou. Perturbado por esse som, Trimalquião ordenou que fosse derramado vinho sob a mesa e, além disso, que uma lâmpada de azeite fosse borrifada com vinho puro.”<sup>34</sup> (*Sat. LXXIV*).

O episódio do banquete de Trimalquião, portanto, guarda uma séria de relações com os banquetes romanos em geral. Assim, é possível pensar a caracterização do banquete de Trimalquião como uma caracterização que imita a realidade concreta, ou seja, mimético. Se a caracterização do banquete guarda relações diretas com a realidade, por que não pensarmos a caracterização das personagens também por esse aspecto? Para isso, teremos que caracterizar os libertos no banquete de Trimalquião, o que faremos a seguir.

## 2.7 A caracterização dos libertos no *Banquete de Trimalquião*

Como já fizemos a caracterização do banquete romano em geral, e o de Trimalquião, em particular, buscará mapear os libertos no episódio do banquete. Identificaremos quem são os libertos, suas relações com o anfitrião, suas histórias de vida, enfim, faremos um mapeamento das representações de libertos que o autor do

---

<sup>34</sup> “*Haec dicent eo gallus gallinaceus cantauit. Qua uoce confusus Trimalchio uinum sub mensa iussit effundi lucernamque etiam mero spargi.*” PETRÔNIO. *Satyricon*. Trad. S. B. Bianchet. Belo Horizonte: Crisálida, 2004.

*Satyricon*, vale lembrar que é um membro da aristocracia romana, criou quando da produção de sua obra. Trimalquião, por ser a personagem central desse episódio, receberá atenção especial no próximo subitem.

São vários os libertos que aparecem no *banquete de Trimalquião*, sendo que para alguns é possível identificar a trajetória de vida, enquanto que para outros, só é possível constatar a presença no ambiente, principalmente devido à falta de informações no decorrer do episódio. Assim acontece com Menelau (*Sat.* XXVII, 4), figura que surge repentinamente para avisar aos jovens estudantes que o “velho careca” que estavam observando jogar bolas seria o anfitrião do jantar no qual eles iriam apoiar os cotovelos.

O próximo personagem que nos chamou atenção foi o tesoureiro de Trimalquião. Quando os três jovens, acompanhados de Agamêmnon, seguiam em direção ao *triclinum*, são abordados por um escravo pedindo ajuda para a penalidade que lhe seria infligida. O crime que o escravo teria cometido seria perder uma túnica do tesoureiro de Trimalquião, que nas palavras do tesoureiro “Ele perdeu minhas roupas de sair para jantar que um dos meus protegidos tinha dado a mim como presente de aniversário, com certeza importada de Cartago, mas já lavadas uma vez. O que mais eu posso dizer? Ele é de vocês.”<sup>35</sup> (*Sat.* XXX, 11). Assim, podemos inferir que o tesoureiro de Trimalquião era um escravo que, pelo fato alcançar o topo da “carreira”, possuía algumas liberdades de seu amo, *e.g.*, possuir uma clientela. Como as falas desse personagem se resumem a esse pequeno trecho, não sabemos nada a respeito de sua história.

Chegando ao *triclinum*, os personagens se colocam em seus lugares, de acordo com o prestígio de cada um, que segundo Cláudio Aquati (2008: 253) se distribuiriam da seguinte forma:

---

<sup>35</sup> “*Vestimenta mea cubitoria perdidit, quae mihi natali meo cliens quidam donauerat, Tyria sine dubio, sed iam semel lota. Quid ergo est? Dono uobis eum.*” PETRÔNIO. *Satyricon*. Trad. S. B. Bianchet. Belo Horizonte: Crisálida, 2004.

		MEDIUS				
		Habinas	Ascilto ou Agamêmnon	Encólpio ( <i>summus in medio</i> )		
IMUS	Fortunata e Cintila				Hermeros	SUMMUS
	Próculo				Ascilto ou Agamêmnon	
	Diógenes ( <i>imus in imo</i> )				Trimalquião	

Passemos agora para a caracterização dos libertos que tinham assento à mesa, ou seja, Hermeros, Próculo, Diógenes e Habinas, para após caracterizarmos os que não tinham, que eram Dama, Seleuco, o defunto Crisanto (que é citado em uma das conversas), Fileros, Guanimesdes, Équion, Nicerote e Proclamo.

A respeito de Hermeros, ele diz ser filho de um rei e se entregou, voluntariamente, à escravidão com o intuito de se tornar um cidadão romano (*Sat.* LVII, 4). No momento do banquete, o liberto fez questão de dizer que não devia nada a ninguém, e que nunca tinha sido processado por dívida. Comprou um pedaço de terra e juntou algum dinheiro. Além disso, o liberto alimentava vinte pessoas e um cão. Conseguiu comprar a liberdade de sua esposa por mil denários. Ele também fazia parte dos *augustales*, já que foi escolhido séviro<sup>36</sup>. Foi escravo por quarenta anos, fato que nos mostra que, de acordo com a representação do autor do *Satyricon*, a expectativa de vida era elevada. Um fato interessante é que o liberto, na discussão que teve com Ascilto, mencionou usar um anel de ferro, em oposição ao anel dourado que Ascilto usava. É curioso que o autor do *Satyricon* também utilizou um anel na construção da personagem Trimalquião, que apesar de todo dourado, era cravado com peças de ferro em forma de estrela (*Sat.* XXXII, 3). Seria esse um dos signos distintivos dos libertos? Retomaremos esse debate mais adiante. Passemos ao liberto Próculo.

<sup>36</sup> Séviro era o nome que recebia o indivíduo, geralmente liberto, que pertencia ao colégio augustal.



C. Júlio Próculo é um dos poucos libertos do banquete de que temos conhecimento do nome completo. Foi um grande agente de funerais que prosperou muito. Jantava como um rei (javalis inteiros, pães, massas, aves, tinha cozinheiros e padeiros) (*Sat.* XXXVIII, 15). Esbanjava vinho, derramando-o embaixo da mesa. Entretanto, uns libertos criminosos tomaram tudo dele, o arruinado. Temendo que os credores pensassem que estava falido, colocou uma placa dizendo que faria um leilão dos seus objetos supérfluos. No caso de Próculo pode-se perceber nitidamente a percepção, que se encontra difusa em todo o texto do episódio do banquete, de que os libertos, segundo a ótica do autor do *Satyricon*, tinham uma visão de mundo baseada nos reveses da *Fortuna*. Um dia o indivíduo poderia comer como um rei, no outro fazer um leilão de seus móveis para sobreviver. Uma trajetória de vida inversa a de Próculo pode ser encontrada na caracterização do liberto Diógenes.

Ao contrário de Próculo, C. Pompeu Diógenes, outro liberto de que temos conhecimento do nome completo, teve uma sorte melhor. Ele era um indivíduo que tinha acabado de receber a manumissão. Roubou um púleo<sup>37</sup> do guardião de tesouros enterrados, e também encontrou um tesouro. Tornou-se um rico liberto, com uma fortuna de oitocentos mil sestércios, ou seja, o liberto tinha uma fortuna de aproximadamente o dobro do censo para a ordem equestre. Ele veio do nada e costumava carregar lenha em seu colo. A vida do liberto melhorou de tal forma que ele alugou o quarto que morava e comprou uma casa (*Sat.* XXXVIII, 7-10). O mais interessante é que as histórias de vida dos dois libertos são contadas no mesmo parágrafo, provavelmente com a intenção de mostrar os reveses da vida. Enquanto um era agraciado pela sorte, o outro tinha que vender seus móveis para sobreviver. Se essa não era a visão de mundo dos libertos, pelo menos era uma representação das elites em relação aos libertos. Passemos agora para Habinas.

Quase chegando ao final da ceia, um último conviva entra no recinto de modo tão imponente que confunde Encolpio:

---

<sup>37</sup> Púleo (*pilleum*) era um chapéu de forma arredondada que representava a liberdade. LEWIS, Charlton T.; SHORT, Charles. *A Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1879. Nesse caso, o narrador estava colocando em dúvida a legitimidade da liberdade do liberto. Ele não foi libertado, mas roubou o símbolo que a representava.

“No meio de tudo isso, um lictor abriu com força a porta de dois batentes da sala de jantar e um animador de festa, vestido com um manto branco, entrou em companhia de uma grande multidão. Eu, impressionado por toda aquela imponência, achava que era o governador que tinha chegado. E, assim, procurei levantar-me e colocar meus pés descalços no chão. Agamêmnon riu dessa minha precipitação e disse: ‘Contenha-se, seu bobalhão. É só Habinas. Ele é um dos séviros e também um especialista em lapidar pedras. Parece que ele constrói os melhores túmulos’.”<sup>38</sup> (*Sat. LXV*, 3-5).

A imponência da chegada desse último conviva, juntamente com o cortejo que o acompanhava fez com que Encolpio achasse que fosse uma figura ilustre da elite, quiçá o governador da colônia. Isso fez com o jovem *scholasticus* levantasse em sinal de respeito, mas antes que pudesse se erguer por completo é interrompido pelo seu professor de retórica, Agamêmnon, que utiliza uma expressão interessante a respeito da posição desse conviva na sociedade criada pelo autor do *Satyricon*: “Contenha-se, seu bobalhão. É só Habinas.” (*Sat. LXV*, 5).

Essa última fala do professor de retórica nos mostra que Habinas, apesar de todo aparato simbólico que utilizava, pelo menos sob o olhar crítico de Agamêmnon, não tinha a importância que pensava ter. Habinas era um especialista na arte de lapidar pedra. Segundo Agamêmnon, ele fazia os melhores túmulos, sendo que o próprio Trimalquião encomenda seu túmulo com Habinas. Assim como o anfitrião do banquete e Hermeros, Habinas também fazia parte do colégio augustal. Ele chega ao banquete ébrio, pois está vindo de outro banquete, juntamente com sua esposa Cintila que era amiga de Fortunata (*Sat. LXVII*, 5). Findo os libertos que tinha assento à mesa, iniciaremos os que não tinham.

Antes da chegada de Habinas, Trimalquião se ausentou da mesa por alguns instantes, e os convivas começaram a conversar livremente. O primeiro a falar foi Dama, cuja embriaguez impediu-o de construir um discurso coerente. Ele nada fala a

---

<sup>38</sup>“*Inter haec triclinii ualuas lictor percussit, mictusque ueste alba cum ingenti frequentia commissator intrauit. Ego maiestate conterritus praetorem putabam uenisse. Itaque temptaui assurfere Agamemnon et: ‘Contine te inquit homo stultissime. Habinnas seuir est indemque lapidarius, qui uideretur monumenta optime facere.’”* PETRÔNIO. *Satyricon*. Trad. S. B. Bianchet. Belo Horizonte: Crisálida, 2004.

respeito de sua trajetória de vida, ou de sua personalidade. Pelo menos, sabemos que é mais um liberto que está participando do banquete (*Sat.* XLI, 10).

Outro liberto que fala pouco, ou quase nada, a respeito de sua própria vida é Seleuco. A respeito dele, o pouco que sabemos é que não tomava banho todos os dias. Esse liberto, entretanto, introduziu um assunto muito importante, que é completado por Fileros. Ele falou a respeito do enterro de um liberto chamado Crisanto, que por meio da fala de Fileros, tornou possível a reconstrução da trajetória de vida desse liberto, assim como do irmão de Crisanto, apesar de não mencionar seu nome. Vamos ver como foi essa história de vida (*Sat.* XLII, 1).

Crisanto foi um liberto que veio do nada, sendo preparado para carregar um quarto de estrume com os dentes, o que, provavelmente, era uma referência ao tipo de atividade que o liberto exercia, ou seja, trabalho pesado e sujo. Apesar de tudo, Crisanto conseguiu prosperar e tudo que tocava crescia como um favo de mel. Mais uma vez, o autor do *Satyricon* fez questão de incluir um dado importante em sua narrativa, que foi a idade provável do liberto, quando de sua morte, mais de setenta anos. Assim, segundo a representação que foi feita pelo autor do *Satyricon*, os libertos, pelo menos os mais ricos, tinham uma expectativa de vida bem longa. Fileros também falou a respeito do irmão de Crisanto, um homem que passou por muitas dificuldades, mas conseguiu arrumar a casa já na primeira colheita, vendendo o vinho pelo preço que quis (*Sat.* XLII, 3-7, XLIII, 1). Até agora podemos perceber um ponto em comum nas trajetórias apresentadas, mesmo que cada uma tenha suas características específicas, sendo umas de sucesso, outras não. Esse ponto em comum é a dedicação à atividade comercial como fonte de acumulação de riqueza. Passemos ao liberto Fileros.

Fileros nada falou a respeito de si próprio. As informações que temos foram conseguidas por meio da fala de Équion. Fileros era um advogado com uma condição de vida relativamente boa, apesar de ter passado por momentos difíceis, vendendo mercadorias penduradas no pescoço. Com a melhoria de sua condição de vida, Fileros se tornou orgulhoso, engrandecendo-se até mesmo na presença de Norbano, que provavelmente é membro da elite provincial - um decurião (*Sat.* XLVI). Essa é a

primeira trajetória diferente, pois apresenta um liberto que conseguiu prosperar por meio de uma profissão<sup>39</sup>, e não da atividade comercial que foi o caso dos outros libertos do banquete. O mais curioso é que a trajetória desse liberto foi utilizada como exemplo, por Équion, para fundamentar a educação profissional que ele queria oferecer ao seu filho, argumentando que com uma profissão como essa, seu filho não passaria fome. O liberto trocou a incerteza do comércio pela certeza de uma profissão. Nesse caso, podemos perceber o imaginário das elites, identificando o comércio como uma coisa incerta, se contrapondo a certeza de sucesso por meio da educação, mesmo que fosse técnica/profissional.

A trajetória de Guanimeses é mais uma que representa o anverso da mesma moeda. Ele era um liberto proveniente da Ásia, assim como Trimalquião. Diferentemente do anfitrião, esse liberto não consegue prosperar, e passou por muitas dificuldades financeiras, principalmente devido a carestia de alimentos que sua cidade estava enfrentando. A situação estava tão difícil que o liberto vendeu suas roupas para conseguir comer, chegando a ponto de pensar em vender a própria casa, caso a carestia não acabasse (*Sat. XLIV*).

Outro liberto que, provavelmente, tinha uma situação de vida humilde era Équion. Ele era um fabricante de colcha de retalhos que mantinha uma relação muito próxima com um tal de Tito, provavelmente um ingênuo, que recebeu de herança trezentos milhões de sestércios. Esse mesmo Tito, segundo Équion, pretendia oferecer um combate de gladiadores, provavelmente para se promover na colônia. Além disso, o liberto também nos fala de um tal Mamea, que prometia oferecer um banquete com dois denários para cada conviva, com a clara intenção de competir, politicamente, com Norbano<sup>40</sup> (*Sat. XLV*). Équion se voltou para Agamêmnon e disse que pretendia entregar a educação de seu filho a ele, dizendo que se ele viver, o professor terá um escravo ao seu lado (*Sat. XLVI, 3*).

---

<sup>39</sup> Chamamos de profissão as atividades que eram consideradas manuais, em oposição as artes liberais, nas quais se utilizava o intelecto ao invés das mãos.

<sup>40</sup> Conforme citamos anteriormente, Norbano, provavelmente, era um membro da elite provincial.

Com relação à trajetória de vida de Nicerote, sabemos apenas que, quando era escravo, morava em *Vicus Augustus*. Ele conta a história do lobisomem e é tido por Trimalquião como um homem honesto e de confiança. É interessante que ele tem medo que os estudantes riam dele. Além disso, utilizou um ditado (que deveria ser popular entre os libertos) “que o lucro passe liso por mim”, fato que pode significar que ele também se dedicava ao comércio (*Sat.* LXI). Por fim, temos uma referência a Proclamo, que é recitador de poemas líricos, mas nada é falado a respeito de sua trajetória de vida (*Sat.* LXIV, 2).

Assim, temos um banquete com dezesseis convivas masculinos, sem contar com Fortunata e Cintila, formando um total de dezoito comensais. Como um bom banquete, segundo o padrão da elite romana, era com no máximo nove convivas, estamos diante da representação de um banquete com o dobro de comensais. Podemos chegar a, pelo menos, duas conclusões. O autor do *Satyricon* fez a representação de um liberto que não conhecia o padrão da elite, por isso fez um banquete com o dobro de convivas. Essa conclusão, porém, se torna insustentável já que Trimalquião foi escravo de um indivíduo que, provavelmente, era membro da elite provincial. Se o anfitrião do banquete serviu a um membro da elite, ele conhecia seu padrão. Além disso, o desenvolvimento da ceia seguiu um padrão similar ao das elites, mesmo que com algumas particularidades. A segunda conclusão possível seria pensar uma representação de Trimalquião como conhecedor dos padrões das elites e, conscientemente, ter optado por fazer um banquete com o dobro do número de convivas com a intenção de se contrapor ao padrão. Ora, se as elites não faziam um banquete com mais de nove convivas por ficar tumultuado, Trimalquião poderia estar tentando mostrar que ele conseguia manter o controle, mesmo com dezoito comensais.

Com relação aos libertos no banquete de Trimalquião, podemos perceber um interesse particular, que, segundo Erich Auerbach, era comum na literatura antiga, pelos reveses da Fortuna. Um dia o indivíduo era escravo, poderia ser vendido, molestado, chicoteado ou expulso. De repente, poderia se encontrar no maior luxo, vivendo como um rico latifundiário ou como especulador. No dia seguinte, tudo poderia ser perdido novamente (AUERBACH, 1998: 25). Assim, podemos perceber que a representação

dos libertos no banquete de Trimalquião, busca apresentar as histórias de vida desses indivíduos com que a mercê do bel-prazer da Fortuna. Não bastava o indivíduo ser esforçado, ele tinha que ser agraciado pela Fortuna, além de ter que saber criar os laços certos, ou seja, ele tinha que manter um contato próximo com alguém que pudesse ajudá-lo nessa escalada social. Vamos compreender melhor como a representação de Trimalquião tem sido abordada pelos estudiosos.

## 2.8 Trimalquião: um liberto típico ou atípico?

Paul Veyne utilizou o personagem Trimalquião como ponto de partida para analisar a sociedade romana do Alto Império (VEYNE, 1990). Contrapondo-se às conclusões de Mikail Rostovtzeff, Veyne procurou abordar Trimalquião por uma ótica que não passasse apenas pelo viés econômico. Para compreender a crítica de Veyne, temos que saber que argumentos ele estava criticando.

Segundo Rostovtzeff, Trimalquião seria um típico representante dos libertos enriquecidos, pelo simples fato de ter tido como ocupação principal, primeiramente, o comércio e, só depois, se dedicou à agricultura. O ponto que o autor procura defender é que o liberto é um típico representante de sua época, reduzindo a importância de sua condição jurídica e enfatizando as atividades comerciais e de agiotagem através das quais o personagem manteve e ampliou sua riqueza. O fato de ser um liberto é abordado apenas para realizar um paralelo com a provável trajetória de outros libertos do período, acentuando a fator econômico do personagem. Assim, segundo Rostovtzeff, o fato de ser um liberto é irrelevante, o importante é que enriqueceu através do comércio, chegando a ponto de pensá-lo como uma burguesia em surgimento (ROSTOVTZEFF, 1937: 119-120).

Foi buscando se contrapor a essa argumentação que Veyne procurou abordar Trimalquião através da limitação ocasionada por sua condição jurídica. Devido à impossibilidade de ser aceito pelas elites só pelo simples fato de ter enriquecido, Trimalquião teria buscado imitar o estilo de vida dessas elites, ostentando um luxo

escandaloso, como uma forma de compensação por sua irreversível condição. Este fato o credenciaria com um representante dos libertos enriquecidos, os quais assumiam posturas iguais à dele (VEYNE, 1990: 11-12). Esta interpretação ganhou grande aceitação no meio acadêmico, sendo colocada em questão por Fábio Faversoni (1996).

Para Faversoni, Veyne utiliza como única ótica possível à das elites, descartando e distorcendo tudo que não se enquadra. Timalquião, para Faversoni, era típico de como as elites viam os libertos enriquecidos e não como eles eram de fato (FAVERSONI, 1996: 251). É difícil fugir das conclusões de Faversoni, principalmente pelo fato de estarmos lidando com um *corpus* documental produzido pelas elites. Por outro lado, se pensarmos a representação como um embate de visões de mundo diferentes, mais ainda, como uma aspiração a determinar uma visão de mundo oficial, ou seja, uma luta de representações, o texto de um membro das elites pode nos informar muito a respeito da visão de mundo não só das elites, mas também dos indivíduos representados.

Ao entrarmos nesse debate temos que, primeiramente, resgatar as características da literatura romana antiga, ponto que pode nos auxiliar nessa reflexão. Como citamos anteriormente (BELTRÃO, 2008: 11), a literatura antiga era mimética e alusiva. Ao contrário da literatura moderna, que contém as chaves de leitura em seu próprio texto, os textos antigos não possuíam tais chaves de leitura. O referencial estava no leitor, sendo que a alusão, principalmente aos textos gregos clássicos, e também aos latinos, cumpria um papel fundamental nesse processo. A literatura antiga só fazia sentido se o leitor possuísse suas chaves de leitura, que eram dadas por meio da *mimesis* e da alusão. Para que esse processo tivesse êxito, os autores tinham que ter um cuidado especial, sendo minuciosos e detalhistas, exibindo refinamento e sofisticação. Talvez a utilização do latim vulgar pelos libertos, por parte do autor do *Satyricon*, pode ser compreendida como uma forma mimética de representar a realidade, tornando-o ao mesmo tempo detalhista e sofisticado.

Se a literatura antiga tinha essas características, torna-se necessário rever um aspecto muito importante. Como poderíamos pensar em uma representação exclusivamente das elites, sem nenhum referencial na realidade concreta. É possível que

o autor do *Satyricon*, no momento de sua produção, tenha acreditado estar retratando de maneira fiel a realidade, da mesma forma que é possível se pensar em uma censura a atitudes consideradas erradas. Atualmente, com o desenvolvimento dos estudos sobre o conceito de representação, sabemos que ele estava representando a realidade, mas será que ele tinha essa perspectiva? Acreditamos que pensar Trimalquião, única e exclusivamente, como a maneira que as elites viam os libertos é problemática, pelo fato de estarmos inserindo uma obra que foi produzida em um determinado contexto, em uma discussão que pertence a outro contexto. É claro que não devemos interpretar o texto de um membro da elite, escrevendo sobre grupos diferentes do seu, como a realidade em si.

Assim, optamos por pensar Trimalquião como um personagem, criado por um membro da elite, para representar – no sentido de substituir uma coisa pela outra, tornando-a real e concreta (GINZBURG, 2001: 85-103) – alguma coisa que existia na realidade. Trimalquião, portanto, ao mesmo tempo em que era um típico representante dos libertos enriquecidos, era típico de como as elites viam os libertos, ou seja, era um típico atípico. Vamos compreender melhor essa formulação que, em um primeiro momento, mais parece um paradoxo.

Robert Ernest Curtius defende que a antiguidade clássica não desenvolveu uma teoria geral da prosa. A retórica era considerada como teoria literária (CURTIUS, 1979: 73). Conhecer um pouco a respeito dos aspectos estruturais da retórica se torna mister para nossa compreensão.

Na construção do discurso retórico, foram desenvolvidos argumentos para cada parte do discurso, os quais eram aplicáveis a diferentes casos. Em latim, isso se chamou de *loci communes*, ou seja, lugar comum. Como o sentido em latim perdeu seu poder significativo, Curtius opta por utilizar o termo em grego, *topos*. Os *topoi* são, portanto, formulas utilizadas na retórica para fortalecer o argumento, vinculados a temas variados, *e.g.*, “incapacidade de satisfazer o assunto”, “louvor aos antepassados e seus feitos” etc.. Assim, cada tipo de discurso possuía uma tópica específica. Com a transição da República para o Principado romano, os discursos forenses e oficiais



desapareceram do cenário político, refugiando-se nas escolas de retórica. O discurso laudatório se transformou em uma técnica de louvor, aplicável a qualquer objeto. A poesia ganha terreno, e a retórica perde sua razão primordial de ser. Entretanto, ela penetrou em todos os gêneros literários. A literatura absorve o sistema de construção, a teoria e as formas da retórica. Os *topoi* assumem uma nova função, transformando-se em clichês de emprego universal, que se espalharam por todo o terreno da vida literária (CURTIUS, 1979: 72-73).

Para não desviarmos de nosso objetivo nessa análise, que é compreender a tipicidade atípica de Trimalquião, evitaremos uma análise detalhada das tópicas, e nos deteremos nas tópicas do *mundo às avessas* e da *exageração*. A tópica do mundo às avessas foi utilizada tanto para se queixar de como que as coisas estavam invertidas, ou seja, dos “bons velhos tempos”, quanto para ironizar e parodiar grandes épicos, e, sobretudo, a própria sociedade, e.g., “os pássaros voam antes de emplumados”, “o boi é atrelado atrás do carro”, “criados fazem serviço de guerra” (CURTIUS, 1979: 98-102).

A tópica da exageração, por outro lado, foi utilizada para se louvar uma poesia ou uma coisa, mostrando que ela supera tudo que lhe é semelhante. Era comum uma comparação com grandes autores antigos, como por exemplo, para louvar um poeta, dizia-se que superava Ovídio ou outros grandes poetas. Para se louvar homens comuns, a exageração referia-se à força, valentia, sabedoria e outros dons. Os acontecimentos históricos também poderiam crescer de importância pela exageração (CURTIUS, 1979: 169-172).

Em se tratando de um *libertinus*<sup>41</sup>, as tópicas do *mundo às avessas* e da *exageração* podem nos fornecer elementos importantes para pensarmos uma questão de perspectiva. Se, por um lado, não temos como saber a ótica dos libertos enriquecidos, por outro temos a visão que um membro das elites tinha deles. Como já vimos, de acordo com Laing, nosso campo de experiência não é preenchido apenas pela

---

<sup>41</sup> Ocorria uma diferenciação entre *libertus* e *libertinus*. Enquanto que o primeiro eram os libertos que mantinham uma série de obrigações com seu ex-senhor, se tornando parte de sua clientela, o segundo eram os libertos que não possuíam senhor, geralmente os escravos libertados em testamento. Trimalquião era um *libertinus*, ou seja, ele não possuía um senhor para lhe impor restrições as suas extravagâncias.

experiência direta de si própria, e pela experiência do outro, mas também pela visão (feita por si própria) da visão (que o outro tem de nós). Assim, a ação é condicionada pela incapacidade de se ver como os outros nos vêem. O resultado dessa equação é uma atitude baseada na opinião, necessidade e expectativa – real ou suposta – dos outros em relação a si mesmo (LAING, 1966: 4. *Apud.* ISER: 1979: 85). Com isso podemos supor que o fato do autor do *Satyricon* ter representado um *libertinus* poderoso e influente como Trimalquião, se pensado como tópica do mundo às avessas, pode indicar não apenas uma visão das elites, mas uma referência, mesmo que caricatural, à realidade concreta.

O liberto, principalmente no século I, se tornou um assunto constante para as elites. Se pensarmos em um *topos liberti*, podemos perceber uma clara associação entre o liberto e a ausência, ou afastamento, dos padrões da cultura romana. A riqueza não era o único bem necessário para pertencer aos altos escalões da sociedade romana. No banquete de Trimalquião, a principal característica dos libertos, fato que os coloca em oposição aos ingênuos, é que não são letrados. Por isso, podemos pensar na tópica do mundo às avessas. Como um indivíduo que não é letrado, ou seja, que não domina a cultura das elites, pode querer fazer parte dela? Essa seria uma questão fundamental para as elites, se pensarmos a tópica do mundo às avessas.

Outro aspecto interessante refere-se à alusão. Analisando a obra de Plauto, sobretudo o tema da alusão poética no processo de construção dos textos antigos, F. Cairns argumenta:

“Tal recurso filiar a obra à tradição da poesia antiga, em particular a outros textos em que o sentido da referência e, portanto, o do novo texto, seria explicitado. Ora, como os demais poetas da antiguidade, também Plauto dependia de que seus ouvintes compartilhassem minimamente de uma familiaridade com a tradição poética greco-romana, o que lhe permitiria uma apreciação intertextual de seu espetáculo, necessária ao efeito desejado...” (CAIRNS, 1972: 5-6).

Não era só o público de Plauto que necessitava de uma familiaridade mínima com as alusões que eram feitas no texto. Os autores da antiguidade clássica em geral tinham

essa necessidade. Se o público necessitava estar familiarizado com as alusões, como pensar em um liberto que não correspondia à realidade? Isso seria inserir atributos da literatura moderna na antiguidade, caracterizando um enorme anacronismo, ou o autor estaria fazendo alusão a alguma coisa que não existia?

Existir e não existir, real e imaginário, assunto complexo para se pensar atualmente, sobretudo para uma obra com mais ou menos dois mil anos. Em se tratando de arte, entretanto, existiram (e ainda existem) mecanismos para buscar resolver esse impasse. Um deles é o conceito de “ilusão cênica” de R. Hunter. Segundo ele, é um jogo em que a obra cria uma sensação, compartilhada pelo texto e pelo público, de que algo é real e efetivo em um determinado mundo. Assim, “a repetitividade da comédia permitia que os poetas brincassem com a ilusão dramática, equiparando o que é normal no palco cômico com o que é normal na ‘vida real’” (HUNTER, 1989: 73).

Em que tudo isso pode nos ajudar a pensar o problema da tipicidade atípica de Trimalquião? Ora, se pensarmos o *libetinus* como uma representação de um membro da elite, temos o personagem típico de como as elites viam os libertos. Por outro lado, se analisarmos os aspectos internos da tradição literária da antiguidade, principalmente a tradição retórica, a alusão e a relação entre real e irreal, podemos dizer que Trimalquião também era típico de como eram os libertos. A tradição literária da antiguidade realizava um perfeito trânsito entre a verossimilhança e a convenção literária, ou seja, ela transitava entre o real e o imaginário sem maiores dificuldades. Como demonstramos anteriormente<sup>42</sup>, é durante o período medieval e na modernidade que a ficção assume a carga negativa de enganadora, capaz de ocultar a realidade. Para os escritores da antiguidade isso não era um problema. Assim, mesmo que não tenha existido um Trimalquião, os leitores, possivelmente, identificavam elementos da realidade nessa personagem. É nesse sentido que podemos pensá-lo como um liberto típico atípico. Definida a situação de Trimalquião e dos libertos no banquete, podemos seguir para uma nova abordagem do *banquete de Trimalquião*, buscando identificar a *institucionalização social* dos libertos.

---

<sup>42</sup> Ver subitem 2.2.

### Capítulo 3 - Uma nova abordagem do *Banquete de Trimalquião*: os libertos como uma *Instituição Social*

Pensar o processo de institucionalização social<sup>43</sup> dos libertos no Alto Império é uma tarefa muito complexa. Ainda mais complexo é fazê-lo por meio de uma obra literária como o *Satyricon*, cuja trajetória de preservação é obscura e lacunar, além de ser uma fonte literária. Apesar de todas as dificuldades acreditamos ser possível, mesmo que de forma invariavelmente limitada, realizar essa árdua tarefa.

Iniciaremos identificando os *mores* aristocráticos, com a finalidade de percebermos o referencial que os libertos utilizavam. Em seguida, formularemos um possível *ethos liberti* por meio das relações que os libertos, representados na *Cena Trimalchionis*, mantinham entre si, assim como com outros membros da sociedade. Optamos por utilizar o termo *ethos* pelo fato de ser um termo de origem grega com um significado bem próximo do *mos* romano. Com uma palavra diferente conseguiremos visualizar mais facilmente as características tanto de uma, quanto de outra. Além disso, esse termo será utilizado no sentido de representar aquilo que, para as elites, deveria ser diferente do *mos maiorum*. Depois disso, faremos uma análise comparativa entre o *ethos liberti* e os *mores* aristocráticos, para verificarmos se é possível sustentar nossa hipótese de leitura. Por fim, proporemos uma chave de leitura para o processo de institucionalização social dos libertos por meio dos escritos do autor do *Satyricon*, juntamente com as conclusões alcançadas nos capítulos anteriores.

Para nos auxiliar nessa tarefa, utilizaremos alguns elementos do método semiótico da leitura isotópica, focalizando a análise, mais detalhadamente, nas categorias axiológicas.

---

<sup>43</sup> Conforme demonstramos no capítulo 1, instituir socialmente é estabelecer uma diferença, isto é, a imposição de um nome que cria uma essência social (BOURDIER; 1996: 99-100).

### 3.1 Os *mores* romanos

Iniciaremos a análise dos *mores* romanos delimitando um significado para *mos*. Em seguida conceituaremos “elites”. Por fim, utilizaremos as conclusões para analisar os discursos dos libertos Équion (*Sat.*, XLV), Ganimedes (*Sat.*, XLIV) e Hermeros (*Sat.*, LVII), para formularmos um possível *mos* aristocrático romano, que dê sentido ao nosso *corpus*.

Em sua definição etimológica, *mos* é um conceito relacionado aos costumes e tradições<sup>44</sup>. Juliana Marques argumenta que *mos maiorum* é “um conjunto de procedimentos para a vida que remete para o exemplo dos antepassados” (MARQUES, 2007: 101). Maria Helena Pereira também nos fornece um significado similar ao de Juliana Marques, dizendo que os romanos “tinham como suporte fundamental e modelo do seu viver comum a tradição, no sentido de observância dos costumes dos antepassados, *mos maiorum*.” (PEREIRA, 2002: 357). Assim, a significação de *mos maiorum* se insere no campo axiológico, enquanto um conjunto de valores que devem ser observados para que o indivíduo seja considerado um bom cidadão. *Mos maiorum* é um termo generalizante, e para demonstrar nossa hipótese de leitura, utilizaremos *mos* para designar o conjunto de valores que um indivíduo incorpora no seu processo de socialização. Esse conjunto de valores é indissociável das ações (práticas), que são mediadas pelo *habitus*.

Podemos definir *habitus* como um processo de interiorização de valores (BOURDIEU, 1974: 354). Refletindo a respeito da maneira como Erwin Panofsky utilizou o conceito de *habitus* escolástico para analisar catedrais góticas, Bourdieu deixa transparecer o que ele próprio entende por *habitus*:

“Além disso, quando emprega o conceito escolástico de *habitus* para designar a cultura inculcada pela escola, Erwin Panofsky mostra que a cultura não é só um código comum, nem um repertório comum de respostas a problemas comuns ou um grupo de esquemas

---

<sup>44</sup> Essa definição pode ser encontrada em LEWIS, Charlton T.; SHORT, Charles. *A Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1879. pág. 1136-1137.

de pensamento particulares e particularizados; é, sobretudo, um conjunto de esquemas fundamentais, previamente assimilados, a partir dos quais se engendram, segundo uma arte da invenção semelhante à da escrita musical, uma infinidade de esquemas particulares, diretamente aplicados a situações particulares.” (BOURDIEU, 1974: 349).

Chegando a seguinte definição de *habitus*:

“Este *habitus* poderia ser definido, por analogia com a ‘gramática generativa’ de Noam Chomsky, como o sistema dos esquemas interiorizados que permitem engendrar todos os pensamentos, percepções e as ações características de uma cultura, e somente esses.” (BOURDIEU, 1974: 349).

Sérgio Miceli, em uma introdução à obra de Bourdieu, nos fornece informações importantes a respeito do *habitus*. Miceli argumenta que, para Bourdieu, o *habitus* está inserido em um processo dialético, servindo como mediador entre um conjunto de valores e as ações. Assim, “As práticas resultam da relação dialética entre uma estrutura – por intermédio do *habitus* como *modus operandi* – e uma conjuntura entendida como as condições de atualização deste *habitus*.” (MICELI, 1974: 40), e prossegue, citando Bourdieu, dizendo que o *habitus* deve ser encarado como:

“... um sistema de disposições duráveis e transferíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, apreciações e ações, e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças a transferências analógicas de esquemas que permitem resolver os problemas da mesma forma e graças às correções incessantes dos resultados obtidos, dialeticamente produzidas por estes resultados”. (BOURDIEU, 1972: 178-179. In: MICELI, 1974: 41).

Dessa forma, podemos identificar uma relação entre o *habitus* e um conjunto de valores no qual o *habitus* se pauta. O que denominamos conjunto de valores, os romanos chamavam *mos maiorum*. Essa relação entre *habitus* e *mos* torna possível a realização de uma infinidade de tarefas, ou seja, a relação dialética entre esses dois conceitos torna possível a resolução de problemas, por meio de uma analogia com situações passadas.

O *habitus*, por outro lado, é flexível o suficiente para fornecer aos indivíduos improvisações reguladas. Assim, temos um mecanismo que possibilita certo grau de inovação, mesmo que limitada pelas condições objetivas nas quais a ação se constitui, fazendo a mediação entre o *mos*, enquanto conjunto de valores incorporado pelos indivíduos, e a prática social. Assim, o *habitus* constitui:

“... um principio gerador que impõe um esquema durável e, não obstante, suficientemente flexível a ponto de possibilitar improvisações reguladas. Em outras palavras, tende, ao mesmo tempo, a reproduzir as regularidades inscritas nas condições objetivas e estruturais que presidem a seu principio gerador, e a permitir ajustamentos e inovações às exigências postas pelas situações concretas que põem à prova sua eficácia.” (MICELI, 1974: 41).

Essa relação dialética, portanto, faz com que o *habitus* seja um meio para a interiorização das estruturas exteriores, e que a prática dos indivíduos expresse o conjunto de valores incorporados:

“O *habitus* vem a ser, portanto, um principio gerador que leva a cabo a interação entre dois sistemas de relações, as estruturas objetivas e as práticas. O *habitus* completa o movimento de interiorização de estruturas exteriores, ao passo que as práticas dos agentes exteriorizam os sistemas de disposições incorporadas.” (MICELI, 1974: 41).

Dessa forma, *mos* e *habitus* são conceitos que consideramos indissociáveis e imprescindíveis para formularmos os *mores* aristocráticos romanos. Cabe ressaltar que utilizaremos o termo aristocrático, a despeito de sua origem grega, para se referir a um grupo restrito, com acesso a uma série de privilégios. Definida a questão do *mos*, devemos voltar nosso olhar para o grupo que formulava esses valores, as elites.

Juliana Bastos Marques, em sua tese de doutorado, definiu elites de uma maneira pouco extensa, e com bastante compreensão, argumentando que é:

“... um grupo restrito, social e economicamente, definido por uma série de privilégios e interesses, e que dialoga internamente na construção e consolidação de uma determinada imagem do mundo antigo.” (MARQUES, 2007: 18).

As elites, desse modo, eram detentoras de algum tipo de capital (simbólico, econômico, social, ou até mesmo todos eles), em oposição à maioria que sofria uma série de restrições para ter acesso ao capital (qualquer que seja). É claro que não é possível se pensar em um único método de restrição ao acesso dessa maioria. Por isso, focaremos nos discursos produzidos por essas elites, já que é o aspecto mais coerente com nossa hipótese, ou seja, que é possível identificar um processo de *institucionalização social* dos libertos no *Satyricon*. Além disso, esse grupo restrito “Formava um discurso conscientemente construído que revela um conjunto de anseios, interesses e expectativas (...)” (MARQUES, 2007: 19).

O que seria, então, essa representação do mundo para as elites romanas? Ela seria motivadora de uma ação, ou melhor, de ações. Essas ações, expressas nos discursos construídos pelas elites, remetem para o conjunto axiológico desse grupo. Mostrando as permanências e modificações na formulação de uma identidade romana em Tito Lívio e Tácito, Juliana Bastos Marques propôs uma interessante hipótese. A autora defende que ocorre uma correlação, formando um conjunto coeso e fundamental, entre quatro conceitos nos autores citados: *concordia*, *pietas*, *fides* e *mos maiorum* (MARQUES, 2007: 24).

De acordo com Juliana Bastos, os três primeiros conceitos se relacionam à atitudes individuais ou coletivas, enquanto que o último remete a um passado ideal. *Fides* e *pietas* eram palavras utilizadas em uma relação de troca e poder, sendo que a primeira remete para confiança ou lealdade (entre iguais ou não), já a segunda para uma relação do menos poderoso para o mais poderoso. Assim, uma atitude de *pietas* gerava como resultado *fides*, ou seja, se o povo romano tivesse uma postura de *pietas* com os deuses, a resposta seria *fides* com a cidade de Roma. O bom funcionamento dessas ações resultava na *concordia*. É importante ressaltar que a autora não ignora a importância de outros vocábulos (como *dignitas*, *auctoritas*, *clementia*) para a formação da identidade romana, mas propõe esses, como recorte devido à recorrência em outros



autores, como pela importância que esses vocábulos recebem em Tito Lívio e em Tácito, além de *fides*, *pietas* e *concordia* serem tidas pelos romanos como divindades (MARQUES, 2007: 24).

Esses conceitos também foram analisados por Maria Helena Pereira, dizendo que “... *fides* é um juramento que compromete ambas as partes na observância de um pacto ‘bem firme’” (PEREIRA, 2002: 334). Com relação a *pietas*, Pereira defende que era um conceito que estabelecia um sentimento de obrigação, que poderia ser a nível familiar, religioso, estatal e mesmo político. No sentido de cumprimento do dever, *pietas* é um conceito que nos remete, conforme defende Juliana Marques (2007: 24), para uma relação de subordinação, seja com os deuses, a pátria ou a família (PEREIRA, 2002: 342). *Concordia*, por outro lado, é um termo de origem latina, uma tradução do grego *homonoia*, isto é, harmonia. Assim:

“A noção situa-se no campo semântico de *consensus*, de *quies*, de *pax*. O *consensus bonorum*, a *pax*, a *concordia*, a *libertas* são uma série de idéias afins que se completam, que têm em Cícero o seu grande defensor, e que se sobrepõem umas às outras, tumultuosas, nos últimos anos da República Romana.” (PEREIRA, 2002: 377).

Claudia Beltrão, no entanto, insere elementos importantes nessa reflexão, sobretudo quando argumenta que as relações políticas eram transpassadas pela *fides*, que adquire diferentes significados dependendo do contexto e das pessoas que a estavam empregando. Nas relações de *amicitia* poderia receber o significado de *boa fé*, quando era utilizada para se referir a um magistrado, no entanto, assumia o significado de *cumprimento do dever* (BELTRÃO, 2003: 15-16). De uma maneira geral, *fides* era uma das bases políticas dos romanos. Se o indivíduo pertencesse a um grupo inferior, *fides* significava dependência, expressa pelas redes de clientela; por outro lado se fosse proveniente das elites, *fides* assumia o significado de poder social e político, expresso pelas redes de *amicitia* (BELTRÃO, 2003: 46). É importante ressaltar que *fides* e *pietas* são conceitos indissociáveis, sendo possível um mesmo indivíduo, pelo fato de se inserir em mais de uma relação de patronato, ser *pius* em uma, e *fidelis* em outra.

Poderíamos traçar um *mos* aristocrático romano por diversos caminhos, como por meio do próprio *mos maiorum*; Augusto, *e.g.*, evitava o luxo privado para permanecer fiel ao antigo ideal romano de simplicidade e economia (GRIMAL, 1992: 31). Apesar de Pierre Grimal não ter tido como preocupação a formulação de um *mos* aristocrático, esse aspecto atravessa toda sua obra, *O Século de Augusto* (GRIMAL, 1992), mais especificamente vinculado ao ideal de *mos maiorum*. Por conta da finalidade do nosso trabalho, optamos por seguir um caminho diferente. Assim, utilizaremos as idéias que os vocábulos *fides*, *pietas* e *concordia* transmitem, como conceitos-chave para analisar discursos do *Satyricon*. Levaremos em conta a formulação do conceito de elites, assim como as aspirações desse restrito grupo de construção e legitimação de seu *modus vivendi*. Por fim, verificaremos o que seria esse conjunto de valores aristocráticos para o autor do *Satyricon*. É importante ressaltar que a frequência dessas palavras no Banquete de Trimalquião é pequena (*fides* e suas derivações aparecem cinco vezes, *pietas* e derivados uma única vez, *concordia* nenhuma, *discordia* uma vez). Apesar disso, é possível identificar tais temas por todo episódio, em sinonímias, antinonímias e termos associados. É provável que isso aconteça por estarmos trabalhando com uma obra literária, com as críticas se encontrando nas entrelinhas do discurso.

Para aprofundarmos a análise dos discursos, utilizaremos alguns elementos do método semiótico da leitura isotópica (CARDOSO, s/d: 15). Primeiramente identificamos as palavras que, potencialmente, podem ser categorias semânticas de significação. A seguir, verificamos quais se repetem, ou seja, as categorias isotópicas. Por fim, dividimos as categorias encontradas em figurativas, temáticas e axiológicas, ressaltando que privilegiaremos as categorias axiológicas pelo fato de serem as que mais nos interessam para o que propomos. Passemos, então, para a análise dos discursos de Ganimedes e Équion.

No decorrer do capítulo XLV o liberto Équion profere um discurso. A temática central são as condições de vida na localidade em que se passa o episódio do banquete de Trimalquião. Podemos identificar, pelo menos, duas redes temáticas: o bom patrono, ligado a axiologia da *fides* (que nos remete para seu oposto, isto é, o mau patrono) e o

bom cliente, vinculado a axiologia da *pietas* (que da mesma forma nos remete para o mau cliente). Próximo ao término de seu discurso o liberto, fabricante de colcha de retalhos, fala a respeito de uma disputa política entre Mamea e Norbano<sup>45</sup>. Este último ofereceu um combate de gladiadores, que segundo Équion eram medíocres e decrépitos, fato que gerou insatisfação do público em geral:

“Em resumo, todos depois foram atingidos; até esse ponto, eles tinham ouvido da multidão: ‘mostrem a que vieram!’: verdadeiras tentativas de fuga. Mas eu ofereci um combate de gladiadores a você’, ele disse; ‘E eu bati palmas para você. Faça as contas, estou dando mais a você do que recebi. Uma mão lava a outra’”<sup>46</sup>. (*Sat.* XLV, 12-13).

Devemos nos perguntar como, por meio do discurso de um liberto, chegaremos ao *mos* aristocrático romano? Como já demonstramos anteriormente, o *Satyricon* foi escrito por um membro das elites romanas. Como as elites eram um grupo reduzido, detentores de um (ou vários) tipo de capital (simbólico, econômico, social, cultural etc.), que buscavam a construção e consolidação de uma imagem de mundo, o discurso desse liberto, expressa os anseios, interesses e expectativas dessas elites. Assim, podemos encontrar, pelo menos, duas redes temáticas, o bom patrono e o bom cliente, que nos remetem para sua axiologia, *fides* e *pietas*, que por sua vez também estabelecem o que seria um mau patrono e um mau cliente.

Assim, podemos formular a seguinte grade de leitura isotópica:

<sup>45</sup> Conforme demonstramos no capítulo 2, Mamea e Norbano, provavelmente, eram membros das elites locais, que estavam em disputa política por cargos e uma rede de clientes.

<sup>46</sup> “*Ad summam, omnes postea secti sunt; adeo de magna turba ‘Adhibete’ acceperant, plane fugae merae. ‘Munus tamen’, inquit, ‘tibi dedi’: ‘Et ego tibi plodo. Computa, et tibi plus do quam accepi. Manus manum lauat’*”. PETRÔNIO. *Satyricon*. Trad. S. B. Bianchet. Belo Horizonte: Crisálida, 2004.

Discurso de Équion		
Temática	Elementos Figurativos	Axiologia
Bom Patrono	Mas eu ofereci um combate de gladiadores a você ( <i>Sat.</i> XLV, 12.)	<i>Fides</i>
Bom Cliente	eu bati palmas para você. Faça as contas, estou dando mais a você do que recebi. ( <i>Sat.</i> XLV, 13.)	<i>Pietas</i>

Por meio dessa grade de leitura podemos encontrar informações importantes para a formulação do *mos* aristocrático do autor do *Satyricon*. Em primeiro lugar, é importante ressaltar que no discurso selecionado para análise não aparecem os vocábulos *pietas* e *fides*. Por outro lado, é possível identificar o significado dessas palavras na fala do liberto como “pano de fundo” ideológico, fato que não invalida nossa proposta de leitura. Em segundo lugar, o fragmento selecionado torna possível uma relação com a proposta de Juliana Bastos Marques. Por fim, esse enfoque nos remete para a categoria isotópica temática do /bom patrono/ e da sua disforização /mau patrono/, assim como /bom cliente/ e /mau cliente/, ou seja, por meio desse pequeno discurso podemos perceber um indivíduo instituindo uma diferença social a respeito do que era “certo” e do que era “errado”. Assim, por meio do discurso de um liberto, o autor do *Satyricon* se apóia no *mos* aristocrático com a finalidade de ordenar, construir e consolidar a sua visão de mundo. Se nos voltarmos para o conceito de representação, podemos dizer que esse autor estava lutando para impor sua representação da realidade como legítima. Vamos analisar mais detidamente cada um dos tópicos apresentados.

Apesar de não encontrarmos as palavras *pietas* e *fides* no fragmento que selecionamos, os significados dessas palavras estão fortemente presentes, assim como *concordia*. Vejamos como esses significados aparecem no texto. Équion, assim como os outros clientes de Norbano, tiveram uma atitude de *pietas* com relação ao seu patrono batendo palmas para ele. Entendemos essa atitude como *pietas* pelo fato de expressar uma ação de inferioridade perante uma autoridade. Pelo fato de Équion ter tido essa atitude, era de se esperar uma atitude de *fides*, com um combate de gladiadores de “boa

qualidade”. Entretanto, a ação de Norbano não foi de acordo com o esperado, o combate que ele ofereceu não agradou aos espectadores. Isso gerou um desequilíbrio na relação, já que para o liberto, ele havia dado mais do que recebido, ocasionando *discordia* ao invés de *concordia*. O resultado foi a mudança de patrono, de Norbano para Mamea.

Poderíamos identificar as redes temáticas do mau patrono e do mau cliente por oposição, isto é, se o texto está euforizando uma ação (bom patrono/cliente) a consequência lógica do discurso é disforizar a ação contrária (mau patrono/cliente). Optamos, então, por analisar mais um discurso, desta vez do liberto Ganimedes, que também nos fala a respeito da situação no local onde se passa o episódio. O discurso desse liberto pode ser dividido em dois momentos distintos: um primeiro momento em que o liberto fala da situação da colônia no passado, e um segundo momento, no qual Ganimedes fala da situação atual da colônia. Esses dois momentos do discurso têm a finalidade de transmitir a idéia de oposição entre as situações, nos remetendo para um juízo de valor entre “bom” e “mau”. O passado era bom, já o presente é ruim. Concentraremos-nos nas reclamações que o liberto faz da situação atual da colônia para identificarmos a rede temática do mau patrono. O discurso de Ganimedes se deu nos seguintes termos:

“Agora, eu já vi olho de boi maior do que pão. Ai, ai! a cada dia pior! Esta colônia está crescendo para baixo, tal como rabo de bezerro. Mas por que nós mantemos no poder um edil imprestável, que valoriza mais centavo do que nossa vida? É por isso que ele fica folgado em casa, recebe mais dinheiro em um dia do que um outro tem de patrimônio. Já sei de onde ele tirou mil denários de ouro.”<sup>47</sup> (*Sat.* XLIV, 12-13).

Organizando em categorias isotópicas, teríamos a seguinte possibilidade:

---

<sup>47</sup> “Nunc oculum bubulum vidi maiorem. Heu heu, quotidie peius! Haec colonia retroversus crescit tanquam coda vituli. Sed quare nos habemus aedilem trium cauniarum, qui sibi mavult assem quam vitam nostram? Itaque domi gaudet, plus in die nummorum accipit quam alter patrimonium habet. Iam scio unde acceperit denarios mille aureos.” PETRÔNIO. *Satyricon*. Trad. S. B. Bianchet. Belo Horizonte: Crisálida, 2004.

Discurso de Ganimedes		
Temática	Elementos Figurativos	Axiologia
Mau Patrono	Mas por que nós mantemos no poder um edil imprestável, que valoriza mais centavo do que nossa vida. ( <i>Sat.</i> XLIV, 13) É por isso que ele fica folgado em casa, recebe mais dinheiro em um dia do que um outro tem de patrimônio. ( <i>Sat.</i> XLIV, 13)	Infiel

Ao fazermos uma análise comparativa, podemos perceber que o discurso foi construído para disforizar ações de “maus patronos”. Assim, o patrono não honra seus compromissos, não valoriza a vida de seus clientes, ou seja, é “infiel”. O fato de o edil ser /imprestável/ e não realizar uma redistribuição das riquezas caracteriza-o como mau patrono, já que estabelece *discórdia* por meio da insatisfação do povo. Enquanto o edil fica /folgado em casa/, o povo não consegue se alimentar direito.

Até o momento foi possível identificar no discurso, ações de bons clientes. Mas, de acordo com o texto do *Satyricon*, o que seria um mau cliente? Um discurso do liberto Hermeros pode nos auxiliar nessa compreensão. Em um momento próximo ao final do banquete, circulou no *triclinum* uma taça com vários bilhetes; para cada um, o conviva recebia uma lembrança. Os bilhetes e as lembranças eram tão ridículos, que despertaram risadas em todos os comensais, sobretudo em Ascilto, um dos protagonistas:

“Mas, quando Ascilto, com sua incontrolável indisciplina, zombou de tudo isso com as mãos erguidas e riu até chorar, um dos companheiros de liberdade de Trimalquião, aquele mesmo que estava à mesa logo depois de mim, irritou-se e disse: ‘Por que você está relinchando aí, seu quadrúpede? Por acaso o requinte de meu senhor não agrada você? Você certamente é mais rico e costuma jantar melhor. (...) (...) Nós parecemos ridículos

somente para você; lá está seu professor, um homem mais velho: para ele nós somos agradáveis. (...)”<sup>48</sup> (*Sat. LVII, 1-8*).

O discurso de Hermeros é interessante pelo fato de inverter os pólos da relação de patronato. Ascilto, apesar de não possuir capital financeiro, pertencia a uma categoria jurídica superior a dos libertos. Isso fez com que Ascilto, pelo simples fato de ser ingênuo, pensasse que poderia zombar dos libertos impunemente. Hermeros, no entanto, esclarece as regras do jogo para Ascilto, mostrando que, independentemente de sua origem, pelo menos para participar do banquete, ele teria que se comportar como os clientes e amigos de Trimalquião. Façamos, então, uma comparação entre o bom cliente e o mau cliente.

Discurso de Hermeros		
Temática	Elementos Figurativos	Axiologia
Bom Cliente	/lá está seu professor/ /para ele nós somos agradáveis/ ( <i>Sat. LVII, 8</i> )	<i>Pietas</i>
Mau Cliente	zombou de tudo isso com as mãos erguidas e riu até chorar ( <i>Sat. LVII, 1</i> )	
	Por acaso o requinte de meu senhor não agrada você? ( <i>Sat. LVII, 2</i> )  Você certamente é mais rico e costuma jantar melhor. ( <i>Sat. LVII, 2</i> )	

<sup>48</sup> “*Ceterum Ascyltos, intemperantis licentiae, cum omnia sublati manibus eluderet et usque ad lacrimas rideret, unus ex conlibertis Trimalchionis excanduit, is ipse qui supra me discumbebat, et: ‘Quid rides, inquit, berbex? An tibi non placent lautitiae domini mei? Tu enim beatior es et convivare melius soles. (...) (...)Tibi soli ridiculi videmur; ecce magister tuus, homo maior natus: placemus illi. (...)’.* PETRÔNIO. *Satyricon*. Trad. S. B. Bianchet. Belo Horizonte: Crisálida, 2004.

Por meio do discurso de Hermeros podemos perceber qual seria a atitude que Ascilto deveria ter; igual à de Agamêmnon. Ascilto agiu como um mau cliente, por isso foi repreendido pelo liberto. Hermeros disforiza de maneira explícita e grosseira as atitudes de Ascilto, euforizando o bom cliente que é Agamêmnon. Nesse discurso fica estabelecida a atitude que se deveria ter, pelo menos para o liberto, para fazer parte da clientela de Trimalquião. O professor de retórica, Agamêmnon sabia e agia de acordo, apesar de não ser um liberto. É curioso o fato de que Ascilto, para ter acesso ao benefício que o patrono Trimalquião oferecia, deveria seguir o protocolo como todos os outros libertos e o próprio Agamêmnon, mesmo pertencendo a uma categoria jurídica diferente. Para manter a *concordia*, Ascilto deveria ser *pius*, se submetendo a autoridade de Trimalquião. Como sua atitude foi ímpia, o equilíbrio da relação não foi realizado e o resultado foi a *discórdia*.

Acreditamos, assim como Juliana Marques, que *fides*, *pietas* e *concordia* são idéias-chave para compreensão da formação da identidade romana, e no nosso caso especificamente, para a formulação de um *mos* aristocrático romano. A relação entre essas três palavras pode ser encontrada tanto nos textos de Tito Lívio e Tácito, como apresentou a autora, quanto às idéias que as palavras remetem podem ser encontradas no *Satyricon*, como acabamos de demonstrar.

Retomando a discussão anterior, pensemos as elites enquanto um grupo restrito, que se mantém por meio do acesso a uma série de privilégios, e que aspiram a construir, consolidar e manter sua visão de mundo em relação a outras possíveis (MARQUES, 2007: 18). Agora pensemos esse reduzido grupo formulando representações dessa realidade, e lutando para tornar suas representações definidoras da hierarquia social dessa realidade, numa verdadeira luta pela legitimidade do poder (CHARTIER, 1990: 17-23). Para vencer essa batalha, o autor do *Satyricon*, por meio de seu discurso textual<sup>49</sup>, realizou atos de nomeação (BOURDIEU, 1996: 87) para instituir o que seria um bom patrono e o que seria um mau patrono, assim como instituiu uma diferença entre um bom cliente e um mau cliente. Como instituir é naturalizar uma diferença que

---

<sup>49</sup> Como formulamos no capítulo 1, o discurso textual é um tipo de discurso escrito que deve ser analisado a partir das condições sociais e lingüísticas que foi produzido.



é construída socialmente, o autor do *Satyricon* termina por estabelecer uma atitude ideal para um membro das elites e para um liberto.

Seguindo essa linha argumentativa, um liberto deveria ter uma atitude de *pietas* com um patrono (/batendo palmas para ele/, /trabalhando/, /sendo fiel/). O patrono, por outro lado, deveria retribuir com *fides* (fornecendo alguma coisa concreta, seja um espetáculo de qualidade ou mesmo alimentos). Agindo dessa forma, haveria *concordia* na sociedade. É interessante que, pelo modo que os discursos foram produzidos, o indivíduo hierarquicamente superior é quem desequilibrou essa relação. Mas, da mesma forma que Norbano, os edis ou Ascilto, o liberto também poderia gerar o desequilíbrio, se não fosse *pius*. Dessa forma, ficava estabelecida a diferença entre os membros das elites e os libertos, traçando o que cada um deveria fazer, assim como os limites de atuação de cada um e de cada grupo, acentuando ainda mais as diferenças (BOURDIEU, 1996: 101).

Assim, um bom patrono deveria ter uma postura de *fides* com seus iguais, e o que é mais interessante com seus inferiores também. De acordo com esse discurso, os fundamentos da relação de *patronus-cliens* eram *fides* e *pietas*. Cabia ao membro das elites, ou hierarquicamente superior, para a manutenção de sua posição de prestígio social, não ser econômico nas despesas com espetáculos, ou com banquetes, mas, podemos inferir que esse aspecto do capital econômico se estendia para outros campos sociais, *e.g.*, obras públicas, sacrifícios, rituais religiosos etc. Tudo isso estava em perfeita sintonia com as obrigações que um membro das elites assumia na sociedade romana<sup>50</sup>. Dessa forma, os discursos nos permitem concluir que se um membro das elites não cumprisse com suas obrigações, poderia perder sua clientela para outro patrono. O conjunto de valores (*mores*) que esses indivíduos incorporavam, estabelecia uma prática social (*habitus*) de *fides* com seus iguais e com seus inferiores, para com isso conseguir alcançar a *concordia*.

A análise dos discursos textuais, portanto, nos mostra atos de nomeação, que pretendiam instituir a diferença de ações entre os membros das elites e os libertos, por

---

<sup>50</sup> Conforme demonstramos no capítulo 1, o membro das elites assumia uma série de obrigações financeiras, que deveriam ser salgadas com a utilização de seu *patrimonium*.

meio de uma representação da realidade, no sentido de formar uma imagem da realidade para controlá-la e hierarquizá-la de acordo com esses valores. Como a eficácia desse discurso dependia da naturalização dessas diferenças (BOURDIEU, 1996: 99-100), que foram formuladas socialmente, os discursos são proferidos por libertos, e não por membros das elites.

Pensar em elites só tem significação social se existirem outros grupos, muito maior numericamente, que são alijados de participação oficial no poder. Focaremos nossa análise nos libertos, mas isso não significa que não existiam outros grupos<sup>51</sup>, que escapam aos nossos objetivos nesta dissertação. Passemos, então, a formulação de um possível *ethos liberti*.

### 3.2 A formação de um *ethos liberti*

Para identificarmos a formação de um *ethos liberti* temos de realizar uma reflexão a respeito do conceito de *ethos*, tradicionalmente vinculado às elites, para inseri-lo no contexto dos libertos. Em seguida, retomaremos o debate a respeito dos libertos no *Satyricon* do capítulo anterior, e verificaremos se é possível compará-los com outros libertos que aparecem na epigrafia, na intenção de buscarmos uma evidência de libertos “reais” (*i.e.*, não ficcionais), para compararmos com a representação literária. Por fim, analisaremos discursos textuais do *Satyricon*, para com isso, formularmos o *ethos liberti*.

Inicialmente, é importante deixar claro que estamos utilizando a palavra *ethos* a partir de sua definição etimológica. Proveniente do grego, *ethos* se insere no campo axiológico, ou seja, é um conjunto de valores relacionado à moral<sup>52</sup>. Vinculado a uma onerosa e demorada formação cultural, *ethos* nos remete para a incorporação de valores, mantidos e transmitidos por um grupo social. Se *ethos* é um conjunto de valores,

<sup>51</sup> Que já foram apresentados no capítulo 1.

<sup>52</sup> Esse é o significado expresso em LEWIS, Charlton T.; SHORT, Charles. *A Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1879, pag. 374.

podemos pensar esse conceito relacionado a outros grupos que não as elites, nesse caso os libertos.

Os libertos eram um grupo instituído juridicamente<sup>53</sup>. Ao receber a liberdade, esses indivíduos passavam para a categoria jurídica de libertos. Em alguns casos, esses libertos poderiam se tornar cidadãos romanos, mas nunca conseguiam se livrar da mácula de terem sido escravos (GUILLÉN, 2000: 249). Nesse caso, os indivíduos que recebiam a liberdade passavam por um rito de instituição (BOURDIEU, 1996: 99-100), que formalizava perante as autoridades romanas a inserção desses ex-escravos no grupo dos libertos. Esse rito de instituição estabelecia os limites de atuação dos libertos, vinculando-os aos ex-senhores por meio do *officium*. Se tivermos um grupo com uma clara delimitação jurídica, por que não pensar em um *ethos* para esse grupo? Ao falarmos de um *ethos liberti*, não estamos pensando em uma homogeneização dos libertos. Assim como as elites, os libertos diferiam muito de acordo com a localidade, a proximidade com o poder imperial, além do capital econômico.

Da mesma forma que as elites romanas possuíam um conjunto de valores (*mos*), que as auxiliavam na prática social (ações), relação essa mediada pelo *habitus*, os libertos também possuíam um *ethos*. O maior problema residia em sua transmissão, já que o filho do liberto era ingênuo. Esse é o ponto nevrálgico de nossa problemática. O processo de *institucionalização social* é abortado pela ausência de sucessão. É possível perceber a formulação de um conjunto de valores, mas o processo se interrompe pelo fato de não ter havido sucessão entre os libertos, já que o filho de um liberto era totalmente inserido na sociedade romana. Passemos, então, para os libertos do *Satyricon*, para demonstrarmos essa *institucionalização social* abortada.

Os libertos e libertinos do *Satyricon*, nas trajetórias que pudemos reconstruir por meio da obra, apresentam algumas características em comum. A que mais nos interessa

---

<sup>53</sup> Os escravos poderiam receber a manumissão de três formas diferentes: em seu leito de morte, por testamento de seu dono e por meio de uma negociação com seu dono. Em todos os modos, os escravos deixavam de ser uma propriedade e se tornavam libertos (VEYNE; 1990a: 94). Os libertos, enquanto um grupo jurídico, receberam especial atenção das elites, que buscavam controlar o crescimento desse grupo, principalmente com a *Lex Fufia Caninia*, que limitava o número de manumissões, e a *Lex Aelia Sentia*, que detalhava estas limitações (MANJARRÉS, 1991: 48).

especificamente diz respeito à maneira como o autor do *Satyricon* representou as relações interpessoais deles. Vamos analisar esse tipo de relação.

Conforme vimos nos capítulos anteriores, as elites romanas estruturaram suas relações pessoais em conceitos vinculados aos costumes ancestrais (*mos maiorum*). Em um primoroso estudo de vocabulário, Claudia Beltrão analisou detalhadamente o sentido político de alguns termos na República Romana Tardia. A grande contribuição desse trabalho consiste na percepção da mudança de sentido das palavras, de acordo com o contexto em que estavam sendo utilizadas (BELTRÃO, 2003 15-16).

Como o patronato era uma das instituições centrais do Alto Império<sup>54</sup>, podemos inferir que as elites, ao construírem seus textos a respeito dos libertos, os inseriam nas mesmas categorias que eles aplicavam a si próprios, já que essas eram suas referências. Assim, o contexto é que diferenciava a relação de *amicitia* entre um membro das elites da de um membro das elites em relação a um liberto. Em outras palavras, podemos dizer que as elites impunham um modelo de patronato para os libertos. Para tornar válido esse argumento, necessitamos de uma verificação.

Analisando a manumissão<sup>55</sup> à época de Nero por meio dos escritos de Sêneca, Pérsio e Petrônio, Fábio Joly defende que o ponto comum entre esses três autores é que eles buscam uma desqualificação do *status* jurídico dos libertos, caracterizando-os ainda como escravos. Essa visão que as elites fornecem, entretanto, estaria em desacordo com a auto-representação dos libertos, principalmente por meio de inscrições epigráficas, que apresentam indivíduos que reconheciam seu passado servil, assim como valorizavam seu trabalho (JOLY, 2006: 157-160).

Em linhas gerais, Joly defende que tanto Sêneca, quanto Pérsio e Petrônio utilizaram argumentos retirados da filosofia estoica que buscavam obscurecer a

---

<sup>54</sup> Durante a República o patronato também tinha uma importância fundamental, mas, de acordo com Ciro Flamarion e Sonia Rebel, durante o Alto Império o patronato assume cada vez mais importância. O Patronato consistiu na criação de laços de dependência entre pessoas de um mesmo nível social, ou mesmo de níveis diferentes. Esses laços poderiam variar de acordo com as dimensões dos acordos, podendo ser individuais, uma associação ou mesmo uma cidade inteira (CARDOSO e ARAÚJO, 2006: 91-92). Ver capítulo 1, item 1.2.

<sup>55</sup> *Manumissio* era o ato jurídico/religioso pelo qual um escravo recebia formalmente a liberdade.

importância da liberdade civil adquirida pelo liberto. O argumento consistia na diferenciação entre liberdade civil e liberdade moral. Não bastava o indivíduo possuir a primeira, pois se não possuísse a segunda, seria um escravo. Assim, “...se, do ponto de vista jurídico, o liberto é cidadão, do ponto de vista moral, é um escravo.” (JOLY, 2006: 181).

E continua, desta vez fazendo uma comparação com o escravo:

“Enquanto o escravo é considerado um apêndice físico do senhor, o liberto é retratado como inelutavelmente preso ao passado servil, uma vez que sua forma de pensar não consegue desvencilhar-se do período da escravidão. Mais do que uma ideologia senhorial ou expressão de preconceito, trata-se de uma determinada visão de comunidade política, indicando que certos conflitos sóciopolíticos se expressam por meio da escravidão.” (JOLY, 2006: 181).

Isso nos remete para a seguinte questão: qual a finalidade de se retratar os libertos dessa forma? Se aceitarmos que realmente tratava-se da expressão de conflitos sóciopolíticos, a inserção dos libertos na sociedade romana deve ser repensada, pois isso só representaria um problema para as elites se a atitude dos libertos fosse diferente da retratada por eles, ou seja, as elites desqualificavam com o provável intuito de colocar as coisas “no seu devido lugar”.

Cabe ressaltar que, em se tratando da antiguidade clássica, qualquer indivíduo poderia se tornar escravo, independente de sua origem étnica, ao contrário do que aconteceu com a escravidão moderna. Pode-se imaginar a dificuldade que as elites tinham em diferenciar um ingênuo de um liberto<sup>56</sup>. É nesse contexto que se insere o enfoque de Fábio Faversani, que nos alerta que, em uma sociedade baseada no patronato como a romana, na prática, o ingênuo e liberto eram iguais, ou seja, eram clientes. Isso significa que tanto os libertos quanto os ingênuos estavam submetidos a um patrono. Ao se posicionarem como clientes de um patrono, pouco diferenciava esses dois grupos, já

---

<sup>56</sup> Um exemplo desse aspecto no *Satyricon* é a fala do liberto Hermeros, ao criticar Ascilto por estar rindo de Trimalquião: “Fui escravo por quarenta anos; contudo, ninguém sabe se era escravo, ou livre.” (*Annis quadraginta seruiui; nemo tamen sciit utrum seruus essem an liber*). (*Sat.* LVII, 9).

que para o patrono pouco importava se alguém um ingênuo ou um liberto, mas sim que fosse um cliente, uma pessoa que, pelo fato de aumentar sua clientela, aumentava sua dignidade. A diferença estava na maneira pela qual cada um se inseria no patronato, o ingênuo voluntariamente e o liberto obrigatoriamente. Apesar das maneiras diferentes de ingresso no patronato, os libertos não ficavam em uma posição de desvantagem (FAVERSANI, 1998: 77). Vamos ver como essas relações foram construídas no *Satyricon*.

No capítulo XLIV, o liberto Ganimedes inicia uma fala muito interessante. O liberto pobre relata as dificuldades pelas quais estava passando, sobretudo devido à carestia que vinha assolando a colônia na qual se passa o episódio. O curioso é que o liberto atribuiu a culpa da carestia, inicialmente, aos governantes da colônia, e, depois, à não observância do culto aos deuses. Vamos nos deter na reclamação contra os governantes, que é a que mais interessa para nossa análise.

Assim foi o discurso de Ganimedes:

“...Por Hércules, eu hoje não consegui encontrar um pedaço de pão nem sequer para tapar o buraco do dente. E como a seca persiste! A fome se instalou por aí há um ano. Malditos sejam nossos edis, que entram em conchavo com os padeiros: ‘Ajude-me e eu ajudarei você’. E assim o povo simples sofre, pois esses aproveitadores têm feriado todo dia. Ah! Se nós tivéssemos aqueles leões que eu encontrei aqui, quando cheguei da Ásia pela primeira vez!...”<sup>57</sup> (*Sat.* XLIV, 2-4).

Nesse pequeno trecho, o autor do *Satyricon*, por meio do liberto Ganimedes, deixa transparecer sua concepção dos motivos da dificuldade pela qual sua personagem estava passando. Ele não conseguia comer direito pelo fato de estar esperando favores dos governantes, ou seja, ele buscava se inserir em um tipo de patronato que

---

<sup>57</sup> (...) *Non mehercules hodie buccam panis inuenire potui. Et quomodo ciccitas perseuerat! Iam annum esuritio fuit. Aediles male eueniat, qui cum pistoribus colludunt ‘serua me seruabo te’. Itaque populus minutus laborat; nam isti maiores maxillae semper Saturnalia agunt. O si haberemus illos leones, quos ego hic inueni, cum primum ex Ásia ueni. (...)* PETRÔNIO. *Satyricon*. Trad. S. B. Bianchet. Belo Horizonte: Crisálida, 2004.

chamaremos de público<sup>58</sup>. Os governantes, por outro lado, não estavam preocupados com o “povo simples”, e agiam apenas em prol de interesses particulares, *e.g.*, se associando aos padeiros. Esse aspecto fica ainda mais evidente quando Ganimedes se recorda da época em que chegou da Ásia:

“(…) Mas eu me lembro de Safínio; naquela época, ele morava perto de um velho arco, quando eu era menino: (...) (...) Mas era honrado, determinado, amigo dos seus amigos, uma pessoa com a qual se poderia audaciosamente tirar par-ou-ímpar no escuro. Na sala de reuniões, no entanto, quase que arrancava os cabelos de cada um. Não fazia rodeios ao falar: ia direto ao assunto. (...) (...) E como ele retribuía um cumprimento com simpatia, repetia os nomes de todos, como se fosse um de nós! E assim, naquele tempo, comida era do preço de barro. Um pão que se comprava com um centavo, duas pessoas não conseguiam comer. (...)”<sup>59</sup> (*Sat.* XLIV, 6-11).

É claro que o tema retratado nessa passagem também pode se relacionar a uma tópica, muito comum nos escritos gregos e romanos, a tópica histórica. Derivada da poesia, essa tópica, como nos mostra Curtius, remete a ambientes e idades idílicas como o elísio, o paraíso ou a idade de ouro, que são idades e ambientes independentes dos tempos, mas historicamente condicionados (CURTIUS, 1979: 85-86).

Pensar somente em termos literários, no entanto, é insuficiente para dar conta de nossa hipótese. Vamos nos deter no condicionamento histórico. O tipo de reclamação do liberto Ganimedes se insere em um contexto social, no qual a base das relações se encontrava na instituição do patronato. O indivíduo deveria se inserir de maneira “correta” nessas relações, ou seja, a pessoa do “povo simples” deveria se colocar sob a proteção de um patrono privado<sup>60</sup>, sob pena de não conseguir vantagens, quiçá, nem se alimentar de maneira suficiente. Os indivíduos que se inseriam nas relações do

<sup>58</sup> Os patronos poderiam ser individuais, coletivos (de um *colegium*) ou mesmo de uma cidade inteira (CARDOSO e ARAÚJO, 2006: 92). Estamos chamando de patronato público o tipo de patronato em que um membro das elites se torna patrono de uma cidade inteira.

<sup>59</sup> “(...) *Sed memini Safinium; Tunc habitabat ad arcum uerterem, me puero:(...) (...) Sed rectus, sed certus, amicus amico, cum quo audacter posses in tenebris micare. In curia autem quomodo singulos [uel] pilabat [tractabat], nec schemas loquebatur sed drectum.(...) (...) Et quam benignus resalutare, nomina omnium reddere, tamquam unus de nobis! Itaque illo tempore annona pro luto erat. Asse panem quem emisses, non potuisses cum altero duorare. (...)*” PETRÔNIO. *Satyricon*. Trad. S. B. Bianchet. Belo Horizonte: Crisálida, 2004.

<sup>60</sup> Chamamos de patronato privado o tipo de patronato individual, em oposição ao patronato público.

patronato público ficavam à mercê dos governantes, que poderiam oferecer vantagens, ou não. Se realizarmos uma análise comparativa entre o discurso de Ganimedes e o de Équion, esse aspecto se torna ainda mais evidente.

Ao contrário de Ganimedes, Équion, apesar de também considerar péssima a situação na colônia, apresentou um discurso bem mais otimista. O interessante é que o autor do *Satyricon* atribuiu, como causa para o otimismo de Équion, sua posição como cliente de uma figura importante da colônia, um certo Tito:

“(...) Por Hércules, nossa pátria não poderia ser considerada melhor, se ela tivesse homens. Mas ela está em dificuldade, e não é a única. Não devemos ser exigentes; (...) (...) Nós teremos um excelente combate de gladiadores daqui a três dias, no feriado; um grupo de participantes não profissional, mas com muitos libertos. Nosso Tito tem um grande coração, mas é um cabeça quente. Se não for de um jeito, será de outro, de qualquer maneira alguma coisa será. Eu sou amigo íntimo dele e sei que ele não é volúvel. (...) (...) E ele tem de onde. Foram deixados para ele de herança trezentos milhões de sestércios: o pai dele infelizmente morreu. Mesmo que ele gastasse quatrocentos mil, seu patrimônio não se abalará e seu nome sempre será lembrado. (...)”<sup>61</sup> (*Sat.* XLV, 3-6).

Não era somente com Tito que Équion se mantinha cliente, mas buscava vantagens em outros patronos: “(...) Mas estou sentindo que nosso Mamea oferecerá a nós um banquete, dois denários para mim e para os meus. (...)”<sup>62</sup> (*Sat.* XLV, 10).

Assim, podemos construir a seguinte grade de leitura isotópica:

---

<sup>61</sup> “*Non mehercules pátria melhor dici potest, si homines haberet. Sed laborat hoc tempore, nec haec sola. Non debemus delicati esse (...) (...) Et ecce habituri sumus múnus eccellente in triduo die festa; familia non lanistica, sed plurimi liberti. Et Titus noster magnum animum habet et est caldicerebridus. Aut hoc aut illud, erit quid utique. Nam illi domesticus sum, nom est mixcix. (...) (...) Et habet unde. Relictum est illi sestertium trecenties: decessit illius pater male. Vt quadragenta impendant, non sentiet patrimonium illius, est sempiterno nominabitur. (...)*” PETRÔNIO. *Satyricon*. Trad. S. B. Bianchet. Belo Horizonte: Crisálida, 2004.

<sup>62</sup> “*(...) Sed subolfacio, quia nobis epulum daturus est Mammea, binos denarios mihi et meis. (...)*” PETRÔNIO. *Satyricon*. Trad. S. B. Bianchet. Belo Horizonte: Crisálida, 2004.



Discurso de Ganimedes		
Temática	Elementos Figurativos	Axiologia
Bom Patrono	era honrado, determinado, amigo dos seus amigos ( <i>Sat. XIV, 7</i> )	<i>Fides</i>
	uma pessoa com a qual se poderia audaciosamente tirar par-ou-ímpar no escuro ( <i>Sat. XIV, 7</i> )	
	naquele tempo, comida era do preço de barro. ( <i>Sat. XIV, 10</i> )	
Mau Patrono	Malditos sejam nossos edis, que entraram em conchavo com os padeiros ( <i>Sat. XIV, 2</i> )	
	pois esses aproveitadores têm feriado todo dia ( <i>Sat. XIV, 3</i> )	

Em um exame apurado do discurso podemos identificar que as palavras /fome/ e /seca/, se referem à situação de carestia pela qual a colônia vinha passando. O mesmo sentido pode ser atribuído às palavras /maldito/ e /aproveitador/. Para conduzir o leitor à causa da carestia, o autor disforizou a ação dos edis. No contraponto do discurso, o liberto se recorda de um tempo em que as coisas não eram assim, com comida e pão em abundância. Para isso, com efeito, o autor teve que euforizar o governante dessa época, utilizando as palavras: /amigo/, /simpatia/ e a expressão /um de nós/. O atual governante é o oposto do ideal de governante para o liberto. Enquanto que o atual é /maldito/, o antigo era /amigo/. O atual é /aproveitador/ e o antigo era /um deles/. A consequência é que no momento do discurso há carestia, que antigamente não havia.

Nesse caso, o bom patrono deveria ser *fidelis* para que seus clientes vivessem bem, como foi o caso de Safinio, fato que trazia *concordia* para as relações de patronato. Os edis do momento do episódio, por outro lado, eram considerados infiéis a partir do momento em que se associavam aos padeiros (agindo somente em benefício próprio), além de não redistribuir o capital conseguido por conta do cargo assumido (utilizando-o somente em benefício próprias em festas). Pelo fato de serem infiéis, esses maus patronos geravam *discordia*, trazendo fome para o /povo simples/.

Apesar de, em um primeiro momento, a temática do discurso parecer se voltar somente para o exemplo de bom/mau governante, acreditamos que a crítica era ainda mais sutil, pois se direcionava para a ação dos libertos enquanto clientes. Dessa forma, somente no passado os libertos que tinham patronos públicos conseguiam escapar da miséria. Nos tempos em que se passa o episódio, os libertos precisam agir de uma forma diferente, expressa no discurso de Équion. Comparemos, então, os dois discursos para entender essa crítica.

Discurso de Equion (Patronato privado)		
Temática	Elementos Figurativos	Axiologia
Bom Cliente	Nosso Tito tem um grande coração ( <i>Sat. XIV, 5</i> )	<i>Fides</i>
	Não devemos ser exigentes ( <i>Sat. XIV, 3</i> )	<i>Pietas</i>
	Mas estou sentindo que nosso Mamea oferecerá a nós um banquete ( <i>Sat. XIV, 10</i> )	<i>Fides</i>

Discurso de Ganimedes (Patronato público)		
Temática	Elementos Figurativos	Axiologia
Mau Cliente	Malditos sejam nossos edis, que entram em conchavo com os padeiros ( <i>Sat. XIV, 2</i> ) esses aproveitadores têm feriado todo dia ( <i>Sat. XIV, 2</i> )	<i>Pietas</i>

Ao contrário do discurso de Ganimedes, o de Équion já inicia com juízos de valor. Para a pátria ser /melhor/ era necessário ter /homens melhores/. Isso é uma maneira de disforizar a atitude de Ganimedes, já que ele procura se manter cliente de indivíduos que não eram /homens de verdade/. Aqui se percebe uma crítica aos governantes, e, principalmente, a associação dos libertos ao patronato público. Para fundamentar essa posição, o autor buscou euforizar a relação que Équion mantinha com patronos privados, como Tito e Mamea. Utilizando a expressão /grande coração/ o autor está euforizando Tito e disforizando os edis que são egoístas. Já as palavras /amigo/, /ele tem/, /lembrado/ e /nosso/ servem para marcar a relação de clientelismo que existia

entre Équion, Tito e Mamea. Assim, a consequência dessa relação é um benefício (/oferecerá/ e /dois denários/) que não se restringe a um único cliente, expresso com as palavras /mim/ e /meus/, ou seja, essa relação vai produzir algo de concreto, que é o benefício. Assim, enquanto Ganimedes pode ser considerado um mau cliente, pelo fato de se inserir em uma relação de patronato público, Équion era um bom cliente, pois tinha patronos privados. É possível, ainda, pensarmos que o cliente era mau por causa do patrono. Ganimedes era *impius* porque seu patrono público era infiel, fato que gerava fome e *discordia*. Équion, por outro lado, tinha patronos privados que agiam com *fides*, gerando uma *habitus pius e fidelis* em seus clientes, estabelecendo *concordia*.

Percebemos, portanto, que o discurso de Équion foi construído para se tornar o oposto do discurso de Ganimedes. O autor do *Satyricon*, por meio do discurso do liberto Ganimedes, disforiza condutas de indivíduos que se colocavam sob tutela de um patrono público. Por outro lado, ações como a do liberto Équion, cliente não só de um, mas de pelo menos dois patronos privados, são euforizadas. Ora, se as elites estavam preocupadas com a maneira que os libertos estavam realizando suas relações de patronato, mais ainda, estavam tentando impor um modelo, por mais sutil que fosse a maneira como tentavam impor<sup>63</sup>, podemos ter uma pista de um possível *ethos liberti*. Como não temos nenhum texto ou tratado desse grupo analisando sua organização, a única possibilidade que temos é inferir. Assim, se o autor do *Satyricon* teve uma grande preocupação em disforizar as ações do liberto Ganimedes, podemos pensar que essas ações representavam um problema para as elites, pelo menos para o autor do *Satyricon*.

Para tornar mais clara essa posição, um exercício pode ser útil. Imaginemos o autor dessa obra assumindo um alto posto na administração de uma colônia<sup>64</sup>, ou seja, o patrono de uma colônia inteira. Como sabemos<sup>65</sup>, assumir altos cargos na administração colonial envolvia altos custos. Além dos custos com a manutenção e obras da colônia, imaginemos um grande número de libertos buscando benefícios dos governantes. Para

---

<sup>63</sup> Consideramos a sátira um meio sutil de impor um modelo, pelo fato de ser um estilo literário que disforiza elementos e ações por meio do riso, ou seja, é um discurso indireto. Independente dos outros estilos presentes no *Satyricon* consideramos, pelo menos na *Cena Trimalchionis*, que o estilo predominante é a sátira.

<sup>64</sup> É importante deixar claro que não estamos fazendo nenhum paralelo com o Petrônio que Tácito descreve. Essa formulação serve apenas para pensar a questão do patronato.

<sup>65</sup> Para essa discussão ver capítulo I.

problematizar ainda mais a situação, imaginemos a fluidez das relações de patronato, fazendo com que esses libertos pudessem optar em qual relação poderiam se inserir. Não seria nenhum absurdo imaginar tais possibilidades, sobretudo se recordarmos a discussão no Senado, no principado de Nero, para que fosse outorgado o direito de revogar a liberdade dos libertos que não cumprissem com o *officium* (Ann. XIII, 26). O interessante é que Nero recomendou que cada caso fosse avaliado individualmente, não fazendo uma lei generalizante, devido a grande quantidade de libertos e a importância de seus descendentes, formadores tanto de cavaleiros quanto de senadores. Essa decisão só tem sentido se pensarmos os libertos atuantes e influentes na sociedade, e talvez por isso a preocupação das elites em retratá-los presos a um vergonhoso passado servil.

Vergonhoso para as elites, mas não tanto para os próprios libertos, como várias inscrições epigráficas, nas quais libertos se identificam enquanto libertos, *e.g.*, a inscrição de um liberto imperial chamado Tito “*T(iti) Aeli Aug(usti) lib(erti) Proculi a rat(ionibus)*”<sup>66</sup> (AE: 1909, 0049), ou mesmo do liberto Vareno:

“*Varenus Augg(ustorum)  
lib(ertus) adiut(or) tabul(arii)  
f(ecit) deo Apollini  
v(otum) (ibens) p(osuit)*”<sup>67</sup> (CIL: 14, 04279).

Por fim, podemos citar a inscrição do liberto de Caio, da *gens Poppaea*: “*C. Poppaei C(aii) l(iberti) Alexandri*”<sup>68</sup> (MAGALHÃES, 2006: 14). Esses exemplos nos mostram libertos que faziam questão de se identificar enquanto libertos, contrariando a visão das elites de um passado vergonhoso (JOLY, 2006: 157-160). Além disso, na inscrição de Tito e na de Caio ainda temos uma referência ao ofício exercido pelo liberto quando em vida. Esse pode ser considerado mais um aspecto de um *ethos liberti*, portanto, vamos nos deter um pouco mais nele.

A *Cena Trimalchionis* apresenta-nos um ambiente de extrema especialização dos escravos. Logo no primeiro encontro entre os estudantes Encolpio e Ascilto com o

<sup>66</sup> “De Tito Aelio Proculo, liberto de Augusto, contador.” Tradução da Prof<sup>a</sup>. Marici Magalhães.

<sup>67</sup> “Vareno, liberto dos dois Augustos, auxiliar de arquivo, fez para o Deus Apollo, colocou o voto de boa vontade.” Tradução da Prof<sup>a</sup>. Marici Magalhães.

<sup>68</sup> “De Caio Poppaeu Alexander, liberto de Caio.” Tradução da Prof<sup>a</sup>. Marici Magalhães.

liberto rico já se pode perceber o grau de especialização dos escravos e libertos, como o escravo que era encarregado de abastecer os jogadores com bolas que não caíram no chão (*Sat.* XXVII, 2), ou mesmo o eunuco responsável pelo urinol (*Sat.* XXVII, 5). Para formar seu cortejo, Trimalquião tinha tocadores de flauta, além dos carregadores de liteira (*Sat.* XXVIII, 4-6). Já entre os escravos domésticos encontramos um porteiro (*Sat.* XXVIII, 8), o contador (*Sat.* XXX, 1) e mesmo um escravo que deveria avisar aos recém-chegados para entrar com o pé direito (*Sat.* XXX, 5). A especialização dos escravos era tanta, que Trimalquião se utilizava disso para fazer suas brincadeiras, *e.g.*, o escravo responsável por cortar a carne, que recebeu o nome de “Corte”. Assim, Trimalquião com uma só palavra chamava-o e dava-lhe uma ordem (*Sat.* XXXVI, 7-8).

Em alguns casos particulares, o escravo era instruído em artes, literatura ou mesmo retórica e oratória<sup>69</sup>, mas na maioria das vezes o escravo se especializava em um ofício que era escolhido por seu dono. Os libertos, por outro lado, tinham liberdade para escolher o ofício que iriam desempenhar. Esse era o principal fator que os diferenciava dos escravos. Enquanto os escravos não tinham poder de decisão sobre suas vidas, os libertos tinham, mesmo que esse poder decisório fosse limitado pela vontade de um patrono.

Basicamente, os escravos eram divididos em dois grupos: os escravos urbanos (*familia urbana*) e os escravos rurais (*familia rustica*). Nessa relação não era a localidade que determinava se um escravo seria rural ou urbano, mas o tipo de atividade que ele desempenhava. Assim, um administrador (*dispensator*) responsável por uma propriedade rural e que habitava nela, era considerado um escravo urbano (BRADLEY, 1996: 78).

Na casa de Lívía, esposa de Augusto, da mesma forma que na casa de Trimalquião, poderia se encontrar um ambiente de grande especialização de seus escravos<sup>70</sup>. Desde o escravo responsável pelo abastecimento de água (*aquarius*), até

<sup>69</sup> Como o caso do escravo que recebeu aulas de teatro, fazendo uma associação entre o dono do escravo (Fanio) e o comediante que ensinou teatro ao escravo (Quinto Róscio). Esse escravo foi morto, e Cícero foi escolhido para defender a causa desses dois sócios (THÉBERT; 1992:129).

<sup>70</sup> Keith Bradley (1996: 83-84) nos oferece um tabela com cinquenta atividades desenvolvidas por escravos urbanos na casa de Lívía.

servo responsável pelo vestuário (*a veste*), passando pelo pintor (*pictor*), pelo médico (*medicus*) e pela massagista (*unctrix*) dentre vários outros (BRADLEY, 1996: 82-84). É interessante que algumas atividades da casa de Lúvia e da Casa de Trimalquião são correspondentes, como tesoureiro, porteiro, leitor, os encarregados dos livros de contas e do registro. É claro que muitas das especializações que aparecem no *Satyricon* têm intenção cômica. Por outro lado, esse era um modelo das elites romanas, também encontrado entre libertos que prosperavam financeiramente, como um Trimalquião. Essa mesma associação é feita por Keith Bradley (1996: 86), argumentando que, de acordo com o *Satyricon*, os novos ricos (como Trimalquião) imitariam o estilo de vida dos outros ricos. Assim, seria possível encontrar a maior parte das funções dos escravos das casas das elites, também na casa de Trimalquião.

Acreditamos que pensar uma pura imitação é uma simplificação grosseira da realidade. Ao invés de imitação, optamos por pensar os libertos que enriqueciam passavam por um processo de reformulação do *mos maiorum*, formulando um *ethos liberti*. Se o *mos maiorum* estabelecia uma atitude ideal para um membro das elites, o mesmo deveria fazer um *ethos liberti*. Podemos resumir, grosso modo, os *mores* aristocráticos da seguinte forma: para fazer parte das elites o indivíduo devia aprender a maneira correta de se inserir em uma relação de patronato. Ele deveria ter uma postura com predominância da *fides*, mas também deveria ser *pius*, para estabelecer a *concordia*. O desequilíbrio dessa relação poderia gerar a *discordia*, e fazer o membro das elites cair em desgraça.

Ao pensarmos em um *ethos liberti*, encontramos uma reformulação desses aspectos. Como demonstramos anteriormente, a preocupação das elites com o modo como os libertos se inseriam no patronato é uma evidência de que os libertos preferiam o patronato público. Além disso, os libertos mudavam de patrono e cobravam benefícios de uma maneira muito intensa, como demonstramos no discurso de Équion. Assim, se no *mos* aristocrático temos uma predominância da *fides*, no *ethos liberti* temos uma predominância da *pietas*. No primeiro caso, as elites esperavam como consequência dessa relação, aumentar sua dignidade, já os libertos esperam benefícios materiais.

O segundo aspecto a ser considerado se refere ao reconhecimento do passado servil, fato que criava certa unidade entre os libertos, isto é, todos os libertos se reconheciam como sendo ex-escravos de alguém, independente da fortuna que o liberto tenha adquirido. Ele é, e sempre será, um ex-escravo.

Por fim, esse passado escravo deixava marcas importantes na formação desses indivíduos, principalmente relacionadas à formação profissional. A maior parte dos libertos, após a manumissão, continuava a exercer a mesma profissão de quando eram escravos. As inscrições epigráficas do liberto Tito e do liberto Caio expressam essa característica. No *Satyricon* essa relação circular entre o *mos maiorum* e o *ethos liberti* é ainda mais evidente quando Encolpio e Ascilto, em meio a uma discussão por causa de Gitão, decidem seguir caminhos separados, e Encolpio lhe diz: “Você conhece as letras tanto quanto eu. Para que eu não prejudique suas atividades profissionais, prometerei trabalhar em alguma coisa diferente;”<sup>71</sup> (*Sat.* X, 5). O *mos* aristocrático, neste caso, se relaciona a uma atividade vinculada à formação cultural das elites, isto é, ao conhecimento das letras. No discurso do liberto Équion, falando a respeito da educação de seu filho, podemos encontrar a reformulação desse *ethos* para a realidade dos libertos:

“Meu primogênito, acredite em mim, qualquer coisa que você aprende, aprende para você. Você vê o advogado Fileros: se não tivesse aprendido uma profissão, hoje ele não tiraria a fome de sua boca. Há pouco tempo atrás, bem pouco, ele carregava em seu pescoço mercadorias expostas à venda; agora, ele se engrandece até mesmo na presença de Norbano. A literatura é um tesouro, mas uma profissão nunca morre’.”<sup>72</sup> (*Sat.* XLVI, 8).

O *mos* aristocrático fazia com que os dois ingênuos, que receberam uma formação aristocrática apesar de serem pobres, buscassem seu sustento nas letras, isto é, em uma

<sup>71</sup> “*Et tu litteras scis et ego. Ne quaestibus tuis obstem, aliquid aliud promitam;*” PETRÔNIO. *Satyricon*. Trad. S. B. Bianchet. Belo Horizonte: Crisálida, 2004.

<sup>72</sup> “*Primigeni, crede mihi, quicquid discis, tibi discis. Udes Phileronem causidicum: si non didicisset, hodie famem a labris non abigeret. Modo modo collo suo circumferebat onera uenalia, nunc etiam aduersus Norbanum se extendit. Litterae thesaurum est, et artificium nunquam moritur’.*” PETRÔNIO. *Satyricon*. Trad. S. B. Bianchet. Belo Horizonte: Crisálida, 2004.

atividade na qual os romanos consideravam que não exista *labor*<sup>73</sup>. Os libertos, ao contrário, buscavam um ofício que pudesse garantir seu sustento. Mesmo que o ofício escolhido pelo liberto tivesse *labor*, geralmente, eram atividades consideradas pelos romanos como “manuais”, por isso, eram entendidas como inferiores.

Viver única e exclusivamente das letras não era uma façanha fácil de se realizar, por isso, os dois jovens se envolviam em atos ilícitos. Essa tensão entre os dois *ethos* transpassa todo o Banquete de Trimalquião; enquanto os ingênuos, que mantinham certo prestígio social, tentavam sobreviver sem se dedicar a um ofício, os libertos abdicavam do prestígio das letras para conseguir um ofício e “viver bem”.

Em síntese, o *ethos liberti* gerava identidade entre os libertos. Essa identidade se relacionava à especialização em um ofício no período em que era escravo, os impulsionando para um *habitus* voltado para a valorização do trabalho manual em oposição às letras. Assim, os libertos desenvolviam um *habitus* vinculado à materialidade, se inserindo no patronato com *pietas*, buscando um benefício. Além disso, para conseguir prosperar era insuficiente o patronato, sendo necessário aprender um ofício, fato que engrandecia o liberto, mesmo próximo de um membro das elites como Norbano.

O *ethos liberti* que desenvolvemos se relaciona aos libertos de uma maneira geral. Mas, poderia ser relacionado com casos específicos como, *e.g.*, os libertinos? O anfitrião do episódio que analisamos se insere nessa exceção. Era um liberto, extremamente rico, e que não tinham um senhor para controlar suas extravagâncias. É claro que ele também tinha um *habitus* vinculado ao *ethos liberti* que formulamos, mas podemos encontrar muitas variações desse *ethos*, por isso, optamos por analisar seu discurso em um tópico específico e relacioná-lo ao *mos maiorum*.

---

<sup>73</sup> Os romanos consideravam *labor* uma atividade penosa e cansativa, porém positiva para o cidadão. Além disso, para eles, não eram todas atividades que envolviam *labor*. O maior exemplo era a agricultura, a mais nobre das atividades e a mais laboriosa (*labor* agrícola). A poesia, por outro lado, não era considerada uma atividade laboriosa. O termo *labor litterarius* só surge no século IV em Santo Agostinho (PEREIRA; 2002: 397-405).



### 3.3. – O *mos maiorum* e a relação circular com o *ethos liberti*: uma análise do discurso

Seria leviano acreditar que o discurso de um liberto com uma condição econômica mediana se pautava no mesmo conjunto de valores que um liberto infinitamente mais rico. Baseados nisso, faremos uma análise de um discurso de Augusto, basicamente suas recomendações para Tibério (*Res Gestae Divi Augusti*) (ROMANA, 1994), tendo-o como um padrão de discurso das elites, em um contexto diferente e com objetivos e aspirações diversas.

Em seguida faremos o mesmo exercício com o discurso do epitáfio da sepultura de Trimalquião para, por fim, realizarmos uma análise comparativa e verificarmos que elementos diferem do discurso dos outros libertos e que elementos do *mos* aristocrático são incorporados em seu discurso. Optamos pelo discurso de Augusto pelo fato da divergência de objetivos tornarem a convergência nos resultados mais relevantes.

A importância de Augusto para a consolidação do principado é indubitável. Pierre Grimal (1992) trançou detalhadamente cada etapa de concentração de cargos políticos, militares e religiosos, além dos títulos honoríficos que Augusto conseguiu no decorrer de finais do século I a.C. e início I d.C.. Para dar continuidade a obra de sua vida, Augusto escreveu uma série de recomendações para seus sucessores, denominada *Res Gestae Divi Augusti*. Em um contexto de guerras civis, Augusto conseguiu estabilidade política em Roma (GRIMAL, 1992: 19-40; MENDES, 2006: 24-26), conquistou novos territórios e pacificou os rebelados (GRIMAL, 1992: 93-107; MENDES, 2006: 36), enfim, se tornou um modelo de cidadão romano, por isso recebeu o título de *princeps*<sup>74</sup>. O discurso produzido por Otaviano, portanto, será utilizado como modelo de discurso textual das elites.

---

<sup>74</sup> O título de *princeps* não foi uma criação de Augusto. Durante a República, era comum um cidadão destacado pela sua popularidade, *dignitas* e *auctoritas* receber o título de *princeps*. A diferença era que na República, o título se referia ao mais eminente entre os cidadãos, isto é, era o primeiro entre os iguais. Com Augusto ocorre uma modificação nesse significado, pois se na República não era um título permanente, com Augusto era. Além disso, o título perde seu caráter de paridade e equidade (MENDES, 2006: 26. nota 2).

Cabe ressaltar que os membros mais importantes das elites romanas tinham uma relação de *amicitia* com Augusto, fato que também pressupunha um *habitus* de *pietas*, isto é, dependendo da maneira como o indivíduo se inseria na relação de patronato (como patrono, cliente ou amigo), seu *habitus* mudaria. Um mesmo membro das elites deveria ser *pius* com um *amicus* e *fidelis* com um *cliens*. Percebemos que os libertos assumiam uma postura muito similar à das elites. Assim, é possível identificar diferentes níveis de submissão nas relações de poder. Passemos então aos fragmentos selecionados dos discursos de Augusto e de Trimalquião.

O primeiro aspecto que iremos analisar a respeito dos dois discursos se refere à distribuição de dinheiro, que no discurso de Augusto se deu da seguinte forma:

“(…) Quando detentor do poder tribúncio pela décima oitava vez e cônsul pela décima segunda, dei a 320.000 homens da plebe urbana sessenta denários por pessoa. (...) (...) Quando cônsul pela décima segunda vez, dei sessenta denários ao povo para distribuição pública de trigo; esses homens ascendiam a pouco mais de duzentos milhares”<sup>75</sup> (R.G., 15.2-4).

Nesse pequeno trecho do discurso pode-se identificar um aspecto importante do *mos* aristocrático. O bom patrono, conforme demonstramos no discurso de Ganimedes e Équion, deveria ser *fidelis* com seus clientes e amigos. Augusto, tendo toda Roma como cliente/amigo, mostrava-se um bom patrono distribuindo dinheiro para sua clientela, nesse caso 320.000 homens, e, depois, mais de 200.000. De acordo com nossa formulação do *ethos liberti*, os libertos deveriam ter um *habitus* de *pietas* nas relações de patronato com os membros das elites. Ao analisarmos um dos discursos de Trimalquião, entretanto, identificamos um *habitus* diferente, expressando que o *mos* aristocrático poderia ser incorporado por indivíduos que não fossem membros das elites. O trecho do discurso que iremos analisar se insere no contexto de leitura do testamento de Trimalquião, e quando pede para Habinas fazer sua sepultura:

---

<sup>75</sup> “*Tribuniciae potestatis duodevicesimum, consul XII, trecentis et viginti millibus plebis urbanae sexagenos denarios viritim dedi.*” Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. In: *Romana: antologia da cultura latina*. Coimbra: S/E, 1994.

“Eu peço a você que faça em meu monumento navios navegando a plenas velas e eu, vestido com a pretexta, sentado na tribuna, com cinco anéis de ouro, derramando dinheiro de um saco em público, pois você sabe que eu dei um banquete e duas moedas<sup>76</sup> para cada um presente.”<sup>77</sup> (*Sat.*, LXXI, 9).

Trimalquião pretendia ser retratado como um membro das elites romanas. Assim como Augusto distribuiu dinheiro, Trimalquião também. A diferença nos valores expressa à comicidade do personagem, já que, enquanto Augusto distribuiu sessenta denários para 320.000 homens, Trimalquião distribuiu dois denários para os participantes de um banquete que ele ofereceu. Como Trimalquião pediu para Habinas representá-lo distribuindo dinheiro publicamente, podemos inferir que o banquete foi público, com um número considerável de participantes, quiçá grande parte da colônia em que habitava. Ainda assim, as diferenças nas cifras são grandes. Por outro lado, mesmo distribuindo pouco dinheiro, Trimalquião estava sendo *fidelis* e não *pious* como era de se esperar para sua condição. Esse *habitus* reforça a hipótese defendida por Carlo Ginzburg: “a de que entre cultura douta e cultura popular costuma existir uma relação circular” (GINZBURG, 2001: 23). A seguinte comparação dos discursos de Augusto e de Trimalquião pode nos auxiliar a confirmar a abordagem que estamos propondo.

Discurso de Augusto			Discurso de Trimalquião		
Temática	Elementos Figurativos	Axiologia	Temática	Elementos Figurativos	Axiologia
Bom Patrono	Dei a 320.000 homens ( <i>R.G.</i> , 15.2)	<i>Fides</i>	Bom Patrono	Derramando dinheiro de um saco em público ( <i>Sat.</i> , LXXI, 9)	<i>Fides</i>
	Sessenta denários ( <i>R.G.</i> , 15.3)			Duas moedas (denários) ( <i>Sat.</i> , LXXI, 9)	
	Distribuição pública de Trigo ( <i>R.G.</i> , 15.4)			Dei um banquete ( <i>Sat.</i> , LXXI, 9)	

<sup>76</sup> No texto em latim lê-se *denarios*.

<sup>77</sup> “*Te rogo ut naues etiam [... monumenti mei] facias plenis uelis euntes, et me in tribunali sedentem praetextarum cum anulis aureis quinque et nummos in publico de sacculo effundentem: scis enim quod epulum dedi binos denarios.*” PETRÔNIO. *Satyricon*. Trad. S. B. Bianchet. Belo Horizonte: Crisálida, 2004.

A comparação nos permite chegar a algumas conclusões. Em primeiro lugar, Trimalquião possuía um *habitus* relacionado ao conjunto de valores do *mos* aristocrático. Ele era um libertino, por isso deveria se esperar dele um *habitus pius*, mas, contrariando as expectativas, seu *habitus* era de *fides*, ou seja, ele era um dos que davam benefício, e não um dos que recebiam. Em segundo lugar, podemos identificar uma grande relação entre o discurso de Augusto e o de Trimalquião, guardadas as devidas proporções. Se Augusto distribuiu dinheiro, Trimalquião também; se Augusto contribuiu para o abastecimento de Trigo, Trimalquião ofereceu um banquete. Como Trimalquião era um libertino, sua completa integração nas elites só seria possível por meio de uma representação em sua lápide funerária, na qual ele seria investido de vários símbolos distintivos das elites, como a toga pretexta, um assento no fórum e exageradamente cinco anéis de ouro. Por fim, da mesma forma que o *habitus* de Augusto tinha a intenção de construir tal imagem de bom patrono, Trimalquião também buscava construir sua imagem. Se Augusto fez-se *princeps* do Senado romano, Trimalquião ambicionava fazer-se *princeps libertinorum*<sup>78</sup>. Para alcançar seu objetivo o libertino necessitava ser um bom patrono para sua rede de clientes, ou seja, Trimalquião tinha como modelo referencial o *modus vivendi* das elites romanas.

Como nos referimos anteriormente, as divergências no contexto e nos objetivos tornam a convergência nos resultados a que chegamos ainda mais relevante. Para afastar a dúvida referente a uma similitude casual, analisaremos outros aspectos dos discursos. Referindo-se aos cargos que lhe foram oferecidos, e não foram aceitos, Augusto escreveu:

“A ditadura, que me foi outorgada na ausência e na presença pelo povo e pelo Senado, no consulado de Marco Marcelo e Lúcio Anúncio, não aceitei. (...) (...) O consulado, que me outorgaram também para aquele ano e na perpetuidade, não o aceitei. (...) (...) tendo o Senado e o Povo Romano concordado em que eu fosse nomeado sozinho prefeito das leis e costumes com poderes absolutos, não aceitei uma magistratura que me era conferida em contradição com os costumes ancestrais. (...)”<sup>79</sup> (R.G., 5.1-6.1).

<sup>78</sup> Esse termo foi utilizado por um liberto em Pompéia, e é M. Finley quem realiza uma comparação com Trimalquião (FINLEY; 1986: 64)

<sup>79</sup> “*Dictaturam et apsentis et praesentis mihi delatam et a populo et a senatu, M. Marcello et L. Arruntio consulibus non accepi. (...) (...) Senatu populoque Romano consentientibus ut curator legum et morum*

Nesse momento do discurso, Augusto recusa os cargos que contrariavam a tradição republicana e os costumes ancestrais (*mos maiorum*). Isso o colocava em uma posição de bom cidadão, ou melhor, exemplo de cidadão, já que ele respeitava as regras da República no se referia à ocupação de cargos públicos. Mesmo com o consentimento do Senado e do Povo, se a ocupação do cargo contrariasse as regras, ele não o aceitava. Podemos dizer que Augusto, nesse caso, demonstrava ser *pius* em relação às leis, para gerar a *concordia*, que culminava na paz augustana. Ocupar um cargo ilegalmente ocasionaria *discordia*, e.g. a guerra civil. Vamos ver, então, como esse aspecto aparece no discurso de Trimalquião.

Continuando a conversa com o liberto marmorista Habinas, Trimalquião sugere como gostaria que fosse seu epitáfio para colocar em seu túmulo:

“Quanto ao epitáfio, veja se este lhe parece adequado: ‘Gaio Pompeu Trimalquião Meceniano descansa aqui. Estando ele ausente, foi-lhe concedido o direito de ser séviro. Embora pudesse estar em todas as decúrias de Roma, no entanto, não o quis.’”<sup>80</sup> (*Sat.*, LXXI, 12).

Trimalquião, como era um libertino, aceitou se tornar um augustal. Ingressar em uma decúria de Roma, por outro lado, contrariava sua condição de liberto, por isso não aceitou. No olhar de Fábio Faversoni, Trimalquião não aceitou se tornar um cidadão romano pelo fato de seu poder e prestígio estarem vinculados à sua clientela, composta essencialmente de libertos. Ao se inserir em outra rede de relações, Trimalquião perderia sua posição de poder, por isso o libertino não teria aceitado. Além disso, ao não aceitar, Trimalquião estaria retirando a barreira imposta socialmente, optando voluntariamente em se manter como liberto (FAVERSANI, 1998: 147-157). Podemos acrescentar mais um elemento para aprofundar ainda mais essa abordagem. Trimalquião, no momento em que recusa um tipo de ascensão social que contraria a tradição cultural romana, aproxima seu discurso do de Augusto. Não aceitando ingressar

---

*summa potestate solus crearer, nullum magistratum contra morem maiorum delatum recepi.*” Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. In: *Romana: antologia da cultura latina*. Coimbra: S/E, 1994.

<sup>80</sup> “*inscriptio quoque uide diligenter si haec satis idonea tibi uidetur: ‘C. Pompeius Trimalquio Maecenatianus hic requiescit. Huic seuiratus absenti decretus est. Cum posset in omnibus decuriis Romae esse, tamen noluit.’*” PETRÔNIO. *Satyricon*. Trad. S. B. Bianchet. Belo Horizonte: Crisálida, 2004.

nas decúrias, o libertino se mostrava *pius* em relação às leis, gerando *concordia*, da mesma forma que Augusto. Por outro lado, se ele aceitasse poderia ocasionar *discordia*. Mais uma vez, uma grade de leitura isotópica nos auxiliará na demonstração dessa abordagem.

Discurso de Augusto			Discurso de Trimalquião		
Temática	Elementos Figurativos	Axiologia	Temática	Elementos Figurativos	Axiologia
Bom Cidadão	A ditadura, que me foi outorgada (...) (...) não aceitei. ( <i>R.G.</i> , 5.1)	<i>Pietas</i>	Bom Liberto	Estando ele ausente, foi-lhe concedido o direito de ser séviro. ( <i>Sat.</i> , LXXI, 12)	<i>Pietas</i>
	O consulado, que me outorgaram também para aquele ano e na perpetuidade, não o aceitei. ( <i>R.G.</i> , 5.1)			Embora pudesse estar em todas as decúrias de Roma, no entanto, não o quis. ( <i>Sat.</i> , LXXI, 12)	
	eu fosse nomeado sozinho prefeito das leis e costumes com poderes absolutos, não aceitei (...) ( <i>R.G.</i> , 6.1)				

No discurso de Augusto podemos perceber que todos os cargos recusados, com exceção da ditadura, eram contrários aos costumes ancestrais. Para ser um “bom exemplo” Augusto não poderia aceitar esses tipos de cargos, mesmo com o consentimento do Senado e do Povo. Como o *habitus pius* de Augusto é euforizado, a consequência lógica desse discurso é disforizar ações contrárias ao *mos maiorum*. Se no discurso de Augusto encontramos a legalidade nos costumes, já no de Trimalquião encontramos um limite jurídico, isto é, o direito. A ação do libertino em relação a se tornar séviro augustal é euforizada pelo fato de os libertos terem esse direito. Por outro lado, o fato de Trimalquião recusar ingressar em uma decúria romana também é euforizado, pois demonstrava que ele era um “bom libertino”, e sabia “seu lugar” na sociedade. Nesse caso, a consequência lógica do discurso é disforizar, por meio da

comicidade, ações em desacordo com a posição social do indivíduo (BOURDIEU, 1996: 100).

Comparando os dois discursos, podemos perceber que Augusto, ao recusar os cargos contrários aos costumes ancestrais, estava se diferenciando de indivíduos que os aceitavam, como o próprio Julio César que se tornou ditador perpétuo. Isso estava nas entrelinhas de seu discurso. Da mesma forma, o autor do *Satyricon*, ao representar um liberto que não aceitava ocupar um lugar que não era o seu, mesmo podendo, estava instituindo um lugar social para os libertos ricos, que deveriam ser como os outros libertos. Assim, Trimalquião, pelo fato de se destacar por sua riqueza, assumiria uma posição de destaque entre seus iguais. Um último aspecto que iremos destacar se refere às virtudes. Para fazer jus ao título de Augusto, Otaviano deveria ser virtuoso. Da mesma forma, para fazer-se *princeps libertinorum*, Trimalquião também deveria ser.

No sexto e sétimo consulados de Augusto, este havia assumido com poderes ilimitados para acabar com a guerra civil. Após pacificar Roma, contudo, abdica desses poderes e devolve-os ao Senado e ao Povo Romano:

“(...) Por esse motivo, e para me honrar, recebi o título de Augusto por decisão do Senado, e os umbrais da minha casa foram publicamente cobertos de louro, uma coroa cívica foi fixada sobre minha porta, e colocado na Cúria Júlia um escudo de ouro, que testemunhava, através da inscrição que tinha, que o Senado e o Povo Romano mo concediam devido à minha valentia, clemência, justiça e piedade.(...)”<sup>81</sup> (R.G. 34, 1-2).

No epitáfio que Trimalquião sugere para Habinas encontramos o seguinte discurso:

“Gaio Pompeu Trimalquião Meceniano descansa aqui. Estando ele ausente, foi-lhe concedido o direito de ser séviro. Embora pudesse estar em todas as decúrias de Roma, no

---

<sup>81</sup> “*Quo pro merito meo senatus consulto Augustus appellatus sum et laureis postes aedium mearum vestiti publice coronaque civica super ianuam meam fixa est et clupeus aureus in curia Iulia positus, quem mihi senatum populumque Romanum dare virtutis clementiaeque et iustitiae et pietatis caussa testatum est per eius clupeus inscriptionem.*” Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. In: *Romana: antologia da cultura latina*. Coimbra: S/E, 1994.

entanto, não o quis. Piedoso, forte, fiel, veio da pobreza, deixou trinta milhões de sestércios, apesar de nunca ter ouvido lições de um filósofo. Passe bem! Você também.”<sup>82</sup>  
(*Sat.*, LXXI, 12)

Enquanto no discurso de Augusto temos um reconhecimento social de suas virtudes, no de Trimalquião identificamos uma autonegação. É interessante que, para legitimar as virtudes, o discurso de Trimalquião foi organizado de maneira que a virtude colocada como primeira (indicando ser a mais importante) é antecedida pela recusa de ingressar em alguma decúria romana. O discurso de Augusto não necessita desse recurso para legitimar as virtudes, já que houve um reconhecimento público. Outro aspecto que chama atenção é que a virtude comum aos dois discursos é *pietas*. Por outro lado, enquanto para Trimalquião essa era a primeira virtude citada, para Augusto era a última. Comparemos os elementos dos discursos:

Discurso de Augusto			Discurso de Trimalquião		
Temática	Elementos Figurativos	Axiologia	Temática	Elementos Figurativos	Axiologia
Bom Patrono	Devolveu o poder ao povo ( <i>R.G.</i> 34.1)	<i>Pietas</i>	Bom Liberto	Não ingressou na decúria ( <i>Sat.</i> , LXXI, 12)	<i>Pietas</i>

Tanto Augusto, quanto Trimalquião eram piedosos, apesar de seus motivos serem diversos. No caso de Augusto, ele era piedoso pelo fato de ter devolvido o poder ao Senado e ao Povo de Roma, isto é, Augusto se colocava em uma posição de inferioridade perante as instituições romanas. Trimalquião, por outro lado, era piedoso pelo fato de não ter aceitado ingressar em uma decúria. Assim, Trimalquião também se colocaria em uma posição de inferioridade em relação às instituições romanas.

A análise dos discursos de Augusto e de Trimalquião nos possibilita enriquecer nossa formulação do *ethos liberti*. O conjunto de valores comum aos libertos se formava em relação às elites. Nessa relação, os libertos reconheciam uma posição de

<sup>82</sup> “*C. Pompeius Trimalchio Maecenatianus hic requiescit. Huic seviratus absenti decretus est. Cum posset in omnibus decuriis Romae esse, tamen noluit. Pius, fortis fidelis, ex paruo creuit; sestertium reliquit trecenties, nec umquam philosophum audiuit. Vale: et tu.*” PETRÔNIO. *Satyricon*. Trad. S. B. Bianchet. Belo Horizonte: Crisálida, 2004.



inferioridade, principalmente os libertos que possuíam poucos recursos financeiros. Esses indivíduos se inseriam no patronato em busca de benefícios, em troca do reconhecimento da superioridade do patrono. Se o benefício estivesse em desacordo com o reconhecimento, o liberto reclamava e trocava de patrono. Alguns optavam por um patrono público, mas, pelo menos no *Satyricon*, esse tipo de patronato não estava trazendo os resultados esperados. Assim, um liberto deveria se colocar em uma posição de submissão. Eles deveriam receber o benefício, e não dar o benefício.

Trimalquião, por outro lado, se diferenciou, em alguns aspectos desse *ethos*, basicamente por causa de sua imensa riqueza. Para se diferenciar, o libertino incorpora alguns aspectos do *mos* aristocrático, mesmo não recebendo uma formação nesse sentido. Ele se torna um dos que davam o benefício, e não um dos que recebiam. Ele não aceitava ascensões sociais que contrariassem as tradições das elites. Além disso, ele era virtuoso. Esse libertino, por outro lado, ainda mantinha contato com o *ethos liberti*, já que, em seu epitáfio, fazia questão de mencionar sua atividade comercial, e que conseguiu sua riqueza sem nunca ter ouvido as “lições dos filósofos”.

A riqueza de Trimalquião, portanto, foi um fator importante para diferenciá-lo dos outros libertos. Essa diferenciação é centrada justamente nos aspectos do *mos* aristocrático que esse libertino incorporou. Esse personagem só se torna cômico pelo fato de a incorporação dos valores terem sido de maneira informal, isto é, ele aprendeu sozinho, não foi ensinado por um membro das elites, logo, sua compreensão é parcial, quiçá incorreta.

Todos esses elementos, juntamente com os elementos analisados nos capítulos anteriores, auxiliaram-nos a delimitar com maior clareza o processo de *institucionalização social* dos libertos, de que trataremos a seguir.

### 3.4 – *Liberti et Libertini* do *Satyricon* e sua institucionalização social.

Para delimitar com maior precisão o processo de institucionalização social dos libertos no *Satyricon*, torna-se necessário retomar alguns pontos importantes, principalmente no que se refere aos nossos referenciais teóricos. Assim, iniciaremos retomando alguns conceitos. Em seguida, relacionaremos esses conceitos às conclusões alcançadas com a formulação do *ethos liberti*. Por fim, delimitaremos mais precisamente o processo de institucionalização social dos libertos, consolidando nossa análise.

Como demonstramos anteriormente<sup>83</sup>, todos os indivíduos aspiram ao poder de nomear a realidade de acordo com seus valores. Ao nomear, que é um ato institucional, já que o indivíduo classifica de acordo com determinados padrões que são institucionais, os atores sociais estão buscando ordenar, classificar e hierarquizar, isto é, construir o mundo de acordo com sua vontade (BOURDIEU, 1996: 81). Esse processo de construção da realidade não é imposto por uma elite e aceito passivamente pelos outros membros da sociedade. Ao contrário, ocorre um conflito de interesses, uma verdadeira batalha em busca da legitimidade do direito de representar a realidade (CHARTIER, 1990: 17).

Ao falarmos de um processo de institucionalização social dos libertos, é de fundamental importância retomar o conceito de *instituição social*, assim como algumas implicações do processo de institucionalização social.

É importante deixar claro que não estamos pensando instituição como tradicionalmente se atribuiu o significado à palavra, ou seja, instituição como tendo uma presença física, com uma construção para representá-la. Optamos por utilizar formulações de autores que ampliam a extensão do conceito sem, contudo, reduzir sua compreensão. Assim, instituição é um agrupamento social legitimado, podendo ser um jogo, uma família ou mesmo uma cerimônia (DOUGLAS, 2007: 56). Os libertos, ricos

---

<sup>83</sup> No capítulo 1 demonstramos, por meio dos escritos de Bourdieu, as aspirações, principalmente de membros das elites, de nomear e ordenar a realidade, com a finalidade de hierarquizá-la de acordo com seus valores.

ou não, formam uma *instituição social* a partir do momento em que juridicamente, se constituem enquanto um grupo único distinto dos demais.

O contexto social em que se insere nossa *instituição social*, isto é, o século I de nossa era, foi marcado pelas relações de patronato. As elites almejavam conquistar e ampliar a *dignitas*. Como era um conceito associado às relações políticas, um indivíduo poderia conseguir aumentar ou mesmo perder *dignitas*, pois essa relação estava ligada aos cargos públicos exercidos (PEREIRA, 2002: 350-1). Além dos cargos exercidos, a *dignitas* se vinculava a toda uma rede de relações interpessoais entre indivíduos de níveis sociais iguais, com pouca diferença (*amicus*), ou mesmo muito diferentes (*cliens*). Quanto maior essa rede de relações, maior será a *dignitas* do patrono (BELTRÃO: 2003).

Num contexto social em que as relações entre *patronus-cliens* e de *amicitia* assumiam um papel central, estabelecer o lugar de cada indivíduo dentro dessa realidade era uma tarefa, além de importante, primordial. Instituir socialmente é estabelecer uma diferença social. Instituir uma identidade é impor uma nomeação. Isso significa que um indivíduo é informado a respeito de sua essência social, isto é, ele aprende como sua categoria social deve agir em determinadas situações. Além disso, o ato de instituir socialmente estabelece os limites de atuação de cada indivíduo, ou seja, o informa a respeito das proibições que seu grupo social carrega (BOURDIEU, 1996: 99-100).

A articulação de todos esses aspectos possibilita a formulação do processo de institucionalização social dos libertos no *Satyricon*. Os libertos se instituíram socialmente pelo fato de: em primeiro lugar terem sido nomeados pelas elites; em segundo lugar, por se inserirem em relações de patronato tanto como clientes, quanto patronos; por fim, pelo fato de existir uma representação dos libertos feita pelas elites, e uma representação contrária feita pelos próprios libertos, expressa nas inscrições epigráficas. Vamos analisar cada um desses três aspectos mais detidamente.

O primeiro aspecto se refere aos atos de nomeação. Na sociedade romana, todo escravo que recebia a liberdade passava por uma mudança em sua categoria jurídica. Ele

deixava de ser propriedade de outrem, e se tornava livre<sup>84</sup>. Esses indivíduos, entretanto, não possuíam os mesmos direitos dos nascidos livres. Eles eram libertos, nem escravos, nem ingênuos, mas libertos<sup>85</sup>. Independente dos conflitos que essa situação gerava, os ex-escravos se reconheciam enquanto libertos. Isso foi demonstrado no momento em analisamos as inscrições epigráficas. Esse grupo foi nomeado pelas elites, e para fazer parte desse grupo os escravos necessitavam passar por um rito de instituição. Esse rito estabelecia uma diferença entre os indivíduos que haviam sido escravos, e os que não carregavam essa mácula.

No Banquete de Trimalquião podemos identificar esse processo de institucionalização no momento em que Encolpio se dirige ao conviva que estava sentado ao seu lado, para perguntar quem era a moça que andava de um lado para outro no *triclinium*. Ao responder, o liberto não se restringe a falar de Fortunata, mas também fala de Diógenes. Após fazer um pequeno resumo da biografia de Diógenes, o liberto fala: “Eu não invejo ninguém, se um deus o presenteou com alguma coisa. Contudo, ele acaba de receber a bofetada de liberdade e não quer que nada de mal lhe aconteça<sup>86</sup> (*Sat.* XXXVIII, 9). A “bofetada da liberdade” indica que o liberto passou por algum tipo de ritual para se tornar liberto, para ser informado de sua nova essência social, para ingressar no grupo dos libertos. Após passar por esse rito de instituição, o ex-escravo passará a ser visto pelos outros liberto como um deles.

O escravo era propriedade de um senhor, era um bem (*res mobilis*), e por esse fato não tinha vontade própria. Ele poderia ser vendido, emprestado, alugado ou mesmo executado. O escravo era uma coisa, e não um agente, seu estatuto jurídico o privava de ter uma personalidade (CARDOSO; ARAÚJO, 2006; JOLY, 2003; THÉBERT, 1992). O liberto, por outro lado era livre, e como tal poderia tomar decisões. É claro que existiam situações em que escravos também tomavam decisões, principalmente nos casos em que o senhor tinha tanta confiança em seu escravo, que o deixava responsável pelos seus negócios, inclusive para tomar decisões. Entretanto, o escravo continuava

<sup>84</sup> A respeito dessa discussão, ver capítulo 1, item 1.2.6.

<sup>85</sup> J. Andreau utilizou esse aspecto para caracterizar o liberto por negação (ANDREAU, 1992).

<sup>86</sup> “*Ego nemini inuideo, si quid deus dedit. Est tamen subalapa et non uult sibi male.*” PETRÔNIO. *Satyricon*. Trad. S. B. Bianchet. Belo Horizonte: Crisálida, 2004.

sendo uma propriedade e poderia perder essa “liberdade” a qualquer momento. Diferentemente, o liberto não poderia perdê-la, pois os romanos consideravam o ato de manumissão irrevogável<sup>87</sup>. Por isso, as elites voltaram sua atenção para uma legislação que pudesse controlar a quantidade de escravos a serem libertados (*Lex Fufia Caninia*), e definir detalhadamente como deveriam ser essas manumissões (*Lex Aelia Sentia*) (MANJARRÉS, 1991: 48).

Em sua nova condição, o ex-escravo, na maioria dos casos, permanecia vinculado ao seu ex-senhor, por meio de laços de interdependência. Ele era um liberto de um senhor, e isto ficava marcado em sua inserção no mundo livre, principalmente em sua fórmula onomástica. Temos motivos para acreditar, no entanto, que essas relações eram mais fluidas do que as elites desejavam<sup>88</sup>. Livres, esses indivíduos buscavam se inserir em relações de patronato que pudessem oferecer-lhes os melhores benefícios. As elites, para manter sua clientela, tinham que fornecer esses benefícios. No *Satyricon*, conforme demonstramos nos discursos de Équion e Ganimedes, os clientes aumentavam a *dignitas* de seus patronos, mas cobravam o benefício. Se não fosse de seu agrado, os clientes mudavam de patrono. A sobrevivência de um liberto poderia depender desse jogo, pois Ganimedes, que mantinha um patrono público, estava a ponto de vender a própria casa para sobreviver. Assim, percebemos que, pelo menos no episódio do Banquete de Trimalquião, o liberto/cliente não deveria assumir uma posição de total submissão, sob pena de passar fome.

Trimalquião, o mais rico de todos os libertos do banquete, não se colocava como cliente, mas como patrono<sup>89</sup>. Ele não fazia parte dos libertos que recebiam o benefício. Pelo contrário, ele era um liberto que dava o benefício. Por outro lado, Trimalquião, apesar de incorporar alguns valores do *mos* aristocrático, mantinha muitos valores do *ethos liberti*. O libertino fazia representações pictográficas de seu passado escravo (*Sat.* XXIX), era membro do colégio augustal (*Sat.* XXX, 2), além de fazer questão de

---

<sup>87</sup> Um exemplo disso foi a discussão no Senado, relatada por Tácito, a respeito da reescravização de libertos que não cumpriam suas obrigações. O resultado foi que cada caso seria analisado separadamente, sem a criação de uma lei generalizante (*Ann.* XIII, 27).

<sup>88</sup> A discussão no Senado que Tácito relata é uma evidência (*Ann.* XIII, 27).

<sup>89</sup> Pelo menos é o que o texto nos permite concluir. Mesmo o banquete do dia anterior (*Sat.* XXIV,7), que possuía pessoas mais nobres, indica que mantinham com Trimalquião uma relação de *amicitia* e não de *patronus-clientis*.

mencionar no epitáfio de sua sepultura que não havia recebido uma educação nos moldes das elites (*Sat.* LXXI, 12). Assim como Trimalquião convidou Agamemnom para o banquete, o liberto Équion também o convida, mesmo sabendo que ele não compareceria (*Sat.* XLVI, 2). Essa atitude nos mostra que os outros libertos utilizavam o *habitus* de Trimalquião como modelo para suas ações.

Por fim, um último aspecto que iremos analisar no processo de institucionalização social dos libertos se refere à maneira pela qual esses indivíduos se relacionavam com seu passado escravo. Segundo a argumentação de Fábio Joly, as elites retratavam os libertos presos, inevitavelmente, ao passado servil. Os argumentos utilizados pelas elites eram no sentido de reduzir a importância da liberdade civil, valorizando a liberdade moral. Assim, mesmo sendo livre, um indivíduo poderia continuar sendo escravo (JOLY, 2003: 157-181). Ora, se as elites estavam desqualificando os libertos, era porque eles não estavam agindo da maneira que elas queriam. Nessa luta de representação para ordenar a realidade, as elites se empenhavam por impor sua visão de mundo, na qual a escravidão era uma mácula que o indivíduo carregava para o resto de sua vida.

Inscrições epigráficas de libertos, por outro lado, nos mostram indivíduos que não tinham vergonha de seu passado servil, por isso se autorepresentavam enquanto libertos, muitos mencionando suas funções dentro da *domus*, conforme demonstramos anteriormente. Se as elites buscavam impor uma representação legítima dos libertos, isso significa que eles possuíam a sua própria representação enquanto grupo.

Em suma, o processo de institucionalização social dos libertos se deu por meio de um caminho multifacetado. No momento em que as elites estabeleceram os limites legais dos libertos, enquanto categoria jurídica, esses indivíduos iniciaram um processo de reconhecimento de um passado comum. Para ocupar esse lugar social, esses indivíduos eram inseridos, “obrigatoriamente”<sup>90</sup>, em uma relação de patronato com seu ex-senhor. No caso de não possuir um senhor, os libertinos tinham total liberdade para

---

<sup>90</sup> Optamos por colocar obrigatoriamente entre aspas pelo fato de, devido as evidências que indicamos, acreditarmos que essa relação de patronato entre liberto e senhor ter sido muito mais fluida do que a documentação, produzida pelas elites, buscava instituir.

escolher seu patrono. Dependendo do capital econômico do liberto, ele poderia se tornar o patrono. Todos os libertos aspiravam deixar de serem clientes para se tornarem patronos, logo, o *habitus* dos libertos que se tornavam patronos servia como modelo para os outros libertos. Esse passado comum fazia com muitos libertos se retratassem de forma similar, criando uma pseudounidade entre os libertos.

Esse processo de institucionalização social se tornaria mais fortes e visíveis se houvesse uma sucessão entre os libertos. Como os filhos dos libertos eram plenamente integrados na sociedade romana, a institucionalização social dos libertos é abortada pelo fim de um grupo social. Trimalquião não possuía filhos, logo seu processo de incorporação do *mos* aristocrático permaneceu incompleto, já que o liberto não via necessidade de se inserir em outras redes de relações. A partir do momento em que os libertos, principalmente os mais ricos, investiam na educação de seus filhos, eles também incorporavam um novo *ethos*, fazendo com que o *ethos liberti*, que foi sendo incorporado a partir do momento de sua manumissão, não fosse adquirido por sua descendência.

Paul Veyne defende que não é possível se falar em uma ascensão dos libertos pelo fato de eles não formarem um estrato social permanente, mas um “momento da vida” do corpo social. Nesse sentido, para acabar com os problemas decorrentes da importância econômica que os libertos adquiriam, as elites passaram a não financiar esses indivíduos. Assim, teria ocorrido um abortamento desse grupo, sendo um grupo intermediário (VEYNE, 1990: 28-29). Utilizamos o termo abortamento com um significado um pouco diferente, isto é, para representar essa ausência de sucessão entre os libertos. O grupo era abortado porque ocorria uma interrupção abrupta em sua continuidade, ou seja, os descendentes se inseriam em uma condição jurídica diferente de seus pais. Paul Veyne enfatiza o papel das elites nesse processo. Nossa proposta de leitura, portanto, é enfatizar os próprios libertos, que produziam filhos com categorias jurídicas diferentes da de si próprios.

Por isso, ocorre uma dificuldade de se perceber esse processo de institucionalização social dos libertos, basicamente pela diversidade de ações dos escravos, resultante de uma ausência de sucessão e, conseqüentemente, de um modelo

padronizado para ser transmitido de geração para geração. Os libertos não tinham preocupação em manter seus filhos na posição que eles próprios tinham, pois seus filhos não seriam libertos, mas ingênuos. Apesar disso, o escravo recém libertado precisava aprender a ser liberto, logo, passava por um processo de institucionalização social, isto é, ele era informado a respeito do que poderia e do que não poderia fazer enquanto liberto. Na medida em que recebiam a liberdade, também recebiam os seus limites.



## Conclusão

Buscamos identificar, por meio dessa pesquisa, o processo de institucionalização social dos libertos, tendo como *corpus* documental o *Satyricon*. A partir do direcionamento do nosso olhar para o contexto social no qual a obra foi produzida, refletimos sobre os problemas teóricos e metodológicos que se colocam numa análise de uma obra literária e, por fim, analisamos os discursos textuais do *Satyricon*.

Como foi possível perceber no primeiro capítulo, em finais do século I a.C. até meados do século I d.C., a sociedade romana passava por um processo de reestruturação política. As crises do final da República, iniciada com a morte dos irmãos Graco (MENDES, 2006: 23), culmina com a criação dos triunviratos. Otaviano, integrante do segundo triunvirato, consegue se sobrepor a Marco Antonio e Lépido, iniciando um processo de acumulação de cargos políticos e religiosos.

Nesse contexto ele recebeu o título de *princeps*, modificando o significado de equidade entre pares que o título carregava, além de recebê-lo muito jovem e mantê-lo por toda vida. Para complementar, ele também se tornou Pontífice Máximo e Augusto, cargos plenos de significado religioso.

Mantendo as instituições tradicionais da República e sempre se remetendo ao *mos maiorum*, Augusto iniciou uma reestruturação política e social na sociedade romana (ALFÖLDY, 1989: 116). Surge, então, a figura de um indivíduo que assume o topo da pirâmide social, mediando as possibilidades de acesso às altas funções burocráticas e do exército.

Augusto, dessa forma, traçou limites mais precisos para a organização do sistema de ordens, que atinge seu ápice sob o principado de Calígula, com a separação definitiva entre as ordens senatorial e eqüestre (CARDOSO; ARAÚJO, 2006: 88). O estabelecimento de limites para cada ordem carregava, como conseqüência, uma definição para os indivíduos que não pertenciam às ordens. Dentre eles pudemos destacar os libertos.

Os ex-escravos possuíam uma situação jurídica limítrofe entre a liberdade e sua ausência, oscilando em suas vidas fatores de integração e isolamento social (ANDREAU, 1992: 151-152). Alguns desses indivíduos, pelo fato de prosperarem financeiramente, se tornavam peças importantes na estrutura organizacional do império romano, assumindo encargos financeiros e administrativos que pouco diferenciava dos encargos assumidos pelos membros da ordem dos decuriões (ALFÖLDY, 1989: 146-147). Independentemente da riqueza que um liberto pudesse ter, sua importância na sociedade romana era significativa, sobretudo devido a grande quantidade de membros desse grupo (*Ann.* XIII, 27).

As elites romanas, por seu turno, buscavam desqualificar (JOLY, 2006: 157-160), ou até mesmo revogar o direito de liberdade (*Ann.* XIII, 26) dos libertos. Esses aspectos permitem-nos concluir que as elites, ao receberem limites mais precisos de suas posições na organização hierárquica, ansiavam por delimitar o campo de atuação dos libertos. Assim, pudemos dizer que os libertos estavam passando por um processo de institucionalização social (DOUGLAS, 2007: 56).

Dado o objetivo de identificar o processo de institucionalização social dos libertos, tornou-se necessário resgatar algumas discussões referentes ao nosso *corpus* documental, principalmente no que se refere à maneira como uma personagem fictícia deve ser abordada (VEYNE, 1990: 28-29). Além disso, é de suma importância retomarmos as condições de produção e recepção dos textos literários na antiguidade clássica (BELTRÃO, 2008; CAVALLO, 1998).

É importante ressaltarmos que as dificuldades ocasionadas por conta da trajetória lacunar do *Satyricon*, assim como em relação ao consenso em torno da autoria (D' ONOFRIO, 1968; MELLO, 1985; AQUATI, 1991; FAVERSANI, 1995; GONÇALVES, 2001), foram contornadas quando refletimos a respeito das práticas de leitura na antiguidade clássica (BELTRÃO, 2008; CAVALLO, 1998). Além disso, foi de fundamental importância utilizarmos os elementos próprios da literatura antiga em nossa análise.

Conforme foi demonstrado no segundo capítulo, a prática literária antiga, que se ampliou cada vez mais no decorrer do Alto Império, abarcando diversos estratos sociais (CAVALLO, 1998: 84), exigia do leitor um domínio mínimo de determinados elementos da tradição greco-romana. Em outras palavras, os autores antigos não tinham a prática de fazerem citações diretas em seus textos. Era comum que fizessem alusões a textos que remetiam para as culturas gregas e romanas “clássicas” (BELTRÃO, 2008: 7). Se esse público leitor não estivesse de posse das chaves de leitura, que ao contrário da literatura moderna não estavam inseridas no texto, ocorria o risco de se realizar uma leitura superficial, ou até mesmo errônea, de autores considerados difíceis para esses leitores de instrução modesta (CAVALLO, 1998: 84). O público leitor romano, por outro lado, realizava leituras constantes, mesmo de autores considerados pelas elites como muito além da capacidade de compreensão de grupos sociais mais baixos. Independentemente do modo como compreendiam os textos e obras, esses estratos sociais mais baixos liam bastante, ou pelo menos faziam com que outras pessoas lessem para eles (CAVALLO, 1998: 84). Todos esses aspectos nos permitiram inferir uma ampliação do público leitor do *Satyricon*. Se, por um lado, a obra faz constantes alusões e apresenta um refinamento próprio para atender o público das elites, por outro, mesmo com um acesso mais superficial à obra, podemos pensar em uma grande quantidade de pessoas de estratos sociais mais baixos lendo coletiva ou individualmente o *Satyricon*.

Como nosso *corpus* é de natureza literária, os libertos que aparecem no banquete são personagens ficcionais. Ao pensarmos a respeito do conceito de ficção, juntamente com as modificações pelas quais o significado desse conceito sofreu ao longo dos tempos (STIERLE, 2006; COSTA LIMA, 2007), depreendemos que os escritores da antiguidade clássica, assim como seus públicos leitores, não estavam imbuídos, como escritores e leitores modernos, das idéias de falseamento da realidade nesse conceito. Ao invés disso, os escritores e leitores romanos conseguiam fazer um perfeito trânsito entre o real e o ficcional. Assim, é possível pensarmos em uma criação literária com elementos da realidade, mesmo que seja apenas referencial. Assim, podemos dizer que os autores antigos faziam alusões à realidade concreta em seus textos, pressupondo que seus leitores possuíssem as chaves de leitura para compreender essas alusões.

Ao fazermos uma apreciação sobre o universo diegético do banquete romano em geral, e o de Trimalquião especificamente, identificamos um padrão que era seguido. Esse padrão também pôde ser identificado em algumas inscrições epigráficas que apresentamos. Assim, nosso argumento de que o autor do *Satyricon* fazia referência à realidade concreta pode ser fortalecido. Os aspectos miméticos do Banquete de Trimalquião, também podem ser encontrados nas ações dos libertos, assim como em suas relações interpessoais.

Nossa hipótese de leitura tornou-se ainda mais verossímil quando fizemos um mapeamento dos libertos que tomam lugar no *triclinium* de Trimalquião. Dos treze libertos que identificamos, três eram séviros, ou seja, pertenciam ao colégio dos augustais. Como os cargos nos colégios sacerdotais dos augustais eram não apenas religiosos, mas também políticos, a vinculação dos libertos a esses colégios representava uma possibilidade real de ascensão social. Os três libertos que eram séviros, também eram os mais ricos do Banquete: Habinas (marmorista), Hermeros (que possuía uma propriedade rural), além do próprio Trimalquião (*Sat.* LVII; LXV). Assim, podemos afirmar, com certa segurança, que, ao conseguirem acumular capital econômico, os libertos buscavam signos de prestígio e distinção social (BOURDIEU, 2007: 10). Isso era conseguido por meio do ingresso nos colégios dos augustais. Entendemos essa vinculação como um dos fatores que nos permitem concluir que os libertos estavam passando por um processo de institucionalização social (DOUGLAS, 2007: 56).

É certo que um “*Satyricon*” escrito por um liberto nos permitiria um acesso menos problemático a este processo de institucionalização social. Nosso *corpus* documental, entretanto, foi escrito por um membro das elites romanas. Assim, temos uma representação das elites a respeito dos libertos. A partir do momento em que pensamos a representação como um mecanismo de substituição enquanto presença material (GINZBURG, 2001: 95), mais uma vez, conseguimos contornar uma grande dificuldade. Conforme demonstrou Ginzburg (2001), somente no decorrer da Idade Média Tardia que o conceito de representação assumiu o significado de imitação da

realidade. Dessa forma, podemos dizer que, na sociedade romana, representar poderia significar substituir alguma coisa que não está presente por uma outra coisa, tornando-a presente. Além disso, não podemos esquecer que, assim como as elites buscavam nomear os libertos, estes se autoneameavam (BOURDIEU, 1996: 81). As inscrições epigráficas que apresentamos, mais uma vez, funcionaram como um documento exemplar não literário dessa busca de ascensão social.

O ato de nomeação busca instituir uma diferença por meio da construção da realidade de acordo com determinados valores (BOURDIEU, 1996: 81). Em outras palavras, um membro das elites nomeia, constrói, ordena e hierarquiza a realidade de acordo com os *mores* aristocráticos. Os libertos, por outro lado, o fazem se baseando no *ethos liberti*. Ao pensarmos o discurso tendo essa eficácia simbólica de construção da realidade, e mais especificamente dos grupos sociais, o *Satyricon* nos apresenta uma verdadeira “luta de representação” (CHARTIER, 1990: 22-23). É totalmente plausível pensarmos uma representação que nomeia a realidade, substituindo e reconstruindo os grupos sociais de acordo com determinados valores. Se os membros das elites buscavam criar a realidade de acordo com os *mores* aristocráticos, significa que a realidade não estava de acordo com esses valores. Seria um exagero dizer que era o oposto, mas podemos inferir que não era muito distante disso.

Ao direcionarmos nosso olhar para os discursos textuais do *Satyricon*, identificamos os *mores* aristocráticos, assim como o *ethos liberti*. Enquanto o *mos* aristocrático romano pressupunha um *habitus* (BOURDIEU, 1974: 354) com predominância da *fides*, o *ethos liberti* enfocava um *habitus* de *pietas*. Trimalquião, entretanto, em seu processo de incorporação do *ethos*, agregou alguns aspectos dos *mores* aristocráticos.

No momento em que identificamos uma preocupação, no *Satyricon*, com a maneira como os libertos se inseriam nas relações de patronato, fica evidente que os libertos não seguiam o padrão esperado pelas elites. Não era só a inserção dos libertos no patronato que preocupava, mas o *habitus* também estava em desacordo. Nomear como cada integrante da sociedade romana deveria agir, criava a possibilidade de

ampliar as diferenças entre os grupos sociais e, com isso, consolidar a posição de comando das elites.

O *habitus* enquanto mediador do *mos* aristocrático impulsionava os indivíduos para agirem com predominância da *fides*. Essa era uma das principais características dos mores aristocráticos. No trecho do discurso de Équion (*Sat.* XLV, 12-13) que analisamos, foi possível identificar essa predominância. Norbano, que era o membro das elites, ofereceu um combate de gladiadores. A população da colônia não ficou satisfeita com a qualidade do combate oferecido. Norbano, por seu turno, insiste que ofereceu um combate, mas o povo lhe cobrou uma postura de acordo com sua posição enquanto membro das elites provinciais. Assim, o /bom patrono/ não pode ser econômico, caso contrário perde sua clientela. Perdendo clientes, o patrono perde *dignitas*, podendo cair em desgraça.

Nesse mesmo trecho do discurso do liberto Équion, também foi possível identificarmos um possível *habitus* para os clientes, sobretudo os libertos. Mesmo com um combate de gladiadores que, de acordo com o público era de péssima qualidade, Équion bateu palmas para Norbano. Essa ação do liberto nos mostra que as relações de patronato eram bem mais fluidas do que se costuma acreditar. Se o *Satyricon* foi escrito por um membro das elites, e ele estava instituindo uma ação ideal para um liberto (bater palmas para um patrono que dá menos do que recebe), podemos dizer que os libertos não tinham essa postura. Tácito (*Ann.* XIII, 26) nos ajudou a fundamentar esse argumento, quando dissertou a respeito da discussão no Senado para revogar o direito de liberdade de libertos que não cumpriam suas obrigações com seus patronos. É possível imaginarmos a facilidade com que os libertos se tornavam clientes e deixavam de sê-lo.

Consideramos Norbano um bom patrono. Mesmo oferecendo um combate de gladiadores de baixa qualidade, ele estava inserido na relação de patronato como um dos que “davam”, e ele “deu”, mesmo não atendendo as expectativas da população; ainda assim ele utilizou recursos pessoais para cumprir uma regra social.

Ao analisarmos o discurso de Ganimedes (*Sat.* XLIV, 12-13), no entanto, identificamos o que era considerada uma ação que caracterizava um /mau patrono/. Os edis não redistribuíam o capital econômico proveniente dos cargos que assumiam devido ao pertencimento as elites. Os edis, portanto, não tinham um *habitus* voltado para a *fides*. Essa ação em desacordo com a *fides* gerava um desequilíbrio nas relações de patronato, ocasionando carestia de alimentos e *discordia*. Os edis, pelo fato de não agirem de acordo com os mores aristocráticos, eram maus patronos.

Nos dois trechos dos discursos, além das ações dos patronos, também encontramos ações de clientes. Tanto Ganimedes, quanto Équion eram bons clientes. Enquanto este era cliente de um bom patrono, e mantinha um *habitus* de *pietas*, aquele, mesmo sendo cliente de um mau patrono, manteve-se *pius*. Para identificar o /mau cliente/ direcionamos nosso olhar para um trecho do discurso de Hermeros (*Sat.* LVII, 1-8).

Reprimindo Ascilto por debochar de Trimalquião, Hermeros explicita como deveria ser a ação dos bons clientes, disforizando a ação de Ascilto como uma ação de mau cliente. Para ser um bom cliente, Ascilto deveria ter um *habitus* de *pietas*, do mesmo modo que o professor de retórica Agamêmnon. Assim, o bom cliente deveria ser *pius* com seu patrono, e este deveria ser *fidelis* com seus clientes.

Possuir um *habitus* com predominância da *pietas* era apenas um dos aspectos do *ethos liberti*, que também pressupunha um passado servil comum e as maneiras como esses indivíduos inseriam-se no patronato, que poderia ser público ou privado (CARDOSO e ARAÚJO, 2006: 91-92).

Conforme foi demonstrado, as elites tinham a preocupação de reduzir a importância da liberdade civil, em oposição à liberdade moral. Dessa forma, o liberto seria retratado pelas elites como preso a um passado servil, tido como negativo (JOLY, 2003: 181). As inscrições epigráficas, entretanto, nos apresentam indivíduos que se autoneavam vinculados a um passado servil, o que, ao contrário do que as elites retratavam, não era tido pelos libertos como vergonhoso. Nas inscrições que foram

apresentadas, os libertos se autoneameavam *libertos*, e faziam questão de colocar a função que exerciam dentro da *domus*, além do patrono ao qual estavam vinculados.

Mais uma vez, os discursos dos libertos Équion e Ganimedes podem ser úteis para mais bem visualizarmos as maneiras pelas quais os libertos se inseriam nas relações de patronato. No discurso de Équion, percebemos dois momentos distintos. Um no qual o liberto se remete para um passado ideal, com bons governantes e comida em abundância, e outro voltado para o tempo em que se passa o episódio, com maus governantes, carestia e fome. O liberto atribuiu a culpa da carestia à ação dos edis. Ganimedes, por seu turno, não sofria tanto as consequências da carestia, sobretudo pelo fato de não ser cliente de um patrono público, mas de dois patronos privados. Esse discurso tem a intenção de disforizar associações ao patronato público e, euforizar o patronato privado. Se o discurso textual pretende reordenar a realidade, podemos dizer que os libertos optavam se inserir no patronato público, ao invés do privado.

Trimalquião, entretanto, ao passar pelo processo de institucionalização social, incorporou aspectos do *ethos liberti*, juntamente com aspectos do *mos* aristocrático. Ao analisarmos trechos de seus discursos, foi possível identificar tanto o *habitus* de *pietas*, quanto o *habitus* de *fides*. Não obstante sua categoria jurídica de *libertinus*, Trimalquião buscava se diferenciar de seus outros companheiros de liberdade por meio do *mos* aristocrático. Trimalquião, dessa forma, se colocava em uma situação de doar o benefício, não de recebê-lo (*Sat.*, LXXI, 9).

Ao mesmo tempo em que percebemos elementos do *mos* aristocrático no discurso de Trimalquião, também é possível identificar elementos do *ethos liberti*. Enquanto Augusto, ao listar suas virtudes, coloca *pietas* como última virtude, Trimalquião a coloca como primeira. É interessante, pois o *libertinus* deixa transparecer seu pertencimento a um grupo. Apesar de possuir muito mais capital econômico que os outros libertos, e incorporar alguns elementos do *mos* aristocrático, Trimalquião não deixa de ter um *habitus* de acordo com o *ethos liberti*. Por meio da comparação dos discursos de Trimalquião e Augusto, portanto, podemos dizer que existia uma



preocupação em estabelecer o lugar dos libertos na sociedade romana do Alto Império, principalmente dos que conseguiam acumular bastante capital econômico.

Pensar a institucionalização social dos libertos consiste em relacionar diversos aspectos, como a inserção do liberto no culto do colégio dos augustais, que possuía um significado que percebemos como sendo mais político que religioso, a memória de um passado servil e as maneiras como os libertos inseriam-se nas relações de patronato. Todos esses aspectos relacionavam-se e mesclavam-se no processo de incorporação do *ethos liberti*. Trimalquião, por seu turno, é a exceção que confirma a regra, já que em seus discursos é possível identificar elementos tanto do *ethos liberti*, quanto do *mos aristocrático*.

A dificuldade de identificar o processo de institucionalização social dos libertos no Alto Império reside na ausência de sucessão em relação à condição dos ex-escravos, fato que contribuía para uma ruptura abrupta da incorporação do *ethos liberti*. Como os filhos dos libertos não pertenciam à mesma categoria jurídica que seus pais, ocorria um “abortamento” (VEYNE, 1990: 29) desse grupo social. Por isso, ocorre certa dificuldade em se identificar o processo de institucionalização social dos libertos.

O processo de institucionalização social dos libertos no Alto Império, portanto, é multifacetado e pode ser abordado por diversos caminhos. Optamos por identificá-lo por meio das relações interpessoais que esses indivíduos mantinham entre si e com os membros das elites no *Satyricon*. Nossa abordagem, no entanto, não impossibilita outros tipos de abordagens, sobretudo as que utilizem caminhos diversos dos que foram trilhados nessa pesquisa. Esse trabalho, nesse sentido, contribui para ampliar os horizontes de estudo da sociedade romana do Alto Império.

## BIBLIOGRAFIA

### Documentação textual

PETRÔNIO. *Satyricon*. Trad. S. B. Bianchet. Belo Horizonte: Crisálida, 2004.

\_\_\_\_\_. *Satyricon*. Trad., prefácio e posfácio de Cláudio Aquati. São Paulo: Cosac & Naify, 2008.

CÍCERO. *Da República*. Trad. Amador Cisneiros. São Paulo: Escala, S/D.

HORÁCIO. *Epístolas*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. In: *Romana: antologia da cultura latina*. Coimbra: S/E, 1994.

*RES GESTAE DIVI AUGUSTI*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. In: *Romana: antologia da cultura latina*. Coimbra: S/E, 1994.

SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. In: *Romana: antologia da cultura latina*. Coimbra: S/E, 1994.

SUETÔNIO. *A vida dos doze Césares*. Edição sem divisão de capítulos. Rio de Janeiro: Ed de Ouro, 1966.

TÁCITO. *Anais*. Trad. Leopoldo Pereira. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1967.

### Obras de referência

BAYET, Jean. *Literatura Latina*. Barcelona: Ariel, 1996.

BÜCHNER, Karl. *Historia de la Literatura Latina*. Barcelona: Labor, 1968.

CURTIUS, Ernest Robert. *Literatura européia e Idade Média latina*. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1979.

HARVEY, P. *Dicionário Oxford de Literatura Clássica; grega e latina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

LEWIS, Charlton T.; SHORT, Charles. *A Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1879.

PARATORE, Ettore, *História da literatura latina*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

SPALDING, T. O. *Pequeno Dicionário de Literatura Latina; biográfico, crítico e bibliográfico das origens ao século VII*. São Paulo: Cultrix, 1968.

#### Teórico e metodológica

ANDERSON, Benedict R. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BELTRÃO, Claudia. *Relações Políticas na República Romana Tardia: um estudo de vocabulário*. Cadernos do ICHF; Série Estudos e Pesquisa, nov./2003, nº 84.

\_\_\_\_\_. *Retórica: figuras*. Textos de aula. Memória: PPGH/UNIRIO, 2008.

BERGSON, Henri. *La Risa: ensayo sobre la significación de lo cómico*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1939.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. s/l: Perspectiva, 1974.

\_\_\_\_\_. *A Economia das Trocas Lingüísticas*. SP: Edusp, 1996.

\_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. 11ª edição; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BÜCHNER, Karl. *Historia de la Literatura Latina*. Barcelona: Labor, 1968.

CAIRNS, F. *Generic composition in Greek and Roman poetry*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972.

CARDOSO, Ciro Flamarion.; VAINFAS, Ronaldo. História e Análise de Textos. In: \_\_\_\_\_ . *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 375-399.

\_\_\_\_\_. *Los métodos lingüísticos y semióticos em historia*, texto de aula. Memória. CEIA-UFF, S/D.

CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger. *História da leitura no mundo ocidental*. São Paulo: Ática, 1998.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

\_\_\_\_\_. *A invenção do cotidiano. v. 1 artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural*. Entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990.

COSTA LIMA, Luiz. *História, Ficção, Literatura*. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

DOUGLAS, Mary. *Como as instituições pensam*. São Paulo: Edusp, 2007.

DURKHEIM, Emile. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Brasileira, 1937.

ECO, Umberto, *Interpretação e superinterpretação*. SP: Martins Fontes, 1997.

GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 143-179.

\_\_\_\_\_. Estranhamento: pré-história de um procedimento literário. In: *Olhos de Madeira: nove ensaios sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 15-84.

\_\_\_\_\_. Representação: a palavra, a idéia, a coisa. In: *Olhos de Madeira: nove ensaios sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 85-103.

HALL, Stuart. “A centralidade da cultura; notas sobre as revoluções culturais de nosso tempo”, in: *Educação e Realidade*. Porto Alegre, v. 22. jul/dez, 1997.

HUNTER, R. L. *The new comedy of Greece and Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

ISER, Wolfgang. A Interação do Texto com o Leitor. In: *A Literatura e o Leitor: textos de estética da recepção*. Coordenação e tradução de Luiz Costa Lima. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MARQUES, Juliana Bastos. *Tradição e renovações da identidade romana em Tito Lívio e Tácito*. São Paulo, Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2007.

PARSONS, Talcott. *Sociedades – Perspectivas Evolutivas e Comparativas*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1969.

\_\_\_\_\_. *O sistema das sociedades modernas*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1974.

PÉCORA, Alcir. *Máquina de Gêneros*. São Paulo: Edusp, 2001.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de História da Cultura Clássica*. 3.ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002.

POWELL, Walter; DIMAGGIO, Paul J. (comp.) *El Nuevo Institucionalismo en el análisis organizacional*. FCE: México, 1999.

STAROBINSKI, Jean. A literatura: o texto e seu intérprete; IN: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro, F. Alves. 1976.

STIERLE, Karlheinz. Que Significa a Recepção dos Textos Ficcionalis. In: *A Literatura e o Leitor: textos de estética da recepção*. Coordenação e tradução de Luiz Costa Lima. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

\_\_\_\_\_. *A ficção*. Trad. Luiz Costa Lima. Rio de Janeiro: Caetés, 2006.

TSEBELIS, George. *Nested Games. Rational Choice in Comparative Politics*. Berkeley: University of California Press, 1990.

ZURBRIGGEN, Cristina. *El Institucionalismo centrado em los actores: uma perspectiva analítica en el estudio de las políticas públicas*. Revista de Ciência Política, Santiago, 2006, v. 6, n.1, p. 63-67.

### Bibliografia Geral

ALFÖLDY, Géza. *A história social de Roma*. Lisboa: Presença, 1989.

BEARD, M.; NORTH, J.; PRICE, S.. *Religions of Rome*. Vol. I: A History. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

BELTRÃO, Claudia. A religião na *Urbs*. In: SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco (org.). *Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006. p. 137-159.

BRADLEY, Keith. *Esclavitud y sociedad en Roma*. Barcelona: Ediciones Península, 1996.

CARDOSO, Ciro Flamarion e ARAÚJO, Sonia Regina Rebel de, A sociedade romana do alto império. In: SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco (org.). *Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006. p. 85-107.

FINLEY, M. I. *Esclavitud antigua e ideologia moderna*. Barcelona: Ediciones Península, 1982.

\_\_\_\_\_. *A Política no mundo antigo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

\_\_\_\_\_. *A economia antiga*. 2 ed. Porto: Afrontamento, 1986.

GARSEY, Peter; SALLER, Richard. *El Imperio Romano: economía, sociedad y cultura*. Barcelona: Editorial Crítica, 1991.

GRIMAL, Pierre. *A Civilização Romana*. Lisboa: Edições 70, 1984.

\_\_\_\_\_. *O Século de Augusto*. Lisboa: Edições 70, 1992.

GUILLÉN, José. *VRBS ROMA. Vida y costumbres de los romanos*. v. IV – constitución y desarrollo de la sociedad. Salamanca: Sígueme, 2000.

HAUSER, Arnold. *História Social da Literatura e da Arte*. Tomo I. São Paulo: Mestre Jou, 1972.

HAUTERCOUR, Louis. *História Geral da Arte*. Tomo I: da magia à religião. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.

JANSON, H. W. *Historia Del Arte: panorama de las artes plásticas desde la prehistoria a nuestro días*. Tomo I. Rio de Janeiro: Labor, 1972.

\_\_\_\_\_. *História da Arte*. 5ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

JOLY, Fábio Duarte. Terra e Trabalho na Itália no Alto Império. In: SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco (org.). *Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006. p. 65-83.

LING, Roger. *Roman Painting: europe ancien wall-paintings*. Austrália: Cambridge University Press, 1992.

MAGALHAËS, Marici Martins. *Curso de extensão Introdução ao Estudo da Epigrafia Latina*. R.J.: UNIRIO. Material de Aula. Mimeo, 2008.

MANJARRÉS, Julio Mangas. *Historia del mundo antiguo*. v. IV: Roma, Augusto. Madri:Akal, 1991.

MENDES, Norma Musco. *Sistema político do Império Romano do Ocidente: um modelo de colapso*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

\_\_\_\_\_. O Sistema Político do Principado. In: SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco (org.). *Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006. p. 21-51.

MITCHELL, Richard E. The Aristocracy of the Roman Republic. In: JAHER, Frederic Cople. *The Rich, the Well Born, and the Powerfull*. Elites and upper classes in history. Secaucus, N.J.: The Citadel Press, 1975.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *De Paganos, Judios y Cristianos*. Fondo de Cultura Económica: México, 1992.



NICOLET, Claude. O Cidadão e o Político. IN: GIARDINA, A. (Dir). *O Homem Romano*. Lisboa: Presença, 1992. p. 19-48.

PICHEL, Gina. *História Universal da Arte I: pintura, escultura, arquitetura e artes decorativas*. São Paulo: Mirador, 1966.

RIBEIRO, Fléxa. *História Crítica da Arte*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1962.

ROBERT, Jean-Noël. *Os prazeres em Roma*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

TOYNBEE, J. M. C.. *A Arte dos Romanos*. Lisboa: Verbo, 1972.

VEYNE, Paul. *História da Vida Privada v. 1 Do Império Romano ao Ano Mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990a.

#### Bibliografia Específica

ANDREAU, Jean. O liberto. IN: GIARDINA, A. (Dir). *O Homem Romano*. Lisboa: Presença, 1992. p. 149-165.

AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

BUSTAMANTE, R. M. da C. Em torno da mesa da elite na Roma Antiga. *Callíope*, Rio de Janeiro, 11:95-111, dez.2003.

FAVERSANI, Fábio. A tipicidade de Trimalquião. *História*, São Paulo, 15: pp. 245-252, 1996.

\_\_\_\_\_. *A pobreza no Satyricon, de Petronio*. Ouro Preto: EDUFOP, 1998.

GONÇALVES, Claudiomar. *A Cultura dos Libertos no Satyricon: uma leitura*. São Paulo, Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, 1996.

\_\_\_\_\_. A morte de Petrônio na narrativa tacitiana. *Gerión*. 2001, n.º 19: 513-524.

JOLY, Fábio Duarte. A escravidão romana em perspectiva sincrônica: escravos e libertos sob o principado de Nero. *Politéia: Hist. e Soc.*, Vitória da Conquista, v. 3, n. 1: pp. 63-83, 2003.

\_\_\_\_\_. *Libertate opus est: escravidão, manumissão e cidadania à época de Nero (54-68 d.C.)*. São Paulo, Tese (Doutorado em História Econômica) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2006.

NAGORE, Josefina. *Petrônio. Satyricon: uma introducción crítica*. Buenos Aires: Santiago Arcos Editor, 2005.

ROSTOVTZEFF, M. *Historia social y económica del Imperio Romano*. Madrid: Espasa-Calpe, 1937.

VEYNE, Paul. Vida de Trimalquião. IN: \_\_\_\_\_ *A Sociedade Romana*. Edições 70: Lisboa, 1990, pp. 11-48.